

# اِذَا ارَادَ اللهُ جَبَّ السُّيُوفِ فِي الْاِيْنِ

اكثر مدد والتمه كه فقه الحنفية من كتاب جامع مدار ومقدم عليه علماء عامة بلاد اسلام مثل خط  
ولج وكامل وداورار النهر وهندوستان و عرب و روم و شام اعني الهداية كذا



مدال بطريقه اهتمام آيات واحاديث انما اصول واعتبارات فروع مع تدقيق رسائل مؤلف  
السلامة الفها جامع فروع واصول حاوي تفصيل ومقتول لان السيرة على مترجم فادى الكبري في كتابه

مطبع فيض من سبع نشي وكتوبين صحت طبع

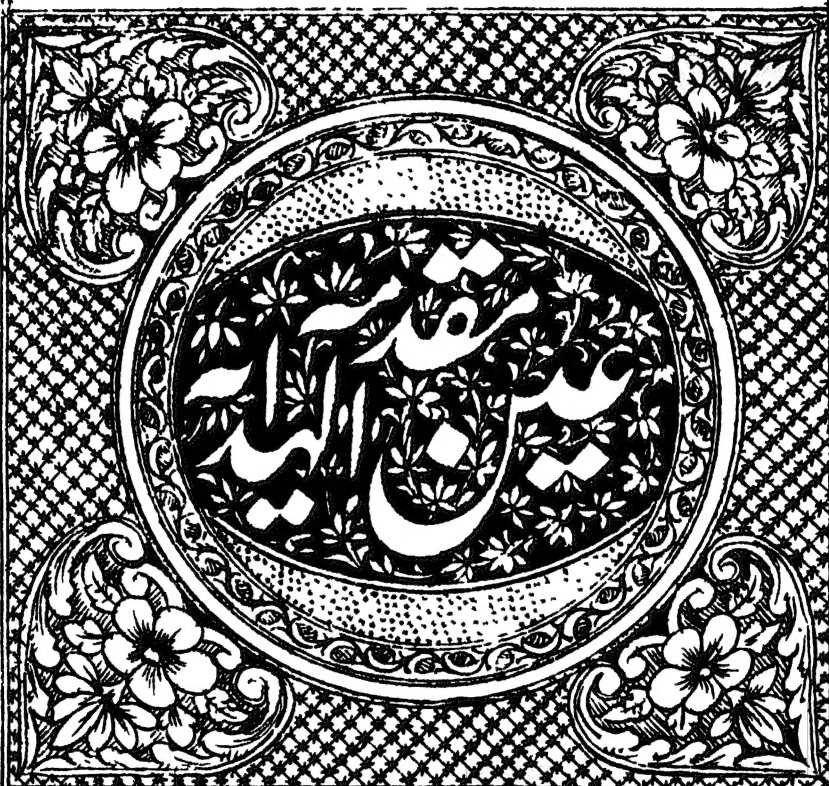


اطلاع۔ اس میں علم و فن کی کتب کا ذخیرہ سلسلہ دار فروخت کے لیے موجود ہے جس کی فہرست مکتول ہر ایک  
 شاہن کر چاہے خانہ سے علی گئی ہو جسکے سائید و ملاحظہ سے شائقین اصلی حالات کتب کے معلوم فرما سکتے ہیں  
 یہ سب بھی از ان پر اس کتاب کے پیش ہی کے تین صفحے جو سادے ہیں انہیں بعض کتب فقہ و اصول فقہ عربی  
 فارسی و غیرہ کی درج کرتے ہیں تاکہ جس فن کی یہ کتاب ہو اس فن کی اور بھی کتب موجودہ کارخانہ سے قدرواؤن کو  
 آگاہی کا ذریعہ مہیا ہو

کتب فقہ فارسی	کتب فقہ اردو
<p>دریہ۔ پیشانی پر اصل عربی اور تحت میں ترجمہ          فارسی مع شرح از علمائے کلکتہ جو مدت سے متداول ہے          دو جلد کامل۔</p>	<p>فتاویٰ الاطوار۔ ترجمہ اردو در مختار مترجمہ مولوی خرم علی          مولوی محمد احسن کامل چار جلد میں۔</p>
<p>شرح سفر السعادت۔ از مولانا عبدالحق دہلوی معروف          حج الحج۔ سبلی یہ فتاویٰ اشعور از ملا محمد شاہ۔</p>	<p>راہ نجات۔ ضروری مسائل نماز و روزہ وغیرہ۔          مفتاح الجنۃ۔ از مولوی کرامت علی جوہری۔</p>
<p>تذکرۃ الجمعہ۔ احکام جمعہ از مولوی عبد السلام۔          بقیان۔ در حکم تمباکو و حقہ از ملا معین الدین۔</p>	<p>حقیقۃ الصلوٰۃ۔ مع رسالہ بے نماز ان۔          ترجمہ فتاویٰ عالمگیری کامل ہر چار جلد مع مقدمہ</p>
<p>بدائع منظوم۔ مسائل فقہ نظم فارسی ملا ناظم علی رح          نام حق۔ مشہور درسی از شیخ شرف الدین بخاری۔</p>	<p>یعنی جلد اول مترجمہ مولانا احتشام الدین و باقی ہر جلد          مع مقدمہ مترجمہ مولانا امیر علی۔</p>
<p>ماتہ مسائل۔ سو مسائل از مولانا احمد افشار رحمہ اللہ۔          شرح وقایہ فارسی۔ مع حاشیہ مفتی الابرار شاہ</p>	<p>کشف الکجیات۔ ترجمہ اردو مالا بدین از مولوی          محمد زمان الدین۔</p>
<p>عبدالحق محدث دہلوی۔          مسلک المتقین۔ مرغوب طلبائے ولایت اف</p>	<p>نور الہدایہ ترجمہ شرح وقایہ اردو نہ چاہا بلکہ          گجانی مطبوعہ نظامی۔</p>
<p>مولوی الہیارخان۔          فتاویٰ برہنہ۔ جامع البواب فقہ از مفتی نصیر الدین</p>	<p>ہزار مسئلہ شامل ہفت رسالہ (۱) ہزار مسئلہ (۲)          مسائل ثانیہ (۳) صدوسی مسئلہ (۴) مناجات بدرگاہ</p>
<p>قدوری۔ مترجمہ مولانا ابوالقاسم۔          شرح فارسی مختصر وقایہ۔ از عبدالرحمن جامی</p>	<p>باری قائلے (۵) طلیہ شریف (۶) نورنامہ (۷)          چل مسائل۔ مولفہ مولوی عبدالشہید عبدالسلام۔</p>
<p>کنز فارسی۔ از مفتی نصیر الدین کرمانی          مع فرونگ۔</p>	<p>شرح محمدی منظوم۔ مسائل فقہیہ از محمد خان قندھاری۔          تنبیہ الغافلین۔ مسائل ذبیہ۔</p>
<p>مالا بدینہ۔ از قاضی شاد افشار رحمہ اللہ مع مسبت نامہ          شرح مختصر وقایہ کور میری۔ از مولانا جلال الدین</p>	<p>حیرت الفقہ۔ مسائل مشککہ از مولوی ابراہیم حسین          بنگوری۔</p>
<p>سمتندی۔          رسالہ تنبیہ الانسان۔ در حلیہ حرمت</p>	<p>خواب السائلین۔ بطور استفتاء۔          کنز الدقائق۔ اردو ترجمہ از مولوی محمد سلطان خان۔</p>
<p>خاؤران۔          رسالہ قاضی قطب۔ فکر ایمان دارگان۔</p>	<p>چل مسائل فقہ۔ از مولوی ابراہیم حسین بنگوری۔          اشرف المسائل۔ از مولوی اشرف علی خان۔</p>
<p>رسالہ قاضی قطب۔ فکر ایمان دارگان۔</p>	<p>رسالہ تجہیز و تکفین مسبت۔ از محمد عمر۔</p>

# سَنُّ رِوَالِہٖ اَنْ تَہْدِیَہٗ لِشَرَحِ صَدْرَہٖ لِلِاسْلَامِ

الحمد للہ کہ مقدمہ جامع الدرر جبین ترجمہ فقہ اکبر مع کتاب الوصیۃ امام ہمام ابو حنیفہ مع زوائد شرح کتاب  
وفوائد نفسی متعلق عقائد اصول ایمان اور فصول متعلق قواعد فروع اجتماع ادوار اعمال ارکان ہر سنی



یعنی ترجمہ کتاب الہدایہ جو کہ مسائل اہل مذہب کے ساتھ مسائل مفتی بہا کو جامع کمال تحقیق کیا  
بتدقیق با حدیث مطبوع کے جانب عالم اہل مولانا امیر علی صاحب ترجمہ فتاویٰ عالمگیری نے تالیف ترجمہ فرمایا

در مطبع می منشی نو کشتہ واقع لکھنؤ میں بہ طبع کردہ



۱۹۶۲  
۳۸۵

SALAR JUNG P  
(Oriental)  
URDU PRINT  
Accession No. 0  
Subject



بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله الذي انعم علينا بفرصة العلم والهدى على آله وصحبه واتباعه الى يوم الدين  
وعلى جميع الانبياء والمرسلين اجمعين - اما بعد - يترجمه كتاب مستطاب هداية في شرح البدايه انبي نسايع تنقيح  
مع توضيح بے معراج الدرر ايه هر اور کامل تحقيق مع تهذيب سے بخر کفایہ ہر مع بذراخیرہ مسائل اصول سے کنز وقائق  
اور خلاصہ زیادات فتاوی سے تبیین الحقائق، ہر اے معانی نوازل و واقعات صحیحہ کا جامع مجمع، ہر اے درر شافع ہر لفظ  
میں مختصر کافی و معانی میں بسط وافی ہر تحقیق فقہ ذیہ بن شتر نافع کثیر گویا جامع کثیر جسم صغیر ہر فکیر الحمد والمنة و منہ البدایہ فی  
البدایہ و النہایہ و عمل اللہ تعالی جل شانہ نے اجتہادات افضل البتہ بن امام الامم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو ایسا قبول عام  
عنایت فرمایا کہ ملت اسلامیہ جانشک روسے زمین پر پہلی ہر نصف سے زائد مومنوں کو اس فقہ پر اپنا عبادت کر دے اور احوال و امین  
بہت سے اکابر اولیاء صاحب آیات و کرامات ظاہر فرمائے یہ دلیل برہی حقیقت اجتہاد و برہان روشن صدق اعتقاد امام اہل بیت  
ہو اور قوی دلائل فروع فقہی کے عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ کتاب میں مذکور ہونگے - واصل فقہ کے تین جزو ہیں اول فقہ البرہانی  
اعتقادات حقہ کہ جب تک صحیح اعتقاد ہو بدنی اعمال مانگان میں دوم فقہ اوسط یعنی قلبی خلد ص نیت وغیرہ کہ جسبی نیت ہو بدنی عمل  
کا ثمرہ ہو - سوم فقہ اصغر یعنی ظاہری اعضاء کے اعمال مانند رکوع و سجود وغیرہ جب تک علم نہ ہو یہ اعمال صحیح ہونگے - اور تنقیح توضیح  
میں تصحیح کی کہ فقہ دوم یعنی باطنی اعمال و تہذیب اخلاق بنکہ تصوف کہنے لگے ہیں یہ امام زہ کے عہد میں داخل فقہ تھے لہذا  
مترجم نے جملہ اجزاء فقہ کو جمع کر لیا اس طرح کہ اول مقدمہ میں ترجمہ فقہ اکبر مع افادات عقائد نسفی و شرح طاعلی قاری ہم شامل کیا  
اور فقہ دوم کی ضروریات کتاب کے ترجمہ میں علیحدہ نشان سے شامل کیے - پھر مسائل کتاب یعنی متن تو اصول مذہب ظاہر و باطن

کے صحیح مسائل ہیں جو امام رحمہ اللہ نے مروی ہیں اور امام محمد کے جامع صغیر وغیرہ چھ کتابوں کے بعضے زائد مسائل بھی مع حالہ کے  
فائدہ میں پڑھائے وہ بھی اصول ہیں۔ پھر بعد زمانہ امام و صاحبین کے جو واقعات جدید پیش آئے جن میں شاخ نے فتوے  
دیے یا اصول سے استنباط کیے انکی ضرورت بہت ظاہر ہو گئی ہیں ذیل فائدہ میں ان مسائل کو بر حاد یا تاکہ اس کتاب سے باہر  
تلاش کی حاجت نہ ہو بلکہ مختلف اقوال چھوڑ کر جس قول پر فتوے تھادی لکھا تاکہ ہر مسئلہ میں مفتی بہ قول معلوم ہو حصول در علم عظمیٰ  
ہر عظمت و جلال الہی کو پہنچانے جو عالم ہو قال تعالیٰ انما یخشی اللہ من عباده العلماء۔ اور جس نے اللہ تعالیٰ کو پہچانا اسکا اعلیٰ  
درجہ ہو قال تعالیٰ شہداً انہ لا الہ الا وہ و الملکۃ داود و سلیمان۔ پھر جو کوئی اس علم کو حاصل کرنے میں سعی کرے اسکی فضیلت میں  
حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو کوئی ایسی راہ چلا جس میں علم طلب کرتا ہو تو اللہ  
اسکو جنت کی راہوں سے ایک راہ چلا دے گا۔ اور علم طلب کر نیوالے کی خوشی کے لیے ملائکہ اپنے بازو بچھانے میں اور عالم  
کے لیے جو چیزیں آسمانوں و زمین میں ہیں حتیٰ کہ پھیلیاں پانی کے اندر اللہ تعالیٰ سے مغفرت کی دعا مانگتی ہیں۔ اور عالم کی فضیلت  
عابد پر ایسی جیسے چودھریں رات کے چاند کی فضیلت باقی ستاروں پر ہو اور انبیاء کے وارث علماء میں۔ اور باریاں نے کچھ درجہ  
و دنیا کی میراث نہیں چھوڑی بلکہ علم ہی میراث چھوڑا جو جس نے اس علم کو کیا اسنے بھر پور حصہ پایا۔ رواہ الامام احمد و الترمذی  
و ابو داؤد و ابن ماجہ و الدارمی۔ و ثانی بن الاسقع رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے  
علم طلب کیا پھر اسکو پا گیا تو اس کے لیے دو گنا ثواب ہو اور اگر نہ پایا تو اس کے لیے ایک ثواب ہو۔ رواہ الدارمی۔ ابن عباس  
رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رات میں ایک ساعت تلخ پڑھنا پڑھنا تمام رات کی عبادت سے بہتر ہو۔ رواہ الدارمی وغیرہ۔ حدیث  
میں فرمایا کہ ایک فقیہ بہ نسبت ہزار عابدوں کے شیعطن پر سخت و شور ہو جاتا ہو۔ رواہ الترمذی و ابن ماجہ۔ یہ اس  
فقیہ کا مرتبہ اعلیٰ ہو جو شیطان و نفس کے مکائد سے آگاہ اور معارف الہیہ میں راسخ ہو پھر فضائل علم و فقہ میں آیات کریمہ  
و احادیث صحیحہ بہت کثیرہ ہیں یہ صرف نمونہ ہے۔ پس جو وحدانیت الہی جل شانہ و صدق رسالت حضرت سرور انبیاء محمد صلی اللہ  
علیہ وآلہ وسلم کے ایمان و یقین سے مشرف و منور ہو برابر صدق دل سے فقہ کے اعلیٰ و اوسط و اصغر سب کے حاصل  
کرنے میں سعی ملے کر کے مرتبہ اعلیٰ پر پہنچے گا۔ وصل بیان فقہ اعلیٰ یعنی عقائد ترجمہ فقہ اکبر امام ہمام قد وہ الامام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ  
بسم اللہ الرحمن الرحیم سال الامام یحییٰ ان یقول امام نے فرمایا کہ اس طرح کہنا واجب ہے کہ وہ ایمین اشارہ ہے  
کہ ولی تصدیق کا زبان سے اقرار کرنا واجب ہے بطور شرط کہ مومن جان کر اس کے ساتھ کافروں کا برتاؤ نہ ہو یہی امام ابو حنیفہ رحمہ  
روایت اور یہی شیخ ماتریدی و شیخ اشعری کے نزدیک صحیح ہے اور آیات اسی پر شاہد کہ ایمان کا محل دل ہے کہ قولہ تعالیٰ اولئک  
فی قلوبہم الایمان و قولہ تعالیٰ ولما یدخل الایمان فی قلوبکم۔ اور زبان کا اقرار اسکو مومن کہنے کے لیے ہی ہے یحییٰ حنفی نقباء کا  
مذہب ہے پھر زبان سے گواہی کا لفظ کہنا ضروری نہیں بلکہ یہ کہنا کافی کہ آمینت باللہ میں ایمان لایا اللہ تعالیٰ کا ف کہ وہ  
موجود برحق ذات میں اکیلا اور صفات میں نر لا ہو قال تعالیٰ توہوا امنا باللہ و ما انزل علینا و ما انزل الخ و قولہ تعالیٰ  
امن الرسول بما انزل علیہ من ربہ الآیۃ۔ م۔ و ملائکہ اور اللہ تعالیٰ کے ملائکہ کا ف کہ ملائکہ موجود اور اللہ تعالیٰ کے معصوم بندہ میں  
نفاذ و افرامانی نہیں کر سکتے و عقل کی طرح مردود نہیں ہو سکتے قال تعالیٰ بل عبادا کرہون لا یستقونہ بالقول لایۃ و قال تعالیٰ

۱۰۲  
اللہ تعالیٰ کے بندوں  
میں سے وہی علم کا  
کے لئے ہے جو علم  
میں اس لئے  
توہم ہی جو علم کا  
زوال و نیستی کا  
میں سوسا کا  
اور کواہی بچھین  
مگر جو علم دے



السر امر ہم و فاعلون یا مومن الایۃ - و کتبہ اور اسکی کتابوں کا فاعل مانند توریت و انجیل و زبور و قرآن کے اور تقدیر ہونے کوئی تعداد معین نہیں ہر حق - و رسمہ اور اسکے سب رسولوں کا فاعل یعنی اللہ تعالیٰ کے سب پیغمبر حضرت آدم سے لیکر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک ہر حق میں خواہ آپر کتاب یا صحیفہ نازل ہوا ہو یا صرف وحی بھیجی گئی ہو - خواہ ہم کو انکا نام معلوم ہو یا نہ ہو - و الیوم الآخر اور در قیامت کا فاعل کہ وہ ضرور آنے والا دن ہے و البعث بعد الموت اور اٹھانے جانے کا بعد موت کے بعد اول و ثانیہ واسطے سوال منکر و نکیر کے اور دوم قیامت کبریٰ میں ہر جاندار کا حشر ہو گا اگرچہ روح پھونکے جانے کے بعد مردہ پیدا ہوا یا اگر گیا ہو بقول صحیح - حق - بقولہ تعالیٰ قل یحییٰ الذی انشا با اول مرۃ الایۃ و القدر خیرہ و شرہ من اللہ تعالیٰ اور میں ایمان لایا اللہ تعالیٰ کی طرف سے تقدیر پر پرت کہ بھلائی و بُرائی سب اللہ تعالیٰ کی طرف سے تقدیر ہر کسی کی تدبیر سے بدلتی نہیں ہے - لیکن کسی معاملہ میں پہلے یہ نہیں معلوم کہ اللہ تعالیٰ کی کیا تقدیر ہے پھر جو واقع ہو ایسی تقدیر ہونا معلوم ہو گیا بقولہ تعالیٰ قل کل من عند اللہ الایۃ - و الحساب و المیزان و النجۃ و النار حق کلمہ اور میں ایمان لایا کہ حساب قیامت کا اور ثنائی اعمال کا میزان میں اور حبت و دوزخ سب برحق ہیں فہیون ہی صراط و حوض کوثر و دیگر احوال و وقائع قیامت کے سب حق ہیں پھر آرام رح نے جزو عظیم یعنی معرفت اسی کی توضیح شروع کی - و اللہ تعالیٰ واحد لا من طریق العدد و لکن من طریق انہ لا شریک لہ اور اللہ تعالیٰ واحد ہے مگر گنتی کے طریقہ سے نہیں بلکہ اس معنی میں واحد ہے کہ اسکا کوئی شریک نہیں ہے یعنی وحدانیت یہ نہیں کہ وہ ایک دو تین گنتی میں ایک ہے بلکہ گنتی اسکی پیدا کی ہوئی چیز ہے تو معنی یہ کہ لا الہ الا اللہ یعنی الوہیت کسی میں نہیں سوائے اس کے - لہذا سورہ توحید تلاوت کی قل ہو اللہ احد کلمہ سے اس محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ اکبر ہر حق یعنی ذات و صفات میں اسکا شریک نہیں ہے - اللہ احد اللہ تعالیٰ ہی صمد ہے و کسی کا محتاج نہیں اور سب اسی کے محتاج ہیں لہذا کہم پلید - نہ وہ کسی کو جناف تو جسے کہا کہ اسکا بیٹا اُسے اللہ تعالیٰ کو نہ پہچانا وہ کافر ہے - و لم یولد اور نہ وہ کسی سے پیدا ہوا - و لم یکن لہ کفو احد - اور نہ اسکا کوئی کفو ہے و نہ جو رب و بچہ محال ہے اور نہ کوئی اس کے مثل نہ سمجھس و نہ مشابہ اور نہ مانند ہے - لایشبہ شیاً من الاشیا من خلقہ وہ پاک و غریب مشابہ نہیں اپنی مخلوق میں سے کسی چیز کے ساتھ و نہ یعنی جو کچھ اس کے سوائے ہے وہ قطعاً اسی کی مخلوق ہے و وہ اس مخلوق میں سے کسی کے ساتھ مشابہ بھی نہیں ہے - و لایشبہ شیاً من خلقہ اور نہ کوئی چیز اس کے خلق میں سے اس کے ساتھ مشابہ ہے و بقولہ تعالیٰ لیس کثلہ شیء و ہوا سمیع البصیر یعنی نہیں اسکی مثال کوئی چیز اور وہی سمیع البصیر ہے - اس سے معلوم ہوا کہ سننے والا و دیکھنے والا بطرح اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اس میں کسی مخلوق کی مشابہت بالکل نہیں ہے پس جسے اللہ تعالیٰ کی کسی صفت کو کسی مخلوق کی صفت سے مشابہ کیا تو وہ اللہ تعالیٰ سے کافر ہوا لہذا کہ ہمیشہ سے ہے و لا یرال اللہ ہمیشہ رہیگا و نہ یعنی ایک شان پر بدون تغیر و تبدل کے - با سماء اپنے ناموں کے ساتھ - و صفاتہ الذاتیۃ و الفعلیۃ اللہ اپنے سب صفات کے ساتھ خواہ وہ صفات ذاتی ہیں یا فعلی ہیں و نہ یعنی اسکی سب صفات کمال ہیں اور ہمہ کمال ہیں و لا یرال ہیں اور صفات کا طور و طرح سے ہر ایک صفات ذاتیہ دوم صفات فعلیہ اور ہمارے نزدیک صفت ذاتی ہر وہ صفت ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے اپنا وصف فرمایا اور اس صفت کی ضد جائز نہیں جیسے علم نہیں اللہ تعالیٰ علیم ہے بصفت ذاتی کیونکہ اسکا ضد تو جہل ہے جو اللہ تعالیٰ کی شان میں محال ہے - و نہ صفت فعلی وہ کہ اسکا

مذہبی ہونے کے جیسے رحمت و غضب ہیں۔ امان اللہ تبارک و تعالیٰ جس نے اسے ایک جہات سے کفر و کفر اللہ تعالیٰ الٰہی انبیاء  
ما اللہ تبارک و تعالیٰ۔ و العلم سوم علم۔ و الکلام اور چارم کلام و کفر اللہ تعالیٰ کلم اللہ موسیٰ علیہ السلام و البصر اور پنجم  
سمع اللہ ششم بصر و کفر اللہ تعالیٰ و ہوا سابع البصر۔ و الارادۃ و تہتم ارادہ و کفر اللہ تعالیٰ یر اللہ کلم البصر۔ واضح ہو کہ صفات  
رالی میں سے احدیت ذات اور واحدیت۔ صفات اور وحدیت اور خلقت و کبریا بھی میں ہیں۔ و اما الفعلیۃ اور میں صفات فعلیہ  
ما التحلیق من نوید اگر افعال اللہ خالق کل شئی۔ و التزیین اور رزق دنیا و رزق من بشار و الانشاء و ہودین و اناف  
ہو اندی انشاء جنات۔ و الابداد اور بے مثال چیزوں کو ظاہر کرنا و ہودیت و یعیہ و انفع و صنعت کرنا و صنعت اللہ اللہ  
افق کل شئی۔ و غیر ذلک من صفات الفعل اور اس کے سوا کہ صفات فعل میں سے ہیں و سب اس کے صفات فعلی  
ہیں حل رحمت و غضب و رضا و محبت و غیر ذلک بہت ہیں۔ لم یزل و لا یزال باسما و صفاتہ لم یجد شئ لہ سم و لا صفۃ  
وہ اپنے اسماء و صفات کے ساتھ ہمیشہ سے ہر اور ہمیشہ رہیگا کوئی اسم یا کوئی صفت اس کے لیے حادث نہیں ہوئی ہر  
اس کی توضیح یہ کہ کلم نزل عالم الجملہ و العلم صفۃ فی الازل وہ ہمیشہ سے عالم ہوا اپنے علم کے ساتھ اور علم اس کی  
صفت ازل ہر۔ و قادر بقدرتہ و القدرۃ صفۃ فی الازل اور ہمیشہ سے قادر ہر اپنی قدرت کے ساتھ اور قدرت  
اس کی صفت ازل ہر یعنی یون ہی ہمیشہ سے ہر ہمیشہ اس کی صفت رہیگی۔ و متکلم بکلامہ و الکلام صفۃ فی الازل  
وہ ہمیشہ سے متکلم ہر اپنے کلام کے ساتھ اور کلام اس کی صفت ازل ہر۔ و خالق تخیل و الخلق صفۃ فی الازل اور  
ہمیشہ سے خالق ہر اپنی تخلیق کے ساتھ اور پیدا کرنا اس کی صفت ازل ہر۔ و فاعلا بفعولہ و الفعل صفۃ فی الازل  
اور ہمیشہ سے فاعل اپنے فعل کے ساتھ ہر اور کرنا اس کی صفت ازل ہر و غیر ذلک مخلوق یا مفعول کے پیدا ہونے سے  
اس کی صفت کوئی حادث نہیں ہوتی لہذا فرمایا۔ الفاعل ہوا اللہ تعالیٰ و الفعل صفۃ فی الازل و المفعول مخلوق  
و مفعول اللہ غیر مخلوق اور فاعل وہی اللہ تعالیٰ ہر اور فعل اسی کی صفت ازل ہر اور فعل سے جو مفعول ہوا وہ البتہ  
مخلوق ہر اور اللہ تعالیٰ مفعول کچھ مخلوق نہیں ہر۔ و صفاتہ فی الازل غیر محدثہ و لا مخلوقہ اور ازل میں صفات الٰہی  
خود پیدا ہوئی ہیں اور نہ مخلوق ہوئی ہیں و یعنی نہ خود پیدا ہو گئی ہیں اور نہ اُن سے پیدا کر دی ہیں بلکہ صفات کی شان  
اس کی ذات پاک کے ساتھ ہر ہمیں قال انہا مخلوقہ او محدثہ او دعت فیہا او شک فیہا فہو کافر باسرتعالیٰ  
پس جو کوئی کہے کہ یہ صفات الٰہی مخلوق ہیں یا نہ پیدا ہو گئی ہیں یا ان کے بارہ میں تو تعجب کرے یا انہیں شک لاوے  
تو وہ اللہ تعالیٰ سے کافر ہو و تعجب کرے کہ جس نے یہ کہ بالفعل یہ یقین نہ کرے کہ یہ صفات یون ہی ازل قدیم ہیں اور  
کے کہ کفر کر چکا تو نگاہ اس وقت کافر رہیگا یا شک کہ یقین کرے کہ قدیم ہیں۔ و القرآن کلام اللہ فی لمصاحف  
مکتوب و فی القلوب محفوظ علی الالسن مقروء علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم منزل۔ اور قرآن اللہ تعالیٰ کا  
کلام ہے مکتوب میں لکھا گیا اور قلوب میں محفوظ کیا گیا اور زبانوں پر پڑھا گیا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا  
و تلاطنا بالقرآن مخلوق و کتابنا و قرآننا لہ مخلوقہ و القرآن غیر مخلوق اور قرآن کے ساتھ ہر محفوظ کرنا  
و مخلوق ہر اور ہمارا کہ کھنا و لاوت کرنا بھی مخلوق ہر لیکن خود قرآن پاک مخلوق نہیں ہر و نہ مبنی کلام الٰہی اس کی



صفت ازلی ہو لیکن عوام پر مشتبہ ہوتا تھا کہ ہم پڑھنے لکھنے میں اس کے لفظ آواز و حروف سے نکالتے ہیں اور اس سے زیادہ انکی نظر کلام نہیں کرتی تو فرمادیا کہ حفظ و قرات و کتابت یہ ہمارے افعال مخلوق ہیں اور قرآن عظیم مخلوق نہیں ہے۔ تنبیہ قدیم کہنا سلف صالحین و ائمہ مجتہدین سے ثابت نہیں اور نہ اسباب احسنی میں چونکہ اس نصاب پر قدیم کا اطلاق نہ چاہیے۔ جتنی پھر وہم ہوتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں موسیٰ و فرعون کے واقعات فرمائے حالانکہ یہ سب حادث ہیں تو قرآن قدیم ہونے کی کیا معنی ہیں اہم حدیث نے فرمایا۔ و ما ذکرہ اللہ تعالیٰ فی القرآن عن موسیٰ و غیرہ من الانبیاء علیہم السلام و عن فرعون و ابلیس فان ذلک کلام اللہ تعالیٰ اخبار اعظم و کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق و کلام موسیٰ و غیرہ من المخلوقین مخلوق و القرآن کلام اللہ تعالیٰ لا کلامہم اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں موسیٰ و غیرہ انبیاء علیہم السلام کو یا فرعون و ابلیس وغیرہ کو ذکر کیا تو یہ سب اللہ تعالیٰ کا کلام ہی جو ان لوگوں سے خبر فرمائی ہو اور اللہ تعالیٰ کا کلام مخلوق نہیں اور موسیٰ وغیرہ مخلوقات کا کلام البتہ مخلوق ہے اور قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے کچھ ان کا کلام نہیں ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے علم ازلی سے کلام قدیم ازلی فرمایا کہ مثلاً موسیٰ کو بولنا کہ اور فرعون نے یہ جواب دیا حالانکہ اس وقت موسیٰ و فرعون کا وجود نہیں تھا پھر اسی کے موافق ابلیس سے جب وہ پیدا ہو گیا ہے تب سرزد ہوا اور اسی کے موافق موسیٰ علیہ السلام و فرعون سے مخلوق ہو جانے میں سرزد ہوا ہے اور کلام اللہ تعالیٰ ازلی غیر مخلوق ہے اور اسی کے موافق جو موسیٰ وغیرہ سے سرزد ہوا وہ ان کا کلام ہوا اور جیسے یہ لوگ مخلوق تھے ان کا کلام بھی مخلوق ہے۔ و سمع موسیٰ کلام اللہ کما قال تعالیٰ و کم اللہ موسیٰ تکلیما اور موسیٰ نے کلام الہی کو سنا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و کم اللہ موسیٰ تکلیما یعنی موسیٰ علیہ السلام نے حقیقہ کلام اللہ تعالیٰ کو سنا اور وہ کلام ازلی اور موسیٰ علیہ السلام حادث اور ان کا سنا حادث ہے۔ وقد کان اللہ تعالیٰ متکلماً و کم یکن کلم موسیٰ وقد کان اللہ تعالیٰ خالقاً فی الازل و لم یخلق الخلق لیس کشفی و ہوا السمع البصیر فلما کلم موسیٰ کلمہ بکلامہ الذی ہوہ صفت فی الازل اور بیشک اللہ تعالیٰ متکلم تھا حالانکہ اسے موسیٰ سے کلام نہ کیا تھا اور بیشک اللہ تعالیٰ خالق تھا ازل میں حالانکہ اسے خلق پیدا کی تھی (اسکی شان میں قیاس وہم عاجز ہیں کما قال تعالیٰ) لیس کشفی و ہوا السمع البصیر یعنی کوئی شے اس کے مثل نہیں اور وہ سمیع بصیر ہے۔ پس جب اسے موسیٰ علیہ السلام سے کلام فرمایا تو اس سے اپنے اسی کلام کے متکلم کیا جو اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے۔ و صفاتہ کلما بخلاف صفات المخلوقین اور صفات الہی سب برخلاف مخلوقین کی صفات کے ہیں یعنی باہم کچھ مشابہت نہیں ہے۔ یعلم لا کعلنا و یقدر لا کقدرنا و یرئی لا کدرئینا و یسمع لا کسمعنا و ہما تبارک و تبارک ہمارے جاننے کے اور وہ قدرت رکھتا ہے بلا تشبیہ ہماری قدرت کے اور وہ دیکھتا ہے بدون مشابہت ہمارے دیکھنے کے اور سنتا ہے نہ اس تشبیہ کے ساتھ جیسے ہم سنتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ و مخلوقات کی صفات میں کچھ مشابہت نہیں ہے صرف لوگ اپنی زبان میں شکر لفظ بولتے ہیں۔ و یمکمل لا کملنا نحن تمکمل بالآلات و الحروف و اللہ تعالیٰ یمکمل بلا آتہ و لا حروف و لا حروف و لا حروف و کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کلام فرماتا ہے یہ اتنے ہمارے کلام کرنے کے کہ ہم تو زبان و ہنم و دانت و ہنم و آلات اور حروف سے کلام

مرنے میں اور اللہ تعالیٰ بہ دن کسی آلہ اور حدوث کے کلام فرماتا ہے اور حدوث تو مخلوق ہیں اور اللہ تعالیٰ کا کلام مخلوق نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ لیس مجسم ولا جوہر ولا عرض اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے اور نہ جوہر اور نہ عرض ہے۔ فقہ غرض اسکو کہتے ہیں جو بغیر دوسری چیز کے خود قائم ہو جیسے خوشبو یا رنگ وغیرہ اور جوہر وہ جو کہ خود قائم ہو جیسے وہ چیز جن کو مشبوہ قائم ہو اور جسم ان دونوں سے مرکب ہوا کرتا ہے اور جوہر جزو لا تجزئ کو بھی کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں جید کا ہر اکے کہ اسی نے لوگوں میں جوہر و عرض و اجسام کی بحث کا دروازہ کھولا۔ واضح ہو کہ جس اللہ تعالیٰ کی شان میں کچھ تصور باندھا اسنے کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہ کی بلکہ اس تصویر کی عبادت کی جو اس کے وہم میں ہے۔ ولاحدلہ ولاضدلہ ولاندلہ ولامثلہ اللہ تعالیٰ کے واسطے حد و نہایت نہیں ہے اور نہ اسکا کوئی ضد لینے کا لغت رائج ہے اور نہ اسکا کوئی شبیہ و شریک ہے اور نہ اسکا ہمسرہ و ہمجنس ہے قال تعالیٰ لیس کملہ شئی و ہوا لسمیع البصیر اس کے مثل کوئی چیز نہیں اور وہ سمیع بصیر ہے علی قاری رح نے کہا کہ حاصل کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ مخلوق کے مشابہ ہے اور نہ کوئی مخلوق کسی طرح خالق و خد جل کے مشابہ ہے پس اللہ تعالیٰ جل جلالہ نہ محدود ہے اور نہ گنتے میں ہے اور نہ وہ تصور میں آسکتا ہے اور نہ اس کے بعض ہیں اور نہ اس کے اجزاء ہیں اور نہ وہ مرکب ہے اور نہ اسکی انتہا ہے اور نہ اسکی مابیت اور نہ کیفیت مانند رنگ و خوشبو و سردی و گرمی وغیرہ کے جو اجسام وغیرہ میں ہوا کرتے ہیں اور نہ وہ کسی جگہ میں شگن ہے اور نہ اس پر زاد جاری ہوتا ہے۔ ولہ ینذ و وجہ و نفس اور اللہ تعالیٰ کے واسطے یہ درجہ و نفس ہے۔ فلما ذکر اللہ فی القرآن من ذکر الوجود پس جو ذکر کیا اللہ تعالیٰ نے قرآن میں بیان وجہ سے فقہ کقولہ تعالیٰ کل شئی بالک لا وجہ۔ و قولہ تعالیٰ فاما یوما تم وجہ اللہ۔ و قولہ تعالیٰ و یقی وجہ ربک۔ و قولہ تعالیٰ الا ابتغا وجہ ربہ الا علی۔ ان آیات میں وجہ مذکور ہے۔ والید۔ اور جو ذکر کیا بیان یہ سے فقہ کقولہ تعالیٰ یہ السرفق ایدیم و قولہ بل ید بسو حنان۔ و قولہ خلقت ید سی تو النفس اور بیان نفس سے فقہ کقولہ تعالیٰ لا اعلم مانی نفسک۔ بالجملہ قرآن میں جو ذکر وجہ دید و نفس کا ہر قولہ صفات بلا کیف۔ ثویہ سب اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں بلا کیفیت و فیہی یہ بات مجہول ہے کہ بلا کیفی کیفیت کیا ہے قول ہی ائمہ سلف اور فقہاء و علماء و اسخین کا قول ہے۔ علی قاری رح نے کہا کہ سلف صالحین رضی اللہ عنہم اسی پر گزرے ہیں اور کچھ تاویل نہیں کرتے تھے اور پچھلون میں بعض نے تاویل کی ہے اسکو امام رح نے منع فرمایا بقولہ ولا یقال ان یہ قدرۃ او نعمۃ لان فیہ ابطال الصفتہ۔ اور یوں نہ کہا جاوے کہ یہ اللہ سے مراد اللہ تعالیٰ کی قدرت یا نعمت ہے کیونکہ ایسے کہنے سے صفت کا باطل کرنا لازم آتا ہے۔ و جو قول اہل القدر و الاقرار انہم انکاکونافردہ عندہ و مقترلہ کا قول ہے فقہ و فقہاء وہ جبر گردہ ہر جہندہ کو خود بخوبی و بدی کا خالق کہتے ہیں اور انہیں میں سے منکر و مردمان بھی ہیں جنہوں نے سلف صالحین صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم کے طریقہ سے انحراف کیا کیونکہ سلف رضی اللہ عنہم انکو صفات الہی بلا کیف کہتے ہیں لہذا امام رح نے فرمایا۔ ولکن یدہ صفتہ بلا کیف ولیکن یہ انہر اسکی صفت ہے بلا کیف۔ و غضبہ و رضاہ صفتان من صفاتہ بلا کیف اور غضب الہی اور رضا الہی الہی یعنی دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں سے ہیں بلا کیف فقہاء و کسب مخلوق سے مشابہت نہیں اور یہی افتقاد حق ہے



فخر الاسلام رحمہ اللہ نے کہا کہ آج وہ دلائل کا اثبات ہمارے اعتقاد میں حق ہو لیکن ہمارا علم اسکو حادی نہیں ہو سکتا پس  
ہم کو اصل تو آیات قطعیہ سے یعنی معلوم ہر بان کیفیت مجہول تو اصل سے انکار نہیں ہو سکتا اور فرقہ معتزلہ وغیرہ اسی جہت سے  
لڑا رہے ہو گئے کہ کیفیات صفات کے ادراک سے عاجز ہوئے تو انھوں نے اصل صفات سے بھی انکار کر دیا۔ یوں نہیں  
سرخس رحمہ نے بھی ذکر فرمایا۔ علی القاری رحمہ اللہ نے کہا کہ احادیث صحیحہ میں جو عبارات تشابہات الٰہی بنائیں بھی یہی حکم  
و اعتقاد ہو کہ ان پر ایمان لارے اور اپنی ہستی سے زائد انکی کیفیات کے پیچھے نہ پڑے۔ منجملہ ان احادیث کے قول ہے اللہ

علیہ وسلم ان اللہ خلق آدم من تینۃ قبضہا من جمیع الوان الارض و عینت بالیاء المختلفۃ و سواہ و لیس فیہ الروح فصاریہ انما  
حسا سا بعد ان کان جارا الحمدیث۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے پہلے کیا آدم کو ایک مٹی خاک سے جسکو کیا تمام اقسام زمین سے اور  
وہ گوندھی گئی مختلف پانیوں سے اور اسکو ٹھیک اعتدال پر درست کیا اور اس میں روح پھونکی پس وہ جادو کی حالت سے

جوان حس و حرکت والا ہو گیا آخر حدیث تک۔ از منجملہ قول علیہ السلام ان قلوب بنی آدم کلبا بین الاصبعین من اصابع  
الرحمن کلب واحد یضرب فیکف بشار۔ یعنی آدمیوں کے دل سب کے سب حضرت الرحمن کے اصابع سے دو اصبع کے

بیچ میں مانند ایک دل کے ہیں انکو جیسے چاہتا ہے پھیرتا ہے۔ رواہ مسلم۔ از منجملہ قول علیہ السلام لا نزال جنیم نقول ہل من مزید  
حتی یضع الجبار رب العزۃ فیما قدمہ فیہ فی بعض نقول قطۃ الحدیث۔ پس اول حدیث میں بیان صفت اصابع

ہو اور اس میں بیان صفت قدم ہو۔ از منجملہ قول علیہ السلام ان الشریط یدہ باللیل لیتوب مسی النہار و یسط یدہ بالنہار  
لیتوب مسی اللیل حتی تطلع الشمس من مغربہا۔ رواہ مسلم۔ اس میں بیان ید اللہ کی صفت کا ہے۔ از منجملہ قول علیہ السلام الحجر

الاسود بین السمرنی ارضہ یصلح بها عبادہ۔ یعنی حجر اسود زمین میں بین السمری اس کے ساتھ بندہ دن سے مصافحہ فرماتا ہے  
اور حدیث ابو ہریرہ میں مرفوع آیا کہ جس نے مفادضہ کیا حجر اسود سے تو وہی ہو کہ اس نے ید الرحمن سے مفادضہ کیا۔ رواہ

ابن ماجہ۔ مخرج کتابہ کہ علامہ قاری رحمہ نے بہت کم نمونہ کے طور پر لکھے ہیں اور یہ احادیث شمار سے باہر ہیں پھر  
جیسے حجر اسود کی حدیث ہے یہ بالکل صریح ہے کہ تاویل بیان باطل ہے اور جو کوئی اسکو ظاہر معنی پر مجہول کرے وہ کافر گمراہ ہے

بلکہ معنی اس سے صفات الٰہی ہیں اور عقول پیارے اس کے ادنی مخلوق ہیں یہ ان پر ایمان لانے سے سرفراز ہیں اور اگر  
اسکی حقیقت و کیفیت ادراک کرنے کی بے ادبی کریں تو نامعقول ہیں کیونکہ جیسی ذات باری غرشاءہ ادراک سے

عالی متعالی ہو ویسے ہی اس کے تمام صفات وہم و ادراک سے برتر ہیں اور ان پر ایمان لانا یہ بالفعل کمال ہے اور عارفوں کے  
واسطے ایک منظر شاہدہ عالی و حسن الحال ہے جس کا قیاس میں لانا بالائی محال ہے۔ پھر قاری رحمہ نے لکھا اور امام

ابو حنیفہ رحمہ سے پوچھا گیا کہ حدیث میں وارد ہوا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ آسمان و دنیا پر نزل فرماتا ہے تو جواب دیا کہ ہاں  
بالکف۔ یعنی تمھاری عقل اسکی کیفیت کی چون و چرا کے لائق نہیں ہے اور نہ تم نزل کو مشاہدہ کسی مخلوق کے نزل

کے قیاس کر دو کہ یہ تشبیہ کفر ہے۔ قاری رحمہ نے لکھا کہ اور جیسے وارد ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے کیا آدم کو۔ علی صوتہ الرحمن  
تو ایسی آیات و احادیث کو جس طرح وارد ہیں اسی طرح ظاہر پر کھنا چاہیے اور یہ قطعی ہے کہ حضرت باری تعالیٰ جسم و جسامت  
و تشابہت مخلوقات سے پاک برتر ہے اس میں کوئی صفت حادث کی نہیں ہے اور امام عظیم رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ

فرمایا کہ ہم دلی اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہوا بدون اسکے کہ اللہ تعالیٰ کو عرش کی کوئی احتیاج ہو یا عرش پر  
 اسکا ٹھکانہ ہو یا عرش پر اسکا وجود ہو بلکہ وہی عرش کا اور عرش کے سوا سب کا حافظ قیوم ہر اسی کی حفاظت و قیادت سے  
 سب قائم ہیں سو پناہ اللہ تعالیٰ کی بکرا سکو کسی چیز کی احتیاج ہو تو وہ عالم پیدا کرنے اور اسکی تدبیر کا قارن ہوتا اور عرش کو  
 تو اسنے پیدا کیا ہی اور وہ عرش سے پہلے تھا پس وہ احتیاج و مشابہت سے منزہ ہوا انتہی متوجہ۔ امام مالک رحم سے  
 کسی نے عرش کا استوار پوچھا تو اچھا جواب دیا کہ استوار ہونا تو معلوم ہی اور کیفیت بھول ہی بیٹھے اسکے اور اک کی  
 طاقت نہیں ہر اور اس پر ایمان لانا واجب ہی اور پوچھنا بدعت ہی۔ قاری رحم نے کہا کہ یہی طریقہ سلف رضی اللہ عنہم کا ہی  
 اور یہی بہت راست و سلاست ہی۔ بعضے شافعیہ نے نقل کیا کہ امام ابوحنیفہ استاذ امام غزالی کے ابتداء میں تاویل کرتے  
 پھر آخر عمر میں اس سے رجوع و توبہ کی اور ذکر کیا کہ سلف صالحین رضی اللہ عنہم جمعین نے تاویل سے منع کرنے پر  
 اجماع کیا پس تاویل کرنا حرام ہی۔ یہ قول ہمارے اصحاب اتریدہ کے موافق ہی۔ ابن الہمام رحم نے تاویل کا جواب لکھا  
 اس صورت میں رکھا ہی کہ جب بعضے عوام بالکل نہ سمجھ سکیں اور ضرورت پڑے تو جائز ہی کہ تاویل کر دی جاوے۔  
 علی قاری رحم نے کہا کہ عقیدہ طحاویہ کے شراح نے لکھا کہ یون کہنا نہ چاہیے کہ رضای الہی سے مراد ارادہ اکرام ہی  
 اور غضب الہی سے مراد ارادہ انتقام ہی کیونکہ یون کہنے سے صفت کی نفی ہوئی جاتی ہی۔ اور قاری رحم نے لکھا کہ  
 ظاہر قرآن کو بغیر موجب کے اپنی ظاہر و حقیقت سے پھیرنا حرام ہی و قول بلکہ تعذر تیسین جماعت علماء کے نزدیک کفر ہی  
 اب حاصل کلام یہ ہے کہ جو ذکر قرآن و احادیث صحیحہ میں یہ دو وجہ دین و عین و قدم و استوار و نزول وغیرہ کا وارد ہی  
 تو یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور ہمارے محاورہ میں ایسے الفاظ اعضاء وغیرہ کے معنی میں ہیں اور ہر کو خوب معلوم ہی  
 کہ اللہ تعالیٰ کے مانند و مشابہ و مثل کوئی چیز نہیں ہی تو قطعی معلوم ہی کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور راجح کہ وہ کیونکر  
 اور کس کیفیت سے ہیں تو جیسے ذات الہی ہیں کیونکہ اور کس کیفیت کو گنجائش نہیں ہی و جیسے ہی اسکے صفات بھی  
 و ہم دنیا میں سے برتر ہیں پس ہم جانتے ہیں کہ ذات الہی اور جملہ صفات الہی ازلی برحق ہیں کوئی چیز اس میں حادث نہیں  
 اور نہ کبھی اسکو تغیر ہی اور نہ وہاں زمانہ و مکان کو دخل ہی بلکہ زمانہ و مکان و عقل و حواس سب اسکے مخلوقات ہیں  
 اور ہم اسکی کسی صفت سے انکار نہیں کرتے ہیں میں سلف صالحین رضی اللہ عنہم اور تابعین صالحین رحم اللہ علیہم اور ائمہ مجتہدین  
 و علماء ربانین و ادیبان کرام بالاجماع سب اسی طریقہ پر ہیں۔ پھر امام غسٹم رحم نے فرمایا۔ وخلق اللہ تعالیٰ الاشیاء  
 لامن شئی اور اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو پیدا کیا نہ کسی چیز سے و نہ یعنی کوئی مادہ پہلے سے نہ تھا جس سے اشیا کو پیدا کیا  
 بلکہ بے مادہ و بے مثال کے ابداع و اختراع فرمایا ہی۔ وکان اللہ عالم فی الازل بالاشیاء قبل کونہا اور اللہ تعالیٰ  
 ازل میں اشیا کا عالم تھا قبل انکے وجود کے و نہ یعنی جیسے بعد پیدا کرنے کے عالم ہی اسکا علم اول و آخر یکساں ہی  
 کیونکہ زمانہ ان مخلوقات پر جاری ہی اور اسنے تو زمانہ پیدا کیا ہی۔ و ہوالذی قدر الاشیاء و قضایا اور اسی نے  
 اشیا کو مقدر کیا اور قضایا کیا۔ و لا یكون فی الدنیا و لا فی الآخرة شئی الا بشیئہ و علمہ و قضائہ و قدرہ و کتبہ  
 اور نہ ہوگی کوئی چیز دنیا میں اور نہ آخرت میں مگر اسی کی مشیت۔ یعنی چاہنے سے اور علم سے اور قضاء و قدر سے اور

لکھے سے۔ ولکن کتبہ بالوصف لا بالکلی۔ ولکن اسکا لکھنا بوصف ہی نہ حکم شلایہ چیز غلام وقت چون ہوگی اور لکھنا حکم نہیں ہی شلایہ چون ہوگا۔ امام اعظم رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا پھر ہم اقرار کرتے ہیں کہ تقدیر بھلائی و برائی کی سب اسد تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے بقولہ تعالیٰ قل کل من عند اللہ۔ یعنی کہہ دے اسی محمد کہ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے کل ہی اور جسے گمان کیا کہ بھلائی یا برائی غیر کی طرف سے ہوتی ہو تو وہ اللہ تعالیٰ سے کافر ہوا اور اسکی توحید باطل ہوئی بشرطیکہ اسکی توحید ہو۔ اتنی مترجما۔ اور امام اعظم رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ میں نوشتہ تقدیر کے واسطے حدیث کے ساتھ اس آیت کو لکھا قال تعالیٰ وکل شیء فعلوہ فی الزبر وکل صغیر وکبیر مستقر۔ وقاری رحمہ اللہ نے لکھا کہ حاصل یہ کہ جو بھلائی و برائی دیکھو اور دناگواری کہ بندہ سے موافق مقدر ازلی کے واقع ہوتی ہو وہ اللہ تعالیٰ ہی سے ہوتی ہو جو اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہو وہ ہوا اور جو نہیں وہ نہ ہوا۔ اگر وہ ہم ہو کہ نقصاے اتنی پر راضی ہونا ضروری اور کفر جب نقصاے اتنی ہوا تو اس پر راضی ہونا چاہیے لیکن کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہے تو یہ مغالطہ ہے اور جواب یہ ہے کہ کفر نقصاے اتنی نہیں ہے کیونکہ نقصاے اتنی تو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور کفر بندہ کا فعل ہے یہ دونوں مبائن ہیں پس کفر نقصی ہی نہ نقصا اور اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت و مشیت سے کفر کو پسند کر دیا اور اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے اور جس بندے نے کفر کو اپنے ارادہ و اختیار سے حاصل کیا وہ کافر مذموم ہے اور حقائق غرض کہ کی طرف کچھ وہ نہیں ہو سکتا ہے مسئلہ جو کوئی اپنی ذات کے کفر پر راضی ہو بلا اتفاق کافر ہے اور جو کوئی غیر کے کفر پر راضی ہو وہ صومرین ہیں اگر کفر کو پسند کرتا ہو تو بھی کافر ہے اور اگر غیر کی ایذا وغیرہ سے چاہا کہ اس سے ایمان چھین جائے تو صیح یہ ہے کہ کافر ہو گا کذا فی التاتارخانیہ اور مؤید اسکا قولہ تعالیٰ ربنا اطمس علی ما لم دشدد علی قلوبہم فلا یفہموا حتی یبروا اللہ اب الایم۔ موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو کہا تھا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کلام ازلی میں حکایت فرمایا ہے۔ واقضالہ واقعہ روا الشیخہ صفاتہ فی الازل بلا کیف اور نقصا و قدر و مشیت یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں ازل میں بلا کیف ہے یعنی نامند دیگر صفات و آیات مشابہات کے انکی کیفیت مجہول ہے۔ وعلیم اللہ تعالیٰ المعدوم فی حال عدمہ معدوما وعلیم اللہ تعالیٰ کیونکہ ادا و جدہ وعلیم اللہ موجود فی حال وجودہ موجود وعلیم اللہ کیونکہ فنا وہ وعلیم اللہ لائق فی حال قیامہ فادامہ علمہ قاعدانی حال قعودہ من غیر ان تغیر علمہ او یحدث لہ علم ولکن التغیر و اختلاف لا حول یحدث فی المخلوقین۔ اور اللہ عزوجل معدوم کو اسکے حالت عدم میں معدوم جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ جب اسکو ایجاد فرما دے گا تو وہ کس کیفیت سے ہو گا اور اللہ عزوجل موجود کو اسکی حالت وجود میں موجود جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اسکا فنا کس کیفیت سے ہو گا۔ اور اللہ تعالیٰ شاکر ہے ہوسے کو اسکے شکرے ہو نیکی حالت میں جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ کس کیفیت سے شمیگا اور جب شمیگا ہو گا اسکو شمیگے ہو نیکی حالت میں جانتا ہے اور ان سب تغیر مختلف حالتوں میں اسکو جانتا ہے بدون اسکے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں کچھ تغیر ہوا اسکے علم میں کوئی جدیدیات پیدا ہو سکتی ہیں تغیر و اختلاف احوال پیدا ہونا ان مخلوقات میں ہے۔ خلق اللہ خلق سلیمان الکفر والايمان ثم خاضعہم وامرہم وناہم فکفر من کفر فعیلہ وانکارہ وجمودہ بخذلان اللہ تعالیٰ لایاہ وامن من امن فعیلہ واقرارہ وعلیہم تبویق اللہ تعالیٰ لایاہ ونصرہ لہ۔ اسد تعالیٰ نے انبی خلق کو کفر یا ایمان دونوں سے سالم پیدا کیا پھر انکو خطاب فرمایا اور حکم کیا اور نبی فرمائی تو پھر جس نے کفر کیا اسنے کفر کیا اپنے فعل و اپنے انکار اور اپنے ناسخ سے بائیکا اسد تعالیٰ نے سکھواریا

یعنی اگر کسی کو مشیت  
اور خداوندی میں کسی  
قبول تقدیر سے نہ ہو  
تو بتو باطل میں جاتی  
اور اگر نہ تقدیر کیجیے  
اور کجی کوئی نہ ہو  
اللہ کا صفات کے ہوتے  
بلکہ جو صفت ہے



اور اسکی نصرت ضرور فرمائی اور جو کوئی ایمان لایا تو وہ ایمان لایا اپنے فعل سے اور اپنے اقرار و تصدیق سے بانیگہ اسکو  
 امر تعالیٰ نے توفیق دی اور اسکی نصرت فرمائی و امام حج نے جو یہاں بیان فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ جو مخلوق پیدا  
 ہوتی ہے نہ وہ کافر ہوتی ہے نہ مومن بلکہ فطرت سالم ہوتی ہے کقولہ علیہ السلام کل مولود یولد علی الفطرۃ الفطریۃ الخ - اور بعض  
 آیات و احادیث و روایات کرتی ہیں کہ بعضے مخلوق کافر ہیں اور بعضے مومن ہیں تو علی قاری رحمہ نے افادہ فرمایا کہ انکا کفر و ایمان  
 علم انہی میں ہے یعنی پیدا کیا تو سالم پیدا کیا و لیکن وہ اپنے علم انزل میں جانتا تھا کہ یہ کافر ہو گیا مومن تو یہاں بیان فطرت  
 پیدا ایش کا ہے اور آیات و احادیث میں بیان علم انہی کا ہے کہ وہ آؤر ہی آؤر ہی پھلے آیات کے قولہ تعالیٰ و نقد و زمانہ کہ ہم  
 کثیرا من الجن والانس لعم غلوب لا یفتقون بہا الا یہ - یعنی جننے اپنی عظمت و حکمت سے پیدا کر دیا جنہم کے لیے بہتوں کو جن  
 انس سے جگے دل ایسے ہیں کہ ان سے سمجھتے نہیں ہیں آخر آیت تک - اور منجملہ احادیث کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے اللہ تعالیٰ کا فرمان حکایت فرمایا کہ خلقت ہولاء للجنة و لاء لہابی و خلقت ہولاء للنار و لاء لہابی - یعنی میں نے اس گروہ کو  
 جنت کے لیے پیدا کیا اور مجھے پر دانہیں ہے اور میں نے اس گروہ کو جہنم کے لیے پیدا کیا اور مجھے پر دانہیں ہے - و قولہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم فرمے کہ من العباد فریق فی الجنة و فریق فی السعیر - صحابہ رب بندوں سے خارج ہوا ایک فریق جنت  
 میں اور ایک فریق دوزخ میں ہے - اور حدیث جامع مانع ہے ہر اعلو اقل میسر لما خلق لہ - تم لوگ عمل کرو کہ ہر ایک جسکے لیے  
 پیدا کیا ہے اسی کی آسانی دیا گیا ہے یعنی وہی کام اسکو میسر آوے گا - امام اعظم رحمہ نے فرمایا - اخرج ذریۃ آدم علیہ السلام  
 من صلبہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی وریات کو انکی پشت سے نکالا یعنی ایک تو نسل آدم علیہ السلام جو مردوں  
 و عورتوں کے ازدواج سے پیدا ہوتی ہے یہ تو معائنہ ہے لیکن اس سے پہلے آدم علیہ السلام کی پشت سے قیامت تک  
 کے تمام ذریات کو عید لینے کے لیے ایک بارگی طبقہ طبقہ نکالا - علی صور الذریض و سود بعد رت چھوٹے چیتوں کے  
 سپید و سیاہ - فجعلہم عقلاء و فہما طبعہم الست برکم قالوا بلی - سو انکو فاعل کر کے خطاب فرمایا - است برکم یعنی کیا میں  
 رب نہیں ہوں - قالوا بلی - بولے کہ کیوں نہیں ہیں بیشک تو ہمارا رب ہے - و امر ہم و ہما ہم فاقروا لہ بالو لو تہ فکان  
 ذلک منہم ایمان فہم یولدون علی ذلک اور انکو حکم کیا ہے ایمان و غیر کا اور انکو منع کیا ہے شرک و شر سے سو ان  
 سبھوں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے اسکی ربوبیت کا اقرار کیا سو یہ توان لوگوں سے ایمان نہا پس دے ہی حائق  
 پیدا ہوتے ہیں فیہی فطرت اسلامی ہے - و من کفر بعد ذلک فقد بذل و غیر من آمن و صدق فقد ثبت  
 علیہ و دایم اور جس نے اسکے بعد کفر کر لیا تو اسنے خود حالت بدل ڈالی و تغیر کر دی اور جس نے ایمان ظاہر کیا اور  
 تصدیق کی تو وہ دین اول پر ثابت رہا و دوست کی فہ اگر وہ ہم ہو کہ ہم کو تو یہ اقرار یا نہیں ہے - جواب دیا گیا کہ یہ اللہ  
 کی طرف سے امتحان ہے اور اگر زیادہ ہوتا تو انہما علیہم السلام یا دلاسنے والے سمجھنے کی ضرورت نہوتی سو ہم پر ایسا تو  
 بالیقین فرض ہے اور اگر وہ ہم ہو کہ جو بات آدمی بھول گیا اسکو کچھ الزام نہیں ہے تو جواب یہ کہ یاد دلانے پر نہ مانو گے تو ازہ  
 شدید ہے جسے بہت سے اعمال پرے کہے اور بھول گئے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا - احصاء اللہ و نسوہ - یعنی  
 اللہ تعالیٰ نے انکا شمار کر دیا ہے اور وہ سے بھول گئے ہیں - یعنی اعمال پر مذہب و ثوب ہوگا - واضح ہو کہ روح پر

نسیان نہیں ہو بلکہ یہ نسیان اس جسم و دھاس کے مکرر کرنے سے ہو جاتا ہے حتیٰ کہ بعض امور کو یاد دلانے سے آدمی یاد کر جاتا ہے اور آخرت میں ان اعمال کو جنہیں بیان بھولا ہو صاف یاد کر لیا اور اس پر لازم ہونگے۔ ولہم یحیر احد من خلقہ علی الکفر ولا علی الایمان ولا خلقہم مومنا ولا کافرا۔ اور اللہ تعالیٰ نے قبر کے ساتھ مجبور نہیں کیا کسی کو اپنی خلق میں سے کفر سے اور نہ ایمان پر اور نہ انکو مومن پیدا کیا اور نہ کافر پیدا کیا۔ ولکن خلقہم اشخاصا والایمان والکفر فعل العباد ولیکن انکو اشخاص پیدا کیا ہے (یعنی بحالت فطرت) اور اس حالت پر ایمان بالغیب کو ظاہر اور تصدیق کرنا یا اس حالت کو متبدل و تنفیذ کر کے انکار و کفر کرنا یہ خود بندوں کا فعل ہے یعنی بندوں کے اختیار سے ہر قہری مجبوری سے نہیں ہے۔

یعلم اللہ تعالیٰ من یکفر فی حال کفرہ کافرا فاذا آمن بعد ذلک علمہ مومنا فی حال ایمانہ من غیر ان یتغیر علمہ و صفہ جو شخص کفر کرتا ہے اللہ تعالیٰ اُسکو اُسکے حال کفر میں کافر جانتا ہے پھر جب اُسکے بعد ایمان لایا تو اُسکے حال ایمان میں مومن جانتا ہے بغیر اُسکے کہ اللہ تعالیٰ کا علم و صفت متغیر ہو فہ یعنی علم الہی پر زمانہ جاری نہیں ہے اُسکا علم ہر حال میں اپنی شان پر بدون تغیر کے ہے اور تغیر ان حوادث و مخلوقات میں ہے جو جمیع افعال العباد من الحکۃ و السکون و الجہم علی الحقیقۃ اور تمام افعال بندوں کے از قسم حرکت ہوں یا از قسم سکون ہوں یہ افعال انہیں بندوں کی کمائی و حقیقت ہیں ف اور انکی پیدا کی ہوئی چیزیں نہیں ہیں واللہ تعالیٰ خالقہا۔ اور خالق ان افعال کا اللہ تعالیٰ ہے فہ و قد قال تعالیٰ واللہ خلقکم و ما تعلمون۔ اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا انکو اور اُسکو جو تم کرتے ہو یعنی تمہارے کام و فعل کو۔ اور آیات آسمین بہت ہیں کہ خالق کسی چیز کا سوا اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں ہے۔ امام رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہے سبب فاعل خود مخلوق ہو تو اُسکے افعال بدرجہ اولیٰ مخلوق ہیں انتہی شتر جاپس اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا پیدا کرنے والا ہے۔ والمعاصی کلہا بعلمہ و قضائہ و تقدیرہ و مشیتہ لا بمجبئہ و لا برضائہ اور سب گناہ چھوٹے ہوں یا بڑے ہوں اللہ تعالیٰ کے علم و قضاء و تقدیر و مشیت کے ساتھ ہیں کچھ اسکی محبت سے نہیں اور نہ اسکی رضامندی سے۔ ولا بامرہ اور نہ اسکے حکم سے ہیں۔ وہی اور یہ افعال بندوں کے خواہ بچھے ہوں یا بڑے ہوں۔ کلہا بمشیتہ و علمہ و قضائہ و قدرہ سب کے سب اللہ تعالیٰ کی مشیت و علم و قضاء و قدر سے ہیں یعنی اگرچہ بندوں کی کمائیاں ہیں۔ والطاعات کلہا ایاما کانت واجبہ بامر اللہ تعالیٰ و مجبئہ و برضائہ اور طاعات کوئی ہوں سب کے سب ثابت ہیں اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ اور اسکی محبت و رضامندی کے ساتھ۔ فہ حاصل یہ کہ کل افعال بندوں کے اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں ان میں سے جو معاصی ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے حکم و محبت و رضامندی کے ساتھ نہیں ہیں اور جو طاعات ہیں وہ حکم و محبت و رضامندی کے ساتھ ہیں پھر یہ معاصی و طاعات دو تون اللہ تعالیٰ کے علم و مشیت و تقدیر کے ساتھ ہیں۔ والانیما علیہم السلام علیہم السلام عن الصغائر و الکبائر و الکفر و النجاس و انبیاء علیہم السلام سب کے سب بالکل پاک ہیں صغیرہ و کبیرہ گناہوں اور کفر و ہر طرح کے نجاس سے ف انبیاء میں سے اول آدم علیہ السلام اور آخر محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور درمیان میں مشہور و غیر مشہور بہت گذرے جنکی تعداد اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے اور جو آدم علیہ السلام کی نفوس سے

انکار کو کہ تو کفر ہو۔ اور واضح ہو کہ گناہ صغیرہ و کبیرہ شرع میں معروف ہیں اور کفر سے ٹکڑے جدا بان میں جو داخل ہوا اُس آدمی کی اجنبائی حالت ہو اور غفلت وغیرہ سے اُس سے صغیرہ و کبیرہ گناہ ہو جاتے ہیں۔ اب واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کا حال یہ ہو کہ اپنے سوا سے عام مومنوں کے ایمان کے اعلیٰ درجے سے بھی انکی منزلت بڑھی ہوئی ہو تو وہ اس حد ہی میں نہیں ہیں کہ صغیرہ و کبیرہ یعنی معروف اُن سے صادر ہو بان اُن کے مرتبہ کے مناسب جو امور میں کبھی انہیں نفوذ ہو سکتی ہو لیکن یہ نفوذ اس صغیرہ گناہ کے معنی میں نہیں ہو کیونکہ یہ انکی حد ہی نہیں بلکہ امام حج نے فرمایا وقد كانت منہم زلات اور البتہ انبیاء سے یعنی بعض سے کچھ نفوذ ہو گئی ہوتی علی قاری حج نے ابن الہمام حج سے نقل کیا کہ مہر اہل سنت کے نزدیک انبیاء صفات و کلمات سے معصوم ہیں مگر سہو سے صغیرہ ہو سکتا ہو اور بعض اہل سنت نے سہو کو ممنوع کہا ہو لیکن اصح یہ ہو کہ سہو و نسیان جائز ہو اور حاصل یہ کہ اہل سنت میں سے کسی نے ممنوع کا ارتکاب انبیاء علیہم السلام سے قصد کے ساتھ حوزہ نہیں کیا مگر بطور سہو و نسیان کے جائز قرار دیا ہو۔ مترجم کتاب ہو کہ غور کے بعد ظاہر ہو کہ جن اہل سنت نے سہو سے منع کیا ہو انکی مراد یہ ہو کہ جو مفہوم سہو کا ہم لوگ سمجھتے ہیں یہ سہو انکی شان نہیں ہو اور کلام اسی میں ہر توبہ ہو نہیں ہو لیکن اُن کے مرتبہ میں ایک سہو کی شان ہو کہ اسکا نام سہو ہو تو وہ سہو جائز ہو اور وہ صغیرہ و کبیرہ ہو بلکہ اس لحاظ سے اسکا نام نفوذ و زلت ہو جیسا کہ امام حج نے کہا پس معلوم ہو کہ کچھ اختلاف حقیقت میں نہیں ہو واللہ اعلم علی ذلک۔ و محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبی و عبیدہ و رسولہ و صغیرہ لم یعیذوا بک و لم یشرک بالہ طرفہ میں قط و لم یرکب صغیرہ و لا کبیرہ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے نبی و بند سے و اس کے رسول و برگزیدہ میں کبھی آپ نے نہ بت پوجا اور نہ کسی اور طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ پلک مارنے برابر کبھی شرک کیا اور نہ کبیرہ و صغیرہ کے کبھی مرکب ہوئے و نہ یہ قطعی یقینی ہو کہ کسی ظاہر آیت سے اگر کوئی عامی کچھ شبہ کہے تو یہ اسکی غلط فہمی ہو اُس نے شان نبوت کو سمجھا نہیں اور خصوص محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مرتبہ کہ وہ سب انبیاء و رسل سے اعلیٰ و افضل ہیں نسب آپ کا محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لؤی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن تذر بن نذر بن معد بن عدنان یہاں تک نسب معروف ہو اور آگے تاریخ میں اختلاف ہو۔ و افضل الناس بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابو بکر الصدیق۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب لوگوں سے افضل ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ ہیں و ابو بکر الصدیق بن عثمان بن عامر بن کعب بن سعد بن ثیم بن مرہ بن کعب بن لؤی بن غالب انقرشی تہمی۔ آپ سب اولیاء الدین و آخرین سے افضل ہیں باجماع امت و احادیث صحیحہ ثم عمر بن الخطاب بجمہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ہیں و عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبد العزیٰ بن رباح بن عبد اللہ بن قریظ بن اراج بن عبد بن لعب انقرشی اللہ وہی۔ ثم عثمان بن عفان بجمہ عثمان رضی اللہ عنہ ہیں و عثمان بن عفان بن العاص بن امیہ بن عبد المطلب بن عبد مناف بن قصی بن کلاب انقرشی الاموی۔ آدم علیہ السلام سے لیکر خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم تک کسی قبیلہ بشر کو کسی پیغمبر کی وراثت یا نکاح میں نہیں ملین سوا عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے۔ ثم علی



بن ابرہہؓ۔ پھر علی بن ابی طالبؓ میں کرم اللہ وجہہ ف علی بن ابی طالب بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف  
 القریشی النہشمی فضائل جلیلہ و مناقب کبیرہ آپ کے بشمار ہیں۔ عقائد نسفی میں زیادہ کیا کہ ان چاروں خلفائے راشدین  
 کے بعد باقی عشرہ مبشرہ میں یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دنش کے قطعی جنتی ہونے کی بشارت دی جو مشہور متفقین  
 ہیں دس میں چاروں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم ہیں اور چھ باقی حضرت طلحہ بن عبید اللہ و زبیر بن العوام و عتبہ بن  
 ابی وقاص و جندبہ بن عمرو بن نفیل و امیر ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم اجمعین ہیں۔  
 پھر فضیلت میں اہل بدر پھر اہل احد پھر اہل بیتہ الرضوان ہیں۔ اور مترجم کتاب کہ جنتی ہونے کی بشارت حضرت فاطمہ  
 و حسن و حسین و خدیجہ کبری و عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم نیز مشہور ہے اور احادیث صحیحہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم  
 اجمعین کے جنتی ہونے کی بشارت ہے لیکن یہ روایات مشہور متواتر نہیں ہیں اور شیخ عبد الحق رحمہ اللہ نے کتاب  
 تحقیق الاشارہ فی تعظیم البشارۃ میں اس مقام کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ واضح ہو کہ عقائد نسفی میں بیان چنہ عتائہ  
 زیادہ کیے اول یہ کہ جمیع انبیاء و رسولوں میں سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ دوم آپ کی امت سب استوں  
 بہتر ہے۔ سوم آپ کی شریعت سب شرائع سے اہل اور سب دینیوں کی ناسخ ہے۔ چہارم آپ کی تمام امت میں آپ کے  
 اصحاب سب سے بہتر ہیں۔ پنجم خلفائے راشدین کی خلافت اسی ترتیب سے ہے پھر ہشتم خلافت تیس سال ہے پھر سولہ سال  
 بادشاہت و امارت ہے۔ ہفتم مسلمانوں کے لیے دنیاوی انتظام میں ایک امام ضروری جو احکام نافذ کرے و حدود قائم  
 کرے اور لشکروں کو آراستہ کرے اور صدقات و زکوٰۃ وصول کرے اور تغلب کرے والوں و زہر فون کو مغلوب کرے  
 اور جمیعہ و عیدین کو قائم کرے اور لوگوں کی منازعات فیصلہ کرے اور بغیر وارث چوں کا نکاح کرے اور غنیمت جہاد  
 کو تقسیم کرے۔ ہشتم یہ امام ظاہر ہونا ضروری یعنی اسطرح نہ کہ جیسے شیعہ اپنے امام کو نون سے بالکل غائب کہتے ہیں  
 کے منظر میں کیونکہ ایسے امام کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ ہفتم یہ امام قریش سے بنادین غیر سے نہ بنادین ف یعنی جب جماعت  
 مسلمانوں کی اختیار سے تجویز کرے تو قریش سے ہو اور اگر انکا انتظام درہم برہم ہو اور کوئی غلبہ کرے خلافت حاصل  
 کرے تو وہ امام ہے اسکی طاعت واجب ہے یا کوئی حاکم کسی کمرستان کو فتح کرے اسلام کا ماتحت کرے تو اپنے غلبہ پر  
 وہ امام ہے اس سے مخالفت ردائیں ہے۔ وہم مقصود امام سے اوپر مذکور ہوا تو یہ ضرور نہیں کہ وہ بند محصور ہو اور  
 نہ سب سے افضل ہو مگر یہ ضروری ہے کہ وہ عاقل بالغ مسلمان آزاد اور مرد ہو سیاست والا قدرت والا ہو کہ احکام نافذ  
 کر سکے و حدود اسلام کی حفاظت کر سکے اور شوکت سے ظالم سے مظلوم کا انصاف دلاوے اور ولایت مطلقہ کی شرائط  
 پوری ہوں یعنی جو فقہ کے فاضی و گواہ میں مذکور ہیں۔ یا زوہم صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جسکو یاد کرے صرف بھلائی ہی  
 کے ساتھ یاد کرے۔ و داندہم طاعی قاری رح نے شرح فقہ اکبر میں لکھا کہ خلافت علی کرم اللہ وجہہ پر حق ہے اور جس نے  
 آپ کے ساتھ لڑائی کی اس نے خطا کی۔ صحیح ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کو باغی کہنا جائز ہے یہ دلیل حدیث باخار فقہ اکبر  
 ابناختہ۔ یعنی اے عمار جسکو گروہ باغی قتل کر لیا۔ مترجم کتاب کہ حدیث سے امانت لاکر جو موت تجھے قتل کو بندھا ہے  
 کی حالت میں ہونگے۔ پھر جب بغاوت ختم ہو گئی تو اب وہی لفظ کہ وہ کہنا جائز ہے یا نہیں تو ظہر ہے کہ اگر وہ مجاہد

کہ حضرت امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ لڑائی کے وقت معاویہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ باغی تھے اور  
 چھاپا جاوے کہ اب باغی کہیں تو جواب یہ کہ نہیں فقیر تعالیٰ ولایتنا بدو اب لا نقاب - واللہ اعلم - واضح ہو کہ ملا علی قاری  
 نے ذکر فرمایا کہ خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی قطعی اجماعی ہوا در صحیح روایت ہے کہ جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہید ہو  
 تو آپ باہر تھے اور مدینہ منورہ میں باغیوں سے فتنہ پھیلا اور باغیوں نے چاہا کہ مدینہ پر غالب ہو جاویں اور لوگوں کو قتل  
 کریں تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس فتنہ کو فرو کرنا چاہا پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے خلافت پیش کی آپ نے انکار  
 کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا اسطرح شہید ہونا ایک اعظمیٰ قرار دیا اور لوگوں کو اپنے پاس سے منع کر دیا اور اپنے  
 گھر بیٹھ رہے پھر لوگوں نے خلافت کو حضرت علی رضی اللہ عنہ پر پیش کیا آپ نے بھی انکار کیا اور اس سے کراہت کی پھر  
 آنحضور نے زبیر رضی اللہ عنہ پر خلافت پیش کی کہ سرداری قبول کر دو اور ہم تمھاری فرمانبرداری کو موجود ہیں آپ نے بھی  
 انکار کیا اور یوں ہی حضرت عثمان کی اسطرح شہادت کو اعظمیٰ قرار دیا اس میں نین روز گزر گئے چوتھے روز ماجرین و انصار  
 نے جمع ہو کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے مکان پر هجوم کیا اور خوشامد کی اور آپ کو اللہ تعالیٰ کی قسم دلائی کہ اسلام کی حفاظت  
 کریں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دارالہجرت کی حیثیت کریں پس آپ نے بعد غد کے اسکو قبول کیا اور  
 یہ بھی دیکھا کہ مصلحت اسلام و اہل ایمان کے لیے اسی میں ہرگز مین قبول کروں کیونکہ وہ بھی جانتے تھے اور دیگر صحابہ  
 رضی اللہ عنہم بھی ماننے سے کسب سے انھیں آپ ہی میں پس سب نے آپ سے بیعت کی - اور یہ جو بیعتیں چھوٹے لوگ  
 کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے آپ سے کراہت کے ساتھ بیعت کی تھی بالکل غلط ہے - اور ترجمہ کتاب ہے کہ  
 اسی طرح معاویہ رضی اللہ عنہ کو بھی آپ کے صدق خلافت میں کچھ شک و انکار نہ تھا - پھر جب آپ خلیفہ ہو گئے تو یک  
 جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کو انتظار تھا کہ ان باغیوں کے قتل و قصاص کا حکم دینگے جو واقعہ حضرت عثمانؓ میں شریک  
 تھے اور شام میں معاویہ کو بھی یہی انتظار تھا کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اولیاء میں سے امیر معاویہؓ زیادہ قریب  
 تھے اور خونِ ناحق کا مطالبہ ولی کو پہونچتا ہوا در ان باغیوں کو ہرگز اپنے امام برحق و خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کا شہید کرنا روا نہ تھا - حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیوں کو قتل نہیں کیا اور یہ آپ کا اجتہاد تھا اور ہم یقین کرنے میں  
 کہ وہ اجتہاد صحیح تھا اور علی قاری رحمہ اللہ نے اسکو یوں نقل کیا ہے کہ باغیوں نے تادل کی تھی اور انکی جماعت کثیر تھی اور  
 باغیوں کا حکم یہ ہوا کہ باغی لوگ جب امام عدل کے فرائض دار ہو جاویں تو جو کچھ آنحضور نے حالت بغاوت میں اہل عدل  
 کے مال و جان میں جمع کیا پھر پوچھا ہے میں اُن سے اسکا مطالبہ دیکھا جاوے اور حالت لڑائی میں جو مال باغیوں کا لوٹ  
 میں آیا ہو وہ ان باغیوں کو بعد اطاعت کے واپس دینا واجب ہوا اور جو باغی گزرتا رہوں وہ رہا کر دیے جاویں پس یہ  
 دے لوگ ایسی جماعت کثیر تھے کہ انکو منت و غنوک حاصل تھی اور جب صحابہ ماجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے حضرت  
 علی کرم اللہ وجہہ سے بیعت کی تو باغیوں نے آپ سے بغاوت کرنا خوب نہ دیکھا اور مطیع ہو گئے تو آپ پر انکو قصاص میں  
 قتل کرنا یا ہرگز کرنا یا اسے قتل کو دینا واجب نہ تھا - اور بعض کے نزدیک باغیوں سے مواخذہ و قصاص لازم ہے  
 لیکن یہ بھی اسوقت واجب ہے کہ جب باغیوں کی قوت ٹوٹ جاوے اور غنوک جانی رہے اور فتنہ برپا ہونے کا خوف

جائز ہے اور اس وقت میں جبکہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مطالبہ کرتے تھے یہ بات حاصل نہ تھی اور یہی نصوص زین العابدین حضرت طلحہ و زبیر کے مطالبہ کا باعث ہوا اور وہ بھی اہل علم و اجتہاد تھے اگرچہ ہکودہ دوسرے نصوص سے معلوم ہوا کہ اجتہاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ برحق تھا اور دوسروں سے اجتہاد میں خطا ہو گئی اور صحیح ہوا کہ حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما آخر میں نادم ہوئے اور یوں ہی حضرت ام المومنین عائشہ نامہ جو میں اور بعض اوقات اس قدر روئین کہ اور حنی زہر چائی تھی اور یوں ہی امیر معاویہ رحمہ اللہ جو کیا تاویل اجتہاد سے کیا لہذا نسق ان پر لازم نہیں آتا اگرچہ اس اجتہاد میں خطا ہوئی مترجم کتاب کہ عبد المترا بن عباس رضی اللہ عنہ اگرچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف سے لیکن انھوں نے قرآن سے استنباط کر کے نکالا تھا کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مطلوب نہ ہوئے تو ان سے پوچھا گیا کہ آپ کہاں سے کہتے ہیں کہا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے من قتل مظلوماً فقد جعلنا لولہ سلطاناً فلا یسرف فی القتل ان کان منصوراً یعنی جو شخص مظلوم قتل کیا گیا تو ہم نے اس کے ولی وارث کے واسطے غلبہ دیا ہے تو کوئی قتل میں اسراف نہ کرے وہ ولی منصور ہے۔ شیخ ابن کثیر رحمہ اللہ نے تفسیر میں لکھا کہ یہ استنباط جبہ ہوا یہی واقع ہوا۔ مترجم کتاب کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کو خلافت علی رضی اللہ عنہ میں مناقشہ نہ تھا لیکن قاتلون کا مطالبہ تھا اور چہ زبیر کی نوبت نہ ہو تھی تھی کہ در میان میں جھگڑا ہو گیا اور مترجم نے اہل بیت کے اطمینان کے واسطے محصل حال ذکر کر دیا اور امر انکی مقدمہ در تھا اور حق صریح یہی ہے جو اہل السنۃ کا اجماعی اعتقاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو اصحاب خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کہا اور خیراتہ قرار دیا پس وہ سب اللہ تعالیٰ کے نزدیک چاند کے تارے ہیں اور انکی فضیلت میں قرآن کلام انہی ناطق حق ہے اور اللہ تعالیٰ کی شہادت کے بعد پھر کسی دلیل و گواہی کی حاجت نہیں ہے اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خالد بن الولید کو جبکہ خالد نے عبد الرحمن بن عوف کو کچھ برا کہا تھا تو خالد کو کہا کہ مت برا کو میرے اصحاب کو لینے سابقین کو سو اگر تم میں کوئی کوہ چہ کے برابر سونا خیرات کرے تو نہ پہنچے گا انکی ایک مد کو اور نہ اس کے آدھے کو۔ رواہ البخاری فی صحیحہ و مسلم فی صحیحہ اور احادیث ان صحابہ کے فضائل میں بکثرت معنی میں متواتر ہیں اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اسے تم اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی مت کرنا کہ انہیں سے ایک کا قیام ایک دم بھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا یہی عمر بھر کی عبادت (شب و روز) بہتر ہے۔ رواہ ابن بطہ باسناد صحیح۔ اور صحیح بخاری میں روایت ہے کہ جبکہ حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک روز جماعت اصحاب میں کہا کہ فتنہ کے باب میں تم میں سے کس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے پھر خدیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ای امیر المومنین آپ کو اس فتنہ سے کیا لگاؤ ہے آپ کے اور فتنہ کے درمیان تو ایک بندہ دروازہ ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ وہ دروازہ گھلیگا یا ٹوٹ جائیگا تو خدیفہ نے کہا کہ نہیں بلکہ توڑ جائیگا۔ راوی کتاب کہ وہ دروازہ خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھے اور خود خوب جانتے تھے جیسے آدمی آج کے پیچھے کل کا دن ہونا جانتا ہے۔ والحدیث فی البخاری۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ جس رات شہید ہوئے اس کے اول میں کوٹھے پر آئے اور باقیوں کو جو گھیرے ہوئے تھے آگاہ کیا اور اپنے حق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بشاریات بیان کیجے اور اور ان سے قسم لی تو انھوں نے کہا کہ ہاں سچ ہے پھر انکو قسم دلائی کہ تم جانتے ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ



ابو بکر و عمر و بنی تھاکو کہ اُحد کو زلزلہ ہوا پس آپ نے فرمایا کہ تمہرے پیغمبر فقط نبی و صدیق و شہید ہیں باغیوں نے کہا کہ ان  
 سچ ہیں پس حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بکیر کہی اور کہا کہ قسم ہے رب کعبہ کی کہ مجھ پر گواہی دیتے ہیں کہ میں شہید ہوں پھر کوٹھے سے  
 نیچے اتر گئے۔ صحیح روایت ہے کہ جب عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس فتح کیا اور وہاں کے بڑے عالم نے آپ کو پہچان کر  
 حاکم بیت المقدس سے کہا تھا کہ قسم مسیح کی وہ یہی شخص ہے جو ان ملکوں کو فتح کر لگا دروازہ کھول دو اور اس سے اپنے  
 حق میں امان حاصل کرو چنانچہ یہی ہوا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس کے اندر نماز جمعہ ادا کرنے کے بعد اُسے  
 نصرانی عالم کو بلوایا اور پوچھا کہ تو نے مجھے کیونکر پہچانا اُس نے کہا کہ ہمارے بیان تمہارے سب علیہ موجود ہیں اور  
 میں آپ کے بعد والوں کو بھی جانتا ہوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے پوچھا تو اس نے کہا کہ آپ کے بعد ایک خلیفہ آپ کے  
 پیغمبر کے قرابت والوں سے ہوگا وہ مرد صالح ہے لیکن اپنی قرابت کا صلہ رحم بہت کر لگا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اللہ تعالیٰ  
 عثمان پر رحم کرے اور پوچھا کہ پھر کون ہوگا اُس نے کہا کہ پھر ایک خلیفہ ہوگا خون میں پھرتا ہو تو عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے  
 سر پر دھپ ماری اور کہا یا دفراہ یا دفراہ یعنی اوگندے اوگندے تو اس نے کہا کہ اے مومنوں کے سردار میں اسکی  
 مذمت نہیں کرتا وہ تو مرد صالح ہے میرا یہ مطلب ہے کہ وہ ایسے وقت میں خلیفہ ہوگا کہ تلوار میں کھنچی ہوئی اور خون جاری  
 ہوگا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ علی رضی اللہ عنہ پر رحم فرما دے۔ بالخصوص یہ حضرات ان واقعات سے آگاہ تھے اور  
 امر الہی قدر نقد و رہی پھر خواجہ درد انصاف بے شبہ جہالت سے گراہ ہوئے کہ انھوں نے افضل الانبیاء والمرسلین  
 خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی شان میں زبان درازی کی اور کلام الہی عزوجل سے معارفہ کیا اور  
 حرمت صحبت خیر البشر صلی اللہ علیہ وسلم کا پاس و لحاظ نہ رکھا۔ خبردار خبردار کہ تو کسی صحابی کے حق میں بدگمان ہو کر  
 گمراہ ہو۔ امام رح نے فرمایا۔ ولا تذکر الصحابۃ الا بخیر۔ اور ہم کسی اور طرح صحابہ کا ذکر نہیں کرنے سوائے بھلائی  
 و خوبی کے کثرت ہر مومن اسے محبت کر لگا اور ہر منافق اسے بغض رکھتا اور حسد و لا تکفر مسلما بذنب من الذنوب  
 وان کانت کبیرۃ اذالم يستحلما اور ہم کافر نہیں کہتے کسی مسلمان کو جو بہ ارتکاب کسی گناہ کے اگرچہ کبیرہ گناہ  
 ہو بشرطیکہ اُس نے اس کبیرہ کو حلال نہ کر لیا ہو یعنی جس امر کا گناہ کبیرہ ہو تا تو قطعی ظاہر و ثابت ہے پھر اُس نے اسکو  
 حلال اعتقاد کر لیا جیسے زنا کاری کو حلال کہے تو کافر ہے۔ قاری رح نے لکھا کہ سب شیخین کبیرہ گناہ ہو مگر کفر نہیں ہے یہی کو  
 صحیح کہا پھر لعنت و دمعنی ایک یہ کہ کفر میں مقوم اور ایمان سے بالکل دور ہے دوم یہ کہ فسق و فجور و گناہوں کے بکار و عوارض  
 نقصان دہ ہے نہ کہ غلبت ایمان کے بارہ میں یہ کہ انھوں نے امام برحق سے بغاوت کی اور یہ امر موجب لعن نہیں ہو سکتا ان  
 اختلاف وہ بارہ مزید کے ہے۔ خلاصہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ لعنت نہ کرنا چاہیے نہ یہ پر اور نہ حجاج پر۔ مترجم کتاب ہے کہ یہی امام  
 خزانہ رح نے اختیار کیا ہے۔ اور یہی احوط ہے اور اسکا نام زبان پر لانے اور اس کے ساتھ مشغول ہونے سے سوائے اسکی  
 برائی کے کچھ حاصل نہیں لیکن ہم اسکو ادراکے مدکاروں سے بالکل لگا نہیں رکھتے۔ شیخ ابن ایہام رح نے  
 نیزہ کے کافر ماننے میں اختلاف نقل کیا بعض نے کہا کہ ان اور امام احمد رح سے بھی یہ منقول ہے اور بعض نے کہا کہ

میں بلکہ توقع کیا جاوے اور اللہ تعالیٰ کے تفویض رکھا جاوے۔ پھر امام رحمہ نے مرکب کبیرہ کے حق میں لکھا۔  
 نسیمہ مومنا حقیقہ۔ اور ہم مرکب کبیرہ کو خفیت میں مومن کہتے ہیں ف مغزلہ مرکب کبیرہ کو مومن حقیقی نہیں کہتے لہذا  
 امام رحمہ نے فرمایا۔ ویسوز ان کیون الرجل مومنا فاستغیر کافر۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص دل سے تصدیق کرنے  
 سے مومن ہو بہ کاری کے ارتکاب سے فاسق ہو وہ کافر ہو۔ والسمح علی الخفین سنتہ۔ اور دونوں موزن پر مسح کرنا  
 سنت ہے و فی سنت قریب بہو اثر سے ثابت ہے۔ والتر اوج فی شہر رمضان سنتہ اور تراویح ماہ رمضان میں سنت  
 ہے و فی اصل تراویح یہ سنت مشہورہ ثابت ہے اگرچہ تعداد رکعات میں کمی بیشی ہے۔ والصلوۃ خلف کل بروفاجر  
 من المومنین جائزہ۔ اور نماز ہر مومن کے پیچھے خواہ نیکو کار صالح ہو یا بدکار ہو جائز ہوئی ہے و فی قاری رحمہ نے کہا کہ  
 جو کوئی امام فاجر کی وجہ سے جمعہ و جماعات ترک کرے وہ خود متدعی ہے اور صحیح یہ کہ اسکا اعادہ کرنا بھی لازم نہیں۔ ولا  
 نقول ان المومن لا یضرب الذنوب وانه لا یدخل النار۔ اور ہم یہ نہیں کہتے کہ مومن کو گناہ ضرر نہیں کرتے اور وہ دوزخ  
 میں داخل نہ ہو گا۔ یہ فرقہ مرجیہ و یا حیمہ کا رد ہے پھر مغزلہ کا رد کیا بقولہ۔ ولا ینخلد فیہا و ان کان فاسقا بعد ان ینخرج  
 من الدنیا مومنا۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ مومن جو دوزخ میں داخل کیا گیا وہ اس میں ہمیشہ رہیگا اگرچہ وہ مومن فاسق ہو یعنی  
 بغیر توبہ مرا ہو بعد ازاں کہ وہ دنیا سے ایمان پر نکلا ہے۔ ولا نقول ان حسناتنا مقبولہ و سیئاتنا مغفورہ کقول المرتبہ  
 و ہم یہ نہیں کہتے کہ ہماری نیکیاں مقبول ہیں اور ہماری برائیاں بخشی ہوئی ہیں جیسے مرجیہ فرقہ کے لوگ کہتے ہیں۔ ولکن  
 نقول مبتدئہ مفصلہ و لیکن ہم اس مسئلہ اعتقادی میں بیان تفصیلی رکھتے ہیں وہ بیان یہ ہے کہ۔ من عمل حسنة بشرطها  
 خالیه عن العيوب المفسدة والمعانی البطله ولم یطلبها حتی خرج من الدنیا فان اللہ تعالیٰ لا یضیعها بل یقبلها  
 منہ و یشیہ علیہا جس نے کوئی نیکی اسکے تمام شرائط کے ساتھ کی وہ حالیکہ وہ فاسد کر نیوالی عیبوں ظاہری سے اور  
 باطل کر نیوالی عیبوں باطنی سے پاک ہو اور اس نے اس نیکی کو باطل نہ کر دیا مثلاً مرتد ہو گیا یا تنگ کہ وہ دنیا سے نکل گیا تو  
 اللہ تعالیٰ اس نیکی کو ضائع نہ فرما دیا بلکہ اس بندے سے قبول فرما کر اسکو اس نیکی کا ثواب عطا کرے گا۔ یہ تفصیل نیکی کی ہے  
 اور یہ بیان بدی کا تو فرمایا۔ وما کان من اسیات دون الشرک والکفر ولم یتیب عنہا حتی مات مومنا نہ  
 فی مشیتہ اللہ تعالیٰ ان شاء غدرہ وان شاء عفا عنہ ولم یغدر بہ بالکفار ابدا۔ اور جو بدی کی خواہ وہ ضعیف ہو یا کبیرہ  
 ہو سو اسے شرک و کفر کے اور اس بدی سے اسے توبہ نہ کی یا تنگ کہ وہ مومن مر گیا تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت  
 میں ہے چاہے اسکو عذاب دے اور چاہے اس سے عفو کرے و لیکن عذاب و دوزخ اسکو ہمیشہ کے لیے نہ دیا کا فہم لیل  
 قوله تعالیٰ ان اللہ لا یغفران لشرک بہ و یغفر دون ذلک لمن یشاء۔ یعنی اللہ تعالیٰ شرک اپنے ساتھ ہو تو نہ بخشے گا اور سوا  
 شرک کے بخشے گا جسکے لیے چاہے۔ بدلیل قولہ ان تجنبوا کبار ما تمنون عنہ مکفر عنکم سیدکم اایہ۔ و لیکن کبار مرتدین  
 نہیں ہیں۔ والریار اذا وقع فی عمل من الاعمال فانه یطیل اجرہ و کذا العجب۔ اور یہاں یعنی دکھلانے کی نیت  
 جب کسی عمل میں پڑ گئی خواہ کوئی عمل ہو فرض یا نفل، توبہ ریاء اس عمل کے ثواب کو کھودیتی ہے اور یہی حکم عجب کا ہے  
 و فی تال القاری رحمہ اس میں اشارہ ہے کہ باسواے ریاء و عجب کے دیگر رذیل اطلاق سے فعل باطل نہیں ہوتا ہے۔

والآیات للآیہ اور الکریمات للکریمات اور معجزات انبیاء علیہم السلام کے لیے اور کرامات اولیاء کے لیے برحق  
 ہیں و معتزلہ و روانض نے کرامت سے انکار کیا اور کیوں نہیں کہ ان لوگوں نے کبھی اپنے درمیان یہ منزلت دیکھی ہی  
 نہیں تھی۔ پھر یہ کرامت اس ولی کی اپنے نبی برحق کا معجزہ ہے کیونکہ یہ ولی اپنے نبی علیہ السلام کی صدق متابعت  
 اس مرتبہ دلائل پر پہنچا ہے۔ و اما الہی فکون لاعدائہ مثل ابلیس و فرعون و ما تکنون للرجال ہماروسی نے  
 الاخبار فلا نسیمہا آیات و لکرامات و لکن نسیمہا قصار حاجات لہم۔ اور وہ صورتیں فرق عادت کی جو دشمنان  
 حق سبحانہ کے واسطے ہو جاتی ہیں جیسے ابلیس و فرعون کو اور وہ جو رجال کے لیے ہونگی اس قسم سے جو احادیث میں ہو  
 ہیں تو ہم ان صورتوں کو آیات نہیں کہتے اور نہ کرامات کہتے ہیں و لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ ان لوگوں کی حاجتیں پوری کرنی ہیں  
 و ذلک لان اللہ تعالیٰ یقضی حاجات اعدائہ استمدراجا لہم فی تعزیر و نیراد و ان عصیان و کفر و ذلک  
 کلمہ جائز ممکن۔ اور یہ بات اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اعداء کی حاجتیں پوری کر دیتا ہے تاکہ استمدراج کے لیے اپنے  
 اہستہ درجہ بدرجہ انکو خطاب کی طرف بڑھانے کے لیے پس دے اسطرح حاجتوں کے پورے ہونے سے مغرور  
 ہو کر اور زیادہ عصیان و کفر میں بڑھ جاتے ہیں اور یہ سب جائز ممکن ہر وقت شیطان نے سجدہ نہ کیا اسکو ملعون کر دیا  
 پھر اسے تاقیامت مرگ سے صلت مانگی وہ دیدی۔ حدیث میں ہے کہ جب تو دیکھے کہ اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو جو نعمت  
 وہ پسند کرتا ہو وہی دیتا ہے حالانکہ یہ بندہ اسکی نافرمانی پر تقیم ہو تو یہ فقط استمدراج ہے پھر ترجمی یہ آیت فلما نسوا ما ذکروا  
 بہ فتخا علیہم ابواب کل شئ حتی اذا فرغوا ابادوا کو اخذنا ہم بقتہ فاذا ہم بلسون۔ یعنی ہر طرح یاد دلانے پر بھی کسی طرح  
 انھوں نے اپنے رب عزوجل کو یاد نہ کیا اور بھولے تو ہم نے ان لوگوں پر ہر چیز کے مدد و اذیہ کھول دیے یہاں تک  
 کہ جب اترائے اس چیز پر جو دیے گئے تھے تو ہم نے انکو گرفتار کر لیا اچانک سونا گاہ دے ہر نیکی سے ابوبس ہو گئے  
 و کان اللہ خالقا قبل ان یخلق و رازقا قبل ان یرزق۔ اور اللہ تعالیٰ بلاشبہ خالق تھا قبل اسکے کہ یہ  
 مخلوق حادث کرے اور وہ رازق تھا قبل اسکے کہ رزق دے و یہ مسئلہ اعتقادی امام رح نے کمر بیان فرمایا  
 جس سے تنبیہ مقصود ہے کہ صفات باری تعالیٰ کی کیفیت و حقیقت بندہ کے اور اک سے باہر ہے اور اسکی ذات و  
 صفات میں تغیر نہیں ہے اور خالق ہونے کی صفت بالاجماع اسکی صفت بالوہیت ذاتی ہے اور تخلیق اسکی صفت فعل ہے  
 پس یہ اعتقاد بلا وسواس قبول کرنا ضرور ہے۔ واللہ تعالیٰ یرمی فی الآخرہ۔ اور اللہ تعالیٰ اپنا دیدار دکھلا دینا  
 آخرت میں و یہ مسئلہ بالکل قطعی ثابت اور آیات صریح اور احادیث متواتر المعنی اسکو مفید ہیں اور سلف و خلف  
 رضی اللہ عنہم کا اس پر جماع اور کچھ خلاف نہ تھا پھر معتزلہ و خوارج و روانض نے پیدا ہو کر خلافت کی اجناد کی اور  
 اہل اہلبیت و اہل جماعہ انہی اصل پر ثابت رہے و سدا لھما و مترجم نے اردو تفسیر جامع میں اس مسئلہ کو قطعی دلائل کے  
 ساتھ بیان کر دیا جس سے بعد اللہ تعالیٰ سب منکرون کے ادھام و اقوال خوبی رد ہو گئے ہیں اور یہاں اس قدر  
 تطویل کی گنجائش نہیں ہے۔ ویراہ المؤمنون و ہم فی الجنۃ باصین رؤسہم۔ اور مومنین در حالیکہ جنت میں ہیں  
 اللہ تعالیٰ کو اپنے سر کی انگوٹھ سے دیکھینگے۔ و اللہ تعالیٰ جب جس بندے کے واسطے کرامت فرمادینا اسکی



نظر سے رد و اکبر پائی کا حجاب اتحاد یگانہ پس وہ اس بے مثال فضل و کرم سے سرفراز ہوگا۔ لیکن یہ دیدار الہی جیسا امام نے فرمایا۔ بلا تشبیہ و لا کیفیت و لا یقون بینہ و بین خلقہ مسافت۔ یعنی ہم نہیں جانتے ہیں کہ یہ دیدار بلا تشبیہ ہو اور بدون کیفیت اور بدون کیت اور اللہ تعالیٰ و مخلوق کے درمیان کوئی مسافت نہ ہوگی و نہ یعنی مخلوق کی صفات سے وہ منزہ و پاک ہو تو اسکی شان کا قیاس مخلوق پر نہیں ہوگا۔ والا یان ہو الا شہار و التصدیق۔ اور ایاں یہ اقرار زبانی اور تصدیق دلی ہو مگر یہی امام رحم نے کتاب الوصیہ میں فرمایا ہو اور تصریح کر دی کہ نہ خالی اقرار کافی ہو اور نہ خالی تصدیق کافی ہو اور شایع ملا علی قاری رحم نے توضیح کی کہ ان دونوں میں تصدیق تو ایسا رکھ کر کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا اور رہا اقرار تو وہ خوف جان کی صورت میں ساقط ہو جاتا ہو۔ پھر علی قاری رحم نے شرح عقائد نفتا زانی کی تبیین میں کہا کہ ایاں کے اندر اقرار کا اعتبار ہونا یہ بعض علماء کا مذہب ہو اور اسی کو شمس الائمہ حلوئی اور محرم الاسلام نے اختیار کیا اور مجبور متحققین اس طرف ہیں کہ ایاں فقط تصدیق قلبی ہو اور اقرار اسواسطے شرط ہو کہ ایاں احکام اسپر جاری اور اسکے ساتھ بزناد کیے جا دیں پس جس نے دل سے تصدیق کی اور زبان سے اقرار نہ کیا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن ہو اگرچہ احکام دنیاوی میں مومن نہ ہو اور جس نے زبان سے اقرار کیا اور دل میں تصدیق نہ کی تو وہ منافق ہو اگرچہ ظاہر میں احکام دنیاوی میں مومن کا بزناد کیا جاوے اور اسی کو شیخ ابو منصور ماتریدی نے اختیار کیا اور نصوص اسکے موافق ہیں بقولہ تعالیٰ اولئک کتب فی قلوبہم لایاں و قولہ تعالیٰ و قلبہ مطمئن بالا یان۔ و قولہ تعالیٰ و لایدخل الایان فی قلوبکم۔ اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما نے ثرائی میں ایک مقابل کو اردا جس نے لا الہ الا اللہ کہا تھا اور دعویٰ کیا کہ اسنے میری تلوار کے خون سے کھدیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بلا شققت قلبہ۔ کیون تو نے اسکا دل نہ چرکا تو دیکھ لیتا کہ اسنے سچ کہا یا جھوٹو کہا جیسا کہ حدیث کو امام بخاری و مسلم و ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ و نسائی نے روایت کیا ہو پھر شرح عقائد نسفی میں ہو کہ ایاں اجمالی کا درجہ ایاں تفصیلی سے کم نہیں ہو۔ یعنی محل یقین و اقرار کیا کہ اللہ تعالیٰ جن صفات و شان کے ساتھ ہو میں نے مانا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے اسکے رسول ہیں میں نے مانا۔ واضح ہو کہ حدیث میں قال لا الہ الا اللہ و قل الحمد۔ کے یہی معنی ہیں پھر واضح ہو کہ جرات دین میں عموماً بالضرر معلوم ہو اور محل ایاں نیز اس پر تفصیل کے وقت یہ بات پیش ہوئی اور اسنے اس سے انکار کیا مثلاً فرض نماز تو وہ انکار سے کافر ہوگا کما قال انصاری وغیرہ۔ و ایاں اہل السماء و الارض لا یرید و لا ینقص۔ اور ایاں اہل آسمان و زمین کا دُشمن و دشمن ہو نہ گشتا ہو نہ کتاب الوصیہ میں فرمایا کہ یہ اسوجہ سے کہ تصور نہیں زیادہ ہونا ایاں کا مگر جبکہ کفر میں کمی ہو اور تصور نہیں کم ہونا ایاں کا مگر جبکہ کفر میں زیادت ہو تو کیسے ہو سکتا ہو کہ ایک شخص ایک ہی حالت میں مومن و کافر دونوں ہو۔ قاری نے کہا کہ خلاصہ میں امام محمد رحم سے نقل کیا کہ میں نے کنا کردہ رکھتا ہوں کہ میرا ایاں مثل ایاں جبرئیل کے ہو لیکن یوں کتا ہوں کہ جبکہ ساتھ جبرئیل ایاں لائے اسی کے ساتھ میں بھی ایاں لایا۔ خلاصہ جو قاری رحم نے لکھا کہ اصل ایاں میں بات ہو اور خوف یقین و خوبی اخلاص و نور اعمال و جلالت معرفت میں اپنی حالت ہو اقول امام قرانی شامی رحم نے

بھی اسی کا اقرار کیا ہو اور تحقیق یہ کہ اصل تصدیق میں سب برابر ہیں پس اگر زیادہ یا کم ہو سکے تو تصدیق میں کمی یا زیادگی یا شک رہ جاوے حالانکہ قطعاً وہ مومن نہیں جسکی تصدیق پوری نہ ہو یعنی اللہ تعالیٰ کی توحید و صدق و رسالت وغیرہ کو سچا جانے اور دل سے ماننے پھر اگر اس میں کچھ کمی ہوئی تو منافق یا کافر ہو گیا ہاں بعد تصدیق کے جھگڑوں میں اثر ہو وہ کم و بیش ہوتا ہے چنانچہ علم الیقین سے یقین برحکمہ ہر اسی معنی میں وارد ہو کہ یس یا خیر کا لسانتہ حالانکہ خبر سے تصدیق ہوئی پھر معائنہ کر کے عین الیقین اور غور و فکر کیا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو فرمایا اطمئن یعنی کیا تو ایمان نہیں لایا۔ ابراہیم نے کہا بے۔ میں ایمان کیوں نہیں لایا یعنی تصدیق کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ جب چاہے مردہ زندہ کرے۔ و لکن لطمین قلبی۔ لیکن دیکھنے کی درخواست اس لیے کہ میرا قلب مطمئن ہو۔ پھر ایمان میں مقبرہ ہی اصل تصدیق ہو اور توفیق یقین یا ضعف یقین شرط نہیں ہے حالانکہ لوگوں میں تفاوت اسی یقین کی کمی زیادتی میں ہوتا ہے چنانچہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یقین اور حضرت ابو بکر صدیق کا یقین نام سب سے بڑھ کر ہر اسی کو امام رح نے فرمایا قبولہ۔ والمومنون مستوون فی الایمان والتوحید متفاضلون فی الاعمال۔ اور مومنین ایمان و توحید میں برابر ہیں اور اعمال میں باہم بعض کو بعض پر فضیلت ہوتی ہے یعنی مومنین اصل ایمان و توحید میں برابر ہیں کیونکہ اسی میں کمی ہو تو نفاق یا شرک ہو جاوے پھر دل میں اس توحید کا یقین جمانا اور دسادس و معاصی بچانا اور امار و طاعات پر عمل کرنا لوگوں میں تفاوت ہے اسی سے نزدیک و دوری ہر کیونکہ نور کلمہ توحید بعض میں مثل آفتاب کے بعض میں چاند اور بعض میں تاروں و بعض میں جاعون کی طرح تفاوت ہے اور اسی طرح آخرت میں ظاہر ہو گا اور جہنم پر یہ نور قوسی ہو اسی قدر شبہات گناہ کی تاریکی بےست ہوتی ہے اور کلام امام مفید ہے کہ اعمال منافران ہیں یہی اہل سنت والجماعہ کا مذہب ہے حق۔ والا سلام ہوا تسلیم و تقیاد لا و امر اللہ تعالیٰ فی طریق اللعۃ فرق بین الایمان والا سلام و لکن لا یكون ایمان بلا اسلام ولا اسلام بلا ایمان فما کان مع البطلان۔ اور اسلام گردن ٹھکانا اور فرمانبرداری کرنا واسطے احکام اتنی کے ہر سوخت کی راہ سے ایمان و اسلام میں فرق ہے لیکن ایمان بدون اسلام نہوگا اور نہ اسلام بدون ایمان ہوگا صوبہ دونوں جیسے آدمی کے لیے پٹیم کا ساتھ پیٹ سے ہے۔ والدین اسم واقع علی الایمان والا سلام والشرائع کلہا۔ اور دین ایک نام ہے جو مجموعہ ایمان و اسلام و تمام احکام پر واقع ہوتا ہے۔ ولعرف اللہ تعالیٰ حق معرفتہ کا وصف نفسہ فی کتابہ بجمیع صفات۔ اور ہم اللہ تعالیٰ کو پہچانتے ہیں حق پہچاننے کا جیسے اُس نے وصف فرمایا اپنی ذات کا اپنی کتاب میں جمیع صفات کے ساتھ یعنی بحسب قدرت بندہ و طاقت عبد ہم موافق وصف قرآن مجید کے در حقیقت ویسے ہی ایمان لاتے ہیں جیسے اُس نے فرمایا ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے توحید پوچھی گئی تو فرمایا کہ توحید جان لے کہ جو تیرے دل میں خطہ کرے یا تو دہم کرے یا خیال میں لاوے یا تصور کرے خواہ تو کسی حال میں جو تو اللہ تعالیٰ اس سے برتر ہے۔ فکرہ انقاری رح و یس بقدر احسان یعبد اللہ تعالیٰ حق عبادتہ کا ہوا بل نہ و لکنہ یعبدہ بامرہ کما امر اور کوئی یہ قدرت نہیں رکھتا کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے جو اسکی عبادت کا حق ہے جیسے اسکی شان اعلیٰ کے لائق ہے لیکن بندہ اسکی بندگی اسکے حکم سے جیسے اُس نے حکم کر دیا ہے بجا ہا تا ہر فاسین امام رح نے بن ہاتون کا

اشارہ کیا اول یہ کہ بندہ حق عبادت سے عاجز ہر دم یہ کہ جو عبادت ادا ہوتی ہو اسکی شان کے لائق نہیں ہوتی  
 ستون جیسے عبادت کا حکم دیا ہو اس طریقہ سے بندہ حکم کی فرمانبرداری کرتا ہو۔ بیان اول یہ کہ مثلاً شکر اتنی ادا کرنا  
 ہو اور اسکی نعمتوں کے ہو اور نعمت اسے اتنی شمار سے باہر ہیں کما قال تعالیٰ وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها یعنی اگر  
 تم اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو شمار کرو تو کبھی نہیں گنہیں گے۔ مثلاً جسم کے اعضاء و اعضاء کے منافع خود بشر کو معلوم نہیں  
 تو شمار کیا کرے اور حواس و عقل و روح کے فوائد کہاں تک جانے پھر ہر سانس میں دو فائدہ تفریح ہو اور درجات  
 کی بقا کے ظاہر ہیں ان دو کا شکر جب تک ادا کرے کتنی سانسوں کا شکر اس پر عائد ہو اور شکر کی توفیق و استطاعت  
 جو صحت و عافیت پر ہو اور ادا سے ناز و غیرہ اسکے رزق و لباس و پانی و صحت جسمانی پر ہو ہر طاعت اسی صحت و ہمت و طاعت  
 و طاعت کا شکر نہیں ہو سکتی تو ان بشارتوں کا شکر کہاں رہا پھر جب شکوی ہو اور ادا نہ ہو تو اسکی عبادت کا کیا ذکر ہو  
 پھر عبادت ایک چیز بندہ مخلوق سے پہلے ہوتی ہو اور بارگاہ خالق جل شانہ اس بندہ مخلوق کی مناسبت سے پاک ہو  
 تو طاعت جو کہ مخلوق سے مخلوق ہو وہ اسکی بارگاہ کبریائی کے کب لائق ہو یہ بیان امر دوم ہو۔ پھر یہ اس کا اثر بفضل  
 و انعام ہو کہ اسے بندہ کو طریقہ بتلادیا اور اسکے بجالانے کا حکم کیا اور اسی فعل کو اپنی رحمت سے بندہ کی عبادت قرار  
 دیا پس بندگی یہ ہو کہ اسکے حکم سے اسکے بتلانے طریقہ کو ادا کرے اور اسکی رحمت کا امیدوار رہے اور ہر دم استغفار  
 کرے جہاں تک ممکن ہو اور یہ نہیں سمجھے کہ میں نے اسکی عبادت کی پھر یہ کیا سمجھ گیا کہ اسکی شان کے لائق عبادت کی  
 یہ مقام بہت قابل اہتمام ہو اور غور کرو کہ جو اسے عبادت بندہ کے لائق مقرر کر دی ہو وہی ادا نہیں ہوتی ہو اور ہر دم  
 حبیب مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس شان کو دیکھو کہ انبیاء و رسل میں افضل علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام پھر بتلادیا  
 کے استغفار کرتے گویا اشارہ تقصیر طاعت کا ہو اور فرماتے لا احصی ثننا علیک انت کما اثنت علی نفسک یعنی میں  
 نہیں احصا کر سکتا کسی تعریف کا تیری شان میں تو ویسا ہی حمید مجید ہو جیسے تو نے خود اپنے نفس کی تعریف فرمائی ہو  
 اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر واللہ اکبر۔ فارسی رح نے کہا کہ تحقیق یہ ہو کہ جب اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل  
 ہوئی تو اسکا حکم تو یکساں ستم ہو اور رہی عبادت تو وہ بندہ پر لطفہ بلطفہ دم پر دم واجب ہو اور بندہ ضعف بشریت کی وجہ  
 اسکے ادا سے عاجز ہو۔ بالجمہ ایان یقین کے لیے بندہ مستحکم لتجی ہو کہ وہ معرفت ہو۔ ویستوی المؤمنون کلمہ نے  
 المعرفة والیقین والتوکل والحمیۃ والرضا والخوف والرجاء والايمان۔ اور یکساں برابر ہیں مؤمنین سب کے  
 سب نفس معرفت میں اور نفس یقین میں اور اللہ تعالیٰ پر توکل میں اور محبت میں اور اسکے قضا و قدر بھاضی ہوئے  
 میں اور اسکے عذاب سے خوف کرنے اور اسکی رحمت کی امید رکھنے میں اور اسکی ذات و صفات پر یقین رکھنے میں۔  
 و یتقوا و تون بما دون الایمان و فی ذلک کلمہ اور لغات رکھتے ہیں مؤمنین باہم مساوی نفس ایان میں اور  
 ان سب امور میں۔ فارسی رح نے کہا یعنی اسو اسے تصدیق و اقرار اصلی کے اطاعت و عصیان میں اور نیز مقامات  
 و درجات توکل و محبت و رضا و خوف و خشیتہ وغیرہ میں متفادات ہیں۔ امام طحاوی رح نے عقیدہ میں لکھا کہ ایمان و  
 ایک ہی ہو اور اصل ایمان میں جو ایمان دے ہیں برابر ہیں و لیکن ان میں ازراہ خوف و خشیتہ و تقویٰ و مخالفت نفس و



ملازمہ تقویٰ کے تفاوت و باہمی تفاضل ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ توبہ تعالیٰ وہم من مشیتہ رہم مشفقون الایہ۔ اور توبہ تعالیٰ انما یستحق  
 صدق جہادہ العلماء الایہ و دیگر نصوص قطعی تفاضل مقامات پر دلیل ہیں لیکن مومن اگرچہ فاسق ہو اسی پر ایمان لایا ہے  
 مومن صالح ایمان لایا ہے پس نفس ایمان میں برابر ہیں اور واضح ہو کہ جو کلام مومن میں ہے اور جو شخص ظاہر میں مسلمان ہو مگر  
 بتکویفین ہو یا مشکوک ہو تو وہ مومن ہی ہوگا۔ واللہ تعالیٰ تفضل علی عبادہ و عادل۔ اور اللہ تعالیٰ تفضل ہی نہ  
 پر اور عادل ہر قسم یعنی بعض پر فضل ظاہر کرتا ہے اور بعض پر عدل۔ قد یعطی من الثواب الضعاف ما یستوجبہ العباد  
 تفضل لائمہ۔ کبھی بندہ کو ثواب سے اسکا کئی گونہ دیتا ہے جسکا بندہ مستوجب ہے اپنی طرف سے تفضل کی جہت سے وہ  
 ہر نیکی پر دس گونہ تو ہر ایک مومن کو عام ہے اور بعضے خاص مخلصین وغیرہ کو ساٹھ سو گونہ اور اس سے زیادہ بغیر انداز  
 عطا فرماتا ہے۔ وقد یعاقب علی الذنب عدل لائمہ وقد یعفو فضل لائمہ۔ اور کبھی عذاب کرتا ہے بندہ کو گناہ پر اپنی طرف  
 سے عدل کی جہت سے اور کبھی گناہ کو بخش دیتا ہے اپنی طرف سے فضل سے۔ وشفاعۃ الانبیاء علیہم السلام وشفاعۃ  
 سینا صلی اللہ علیہ وسلم للمؤمنین المذنبین و لاولئ الکبار منہم المستوجبین للعقاب حق۔ اور برحق ہر شفاعت  
 کرنا انبیاء علیہم السلام کا عموماً اور ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا خصوصاً گنہگار مومنوں کے لیے خواہ کوئی گناہ رکھتے  
 ہوں اور مومنوں میں سے کبیرہ گناہ والوں کے لیے جو ہرگز اور عذاب ہوئے ہوں۔ و نہ حدیث میں ہے کہ میری شفاعت  
 میری امت کے کبیرہ گناہ والوں کے لیے ہے۔ اس حدیث کو امام احمد و ابو داؤد و ترمذی و ابن جان و حاکم نے  
 انس رضی اللہ عنہ سے اور ترمذی و ابن ماجہ و ابن جان و حاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی نے ابی جہاس  
 رضی اللہ عنہ سے اور خطیب نے ابی عمر اور کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا پس یہ حدیث مشہور ہے ہر  
 احادیث الشفاعۃ متواتر المعنی ہیں اور آیات انکے ساتھ قطعی دلائل ہیں اور اسی طرح شفاعت کرنا لامکہ کا ثابت  
 ہے اور اسی طرح شفاعت کرنا علماء و اولیاء و شہداء و فقہاء مومنین کا اور مومنوں کے بچوں کا جہلی وفات پر واللہ  
 نے صبر کیا ہوا ثابت ہے اور امام اعظم نے کتاب الوصیۃ میں کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا شفاعت کرنا اہل جنت کے لیے  
 برحق ہے اگرچہ کبیرہ گناہ والا ہو۔ انتہی اور مشکوک ثبوت ہوا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت کئی طرح پر ہوگی یعنی  
 انا نجلہ ایک شفاعت تو اگلی دیکھ چکی تمام امتوں کے لیے عام ہے نہ بالخصوص ماقال القاری رحمہ و وزن الاحمال  
 بال میزان یوم القیامۃ حق۔ اور قیامت کے روز میزان میں اعمال کا وزن ہونا برحق ہر قسم مومنوں کے اعمال  
 واسطے درجات جنت کے خواہ برابر ہوں یا عام ہوں اور کافروں کے اعمال کا وزن بقدر ہی کا واسطے درجات جہنم  
 کے ہوگا لقولہ تعالیٰ ومن خلت موازینہ فاولئک الذین خسروا انفسہم فی جہنم خالدون۔ والقصاص فیما بین المخصوص  
 یوم القیامۃ حق۔ اور قیامت کے روز باہم مضموم میں قصاص ہونا برحق ہر قسم یعنی اگر کسی کا دوسرے پر کبھی حق ہے یا  
 کسی مظلمہ کا مطالبہ ہے تو دوسرے سے برابر کا بدلہ لایا جائیگا اور دوسرے کا بھی اگر اسکی طرف کچھ ہوگا قصاص کیا جائیگا  
 پس ظالم کی نیکیاں مظلوم یا حقدار کو دیدی جاوے گی جعفر اسکا حق ہے فان لم یکن لہم حسنات طرح السیات علیہم  
 و تو گت جائز حق۔ پھر اگر ان ظالموں کی نیکیاں نہ ہوں تو انکے مظلوموں کے گناہ ظالموں پر ڈالے جاوے گے اور

یہ سب جائز حق ہے۔ و حوض النبی صلی اللہ علیہ وسلم حق۔ اور حوض نبی صلی اللہ علیہ وسلم برحق ہوتے تشریف لے گئے۔  
 اسناد حسن روایت کی کہ ہر نبی کے لیے ایک حوض ہے انہیں باہم مباہات ہوگی کہ کس کے حوض کے زیادہ واروہین اور  
 مجھے امید ہے کہ سب سے زیادہ واروہین میرے حوض پر ہونگے۔ یہ احادیث اچھا ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے واسطے قطعاً حوض ہے بدلیل قولہ تعالیٰ انا اعطیناکم الکثیر۔ اور یہ افضل ہے اور قرطبی رحمہ نے نقل کیا کہ جن لوگوں نے  
 جماعت مسلمین سے پھوٹ کر اپنی راہ نکالی جیسے خوارج دروافض و مغترہ وغیرہ دے حوض کوثر سے مطرود کیے جا دیئے  
 ایسے ہی جن ظالموں نے فسق کا اعلان کیا ہر حوض سے مطرود کر دیئے جائینگے۔ اور حدیث حوض کو کچھ اور پیش  
 صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی اور غایت غمیرت سے قریب بتواتر ہے۔ واللحۃ والتار مخلوقان الیوم اور جنت  
 و دوزخ اب مخلوق موجود ہیں۔ لا تغنیان ابد اولانی ثواب اللہ ولا عقابہ سرمد۔ یہ دونوں کبھی فنا نہ ہونگے اور  
 اللہ تعالیٰ کا ثواب یا عقاب بھی کوئی کبھی فنا نہ ہو گا۔ امام رحمہ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا اور جنت و دوزخ برحق ہیں  
 اور وہ دونوں مخلوق موجود ہیں اور دونوں کے لیے فناء نہیں اور ان دونوں کے لیے بھی کبھی فناء  
 نہیں ہے انشی فیہ جنتی اور دوزخی ہمیشہ باقی ہیں۔ واللہ تعالیٰ یہی من یشاء فضلاً منہ اور اللہ تعالیٰ اپنے  
 فضل کی راہ سے جسکو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔ یعنی ایمان و طاعت کی طرف پس اسکو مظهر جمال و رحمت کو دیتا ہے  
 و یضیل من یشاء عدلاً منہ۔ اور گمراہ کرتا ہے جسکو چاہے اپنے عدل کی راہ سے پس اسکو مظهر جلال و غضب کرتا ہے  
 پھر ہدایت کرتا اللہ تعالیٰ کا یہ کہ اسکو توفیق دینا اور احسان کرنا ہے۔ و اضلالہ خدا لائے۔ اور اللہ تعالیٰ کا گمراہ کرنا یہ کہ  
 اسکو خوار چھوڑتا ہے۔ و تفسیر النجۃ لان ان لا یوفق العبد علی ما یرضاه عنہ۔ اور خوار چھوڑنے کے یہ معنی ہیں کہ  
 توفیق نہ دے بندہ کو ایسی چیز کی جسکو اس سے برضا پسند کرے۔ وہو عدل منہ۔ اور یہ خوار چھوڑنا اسکی طرف  
 سے عدل ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر کسی کی کوئی چیز واجب نہیں ہے اور ہر چیز اپنے موقع پر رہنا یہی عدل و اعتدال ہے  
 و کذا اعتوتہ المتحدول علی المعصیۃ۔ اور یوں ہی جس شخص کو خوار چھوڑتا ہے اسکو نافرمانی پر قذاب کرنا بھی عدل ہے  
 و لا نقول ان الشیطان یسلب الایمان من عبیدہ المؤمن قہراً و جبراً۔ ہم نہیں کہتے کہ شیطان چھین لیتا ہے  
 ایمان کو اللہ تعالیٰ کے مومن بندے سے اذراہ قہراً و جبراً کہتے یعنی شیطان کو خود قدرت قہری و جبری نہیں ہے و قال  
 تعالیٰ ان عبادی لیس لک علیہم سلطان۔ یعنی شیطان کو فرمایا کہ میرے جو بندے ہیں انپر مجھے قہری سلطنت نہیں ہے۔ و  
 و انحر الشیطان انہ یرید ان یرتدک اثرین کرتا کہ ایمان چھوڑیں۔ جسکو اللہ تعالیٰ پر جزم و یقین نہیں دے ایمان کا جزم چھوڑ  
 اور نہ بدب ہو جائے ہیں۔ و لکن نقول العبد یدع الایمان۔ و لیکن ہم کہتے ہیں کہ بندہ خود ایمان کو چھوڑ دیتا  
 ہے یعنی یقین چھوڑ دیتا ہے۔ فاذا اترکہ فمیتہ یسلب منہ الشیطان۔ پھر جب اسنے جزم یقین کو چھوڑا تو اس وقت  
 اس سے شیطان چھین لیتا ہے۔ اسوقت شیطان کو اسپر سلطانی قابو ہو جاتا ہے اور شیطان اپنی مصالحت کے موافق  
 اسکو دنیاوی مطالب دیا ہیں کہ دے ضلالت میں سکھاتا ہے انجام اسکا موت پر خدا لان و دائمی بربادی ہے۔ سوال  
 مشککہ و کیر فی القبر حق۔ اور سوال کرنا مشککہ و کیر کا بیٹے تیرا کون رب ہے کیا دین ہے کون تیرا نبی ہے۔ تیرا رب ہے

یعنی بعد مرگ جہان پرے دہان برقی ہر قسم دنیا و علیہم السلام و شہید و اطفال اس سوال سے مستثنیٰ ہیں۔ بعض نے کہا کہ مسلمانوں کے اطفال بیشک مشغور ہیں اور اس سوال میں حکمت ہے کہ آپس میں معلوم اطلاع نہیں ہے۔ امام اعظم ج نے کافروں کے اطفال کے سوال اور ان کے جنت میں جانے میں توقع کیا اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ دوسروں نے کہا کہ اہل جنت کے خادم ہونگے۔ مخرج کتا ہے کہ حیات دنیا میں جو اعتقاد حق آئے رکھا یا اعتقاد باطل رکھا وہ اسکے آئندہ طلب پر چلتا ہے جس پر اسی پر آئینہ اور کچھ تبدل ممکن نہیں ہے لہذا جو دنیا سے صدق یقین پڑا تھا صحیح جواب دینا اور جو کفر پڑا تھا نعوذ باللہ من ذلک تو وہ اپنا باطل ہونا جان لینگا لیکن اسکے آئندہ میں سوائے باطل کے اب تبدل نہیں ہو سکتا پس اسکا جواب وہی باطل ہے و اعادۃ الروح الی العبد فی قبرہ حق۔ اور اعادہ روح کا بندے کی طرف اسکی قبر میں یعنی جہان مرکز پرے برقی ہے و ضعفہ القبر حق۔ اور قبر کا بھی پناہ برقی ہر قسم اہل ایمان کے لیے جیسے مادہ صریح پشائی ہے اور کافر کے لیے جیسے سمن جان کہ اگر حرکی پسلیان اور حرکت آتی ہیں اور یہ امر عجیب و حکمت بے حد ہے اس جہاں دوسو اس میں ہیں۔ اعدو باس من الکفر۔ و عذابہ حق کائن للکفار جمعین۔ اور عذاب قبر کا برقی ہونے والا ہے کافروں سب کے لیے و حق کوئی نہیں چلتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا انار لیرضون علیہا فذو عشیاء و یوم تقوم الساعۃ و دخلوا الی قبرہون شہد لہذا یعنی آگ ہے کہ یہ لوگ اس پر پیش کیے جاتے ہیں صبح و شام اور وہ دن کہ قیامت قائم ہوگی حکم ہوگا کہ داخل کرد آں فرعون کو سخت تر عذاب میں۔ و بعض المسلمین۔ اور یہ عذاب قبر بعض گنہگار مسلمانوں کے لیے بھی برقی ہے مگر یہ کہ مومن گنہگار کو اس قسم کے عذاب میں سے نہیں جو کافروں کے لیے ہے اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ اصداف ہو کہ آرام و راحت قبر بھی برقی ہے۔ قال تعالیٰ و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا بل احواء عند ربہم یرزقون فرمیں۔ جو لوگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں شہید ہوئے انکو مردے مت خیال کیجیو دے زندہ ہیں اپنے رب کے بیان رزق پاتے ہیں بہت فرحت میں ہیں آخر تک آیت۔ قال اقامری رحمہ عذاب و ثواب روح کے ساتھ ہے یا بدن کے ساتھ ہے یا دونوں کے ساتھ ہے مگر یہی ہے کہ دونوں کے ساتھ اور ہم مانتے ہیں اور انہی ہستی سے زیادہ اسکی کیفیت کے پیچھے نہیں پڑنے کا قول یعنی کیفیت آخرت کی نہیں دریافت ہوتی ورنہ حکمت میں فرق آدے اور کیونکر کہ دنیا میں کوئی جنت کی راہ طرک تاپہ اور کوئی دوزخ کی اور انکو احساس نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں کہ انکو علم و فہم عطا فرمائی کہ سمجھتے بوجھتے ہیں پس بخار وہ ہوا کہ ایمان نہیں لایا۔ پھر شیخ قاری رحم نے لکھا جب کا خلاصہ یہ کہ لوگوں نے روح کی حقیقت میں گفتگوں بعض نے کہا کہ وہ ایک جسم لطیف ہے کہ جب میں اس طرح غلط ہو گیا ہے جیسے سبز لکڑی کی رگ دریشہ میں پانی ساری ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے جاری فرمایا ہے کہ جب تک یہ روح جسم میں رہے جسم میں حیات رہے پس جب یہ روح اس سے نکلے تو موت کے حیات جاتی رہے اور انھوں نے کہا کہ حیات واسطے روح کے ہنر شعل آفتاب کے ہے اور اللہ تعالیٰ نے جاری فرمایا ہے کہ جب تک آفتاب طالع ہو تو عالم نور سے نور رہے اسی طرح جب تک روح بدن میں رہے بدنی کے واسطے حیات پیدا فرماتا ہے۔ اسی قول کی طرف مشائخ صوفیہ نے میل کیا ہے۔ ایک جماعت اہل سنت نے کہا کہ روح ایک جوہر لطیف ہے جو جسم میں اس طرح ساری ہے جیسے گلاب کے پھول میں گلاب ہوتا ہے۔ قاری رحم نے کہا کہ یہ قول اور پتلا ہے



دنوں سب باتوں میں برابر ہیں مرنے اس قدر فرق ہے کہ روح جسم لطیف ہے یا جوہر ہے پس اول قول میں جسم لطیف کہا اور دوسرے قول میں جوہر کہا ہے اور لکھا کہ صحیح یہ کہ وہ جسم لطیف ہے کیونکہ روح کے واسطے وارد ہوا کہ وہ داخل جسم ہوتی اور خارج ہوتی اور علیین کی طرف صعود کرتی ہے اور کافروں کی روح سببیں کی طرف گرائی جاتی اور مانند اسکے جو روح کے جسم لطیف ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ پھر کہا کہ ایسا کلام دوبارہ روح کے منافی قول اللہ تعالیٰ ہے کہ منہر مایا اهل الروح من امر ربی یعنی کہہ کے کہ روح از امر رب ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان الامر کلہ للہ۔ امر سب اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہے۔ اور لکھا کہ سب سے زیادہ قوی و اولی قول یہ ہے کہ روح کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے اور یہی جمہور اہل سنت و الجماعہ کا قول ہے۔ مترجم لکھا ہے کہ شیخ مرد زبہان شیرازی رحمہ اللہ جواب ایک ائمہ اولیاء میں سے ہیں انھوں نے روح کے بارہ میں جسم لطیف یا جوہر ہونے وغیرہ کا کوئی کلام نہیں کیا بلکہ صریح اشارہ اس جانب فرمایا کہ مابین مجلی صفات و ذات کے امر الہی سے ہر گز اختلاف ہے اور اسکی حقیقت پر اطلاع نہیں ہے اور یہ قول موافق قرآنی پاک اور مطابق جمہور سواد اعظم اہل سنت و الجماعہ ہے اور اس میں ایک بیسٹ کلام ترجمہ جسم کی اردو تفسیر جامع میں ائمہ علماء سے منقول ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجمہل ہو کہ روح میں یہ عقائد ہیں کہ جو اللہ تعالیٰ نے روح کی نسبت فرمایا اور احادیث قطعیہ میں وارد ہے حق ہے اور حقیقت کی گنگو ہم نہیں کرتے ہیں مگر فہم کی زیادتی کے واسطے نہ واسطے اعتقاد کے اور امام رح نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ زندہ کر لگا ان نفوس کو بعد موت کے کہ انکو آٹھائیگا ایک دن کے لیے جسکی مقدار پچاس ہزار برس کی ہے واسطے بدلہ دینے اور ثواب دینے اور باہم اداسے حقوق کے لیے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا دان المدیحت من فی القبور۔ یعنی اور اللہ تعالیٰ مبعوث فرمائے گا جو خاک میں ہے۔ فارسی رح نے اسکے واسطے دیگر آیات جو حشر جسمانی کے واسطے قطعی نصوص میں ذکر ہیں اور لکھا کہ سین خلاصہ پر رد ہے جو حشر جسمانی سے انکار کرتے ہیں اور کہا کہ امام رازی رح نے فلاسفہ کے اوہام انکاری کو رد کر کے آخر انکو نمائش کی کہ جب ہم حشر جسمانی کے مستعد ہوئے اور اخلاق جمیلہ و اعمال صالحہ سے اسکا سامان حاصل کیا اور اخلاق رذیلہ و بدکاریوں کو چھوڑا تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارے و تمہارے درمیان اختلاف ہے تم نے یہ سامان نہ کیا پس خیال کرو کہ اگر وہ حق ہے جیسا ہم کہتے ہیں تو ہم اچھے رہے اور جو منکر تھا وہ برباد ہوا اور اگر منکر کا کفار فرض کیا جاوے کہ وہ نہیں ہے تو ہمارا کچھ نقصان نہوا۔ انتہائے درجہ وہ منکر یہ کہ لگا کہ دنیاوی شراب و سور کا گوشت وغیرہ ہنسنے دنیا میں نہیں پایا تو ہر عاقل سمجھ سکتا ہے کہ ان چیزوں کے کھانے میں کوئے دگتے و کترے شریک ہیں تو اگر ایسی چیز جانی رہے جس میں یہ دگت ہمارے شریک ہمسر ہیں تو اتفاقات کے قابل نہیں ہے۔ امام رح نے فرمایا وکل ما ذکرہ العلماء بالفارسیۃ من صفات اللہ تعالیٰ عزت اسماؤہ و تعالیت صفاتہ جازا القول بہ سوی الید بالفارسیۃ و بخوران یقال بروح اللہ اسی بلا تشبیہ ولا کیفیۃ اور صفات الہی میں جسکو علماء سلف رحمہم اللہ تعالیٰ نے فارسی میں یعنی سوائے عربی کے دوسری زبان میں تعبیر کیا ہے تو اسی طرح کہنا جائز ہے سوائے صفت ید کے کہ اسکو فارسی میں تعبیر نہ کیا جاوے اور تائید ہے کہ بر دی خد اے یعنی اللہ تعالیٰ کے رد و مگر تشبیہ و کیفیت کے بغیر یعنی اسکی تغیر کسی مخلوق سے یا اسکی تصور میں نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ کو تشبیہ و کیفیت سے منزہ و پاک جانے۔ و لیس قرب اللہ تعالیٰ ولا بعدہ من طریق

طول المساۃ وقصرها ولا علی معنی الکرامۃ والہوان اور قرب اللہ تعالیٰ بندگان مطیع سے یا دوری اسکی بندگان عاصی سے ازراہ درازی مسافت و کمی مسافت کے نہیں ہوا نہ قرب سے مراد کرامت اور دوری سے مراد خواری ہر معنی جیسے تاویل دالے کرتے ہیں۔ و لکن المطیع قریب مثلاً بلا کیف والعا صی بعید عنہ بلا کیف۔ لیکن یہ عقاد حق ہر کہ بندہ مطیع اپنے رب غر و جل سے قریب ہو جسکی کیفیت غیر معلوم ہو اور بندہ عاصی اپنے رب غر و جل سے دور ہو بلا کیف و خلاصہ یہ کہ قرب و بعد معلوم اور کیفیت مجہول ہو اور کسی طرح کی تشبیہ قطعی نہیں ہو۔ والقرب والبعید الاقبالی یقع علی المناجی۔ اور جو بندہ اپنے رب غر و جل سے مناجات کرتا ہو مثلاً تارہا ہر تھا ہر تو اسکے حق میں قرب اور توجہ ہونا واقع ہو اور جو بندہ روگردان ہوا اسکے حق میں بعد اور اعراض صادق ہو لیکن بلے کیفیت ہو۔ و کذلک جو ارہ فی الجنۃ والوقوف بین ید یہ بلا کیف اور اسی طرح جنت میں جو ارب العالمین ہونا اور قیامت میں اسکے روبرو حضور ہونا حق ہو مگر بلا تشبیہ و کیفیت ہر قاری رح نے کہا کہ تحقیق مقام یہ کہ امام اعظم رح کے نزدیک حق تعالیٰ کا قرب خلق سے یا خلق کا قرب حق غر و جل سے ایک وصف تحقیقی ہو لیکن جو کوئی اپنے تصور سے اسکی صورت و تشبیہ بخلوات خیال کرے باطل ہو اسکی کیفیت کیونکہ کس طرح فہم عقل سے باہر ہو اور متاخرین بعضے اور مجہور فرقہ مبتدعہ کے اس وصف میں تاویل کرتے ہیں اور قرب کے معنی رحمت الہی کے بوجہ اسکی طاعت کے اور بعد کے معنی دوری بوجہ عصیت کے قرار دیتے ہیں۔ اور باب اشارہ کہتے ہیں کہ قرب رب غر و جل کی شان سے ہو کہ تو اپنے تمام حالات میں اللہ کی نعمت اپنے اوپر دیکھے اور اسی کی منت مشاہدہ کرے اور اپنی طاعت و فرمانبرداری کو نگاہ میں نہ دیکھے بعض علماء نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے قرب بے قیاس سے تو اسکو نہیں دیکھتا اور تو اس سے انتہائے دور ہو کر اسکے سوا کسی غیر کو دیکھتا ہو۔ والقرآن منزل علی رسول اللہ صلعم و ہونی لمصحف مکتوب اور قرآن منزل ہو ۲۳۔ برس میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر اور وہ مصحف میں مکتوب ہو۔ وآیات القرآن کلمات فی معنی الکلام مستویۃ فی انفسیۃ و عظمتہ اور آیات قرآن سب کی سب اس معنی میں کہ کلام الہی ہیں فضیلت و عظمت میں برابر ہیں۔ الا ان بعضہا فضیلۃ الذکر و فضیلۃ المذکور۔ بات اتنی ہو کہ بعض آیات کیواسطے فضیلت ذکر کی اور فضیلت مذکور کی ہو۔ مثلاً آیۃ الکرسی لان المذکور فیہا جلال اللہ و عظمتہ و حقیقۃ فاجتمعت فیہا فضیلۃ الذکر و فضیلۃ المذکور۔ جیسے آیۃ الکرسی کہ سمیع سب آیات کی طرح فضیلت ذکر کی تو موجود ہو اور ذکر حاکم اس مذکور کی فضیلت نائد ہو کیونکہ مذکور اس آیت کرسی میں اللہ تعالیٰ کا جلال و عظمت و صفت ہو تو اس میں فضیلت ذکر کی اور فضیلت اسکی جو اس ذکر کا مذکور ہو دونوں جمع ہو گئیں و اسی کے مثل سورہ اخلاص میں بیان ہوا نائد ہو۔ و مافی قصۃ الکفار فیہا فضیلۃ الذکر بحسب اولیس المذکور فیہا وہم الکفار فضیلۃ۔ اور جو آیات کہ کافرون کے قصہ میں ہیں جیسے بت ید ابلیس ابلیس انعم تو آیات میں فقط فضیلت ذکر کی ہو کیونکہ جو ان آیات میں مذکور ہو اور وے کفار ہیں انکے لیے کچھ فضیلت نہیں ہو و واضح ہو کہ کفار ہر جہان تہرائی ظاہر ہو اور وہ آیات حال کفار میں ضمناً مذکور ہو تو اس شان کی فضیلت بھی ذکر کے ساتھ ہو لیکن خالی ان کفار کی کچھ فضیلت نہیں ہو جیسا کہ امام رح نے ذکر فرمایا فافہم و اللہ اعلم۔

و کذلک الاسماء والصفات کما مستوی فی انفسیدہ العظمی لا تفاوت بینہا۔ اور یوں ہی اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات سب کے سب فضیلت و عظمت میں برابر ہیں اور ان اسماء و صفات میں کچھ تفاوت نہیں ہوتا کیونکہ سب حضرت باری تعالیٰ جل شانہ کے اسماء و صفات ہیں و سب یکساں ہیں اور واضح ہو کہ بندہ کے مناسب بعض اسماء و صفات بعض وجوہ میں خاص ہوتے ہیں مثلاً کسی نے گناہ سے استغفار کرنا چاہا تو اسکو یہ مناسب نہیں کہ یوں التجا کرے کہ اے خدا راجی شہید القاب مجھے بخش دے بلکہ کہے کہ اے خدا راجی ارحم الراحمین مجھے بخش دے۔ و اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہا علی الکفر۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین دونوں کفر پر مرتے یعنی زمانہ رسالت و اسلام سے پہلے زمانہ کفر میں مرتے اور رافضی کہتے ہیں کہ امامت کے واسطے شرط ہو کہ اسکا باپ مومن ہو تو امام رح نے تصریح کی کہ رسالت کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔ قاری نے کہا اس کلام میں رد اس شخص کا ہو جو کہ کہتا ہے کہ والدین آپ کے ایمان پر مرتے یا کفر پر مرتے کے بعد اللہ تعالیٰ نے انکو زندہ کیا پھر مقام ایمان پر موت دی۔ اور میں نے اس مسئلہ کو ایک مستقل رسالہ میں تحقیق کیا اور جو کچھ سیوطی رح نے اپنے مینوں رسائل میں لکھا تھا اپنے خلاف قول امام اعظم کے لکھا تھا اسکو دلائل کتاب و سنت و قیاس اور اجماع امت سے دفع کیا اور مجیب قضیہ اس مقام پر یہ ہے کہ خفیہ میں سے بعض جاہلون نے اس کلام سے جو بیان امام اعظم نے کیا ہے انکار کیا اور اشارہ کیا کہ یہ قول شان امام رح کے لائق نہ تھا اور یہ اس شخص کا انکار ایسا ہی ہے جیسے گمراہ چھپے کے سردار جہم بن صفوان نے کہا کہ مجھے آرزو ہے کہ مصحف میں سے قولہ تعالیٰ الرحمن علی العرش استوی۔ جمیل ڈالوں۔ اور جیسے احمد بن ابی داؤد گمراہ نے مامون رشید بادشاہ کو کہا کہ پردہ کعبہ پر بجائے لیس کشتہ شی و ہو السبع البعیر کے لیس کشتہ شی و ہو العزیز حکیم کہے اور جیسے برنے رافضی کا قول کہ میں اس مصحف سے بیزار ہوں جس میں ابو بکر الصدیق کی تعریف ہو۔ قاری رح نے لکھا کہ انبیاء علیہم السلام تو ابتداء و انتہاء میں معصوم ہیں اور سوائے انبیاء علیہم السلام کے (و سوائے ان امت کے جنکے لیے قطعی جنتی ہونے کی بشارت ہے) باقی ادیاء و علماء و اصفیاء کی نسبت خاص خاص کر کے ہم یہ قطعی علم نہیں کہہ سکتے کہ وہ ایمان پر مرتے ہیں اگرچہ ان سے کمال حالات و عوارق عادات ظاہر ہوئے ہوں کیونکہ یہ تو مشاہدہ خبی ہو سکتا ہے اور وہ ان مشاہدہ خبی مستور رکھا گیا ہو۔ پھر ایک کلام طویل میں بہ استدلال بیان کیا کہ جو وجوہ جنتی کے نشان وارد ہوئے ہیں انکے موافق قطعی گواہی دے کافی الحدیث بذاتہم علی غیر وجبت لہ الجنة و بذاتہم علیہم شر وجبت لہ النار الختم شہد اور اللہ فی الارض۔ یعنی اس مردے پر تین بھلائی کی شہادت دی اسکے لیے جنت واجب ہوئی اور وہ مردہ نے آپس پر تین کی شہادت دی اسکے لیے دوزخ واجب ہوئی تم نہ میں میں اللہ تعالیٰ کے گواہ ہو۔ و ابو طالب عمہ صلی اللہ علیہ وسلم مات کافراً۔ اور ابو طالب آپ کا چچا کافر مزاح ابو طالب نے زمانہ اسلام پایا اور وفات کے وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابو طالب پاس آئے اور وہ ان ابو جہل وغیرہ کافروں کی جماعت کو پایا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ اے چچا کلمہ توحید کہہ دے تاکہ تیرے واسطے اللہ تعالیٰ کے یہاں میرے پاس محبت ہو جائے اور ابو جہل وغیرہ نے کہا کہ اے چچا ابو طالب کیا تم عید المطلب سے پھر دگے اور یہ کلام وہاں کر رہا۔ ابو طالب



کہا کہ اے حبیب اگر قریش نہ کہتے کہ ابوطالب ڈر گیا تو میں یہ کلمہ کھرتیری نکھیں تھنڈی کرتا لیکن ابوجل وغیرہ سے کہا کہ میں عبدالمطلب کی علت پر ہوں اور وفات پائی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ واسد لا متغفرن لک الملم عنک میں واسد تیرے واسطے استغفار کرونگا جب تک منع نہ کیا جاؤں پس اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا ما کان للنبی والذین آمنوا ان یستغفروا للمشركین ولو کانوا اولی قربی من بعد ما بین لہم انہم اصحاب الیمیم۔ اور حبیب ابوطالب کے معاملہ میں نازل ہوا قول ایک لاکھ دسویں من اجبت لکن اللہ ہدی من یشاء الا یہ۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ وقاسم و حاسم و ابراہیم کانوا نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور قاسم و طاہر و ابراہیم بیٹے تھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تھے قاسم اول پس جس سے آپ کی کینت ابوقاسم ہوا اور اول ہی مرے اور ابن عبد البر والداری نے بیان کیا کہ ایک پسر عبد اللہ حبیب و طاہر دونوں کہتے تھے کہ میں انتقال کیا اور ابراہیم پیدا ہونے جاریہ قطبہ سے اور دینیہ میں دونوں بن۔ وفاطمہ و زینب و رقیہ و ام کلثوم کن جمیعاً نبات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور زینب و رقیہ و ام کلثوم سب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بیبیاں تھیں و سب بیبیاں و انکی اولاد نے وفات پائی ہوئے فاطمہ زہرا کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ عزیز تھیں اور آپ کی نسل انجین سے رہی دوسرے دونوں سے حضرت حسن و حسین کے اور آپ نے حکم اتی غزوہ جمل حضرت فاطمہ زہرا کا نکاح حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کیا تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی اُن سے اولاد حسن و حسین سردار شباب ابن جنت کے اور حسن جو صغیر وفات پا گئے و ام کلثوم زینب ہوئی۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ نے ازواج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کتاب میں نہیں ذکر کیا اور میں محل گفتا ہوں کہ مومنوں کی مائیں خدیجہ و سودہ و عائشہ و حفصہ و ام سلمہ و ام حبیبہ و زینب بنت جحش و زینب بنت خزیمہ اور سیونہ و جویریہ و صفیہ رضی اللہ عنہن یہ گیارہ تھیں کہ جنکے بارہ میں اختلاف نہیں کہ نکاح میں اور بشر میں آئیں اور نہ کہتے کہ انکے سوا بھی ہیں جن میں اختلاف ہیں۔ نہ انھیں ماقال اناری۔ و اذا شکل علی الانسان شی من دقائق علم التوحید فینبی لہ ان یقنع فی الحال ما ہو الصواب عند اللہ تعالیٰ الی ان یجد عالماً فیسألہ اور جب کسی کوئی پر علم توحید کی باریکیوں میں سے کوئی چیز شکل ہو تو اسکو چاہیے کہ اس بات کی نسبت فی الحال یوں اعتقاد کرے کہ جو ہنر کے نزدیک صواب ہو میں نے اسکو مانا اس وقت تک کہ کوئی عالم ربانی پاوے کہ جس سے دریافت کرے۔ و لا یسعه تاخیر الطلب ولا یخذ ر یا توقف فیہ و یکفر ان وقت۔ اور اس شخص کو یہ گنجائش نہیں ہے کہ عالم ربانی کے طلب کرنے میں ڈھیل و دیر کرے اور نہ اسکا عذر اس مسئلہ میں توقف کرنے کا قبول ہوگا اور کافر ہو جائیگا اگر توقف کرے و حق معنی توقف کے یہ ہیں کہ اس مسئلہ میں بالفعل کچھ اعتقاد نہ کرے بلکہ کہے کہ میں توقف کرتا ہوں جب حل ہوگا ویسا اعتقاد کرونگا۔ امام رحمہ نے فرمایا کہ اس سے کافر ہو جائیگا بلکہ یوں اعتقاد کرے کہ اس مسئلہ میں جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک حق ہو میں نے اسکو مانا۔ واضح ہو کہ علم توحید کی قید لگائی اسواسطے کہ شرائع احکام و اعمال و عبادت میں اور اعمالی مسائل میں توقف جائز ہو اور یہ بھی واضح ہو کہ توحید سے مراد اللہ تعالیٰ کی توحید ہو اور عقائد کی کتابوں میں جو باتیں اکثر امت وغیرہ کے متعلق یا مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات و اولاد و طاہرات کا بیان ہے

ان میں توقف مفسرین ہر مگر حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی پاکدامنی آیات قرآنی میں مخصوص ہے اگر  
 زمین کچھ توقف کیا تو انجام اپنا برباد کیا نمود بائیں دنگ - پھر عقائد میں جو امور مذکور ہیں اگر ان سے مخالفت کی تو  
 گمراہ بدعتی ہے اور احکام شرعی میں اگر خلاف کیا جبکہ اجتہاد سے ہو تو عفو ہے اور امت کے لیے رحمت ہے۔ و خیر المصالح  
 حق فمن رآه فهو ضال مبتدع۔ اور خبر معراج کی برقی ہر سو جس نے اسکو نہ مانا وہ گمراہ مبتدع ہے۔ و فی حدیث  
 میں آیا کہ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جسم شریف کے ساتھ جاگتے ہیں معراج ہوئی آسمان تک اور آسمان سے جہانک  
 اللہ تعالیٰ نے چاہا مقامات اعلیٰ میں عروج ہوا تو یہ حدیث حق ہے ضرور ثابت ہے۔ ظاہر کلام دلیل ہے کہ امام رحمہ کے نزدیک  
 اس طرح حدیث میں عروج آسمانوں تک ثابت ہے وہ برقی ہر اس سے انکار گمراہی ہے۔ اور خلاصہ میں لکھا کہ جس شخص نے  
 معراج کا انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر اس نے مکہ معظمہ سے بیت المقدس تک اسراء سے انکار کیا تو وہ کافر ہے اور اگر  
 بیت المقدس سے آگے معراج کا انکار کیا تو کافر ہو گا وجہ یہ ہے کہ اسراء حرم مکہ سے حرم بیت المقدس تک آیت کریمہ  
 قرآنی سے ثابت ہے اور وہ قطعی ہے اور معراج بیت المقدس سے آسمانوں و آگے تک سنت سے ثابت ہے اور اسکی  
 روایت میں ظن ہے۔ اقول شیخ نسفی رحمہ نے عقائد میں بھی معراج کو مفصل لکھا ہے لیکن ظاہر کلام امام رحمہ کا اشارہ کرتا ہے  
 کہ معراج کا اعتقاد اسی طرح چاہیے جس طرح مشہور حدیث میں آیا ہے و لیکن حدیث کے رد کرنے والے کو گمراہ مبتدع فرمایا ہے  
 فارسی رحمہ نے کہا کہ علماء نے انتہائے معراج میں اختلاف کیا ہے بعض نے کہا کہ جنت تک اور بعض نے کہا کہ عرش تک  
 اور بعض نے کہا کہ اس سے برتر مقام دنی قدلی فکان تاب تو سین ادا دنی ہے۔ و خروج الدجال و یاجوج و ماجوج  
 و طلوع الشمس من مغربها و نزول عیسیٰ علیہ السلام من السماء و انہ لعلم للساعۃ و سایر علامات یوم القیامۃ  
 علی ماوردت الاخبار الصحیحہ ق کائن۔ اور دجال کا نکلنا۔ اور یاجوج و ماجوج کا نکلنا اور آفتاب کا اپنے مقام  
 غروب سے طلوع ہونا اور عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے اترنا اور یہ کہ عیسیٰ علیہ السلام علامت قیامت کے لیے ہیں اور  
 دیگر علامات روز قیامت موافق اسکے جو اخبار صحیحہ میں وارد ہیں سب برقی ہونے والے ہیں و فارسی رحمہ نے  
 شرح میں کہا کہ امام رحمہ نے اس کلام میں علامات قیامت جمع کر دیے ہیں ترتیب سے بیان مقصود نہیں ہے بلکہ ترتیب  
 واقعات علامات کی اس طرح ہے کہ مدی خلیفہ برقی پہلے تو حرمین شریفین میں ظاہر ہونگے پھر بیت المقدس میں آدینگے  
 پھر دیان دجال آویگا اور انکو محاصرہ کر لیا پس عیسیٰ علیہ السلام دمشق کی مسجد کے منارہ شریفہ پر اترینگے اور دجال  
 کے قتال کو نکلینگے اور اسکو ایک ضربہ سے مارینگے اور وہ نزول عیسیٰ کے وقت گئے گی جیسے پانی میں نمک مل جاتا ہے  
 پس عیسیٰ علیہ السلام و مدی رحمہ اللہ تعالیٰ جمع ہونگے اور ناز قائم ہوگی پس مدی رحمہ عیسیٰ کو اشارہ کرینگے کہ پیش امام ہوں  
 پس عیسیٰ علیہ السلام انکار کرینگے اور یہ غدر کرینگے کہ یہ ناز آپ کے لیے قائم کی گئی ہے پس آپ ہی امامت کیو  
 اولیٰ ہو اور عیسیٰ علیہ السلام مدی رحمہ اللہ کی افتاد کرینگے تاکہ ظاہر ہو کہ عیسیٰ علیہ السلام متابع حضرت سرور عالم  
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ہیں چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا اشارہ فرمایا ہے قبولہ علیہ السلام و لو کان موسیٰ  
 جالما و سمعہ الا اتباعی۔ یعنی اور اگر موسیٰ زندہ ہوتے تو انکو سوائے میری پیروی کرنے کے اور کچھ گنجائش نہ ہوتی۔

اور لکھا کہ شرح عقائد میں ہر کہ صبح یہ ہر عیسیٰ علیہ السلام لوگوں کو نماز پڑھا دین اور امامت کرینگے اور عہدی رح انکی افتدا کرینگے کیونکہ عیسیٰ فضل وانکی امامت اولی ہر انتہی۔ قاری رح نے کہا کہ جو مٹنے اور بیان کیا اس سے یہ خلاف نہیں ہو گا لانیفی۔ مترجم کتاب ہر کہ مراد قاری رح کی یہ ہر کہ وقت نزول کے جو نماز عصر کی اقامت ہوگی خاص اس نماز میں عیسیٰ افتدار کرینگے اور باقی نماز دن میں جیسا شرح عقائد میں ہر ہو سکتا ہر۔ مترجم کتاب ہر کہ علامات قیامت جو امام رح نے بیان فرمائے بہت قرب کی اور بہت جبری علامات ہیں اور میں انشاء اللہ تعالیٰ علامات صغریٰ و کبریٰ کے بارہ میں مختصر لکھوں گا۔ پھر قاری رح نے کہا کہ ابو داؤد طیالسی کی روایت کے موافق عیسیٰ علیہ السلام چالیس سال زمین میں ٹھہرینگے پھر مرنگے اور مسلمان لوگ انہر نماز جنازہ پڑھینگے اور دفن کرینگے۔ اور روایت ہر کہ عیسیٰ علیہ السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے درمیان دفن ہونگے اور روایت ہر کہ صدیق اکبر و عمر فاروق رضی اللہ عنہما کے بعد دفن ہونگے پس حضرت صدیق و فاروق رضی اللہ عنہما کو مبارک ہو کہ دو پیغمبر اولو العزم کے درمیان ہونگے۔ اور لکھا کہ ایک روایت ہر کہ عیسیٰ علیہ السلام زمین پر سات برس ٹھہرینگے۔ بعض نے کہا کہ یہی صبح ہر اور پہلی روایت میں چالیس کے یہ معنی ہیں کہ آسمان پر جانے سے پہلے اور اترنے کے بعد سب مدت چالیس ہر کیونکہ جب اٹھائے گئے تو سات کم چالیس کے تھے۔ مترجم کتاب ہر کہ حاکم کی روایت مستدرک میں مروی ہو کہ وقت اٹھانے جانے کے ایک سو بیس برس کی عمر تھی اور مترجم نے اردو تفسیر میں قولہ تعالیٰ اذ قال اللہ یا عیسیٰ انی متوفیک و راجعک الی الایہ کی تفسیر میں اس مسئلہ کو مفصل ذکر کیا ہر۔ قاری رح نے کہا کہ بعد نزول عیسیٰ علیہ السلام کے اور قتل و جال کے پھر باجوج و باجوج ظاہر ہونگے اور آخر ہر بکت دعائے عیسیٰ علیہ السلام کے اللہ تعالیٰ سب باجوج و باجوج کو ہلاک فرما دیگا پھر بعد وفات عیسیٰ علیہ السلام کے یہ علامت ہوگی کہ مومنین سب مرجا وینگے اور آفتاب اپنے مقام غروب سے طلوع ہوگا اور قرآن اٹھا لیا جائیگا جیسا کہ ابن ماجہ نے حدیث حذیقہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ کہنہ ہو جائیگا اسلام جیسے کہنہ ہو جاتے ہیں کپڑے کے کنارے حتی کہ دریافت ہوگا روزہ نماز اور نہ نیک اور نہ صدقہ اور اللہ تعالیٰ کی کتاب قرآن پر ایک رات میں اسرہ واقع ہوگا تو روسے زمین پر اس سے کوئی آیت نہ رہیگی۔ بہتقی نے شعب الایمان میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ تم پڑھو قرآن کو قبل اسکے کہ اٹھا لیا جاوے کیونکہ قیامت نہیں قائم ہوگی بہائیک کہ یہ قرآن اٹھا لیا جاوے کہنے والوں نے کہا کہ یہ مصاحف اٹھا لیے جاوینگے تو جو سینوں میں ہر وہ کیونکہ اٹھا لیا جائیگا فرمایا کہ عدوہ ہوگا انہر ایک رات میں پس انکے سینوں سے اٹھا لیا جائیگا پس صبح کرینگے اس حال میں کہ کہینگے کہ ہم تو کچھ جانتے تھے پھر اشرار میں پڑ جاوینگے قحطی رح نے کہا کہ یہ اسوقت ہوگا کہ عیسیٰ علیہ السلام کا انتقال ہو جاوے اور حبشہ والے کعبہ کو ہدم کر دیں۔ مترجم کتاب ہر کہ عیسیٰ علیہ السلام و باجوج کے بعد موافق حدیث صحیح کے حج و عمرہ کعبہ معظمہ کا لوگ کرینگے پھر حبشہ کے ہدم کے قریب مومنین سب مرجا وینگے پھر حبشہ والے خانہ کعبہ ہدم کرینگے و اللہ تعالیٰ اعظم و اللہ بید می من انشاء الی صراط مستقیم۔ اور اللہ تعالیٰ جسکو چاہتا ہر راہ مستقیم کی ہدایت دیتا ہر۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و اللہ بید می من



دار السلام ویدی من بشار الی صراط مستقیم بیان تک نقد اکبر مصنفہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ترجمہ ہوا چونکہ عقائد میں علامہ نسفی رحمہ اللہ نے بغیر ہونے بعض مسائل زیادہ کیے ہیں لہذا بطریق تحقیقات کے مترجم ان کا ترجمہ کرتا ہوں۔ اور عقائد نسفی و لمحات شیخ علی فارسی و کبیل الایان محدث عبدالحق دہلوی و غیر جمہم احمد تعالیٰ سے برجاتا ہوں اور ہر مسئلہ کو بدو ن عبارت کے صحت ترجمہ پر اول و دوم وغیرہ کے شمار سے لکھتا ہوں

### لمحات عقائد و الفاظ کفر و غیرہ

اول مسئلہ تفضیل بعض انبیاء کی بعض پر۔ قاری جو نے کہا کہ اجمالی تفضیل تو قطعی ہی بدلیل قولہ تعالیٰ وقد فضلنا بعض النبیین علی بعض الآئیہ یعنی علم نبوت میں نہ مال و فانیات میں۔ اور تفصیلی تفضیل میں کہا کہ یہ امر غنی ہے اور اعتماد کا اعتقاد یہ کہ تمام خلق سے افضل ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے حبیب ہیں۔ بعض علماء نے اس پر احتجاج کا دعویٰ کیا ہے پس ابن عباسؓ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تفضیل دے دی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل آسمان اور انبیاء پر اور حدیث مسلم و ترمذی میں انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اے سیدہ دلہا دم یوم القیامت ولا تخر۔ میں سردار اولاد آدم ہوں قیامت کے روز اور فخر سے نہیں کہتا۔ امام احمد و ترمذی و ابن ماجہ نے ابی سعید رضی اللہ عنہ کی روایت سے زیادہ کہا کہ جو بیداری کو اور احمد ولا تخر۔ اور میرے ہی ہاتھ میں لو اور احمد ہوگا اور فخر نہیں کرتا۔ و ما من نبی یؤمنا آدم من

سواہ الا تحت لوائی وانا اول من نشق عنہ الارض ولا تخر وانا اول شافع داوود شافع ولا تخر۔ اور نہیں کوئی نبی اس سے بزرگوار آدم ہو یا اس کے سوا ہے ہو مگر کہ وہ سیر لوار کے نیچے ہوگا اور میں اول وہ شخص ہوں کہ اس سے زمین کشادہ ہوگی اور فخر نہیں کرتا اور میں پہلا شفاعت کرنے والا اور پہلا شفاعت قبول کیا گیا ہوں اور فخر نہیں کرتا واضح ہو کہ حین احادیث میں انبیاء کے درمیان تفضیل دینے سے مانعت ہے تو تاویل یہ کہ باہم تفضیل دینا ایسے طریقہ پر نہ ہو کہ جس سے شان میں نقص و باہم خصومت پیدا ہو۔ مترجم کتابہر کہ تفضیل ایسے طور پر مت دہ کہ باہمی جنبہ دار ہے اور اپنی لاس سے ہوا اور بیان جو کلام تفضیل میں ہوا وہ نصوص سے ہے۔ و دم مسئلہ علو الہی از راہ مرتبہ کے ہر نہ از راہ مکان کے اور جس نے زعم کیا کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر یا عرش پر ہے اور اس کے لیے علو مکان ہے وہ گمراہ ہے اور قاری رحمہ اللہ نے لکھا کہ ابو مطیع ثعلبی کی روایت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ جس کسی نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے یا زمین میں ہے تو وہ کافر ہو کیونکہ یہ قول موعوم ہے کہ حق غر و جل کے لیے مکان ہے اور جس نے توہم کیا کہ حق تعالیٰ کے لیے مکان ہے وہ مشبہ ہے انہی قاری رحمہ اللہ نے کہا کہ خوالد بن ابی عبد السلام اہل علماء میں سے ہے اس کی نقل پر اعتماد ہے۔ اور شیخ ابو معین نسفی رحمہ اللہ نے تہجد میں کہا کہ محققین نے تقریر کر دیا کہ حالت دعا میں آسمان کی طرف ہاتھ اٹھانا محض حکم تہجدی ہے۔ شایع علامہ سفناقی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ رد اس شخص کا ہے جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے سو دم مسئلہ محبت و غلت اللہ تعالیٰ کی اس شان سے ہے جیسے اس کی ذات پاک کے لائق ہے جیسے دیگر صفات ہیں۔

بعض نے اس پر جامع نقل کیا۔ اور اول جس نے خلت و محبت الہی سے انکار کیا وہ جہنم میں رہے گا۔ جو کہ خالق تعالیٰ نے  
 قسوی امیر عراق و مشرق نے قسوی علماء وقت سے واسطہ میں بقرعید کے روز پنج کر دیا۔ مسئلہ چارم بعد  
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم حبیب اللہ کے ابراہیم خلیل اللہ میں پھر نوح و موسیٰ و عیسیٰ افضل ہیں باقی انبیاء سے اور یہ  
 پانچوں اولوالعزم رسل ہیں۔ مسئلہ پنجم قاری رح نے ذکر کیا کہ قسوی رح نے کہا کہ ایک نبی افضل ہے تمام اولیاء سے اور  
 اور محبت سی تو میں ولی کو نبی پر تفضیل دینے میں گمراہ ہوئیں بگمان اسکے کہ موسیٰ علیہ السلام نبی کو خضر رح ولی سے  
 تعلیم حاصل کرنے کا حکم ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ ان لوگوں کی گمراہی اظہر ہے لیکن بیان ایک مسئلہ یہ ہے کہ نبی میں ایسی  
 جہت نبوت افضل ہے یا جہت ولایت افضل ہے اور ایک جماعت نے میلان کیا کہ جہت ولایت افضل ہے۔ اس سے  
 دوسرے عوام نے ولایت کو نبوت پر مطلق تفضیل دی اور کہا کہ ولی افضل از نبی ہے اور یہ جہل عظیم ہے اور غیر میں  
 رجعت نکلانا نبوت و ولایت تکلف ہے پھر پیغمبر کے ساتھ جو ولایت تجویز کرتے ہیں اس میں شک نہیں ہے کہ اس  
 ولایت کا قیاس دوسرے اولیاء پر نہیں ہو سکتا ہے اور فیصلہ یہ ہے کہ نبوت از نبی افضل الہی ہے اور اللہ تعالیٰ اپنی  
 رحمت کے ساتھ جسکو چاہے مختص فرما دے پس کسی کے واسطے دخل نہیں ہے مسئلہ ششم ملائکہ اللہ تعالیٰ کے  
 بندے معصوم ہیں جو حکم اللہ تعالیٰ کا ہوتا ہے جس طرح ہوتا ہے اسکو اسی طرح کرتے ہیں کھانے پینے جماع وغیرہ حواج  
 پاک ہیں انکو نہ ذکر کہہ سکتے ہیں نہ مونث کہہ سکتے ہیں یعنی انکی شان سے نوری و مادگی کی صفت نہیں ہے۔ کمانے  
 عقائد الفسفی مسئلہ ہفتم انبیاء علیہم السلام کے بعد خاص ملائکہ مانند جبریل و میکائیل وغیرہم کے عام اولیاء  
 و علماء سے افضل ہیں اور خواص ملائکہ میں سے جبریل افضل ہیں اور عامہ ملائکہ عام مومنوں سے افضل ہیں  
 کذا ذکر انقاری مسئلہ ہشتم سحر کہنے میں کفر نہیں بلکہ اس پر اثر مرتب ہونے کے اعتقاد میں یعنی اثر کو سحر کہتے  
 مستند کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے کمانی شرح العقائد اور صاحب الروضہ نے کہا کہ سحر کا فعل بالاجماع حرام ہے  
 اور اسکے کیکنے و سکھانے میں تین قول ہیں۔ جمہور کے نزدیک دونوں فعل حرام ہیں اور یہی صحیح ہے۔ دوم یہ کہ  
 دونوں مکروہ ہیں و سوم یہ کہ دونوں مباح ہیں۔ مسئلہ نهم شیخ ابو منصور بغدادی نے جو اکابر ائمہ شافعیہ میں سے ہیں  
 بیان فرمایا کہ اہل السنۃ و الجماعہ نے اجماع کیا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے سب سے افضل ابو بکر الصدیق پھر عمر  
 فاروق پھر عثمان پھر علی بن سیر بان عشیرہ مطہرہ بانجہ پھر باقی اہل بدر پھر باقی اہل احد پھر باقی اہل بیتہ الرضوان  
 جو حدیبیہ میں واقع ہوئی تھی پھر باقی صحابہ رضی اللہ عنہم انہی کلامہ اور یہی عبارت عقائد نسفی میں ہے اور حدیث  
 ابو داؤد و ترمذی میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یدخل النار احد من بائع فحمت الشجرۃ یعنی  
 و درخت میں نہیں داخل ہو گا کوئی ان لوگوں میں سے جنہوں نے شجرہ کے نیچے بیعت کی ہے۔ قال الترمذی ہذا حدیث  
 حسن صحیح۔ یہ بیعت الرضوان حدیبیہ ہو تو ظاہر ہے کہ جو ان سے افضل ہیں وہ بدر احد و درخت میں نہ داخل ہو گئے  
 اور یہی اللہ تعالیٰ ارحم الراحمین سے قسوی امیر ہے مسئلہ دہم طبقہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد تابعین میں جنہوں نے  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان لا کر نہیں دیکھا بلکہ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم کو ایمان کے ساتھ دیکھا ہے

شیخ الاسلام محمد بن حنفیہ شیرازی رحمہ اللہ نے کہا کہ تابعین میں کون افضل ہو گا کون نے اختلاف کیا اہل مدینہ کہتے ہیں کہ سید بن اسیب افضل ہیں اور اہل البصرہ کہتے ہیں کہ حسن بصری افضل ہیں اور اہل کوفہ کہتے ہیں کہ اویس قرنی سب سے افضل ہیں بعض متاخرین نے کہا کہ صحیح بلکہ صواب ہی اہل کوفہ کا مذہب ہے کیونکہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ خیر القباہین رجل یقال له اویس الحدیث یعنی تابعین میں سب سے بہتر ایک مرد ہے جسکو اویس کہتے ہیں آخر تک۔ رواہ مسلم فی الصحیح۔ حاصل یہ کہ بعد صحابہ رضی اللہ عنہم کے تابعین اس امت میں افضل ہیں علامہ قاری رحمہ اللہ نے کہا کہ اب ہم اعتقاد کرتے ہیں کہ امام ہمام ابو حنیفہ آئمہ مجتہدین میں افضل اور آئمہ فقہاء میں اہل میں ان کے بعد امام مالک پھر امام شافعی پھر امام احمد بن حنبل ہیں۔ واضح ہو کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سیدۃ النساء الخیر کی اولاد کو باقی صحابہ رضی اللہ عنہم کی اولاد پر فضیلت ہے پس اولاد فاطمہ رضی اللہ عنہا وہی ذریعہ طہارت و عزت طاہرہ ہیں کمانی الکفایت۔ مستلزام دوم۔ دلی کسی حال میں کبھی نبی کے درجہ تک نہیں پہنچتا کیونکہ انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں اور خوف خاتمہ سے مامون ہیں اور وحی الہی غرور و دل سے کرم و مشاہدہ ملائکہ سے مافوس ہیں اور احکام پہنچانے اور لوگوں کو ہدایت کرنے پر مامور ہیں اور دلی میں چاہے کسی درجہ پر ہو یا کسی کمال میں ہو تا جو انبیاء علیہم السلام میں نہیں جو بعض کو امیہ سے منقول ہے کہ جابرؓ کہ دلی افضل از نبی ہو یہ قول کفر و اتحاد و خلافت و جمالت جو۔ مان کبھی اس بات میں البتہ تردد ہوتا ہے کہ مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت افضل ہے بعد یقین اس امر کے کہ نبی ان دونوں مرتبہ سے متصف اور وہ دلی سے جو نبی نہیں ہے افضل ہے۔ پس بعض نے کہا کہ نبوت افضل ہے کیونکہ نبی میں مرتبہ نبوت تو غیر کی تکمیل کا ہے اور غیر کو کامل کرنا بعد اپنے کمال کے ہے اور منہ اس قول کی حدیث افضل العالم علی العالم افضل علی اذناکم۔ یعنی عالم کو فضیلت عابد پر جیسے میری فضیلت تمہارے ادنی آدمی پر ہے۔ اس تعلیم و تکمیل کی جہت افضل ثابت ہوئی کیونکہ نبی کی بعثت واسطے تعلیم کے ہے لقولہ اما بعثت مسلماً۔ میں تو تعلیم ہی کر رہا ہوں بھیجا گیا ہوں وقد قال تعالیٰ ربنا والبعث فیہم رسولاً منهم یتلو علیہم آیاتک وعلیم الکتاب والحدیث ویزکیم۔ اس سے بھی ظاہر ہے بعثت تعلیم کتاب و حکمت ہے اور بعض نے کہا کہ مرتبہ ولایت کا نبی میں اسکی نبوت سے افضل ہے یا بن خیال یہ بات کہی کہ ولایت عبارت معرفت الہی سے ہے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک قرب و کرامت ہے اور نبوت کا مرتبہ اس کے نزدیک اہم و اہم کے بندوں کے درمیان سفارت ہے کہ احکام الہی انکو پہنچا دے جاوین۔ علی قاری رح نے کہا کہ ان لوگوں نے غائب کو شاہد پر اور خلق کو مخلوق پر قیاس کیا کہ دلی کو خلیفین بادشاہی اور نبی کو وزیر قرار دیا جو کہ بادشاہی کام پور کرتا ہے اور ان لوگوں نے یہ بخانا کہ انبیاء علیہم السلام کو امت جمع الجمع حاصل ہے بلکہ انبیاء علیہم السلام کے اتباع اصحاب کو حاصل ہوتا ہے اور یہ جمع الجمع کا مقام یہ ہے کہ کثرت ان کے واسطے وحدت سے پردہ نہ ہو سکے اور وحدت میں بھی کثرت دیکھتے ہیں اور یہ مقام بہ نسبت صرت توحید کے بہت اعلیٰ ہے اور عموم کو صرت توحید حاصل ہے اور یہ جو بعض صوفیہ نے کہا کہ ولایت افضل از نبوت ہے معنی یہ کہ پیغمبر کی ولایت اسکی نبوت سے افضل ہے مسئلہ ڈوازدہم بندہ جب تک کہ حائل باقی ہے کبھی ایسے مقام پر نہیں پہنچتا کہ اس سے امر و نہی نبی اللہ تعالیٰ کے احکام شرعی کی بجا آوری



ساقط ہو جاوے تو اللہ تعالیٰ واجب رکبت حتی یا یتیک البقیین مفسرین نے اجماع کیا ہے کہ یقین سے مراد موت ہے بعض  
ابا حنیفہ فرماتے ہیں کہ بندہ جب انتہائے محبت کو پہنچ گیا اور غفلت سے اس کا قلب صاف ہو گیا اور اس  
ایمان کو کفر پر اختیار کیا تو اس سے امر نہی ساقط ہو جاتی ہے اور ایسے شخص کے کبیرہ گناہ کرنے سے بھی اللہ تعالیٰ اس کو  
دوزخ میں داخل نہیں کرے گا۔ اور بعض ابا حنیفہ اس طرف سے کہ اس کے دوسرے ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی  
عبادت ہی رہ جاتی ہے کہ تفکر کرے اور اخلاق اطہی کو درست کرے۔ قال انقاری رحمہ سب کفر و زندہ و اسرار  
و ضلالت و جہالت ہر امر امام حجتہ الاسلام رحمہ نے کہا کہ ایسے شخص کا قتل کر دینا سو کافر دوزخ کے قتل سے بہتر ہے اور  
یہ جو بعض صوفیہ سے مذکور ہے کہ بندہ سالک جب مقام معرفت میں پہنچ جاتا ہے تو اس سے عبادت کی تکلیف دور ہو جاتی ہے  
بعض متقیین نے کہا کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ تکلیف مآخوذ اور کلفت بغی مشقت ہر اور عارف سے عبادت کا صدور بلا کلفت  
و مشقت ہوتا ہے بلکہ عارف کو عبادت میں لذت ہوتی ہے اور اس کا قلب طاعت میں کھل جاتا ہے اور اس کا شوق و نشاط  
بڑھتا ہے۔ اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ دنیا بہ نسبت آخرت کے ایک بات میں افضل ہے کہ یہ دنیا مقام خدمت ہے  
اور آخرت مقام نعمت ہے اور خدمت کا مقام بہ نسبت نعمت کے مقام کے اولی ہے اور نقل کیا جاتا ہے کہ اگر مجھے مسجد  
و جنت میں اختیار دیا جاتا تو میں مسجد کو اختیار کرتا کیونکہ مسجد تو حق اللہ تعالیٰ ہے اور جنت مفانفس ہے اسی واسطے بعض  
اولیاء نے دنیا میں دیر زندگی کو پسند کیا کہ خدمت میں حاضر رہیں باوجودیکہ ثقی بن حصول مشاہدہ ہے۔ مسئلہ  
سینر وہم نصوص قرآن و حدیث کے اپنے ظاہر پر محمول رہیں گے جب تک کہ آیت از قسم مشاہدات نمونہ مشاہدات  
میں بھی سلف کے نزدیک عدم تاویل ہے اور بعض غلط کے نزدیک تاویل مناسب ہے۔ پھر یہ کہ ظاہر نصوص قرآن و حدیث  
کو ایسے معانی کی طرف پھیرنا جو کچھ تعلق نہیں ہر صریح باطنیہ و ملاحظہ اسکے مدعی ہیں تو یہ دسکاد و زندہ کفر ہے۔ اگر  
کہا جاوے کہ تمہارے بیان صوفیہ بھی کچھ معنی ملتے ہیں تو جواب یہ کہ ہمارے صوفیہ کہتے ہیں کہ نصوص انہی ظاہر عبارت  
ہے میں اور ان ائمہ نے اس میں بہت آئینہ و تشدید فرمائی ہے ان یہ کہتے ہیں کہ ان نصوص کے ظاہر معنی کے سوا  
وہیں بعض اشارات ہیں تو یہ کمال ایمان اور حالی عرفان سے ہے جیسا کہ امام حجتہ الاسلام سے منقول ہے کہ توالہ علیہ السلام  
لا یدخل اللہ آئینہ بآئینہ قلب۔ میں اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ایسے دل میں نہیں سمائی جہیں زندگی کی صفت مانع  
ہو۔ مسئلہ چہارم دیدار حق سبحانہ تعالیٰ دنیا میں چشم سر سے اولیاء کو ممکن ہے یا نہیں ہے۔ علامہ علی قاری رحمہ نے کہا کہ  
ائمہ اہل سنت و الجماعہ نے اجماع کیا ہے کہ دیدار اتمی جل شانہ دنیا و آخرت میں از راہ عقل جائز ہے یعنی عقل کے نزدیک  
کوئی دلیل محال ہونیکا قائل نہیں اور آخرت میں مومنوں کے واسطے بدیل سمعی و نقلی واقع ہے۔ رہا دنیا میں اسکا جواز  
شرعی تو اکثر دن نے ثابت کیا و لیکن مخصوص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے شب معراج میں اور شرح عقائد میں  
ہے کہ صحیح یہ ہے کہ آپ نے بقوادیکھا ہے۔ صاحب اشرف فی تصوف نے فرمایا کہ سب مشائخ نے اتفاق کیا کہ امت میں  
جو کوئی دعویٰ کرے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو دنیا میں بچشم بصر دیکھا تو گمراہ و جھوٹا ہے اور شیخ ابوسعید خدری و سید الطائف  
جسید رحمہ نے فرمایا کہ جس نے ایسا کہا اسے اللہ تعالیٰ کو نہیں پہچانا اور قنوی رحمہ نے اسکو اپنی شرح میں مقرر رکھا

بندہ کہ جسے کچھ شوق تھا

بندہ کہ جسے کچھ شوق تھا

بندہ کہ جسے کچھ شوق تھا

صاحب عوارف المعارف نے اپنی کتاب اعلام الہدی و عقیدہ ارباب اتقی میں لکھا کہ دیدار جہان اس دنیا میں مندر  
ہو کیونکہ یہ دار فنا و ہر اور آخرت و ابد بقا ہے لیکن دنیا میں علماء کی ایک قوم کو علم الیقین نصیب ہوا اور دوسری قوم کو  
اس سے اعلیٰ عین الیقین ہر چنانچہ انہیں سے بعض نے کہا کہ میرے دل نے میرے رب کو دیکھا اتنی۔ بالجمہ است  
مستحق ہر کہ دنیا میں دیدار بعین نہیں ہر سوائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ آپ کے بارہ میں اختلاف شبہ منہج  
میں ہوا اور ایک جماعت نے اجماع نقل کیا کہ ادیب اور کو دنیا میں دیدار اتنی نہیں حاصل ہوتا ہر شیخ ابن الصلاح و ابو  
نے کہا کہ بیداری میں دیکھنے کا جو شخص مدعی ہو اسکی تصدیق نہ کیا دے کیونکہ اس سے تو موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام کو  
دے گئے۔ اور ایسا ہی کو دشمنی رح نے کہا ہر اور علامہ اردبیلی رح نے انوار میں لکھا کہ اگر کسی نے کہا کہ میں دنیا میں  
اللہ تعالیٰ کو عیاناً دیکھتا ہوں یا بلا حجاب مجھے کلام فرماتا ہر تو یہ کفر ہر اتنی۔ قاری رح نے اس طرف بل کیا کہ غلط  
و مگر ابی کا اطلاق کیا جاوے تکبر سے پرہیز کیا جاوے۔ مسئلہ پانزدہم خواب میں دیدار اتنی غرور و اکترون کے نزدیک  
بدون کیفیت و حجت و بیات کے جائز ہر۔ امام ابو حنیفہ و امام احمد اور بہت سے سلف سے دیدار خواب کی حکایت  
میں اور حدیث میں دیدار اتنی سبحانہ تعالیٰ کا خواب وارد ہر۔ ترجمہ کتاب ہر کہ نزدیکی نے کہا کہ حدیث حسن ہر اور بعض نسخہ  
کتاب میں حسن صحیح ہر اور شیخ ابن کثیر رح نے نقل کیا کہ نزدیکی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہر اور شیخ ابن الجوزی رح  
نے علل تنابہ میں بعضے ائمہ حفاظ سے نفعیت و اسانید کی بخرج کے بعد ایک اسناد کی بطریق امام احمد رح کے نقل کر کے  
تحسین کی اور کہا کہ یہ اسناد حسن ہر قاری رح نے کہا کہ یہ ایک نوع کا مشابہ قلبی ہر جو کسی کے اختیار میں نہیں ہر اس  
انکار کی کوئی وجہ نہیں ہر۔ امام مازنی رح نے تاسیس اعتدیس میں کہا کہ جائز ہر کہ پیغمبر اپنے رب غرور و خواب میں دیکھے  
کسی مخصوص صورت میں اتنی اور ہر اسے بعضے مشائخ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ سبحانہ کے واسطے بعضی میں تجلیات عسی میں  
لیکن قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ نے فنا دی میں اس سے منع کیا اور بعضے علماء فقہاء سے بایند نقل کر کے منع کو توسی  
کیا۔ میں نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں اسکا جواب دیا اور صواب کو بیان کر دیا۔ مسئلہ شانزدہم عائد نفسی و خیرو میں ہر  
کہ مقتول اپنی اجل مقدر ہر مژدہ ہر۔ مغزلہ نے زعم کیا کہ قاتل نے مقتول کی اجل کاٹ دی اور یہ اجل ہر بلکہ علم اتنی میں بندہ  
کی ایک اجل معلوم و مقدر ہر و قد قال تعالیٰ فاذا جاء اہم ولا یستأخرون ساعۃ ولا یستبقون۔ اور قاتل نے ایسے  
نفل کو کمایا جو ممنوع اور اسکا اثر اللہ تعالیٰ موت پیدا کرتا ہر لہذا قاتل مجرم بلکہ اگر خود زہر کھائے تو قاتل النفس ہر پھر  
واضح ہو کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے خلق کے لیے ہر ایک کی قدر داخل مقدر کر دی ہر بقولہ تعالیٰ خلق کل شیئ بقدرہ تقدیرا۔ و قوله  
انما کل شیئ خلقناہ بقدر۔ قوله تعالیٰ و لن یؤخر اللہ نفسا اذا جاء اجلہا۔ و قوله تعالیٰ اما ان نفوس ان تموت الما باون۔ اور  
کتابا موجد۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مقادیر  
خلق کو آسمانوں و زمین سے پچاس ہزار برس پہلے مقدر کیا ہر اور اسکا عرش بانی بر تھا۔ رواہ مسلم فی صحیحہ۔ اور  
ابن مسعود رح کی حدیث میں ام المؤمنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کی دعا و پڑھایا کہ تو نے اللہ تعالیٰ سے سوال کیا  
دربارہ آجال مضروبہ و ایام معدودہ و اوزاق مقسومہ کے کہ نہیں تعجل فرما دینا قبل اسکے وقت کے اور نہیں تاخیر  
فرما دینا

کسی کو اسکے وقت حلول سے اور اگر توئے اللہ تعالیٰ سے دعا کی جاتی کہ وہ مجھے عذاب النار سے بچا دے اور عذاب الجہنم سے بچا دے تو یہ تیرے واسطے بہتر و افضل ہوتا۔ والحدیث فی صحیح مسلم بالجملہ منقول اپنی اجل پر مرنے والا اور اللہ تعالیٰ کے علم میں مقدر ہے اور اسے پورا کر دیا ہے کہ یہ مثلاً بہ سبب مرض مرگیا اور وہ سبب قتل اور یہ بہ خدم دیوار اور وہ بفرق مثلاً اور یہ بقبض یا اسہال اور وہ بزمہ یا امسال مرگیا۔ پھر واضح ہو کہ روح محدث و مخلوق مصنوع و مریوب ذیل تحت تدبیر الہی ہے اور دین اسلام میں بالضرور یہ بات معلوم ہے اور ہم اس بات میں صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہیں اور اہل سنت و الجماعہ نے اتفاق کیا کہ وہ مخلوق ہے اور محمد بن نصر المروزی و ابن قتیبہ وغیرہ نے اس اجماع کو نقل کیا ہے۔ پھر روح مرنے ہی نہیں۔ دونوں قول دو گروہ کے ہیں اور صحیح قول اس گروہ کا کہ نہیں مرنے پر وہ بتار کے لیے مخلوق ہے اور ابدان مرنے ہیں اور احادیث اسی پر دلالت کرتی ہیں جنہیں بعثت شریعہ سے عذاب و ثواب کا بیان ہے۔ اور واضح ہو کہ بدن سے روح کے پانچ نوع کے تعلقات ہیں اور ہر ایک کے واسطے علیحدہ حکم ہے۔ اول تعلق روح کا بدن سے مان کے پیٹ میں جس حال میں جبین تھا۔ دوم تعلق روح کا بدن سے رہنا جب وہ مان کے پیٹ سے نکلتا ہے۔ سوم تعلق اس کا بدن سے بند کی حالت میں کہ وہ ایک طرح کا تعلق اور ایک طرح کا فراق ہے۔ چارم تعلق اس کا تعلق عالم برزخ میں کیونکہ روح اگرچہ بدن سے جدا ہو گئی اور علیحدہ مجرد ہو گئی ولیکن بدن کا تعلق بالکل نہیں چھوڑا ہے اور کچھ بھی بدن کی طرف انفات نہ ہو کیونکہ جو کوئی قبر پر اس کو سلام کرتا ہے تو وہ سلام کا جواب دیتا ہے اور وارد ہوا ہے کہ جب دفن کر کے چلتے پھرتے ہیں تو وہ لوگوں کی جوتیوں کی آواز سننا ہے اور یہ ایک خاص قسم کا تعلق بدن سے ہے جس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ نبل قیامت کے زندگی ہو جاتی ہے۔ جسم روح کا تعلق بدن سے جبکہ حشر جسمانی ہو گا اور یہ تعلق سب سے زیادہ کامل ہے کہ پھر بدن اسکے ساتھ میں دائم ہر موت و نثار کے قابل نہیں ہے۔ اور واضح ہو کہ احکام دنیا کا درود بدنوں پر ہے اور ارواح تلج ہیں اور احکام برزخ کا درود ارواح پر ہے اور بدن تلج ہیں اور احکام حشر و نشر کا درود ارواح و اجسام دونوں پر ہے۔ مسئلہ ہفتم کا فردن پر بھی دنیا میں اللہ تعالیٰ کی نعمتیں ہیں مانند عہد س و صحت وغیرہ کے ولیکن جب ان نعمتوں سے اسنے سعادت حاصل نہ کی تو یہ آخرت میں اس پر عذاب ہیں پس دنیا کی راہ سے نعمت ہیں اور آخرت کی راہ سے نعمت ہیں۔ شیخ ابن العلام رحمہ نے کہا کہ یہ نعمتیں اپنی ذات سے نعمت ہیں اگرچہ کافر کے حق میں سبب عذاب و نعمت ہیں۔ مسئلہ ہشتم۔ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں جیسے ہم لوگوں پر عبادت وغیرہ فرض و واجب ہے کہ ہم کو ضرور کرنا چاہیے ایسے اللہ تعالیٰ جل شانہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ معتزہ وغیرہ نے جہالت سے ٹھہرایا کہ جو بندے کے حق میں بہتر ہو وہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اس کے خلاف نہیں کر سکتا۔ یہ قول سخت نالائق اور محض بے ادبی ہے اللہ تعالیٰ کی شان و عظمتی ہے کہ مخلوق حقیر اس کی جناب عز و جل میں ایسا کلام کرے اور حق یہ کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے ورنہ وہ کافر فقیر کو جو دنیا و آخرت میں تہذیبی حق ہے یہ کہہ کر کہہ کر سکتا کیونکہ ایسے کافر کے لیے وجود سے عدم بہتر ہے۔ ملاوہ برین جب اصل واجب ہو تو جو بھلائی کسی بندے پر کی وہ اللہ تعالیٰ پر واجب تھی تو اللہ تعالیٰ کا اس پر کچھ احسان و منت نہیں ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے صریح فرمایا بقرآن اللہ

صحیح بخاری

صحیح بخاری



مین علیکم ان ہدایہ لکم الایہ یعنی بلکہ اللہ تعالیٰ تم پر منت و احسان کرتا ہو کہ اسنے تمکو ہدایت دی الخ۔ علاوہ برین دعا کرنا  
 اللہ تعالیٰ سے محفوظ رکھنے اور توفیق خیر عطا کرنے کی اور بیماری و غلٹی دور کرنے اور آسائش و راحت دینے وغیرہ  
 کی بیفائدہ و بے معنی ہوتی کیونکہ جو اسنے بندے کے حق میں کیا وہ جب برا تھا تو اللہ تعالیٰ پر اسکا ترک کرنا اور جب  
 ہر غزالی رحمن نے کہا کہ واجب ہوتا کہ انکو جنت میں پیدا کرے اور اس دار محنت میں کبھی نہ لاوے آخر تک۔ قاری  
 وغیرہ نے کہا کہ یہ قول معتزلہ کا ایسا خراب ہر کہ اسکے مفاسد اتنی کثرت سے ہیں کہ کچھ بھی پوشیدہ نہیں ہیں بلکہ بہت سے  
 اقوال معتزلہ کے ایسے ہی ظاہر ابطلان میں اور یہ حالت ان معتزلہ کی اس جہت سے ہو کہ انھوں نے راہ رسالت و  
 منہج نبوت میں قیاس کو دخل کیا اور انکی دنی طبعیت ان معارف الہیہ متعلقہ ذات و صفات الہی سے بوجہ قیاس  
 مخلوقات کے قاصر ہو کر گمراہی میں برگئی۔ اور کوئی کچھ سمجھ سکتا ہو کہ بجلالہ اللہ تعالیٰ جل شانہ الوہیت و ربوبیت کی شان  
 والا آپس واجب و فرض وغیرہ کے احکام عبودیت کیا معنی رکھتے ہیں تعالیٰ اللہ علیہ یقر الظامون۔ مسئلہ نوزدہم عقائد  
 نفسی وغیرہ میں ہر کہ اللہ تعالیٰ جسکو چاہے اضلال فرماتا ہو اور جسکو چاہے ہدایت فرماتا ہو معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات  
 کو اور ہدایت کو نواقشیت کے پیدا کرتا ہو کیونکہ خالق وہی ہر سوائے اسکے در حقیقت خالق کوئی نہیں ہو۔ مسئلہ ستم  
 جیسے حلال رزق ہو ویسے حرام بھی رزق ہو اگرچہ حرام رزق سے معصیت ہوتی ہو کیونکہ رزق وہ ہر جو اللہ تعالیٰ  
 حیوان کی طرف روان کرے جس سے وہ کھانے پینے وغیرہ سے انتفاع اٹھاوے اور جو بساندار رزق پاتا ہو  
 وہ اللہ تعالیٰ ہی سے پاتا ہو ہر ایک کو اسکا رزق پہونچا تو حرام و حلال دونوں رزق ہوئے بقولہ تعالیٰ ما من فی الارض الا  
 الا علی اللہ رزقنا۔ کیونکہ جو رزق اللہ تعالیٰ نے کسی جاندار کا رکھا وہ پورا پادلیگا اور متمنع ہو کہ اسکا رزق و زبدا  
 کھا جاوے اور وہی رزق پادلیگا جو مقدر ہو اور رزاق وہی اللہ عزوجل ہو۔ مسئلہ سب و کم۔ تمام امت کا اجماع ہو  
 کہ وعدہ و وعید دو قسم ہیں وعدہ یعنی ثواب و نعمت کا وعدہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ایمین خلاف نہیں ہو رہا و وعید  
 یعنی عذاب کا وعدہ تو بعض نے زعم کیا کہ ایمین در گذر کرنا کرم ہو اور متحققین نے کہا کہ وعید میں بھی خلاف نہو گا کیونکہ  
 قول تبدیل ہو جائیگا و قال تعالیٰ یا بدل القول لدی الایہ یعنی کسی قول میں خلاف و تبدیل نہیں ہو خواہ وعدہ ہو یا  
 وعید ہو۔ مسئلہ سب و دوم۔ صغیرہ گناہ پر عذاب ہونا جبکہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب کیا ہو جائز ہو لانا عصام الدین  
 رحم نے اختیار کیا کہ فی ہر کہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب کی صورت میں صغیرہ متغور ہیں بدلیل قولہ تعالیٰ ان تجنبوا  
 کبائر ما نہون عنہ مکفر علی سبائکم الایہ۔ یعنی اگر تم کبائر نہ منہی عنہا سے اجتناب کرو تو ہم تمہارے سببات کو بخشہ نیکی  
 اور قاری نے اس قول کو منظور نہ کیا اور یہ اختیار کیا کہ معنی آیت میں یہ ہیں کہ اگر کبائر سے پرہیز کرو تو ہم تمہارے  
 سے تمہاری سببات بخشہ نیکی بدلیل قولہ تعالیٰ ان الحسنات ینہن السبات۔ اور بدلیل احادیث جو گناہوں کے  
 کفارہ ہوئے میں وارد ہیں۔ اتوں اسکا مال آخر وہی ہو جو شیخ عصام رحم نے کہا۔ واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ رحم نے  
 عقائد میں اس امر کی طرف اشارہ فرمایا کہ صغیرہ پر مواخذہ جائز ہو اور عقائد نفسی میں اسکی تصریح کر دی اور شاید  
 نفع اس باب میں یہ ہو کہ کبائر سے اجتناب کا یقین دشوار ہو تو صغیرہ کا ارتکاب جرأت نامہ اور ہر انداز صغیرہ

خوف عقاب پر والدہ اعلم بالصواب مسئلہ سبب و سوم۔ زندون کی دعا سے جو مردوں کے حق میں ہو اور زندون کے صدقات کا ثواب مردوں کو واسطے مردوں کے نافع ہو۔ اسپر عام اہل سنت وغیرہم کا اتفاق ہے لیکن مغزلہ نے خلاف کیا اور اپنی گراہوں کا اعتبار نہیں ہر ادا حدیث صحیحہ بہت ہیں کہ جنہیں اموات کے لیے دعا آئی ہے اور احادیث زیارت و استغفار معروف ہیں خصوصاً نماز جنازہ میں دعا واسطے میت کے سلف رضی اللہ عنہم سے توارث متواتر ہے اور خلف رحمہم اللہ نے اسپر اجماع کیا ہے سو اگر اموات کے لیے اس میں نفع ہوتا تو فعل عبث کیونکر جائز ہوتا بلکہ آیات قرآن بہت ہیں جو اموات کے لیے دعا کو متضمن ہیں کقولہ تعالیٰ رب ارحمہما کما ربتانی صغیراً و کقولہ تعالیٰ

رب اغفر لی و لوالدی و لمن دخل منی مؤمناً و لکم متین و الحمد منات الایہ اور سب سے زیادہ صریح قولہ تعالیٰ ربنا اغفر لنا و لوالدینا الذین سبقونا بالایمان الایہ۔ اور سعد بن عبادہ رحمہ سے مروی ہے کہ کہا کہ یا رسول اللہ سعد کی جان مر گئی تو کون صدقہ افضل ہے آپ نے فرمایا کہ پانی پس سعد رحمہ نے کنواں کھو دایا اور کہا کہ یہ ام سعد کے لیے ہے ہر روز وہ ابوداؤد و انسائی۔ بالجملہ اہل السنۃ کا اجماع ہے کہ اموات کو ثواب پہنچتا ہے اب بیان میں خیرین میں ایک دعا و استغفار و دم مالی صدقات کا ثواب تو ان دونوں میں کچھ خلاف نہیں کہ اموات کو نافع ہیں۔ سوم بدنی عبادات کا ثواب تو اس میں خلاف ہے۔ تو نوی رحمہ نے کہا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ ہے کہ آدمی مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب دوسرے کو دیدے خواہ نماز ہو یا روزہ یا حج یا صدقہ یا کوئی اور ہو اقول اس طرح کہنا چاہیے تھا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ کہ اموات کو اجار کے ثواب دینے سے ثواب پہنچ جاتا ہے ہر عام ابو حنیفہ رحمہ وغیرہ کے نزدیک ہر عمل کا ثواب خواہ نماز ہو یا روزہ الحج اور اسکے بعد کہا کہ اور شافعی رحمہ کے نزدیک صدقہ اور عبادات مالیہ میں اور حج میں پہنچتا ہے۔ اور جب تہریر قرآن پڑھا جاوے تو میت کو سننے والے کا ثواب ہے اقول کیونکہ میت اسکے نزدیک سنتے ہیں۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ قرأت قرآن کا اور نماز و روزہ و دیگر عبادات بدنی کا جو مالی نہیں ہیں ان کا ثواب نہیں پہنچتا ہے اور امام ابو حنیفہ و ان کے اصحاب کے نزدیک ان کا ثواب بھی میت کو پہنچتا ہے۔ اور شراح عقیدہ طحاویہ نے کہا کہ اہل السنۃ نے اتفاق کیا ہے کہ اموات کو ایسا کی سچی سے دو طریقہ سے ثواب پہنچتا ہے اقول یوں کہنا چاہیے تھا کہ اہل سنت نے اتفاق کیا ہے کہ اموات کو دو طریقہ سے ثواب پہنچتا ہے ایک یہ کہ میت اپنی زندگی میں اس کا باعث ہو گیا ہو اقول جیسے کنواں ضرورت کے مقام پر کھودا گیا یا سفر خانہ وقف کر گیا یا کوئی اور وقت یا بعد سے مسجد وغیرہ یا کسی کو علم دین تسلیم کر گیا یا کوئی کتاب نافع دین میں تالیف کر گیا اور مانند اسکے کوئی فرزند صلح اپنے حق میں عاکز ہو یا چھوڑ گیا یا زیادہ امید کے لائق ہے۔ پھر شراح نے کہا اور دوم مسلمانوں کی دعا و استغفار اسکے حق میں ہو اور صدقہ دین اور سچی طرف سے حج و لیکن محمد بن حسن رحمہ سے مروی ہے کہ میت کو نفقہ حج کا ثواب ملتا ہے اسی کا ہوتا ہے جس نے حج کیا اور عامہ علماء کے نزدیک تو اب حج کا اسکو ہر جہاں طرف سے حج کیا گیا اور یہی صحیح ہے اور عبادات بدنیہ میں مانند روزہ و نماز و قرأت قرآن و ذکر کے اختلاف ہے پس مذہب ابو حنیفہ و احمد و محبوب و سلف کا یہ ہے کہ میت کو اس کا ثواب پہنچتا ہے اور مشہور مذہب شافعی و مالک سے یہ ہے کہ نہیں پہنچتا ہے۔ اور بعض متبعین تکلمین میں سے اس طرف

گئے کہ سوائے دعا کے میت کو کچھ نہیں پہنچتا اور یہ قول بدیل کتاب و سنت باطل ہے اور اس بدعتی نے استدلال کیا بقولہ تعالیٰ وان لبس لالسان اللہ اسعی یعنی اور نہیں انسان کے لیے مگر وہی جو اسے سعی کی۔ تو یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ اس سے معلوم ہوا کہ انسان کی ملک وہ ہے جو اسے سعی کی اور یہ نہیں ہو کہ آدمی کو دوسرے کی سعی سے نفع نہیں ہے اور ان دونوں باتوں میں گھلا ہوا فرق ہے پس اللہ تعالیٰ نے آگاہ فرمایا کہ آدمی مالک نہیں مگر اپنی سعی کا اور غیر نے جو سعی کی وہ غیر کی ملک ہے تو وہ چاہے اپنی ملک رکھے اور چاہے دوسرے کو دیدے اور حق تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ میں نفع اٹھا تا آدمی مگر اپنی سعی سے۔ اول دنیا میں خود ظاہر ہے کہ بد سے آدمی کو نفع ہوتا ہے حالانکہ وہ دوسرے کی ملک و سعی تھی جو اسے ہدیہ کر دی و حاصل یہ کہ آیت کریمہ کا مصداق یہ ہے کہ دوزیہوں نے مثلاً اپنے اپنے واسطے سعی کی تو ہر ایک کے واسطے اسکی سعی ہو اور یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک کی سعی کا مالک دوسرا ہو جاوے پھر ظاہر ہے کہ جو ہر ایک نے ملک و اجرت حاصل کی ہے چاہے وہ دوسرے کو ہبہ کر دے۔ اور لکھا کہ ثواب عبادت مالی ہو پنچنے کے دلائل میں سے حدیث جابر رضی اللہ عنہ کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید ضحیٰ کی نماز پڑھی جب آپ نماز سے فاتح ہوئے تو ایک کبش آپ کے حضور میں لایا گیا پس آپ نے اسکو بیچ گیا پس کہا کہ بسم اللہ و اللہ اکبر اللہم بذا عنی وعن لم یصح من اتھی۔ رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی اور حدیث و کیش ابی حنین ایک کو فرمایا کہ اللہم بذا من اتھی جمیعاً اور دوسرے میں فرمایا کہ اللہم بذا عن محمد آل محمد۔ اس حدیث کو امام احمد نے روایت کیا اور قربانی میں قربت تو اراتہ اللہ باری اور اسی کو آپ نے فیردن کے واسطے کر دیا اور کہا کہ یون عبادت بدنی کا حکم ہے کہ عبادت حج بدنی ہے اور اس میں مال کچھ رکن نہیں ہے بلکہ وسیلہ ہے تم نہیں دیکھتے کہ مکی پر حج واجب ہے جیکہ اسکو عرفات تک جانے کی قدرت ہو بدون مال کے شرط کے اور یہی قول انہر ہے یعنی حج مرکب از مالی و بدنی نہیں بلکہ محض بدنی ہے جیسا کہ متاخرین اصحاب ابی حنیفہ رحمہن سے ایک جماعت نے تنصیب کر دی ہے۔ قاری رحمہ نے کہا کہ یہ صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ صحت بدن کے وجوب امدار کے واسطے شرط ہے اور اسی سے مریض پر فیر سے حج کر دینا یا وصیت کرنا شرط ہے۔ مگر حکم کتابی ہے کہ بہ اعتراض میں خوب نہیں سمجھا کیونکہ ہر عبادت بدنی میں صحت بدن شرط ہے جیسے ناز جمعہ وغیرہ پھر وجوب امدار میں صحت بدن کی شرط سے یہ کیون لازم آوے کہ وہ بدنی نہیں ہے قائم۔ پھر قاری نے لکھا کہ قرآن اور اسکا ہدیہ کرنا نیست وغیرہ کو بدون اجرت کے بہت وغیرہ کو پہنچتا ہے ولیکن اگر میت نے وصیت کی ہو کہ اسکے مال میں سے کچھ مقدار اسکو دیجاوے جو اسکے قبر پر قرآن پڑھے تو وصیت باطل ہے کیونکہ یہ اجرت کے حسی میں ہے کہ ذاتی الاختیار شرح المختار۔ قاری رحمہ نے کہا کہ یہ اس بنا پر ہے کہ طاعات پر اجر مقرر کرنا نہیں جائز ہے ولیکن اگر اس شخص کو جو قرآن کی قراءت کرنا یا تعلیم کرنا یا لکھنا ہے کچھ مال بضر اسکی موت کے دیا گیا تو یہ دینے والے کی طرف سے از جنس صدقہ ہے پس جائز ہے۔ پھر فیردن کے پاس قرآن کی قراءت امام ابو حنیفہ و مالک و احمد کے نزدیک گروہ ہے کیونکہ یہ بدعت ہے کہ سنت وارد نہیں ہوئی ہے اور ایک روایت امام احمد سے اور وہ قول محمد بن حسن ج کا ہے کہ گروہ نہیں ہے بدلیل اسکے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے وصیت کی تھی کہ میرے خاں میرے وقت میں



کے شروع و خاتمہ سورہ بقرہ پر حاجادے واسطہ تعالیٰ اعلم۔ مترجم کتابہر کہ مضمرات میں لکھا کہ محمد بن الحسن رحمہ کا قول صحیح ہے لیکن صرف مضمرات کے قول پر اعتماد نہیں ہو گا تاؤ فتیکہ کسی مقدمہ میں نہ ہو۔ اور ذخیرہ کے فصل قرآن القرآن میں ہر کہ امام ابو بکر محمد بن فضل سے روایت ہے کہ فرمایا کہ مقبرہ میں قرآن پڑھنا جب ہی کر دہ ہر کہ جب جہر سے ہو اور اخفاء کے ساتھ پڑھنا روا ہے اگرچہ ختم کر دے اور شیخ ابو اسحق حانظ نے اپنے استاد امام محمد بن ابراہیم سے نقل کیا کہ سورہ الملک کا پڑھنا تقاضا ہے میں روا ہے خواہ جہر سے ہو یا اخفاء سے ہو اور سوائے سورہ الملک کے باقی قرآن نہ پڑھے۔ اور قاضی غیاث میں لکھا کہ کسی نے تعبیر کے پاس قرآن پڑھا پس اگر یہ نیت ہو کہ اسکو آواز قرآن سے استیناس ہو گا تو پڑھے اور اگر یہ نیت نہیں تو اسد تعالیٰ قرأت قرآن کو مستحب ہے جان کیں ہو۔ انتہی بظاہر ہر جواز کی طرف اشارہ ہے اور اوجہ قول امام محمد بن ابراہیم رحمہ واسطہ تعالیٰ اعلم۔ اور واضح ہو کہ لوگ میت کے تیجے کے رذ قرآن و کلمہ وغیرہ پڑھتے ہیں اور اس میں یہ امر زیادہ کر دہ ہے کہ کچھ لوگ مجتمع ہو کر ہر ایک آواز سے قرآن کو پڑھتا ہے اور باقی لوگ کلمہ پڑھتے ہیں اور بنا بر اصل خفیہ کے قرآن کی قرأت سننا واجب ہے بقولہ تعالیٰ اذ قری القرآن فاستمعوا له وانصتوا لایہ۔ اور جس نے کہا کہ سب اگر قرأت میں مشغول ہوں تو مضائقہ نہیں ہے تو وارد ہو گا کہ بنا بر قول شافعی رحمہ کے امام قرأت فاتحہ میں مشغول ہو اور معتدی قرأت فاتحہ میں مشغول ہوئی کچھ مضائقہ نہیں ہے بنا بر احادیث باب کے اور یہ کسی نے نہیں کہا ہے کیونکہ یہ مناقض اصل ہے اور مخالف آیت۔ و امام ابو حنیفہ نے الجنازہ مسئلہ بست و چارم قاری رحمہ نے لکھا کہ جائز نہیں کہ کما جاد کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے یہ مذہب جمہور کا ہے بقولہ تعالیٰ وادع الی کفرین الا فی ضلال۔ یعنی کافروں کی دعا مضائقہ و خاصہ ہر کچھ نافع نہیں ہے اور قاری رحمہ نے اعتراض کیا کہ اس کا مورد خاص حقہ کے ساتھ ہر نوام دنیا میں کافر کی دعا قبول ہونے کو منافی نہیں ہے چنانچہ اہل بیت کی دعا قبول ہوئی اور ملت دی گئی اور حدیث میں ہے کہ مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو ائمہ اشیع ابو القاسم اور شیخ ابو نصر الدبوسی اس طرف گئے کہ کافر کی دعا قبول ہونا ناجائز ہے اور شیخ صدر رشید نے فرمایا کہ اسی پر فتویٰ دیا جادے پھر قاری رحمہ نے لکھا کہ امام ابو حنیفہ و صاحبین نے لکھا کہ کر دہ ہے کہ آدمی یوں کہے کہ میں تجھے دعا کرتا ہوں بنی ظلال یا سخی انبیاء و رسل یا بحق بیت الاحرام و ائمہ کے اس واسطے کہ کسی کا اسد تعالیٰ ہر کچھ حق نہیں ہے۔ مترجم کتابہر کہ اسکو عقائد میں بھی لیا ہے اور بھرت ظلال و ضیہ و غیر الفاظ عرم سے کہنا چاہیے۔ مسئلہ بست و نیم جن میں سے جو کافر ہر بالاجل وہ غدا بہ جہنم سے سزا پاؤں گا قولہ لا ملین جہنم من الجنۃ و الناس الا بہ اور قولہ تعالیٰ لقد ذرانا جہنم کثیرا من ابھن و الناس الا یہ۔ اور جن میں سے مسلمان کو ثواب جنت ہے امام ابو یوسف و امام محمد رحمہ کا قول ہے اور باقی اہل السنۃ و الجماعہ کا بھی یہی قول ہے و لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ نے انکی کیفیت شہاب میں توقع کیا ہے۔ اور لاکہ کو عقاب نہیں ہے اس پر اجماع ہے مسئلہ بست و ششم شبابین کا تصرف بشرائط خود بخود میں ہوتا ہے اور اس میں معتد وغیرہ جاہل ان کا خلاف گمراہی ہے۔ قاری رحمہ نے لکھا کہ دے ہو دیتے ہیں اور ہم انکو نہیں دیکھتے ہیں اس میں یہ حکمت ہے کہ دے جس صورت تاشی بیج پر مخلوق ہیں اگر ہم دیکھیں تو ہمارا کھانا پینا چھوٹ جادے پس رحمت سے مخفی کر دیے گئے اقول کہ حکمت اکیہ اس حسن نظام پر ہے

اور ان اسرار کو اہل معرفت پر محمول کر دینا بہتر برادر گھا کہ لاکھ ایسے نورانی حسین صورت پرہیزگار کے دیکھنے سے ہماری  
 ارواح کو انھیں کی طرف پرواز ہو۔ مسئلہ سبب و مقسم اسد تعالیٰ نے جو خبر دی اہل جنت کے لیے عورت و قصور و اندہن و  
 نورخت و غیرہ اور اہل دوزخ کے لیے زقوم و جمیم و طوق و زنجیر و سبب برق ہیں اور ظواہر نصوص کو بھی کر فرمہ باطنیہ جن باتوں  
 کا دعویٰ کرتے ہیں وہ الحاد و گمراہی و گمانی و نسبیہ و غیرہ مسئلہ سبب و مقسم نصوص کا رد کرنا کفر ہے۔ یہ عقائد نسبیہ میں نہ کہ  
 ہو اور اسکی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ کسی نص کی نسبت کہے کہ ہم اسکو نہیں آتے ہیں خواہ ہماری عقل میں نہیں آتی  
 یا ہماری خواہش نہیں تو اس میں کچھ شک نہیں کہ یہ کفر صریح ہے۔ دوم یہ کہ اس نص کو ماننے والے اسکی معنی میں تاویل کرے  
 کہ ہمارے نزدیک اسکی یہ معنی ہیں تو ایسی صورت میں کفر میں اختلاف ہے اور حق یہ ہے کہ جو آیات و حکامات میں اور  
 ان میں تاویل کو گنجائش نہیں ہے جیسے فرضیت نماز و زکوٰۃ مثلاً تو اس کے انکار سے کفر ہے اور ترجمہ کتاب کہ یہ بھی ضرور گناہ ہے  
 کہ تاویل نصوص کی بمعانی نصوص دیگر و احادیث بدینی جس طریقہ سے تاویل ہونا چاہیے اور وہ دلیل شرعی ہے اور اگر اس  
 طریقہ سے نہ ہو بلکہ صرف اپنی رائے و قیاس اور دعویٰ عقل سے ہو جیسے سابق میں باطنیہ فرمہ کرتا تھا یا ہمارے زمانہ  
 میں پیچیدہ فرمہ کرتا ہے تو یہ کفر ہے اور ایسی ہی جس نے صحیح آیات و احادیث حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے  
 باوجود انکی نسبت فرض بد کیا تو یہ کفر ہے مسئلہ سبب و مقسم عقائد نسبیہ میں جو کہ صغیرہ ہو یا کبیرہ جو کسی معصیت کو حلال کر لینا  
 کفر ہے۔ ترجمہ کتاب کہ معنی یہ ہیں کہ کسی معصیت کو معصیت جان کر پھر اسکو حلال کرنا کفر ہے اور توضیح اسکی یہ ہے کہ جب سے  
 معاصی تو بالاجماع قطعی ضروری طور پر معلوم ہیں کہ بہ اسلام میں معصیت ہیں و لیکن کسی نے غلبہ شہوت میں یا کسی طور پر انکا ارتکاب  
 کیا اور وہ جاننا ہے کہ یہ فعل معصیت ہے تو وہ گنہگار ہے کافر نہیں ہے اور اگر اس نے ان معاصی میں بدو شرعی دلیل اور بدو قوت  
 اجتہاد کے کلام کیا اور اپنی رائے سے خواہش انکو حلال تصور کیا تو اسکا کچھ اعتبار نہیں اور وہ بھی معصیت کا حلال  
 کر لینے والا ہے اور چونکہ قوت اجتہاد اس زمانہ میں مفقود ہے تو ان اجماعی مسائل میں کچھ قوت اجتہاد ہونا کافی نہیں ہے اور  
 اگر مدعی ہو تو وہ بھی از قسم مذکور ہے۔ یہ تو قطعی ضروری معصیات کا حکم ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہوں۔ اور سبب سے  
 معاصی اجتہادی ہیں یعنی اسد تعالیٰ نے جن بندوں کو علماء ربانی مجتہد کیا تھا ان کے اجتہاد بدلائل شرعی سے  
 انکا معصیت ہونا معلوم ہوا ہے جیسے بہت سے واقعات بعد زماۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوئے ہیں  
 تو اسد تعالیٰ نے ان علی باتوں میں اپنی فرمانبرداری کے لیے حکم عام دیا کہ علماء قرآن و حدیث سے حکم حاصل کر لو  
 تو اس سے دو قسم کی آسانی و رحمت عطا فرمائی ایک یہ کہ ان بندوں کو جو عالم میں ثواب جلیل عطا فرمایا کہ انھوں نے  
 کمال توجہ و کوشش سے اسد تعالیٰ و اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب پاک و احادیث سے اس واقعہ کا حکم  
 نکالا اور اسد تعالیٰ سے ڈرتے ہوئے اور دعا کرتے ہوئے کہ اے مجھ بندے کو خطا سے بچاؤ اور عذاب فرما  
 کہ شاید میں پوری کوشش نہ کر سکا ہوں یا مجھے چوک ہوئی ہو پس اللہ تعالیٰ اسکو ثواب جلیل عطا فرماتا ہے اور  
 دوم یہ کہ عام لوگوں کو اس میں آسانی ہے اور اختلاف ان احکام میں جگہ استنباط کرنے کی اجازت ہے میں رحمت ہے  
 کیونکہ عام واقعات کا حکم قرآن مجید میں بیان نہیں مذکور ہے اور کوئی فعل جو اسکے ساتھ شرعی اجازت یا حاکمیت

مشتق ہونا ضروری ہو تو استنباط میں اجازت صاف ہو اور اختلاف رحمت باری تعالیٰ بہت عظیم ظاہر ہو پس ان مباحی  
اجتہادی میں اگر اسے عالم کا حکم حاصل کر کے معلوم کر لیا کہ یہ فعل مصیبت ہو پھر اسکو حلال کیا تو اسے کفر کیا اور اگر  
ایک نے ایک مجتہد سے حکم لیا جس نے اللہ تعالیٰ کے دین میں اپنی حد بھر کوشش کی اور نکالا کہ مکروہ تحریمی ہو اور دوسرے  
نے دوسرے مجتہد سے دریافت کیا اسے حکم نکالا کہ مباح ہو تو دونوں اپنے اعتقاد پر تھیک ہیں ہاں اگر پہلا شخص باوجود  
اس یقین کے کہ شرع میں مکروہ تحریمی ہو اسکو مباح کہے یا دوسرا شخص باوجود اس یقین کے کہ شرع میں مباح ہو اسکو  
مکروہ تحریمی کہے تو یہ کفر ہوگا لیکن اگر اول شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین نہ کیا یہ گمان کیا کہ شاید اس سے  
چوک ہو گئی ہو اور دوسرے مجتہد کے قول پر یقین کیا یا دوسرے شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین کیا تو کافر  
نہوگا۔ قاری رحم نے اس مسئلہ میں بہت تطویل کی اور چونکہ یہ باب خود بہت اہتمام و توجہ کے لائق ہے کیونکہ جب  
کسی پر کفر ثابت ہو تو تمام خطرہ اسکے سامنے موجود ہو لہذا ترجمہ اس مسئلہ خاص کو قاری رحم وغیرہ کی توضیحات سے خالص  
عقائد میں لکھیں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ مسئلہ تیس ام و معرفت فعل الہی سبحانہ تعالیٰ۔ عقائد نسبیہ میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے  
فعل کے واسطے عرض نہیں ہے۔ معنی یہ ہیں کہ آدمی اگر کوئی فعل کرتا ہو تو اسکی کوئی غرض اس سے مشتق ہوتی ہے جس  
کے واسطے وہ یہ فعل کرتا ہو تو اللہ تعالیٰ جل شانہ ایسی غرض و حاجت سے پاک ہے اور قطعی دلیل اس پر عقلا یہ کہ حاجت  
نقص ہو کہ جسکے ہونے پر یہ نقص رنح ہو اور احتیاج غیر کی جانب مٹانی کمال ہے اور اللہ تعالیٰ کمال الصفات  
بے احتیاج بدون تغیر ہو پس اسکے افعال بضرع نہیں ہو سکتے ہیں لہذا قال تعالیٰ ان اللہ تعالیٰ حمید۔ اللہ تعالیٰ  
بالکل غنی ہے احتیاج محمود ہے۔ یہ وہم نہ ہو کہ اسکے کام بغیر حکمت و مفائدہ ہونگے۔ سرگز نہیں بلکہ ہر فعل اسکا سر اسر  
حکمت کاملہ اور کمال النفع ہے اور یہ سب خلق کی طرف راجع ہیں اور خلق کا وجود و عدم اسکی ذات پاک کی نسبت  
کر کے یکساں ہے لہذا خلق کا کوئی حق اس پر نہیں ہے بلکہ اُسی کا محض فضل ہی فضل ہے اور اس کے سوا کسی کوئی حاکم  
نہیں ہے مسئلہ سی و یکم از عقائد نسبیہ جب جندہ سے تصدیق و اقرار پایا جاوے تو کہے کہ میں مومن ہوں کیونکہ معنی  
ایمان کے یہی ہیں اور بندے مومنین کہ مومن ظاہر ہو کر مومنوں کی جماعت میں شامل ہوں تاکہ اسکے ساتھ  
محبت و ارتباط سے احکام اسلام و ایمان کے بڑے جائزین اور بولن نہ کہے کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں  
کیونکہ یہ تو کافر بھی کہ سلتا ہر مومنوں کو تردد اور پریشانی ہوگی کہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ کس حال میں ہے۔ ہاں اگر  
اس سے کوئی کافر بوجھے کہ اب تم اللہ تعالیٰ کے صلح پانے والے جندوں میں سے ہو گئے اور اللہ تعالیٰ کے  
مقبول ہوئے یا خاتمہ ہمارا گروہ انبیاء و علیہم السلام کے ساتھ ہو تو یہ انکو تحیپ ہیں ایمین انشاء اللہ تعالیٰ کہنا  
جائز ہے۔ مسئلہ سی و دوم۔ از نسبیہ آنکہ ایمان اس مقبول نہیں ہے۔ یعنی سکرات موت و مسائتہ احوال آخرت  
کے وقت ایمان لانا مقبول نہیں ہے کیونکہ وہ ایمان بالغیب نہیں ہے اور اسوقت تو خواہ مخواہ ہر کافر مان جائیگا لیکن  
اسکو کچھ منع نہیں ہے اور اس پر تمام متفق ہیں کہ ایمان الباس مقبول نہیں ہے۔ بعض نے زعم کیا کہ تو یہ وقت لباس  
کے مقبول ہے اور یہ غلط وہم ہے تو یہ بھی مقبول نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ و لیست التوبۃ للذین یفلحون السیئات



حتیٰ اذا حضر احدہم الموت قال اٰلٰہی تبت الّا یتہ پس ایمان و توبہ کوئی وقت الہاس مقبول نہیں ہے۔ اور صبح بہرے  
کہ وقت باس رہے کہ غرقہ لگ جاوے اور زیست سے پاس ہو جاوے کہ وہی مرد ہر وقت خدا پر آخرت ہو جاتا ہے جسکو  
لوگ گھبرا گئے کا دمٹ دیتے ہیں۔ حال المترجم گو بلکہ روح کے جزم علوم و عقائد و کمالات کے لیے یہ جسم ہر اور خلق پر  
دم ہونے کے وقت روح کو عقلی و نظری شاہد ہے ہر دہ اثر و نقش جزم پس روح اس فرمان کرامت سے بوجہ نزع جسم کے  
خالی ہے اور جانتا بخاندہ ہر فافہم و اسر لعاے اعلم۔ مسئلہ تیسوم۔ از عقائد نسفیہ۔ واضح ہو کہ کسی گناہ کو ناچیز سمجھنا کفر  
اور شریعت الہی تعالیٰ سے مستحول کرنا کفر ہے اور کلمہ کفر کے ساتھ خبرل و دل لگی کرنا کفر ہے اور جوشہ میں مست ہو  
اسکے کافر ہونے کا حکم نہ کیا جائیگا۔ مسئلہ سی و چارم۔ از نسفیہ اسر تعالیٰ سے نڈر ہونا کفر ہے اور اسر تعالیٰ سے  
مایوس ہو جانا بھی کفر ہے۔ اول بدلیل قولہ تعالیٰ ولایا من کمر اسر الا القوم الخاسرون۔ یعنی اسر تعالیٰ کے برتاوے  
جسکا انجام و حکمت پوشیدہ ہوا ترا کر نہ رہو جانا اور یہ سمجھ لینا کہ میں بخیر ہوں یہ کافرون ہی کا کام ہے اور دلیل دوم  
قولہ تعالیٰ ولایئیس من روح اسر الا القوم الکافرون۔ یعنی اسر تعالیٰ کی رحمت سے مایوس نہیں ہونے مگر وہی جو  
کافر ہیں۔ مومن ہر خبہ گناہگار ہو اسکو رحمت الہی سے مایوس نہونا چاہیے امید ہے کہ توبہ سے بخشہ ہے اداگر  
توبہ نصیب نہ ہوئی تو امید ہے کہ جبرائیل لایا ہر وہ قادر مختار اسکو فضل و کرم سے بخشہ ہے اور آخر اسکو اپنی رحمت  
میں داخل فرمادیا لہذا عقائد نسفیہ میں لکھا کہ خوف و امید کے درمیان ایمان ہے۔ قال تعالیٰ اعلموا ان اللہ شدید العقاب  
وان اللہ غفور یرحم۔ خوب آگاہ رہو کہ اللہ تعالیٰ سخت عقاب کرنے والا اور اللہ تعالیٰ بڑے بخشنے والا رحمت کرنے والا ہے۔  
خوف استقدر ہونا چاہیے کہ اگر بالفرض ایک مسلمان کو دوزخ سے غلاب کیا جائیگا تو ڈرے کہ شاید وہ میں ہی ہوں  
اور اگر حدیث کا بیان سنئے کہ اللہ تعالیٰ نے بہت گناہگار کو جسکے پاس صرف کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ تھا  
بخشید یا تو امید کرے کہ شاید وہ میں ہی ہوں۔ مسئلہ سی و پنجم۔ از نسفیہ وغیرہ مجتہد کبھی چوک جاتا ہے اور کبھی ٹھیک  
حکم پا جاتا ہے۔ قاری رح نے کہا کہ تحقیق یہ ہے کہ جو مسئلہ اجتہادی ہو اس میں چار احتمال ہیں اول یہ کہ اس مسئلہ میں اللہ تعالیٰ  
کی طرف سے کوئی حکم معین نہ ہو بلکہ اسکا حکم وہ ہو جو مجتہد نے اپنی کوشش سے استنباط کیا پس اگر چار مجتہد ہوں اور  
مسئلہ میں ہر ایک کے اجتہاد میں دوسرے مجتہد سے متعارض حکم نکلا تو اس احتمال مذکور کے موافق اس ایک مسئلہ میں  
چار حکم ہوئے اور چاروں حق ہوئے تو ہر مجتہد صواب پر رہا کسی سے خطا نہ ہوئی۔ اقول اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ  
تو علیم ہے اور اسکا علم صفت ازل ہے اسکے علم میں تو ہر در معلوم ہے ہر اس احتمال کے اہل سنت کے نزدیک کچھ معنی نہیں سکتے  
میں جواب یہ کہ عبارت میں سہولت کر دے ورنہ مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ اسکے بندوں میں کچھ رہندے  
آخر زمانہ تک اس واقعہ میں اجتہاد کریں گے اور انکی کوشش سے انہی احکام نکلیں گے لیکن واضح رہے کہ یہ حمل ہو جاتا  
ضعیف ہے کہ اگر فرض کیا جاوے کہ کسی مجتہد کے نزدیک جواز نکلا اور دوسرے کے نزدیک ناجواز تو دونوں یکساں  
چیز کی شان سے غیر مستقول ہیں۔ پھر قاری رح نے کہا کہ احتمال دوم یہ ہے کہ حکم تو اللہ کی طرف سے معین ہے لیکن  
اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسپر کوئی رہنمائی کی دلیل نہیں ہے بلکہ ایسی یہ حالت ہے جیسے کوئی اجانب کیسی دھینہ پا گیا

مترجم کہتا ہے کہ یہ قریب باطل ہے بدلیل قولہ تعالیٰ والدین جاہدوا فینا لنمدنکم سبلنا۔ کیونکہ جاہد فی السراجم ہے کہ قتال بقتار بھی ضرور داخل اور سوائے اسکے جہاد کے وجوہ داخل ہیں اور کتر اس سے نہیں کہ ہمارے دعویٰ کے لیے دلائل یا اشارت نص ہے۔ احتمال سوم یہ کہ حکم معین ہے اور دلیل قطعی ہے۔ اقوال دریافت نہوا کہ دلیل قطعی سے کیا مراد ہے اگر یہ مراد ہے کہ اصول احکام شرعیہ میں اسکی دلیل قطعی موجود ہے اگرچہ وہ معلوم اتنی ہو تو اس میں شک نہیں ہے بلکہ ظاہر مجتہد کے معلوم ہونے میں ہے اور جب مسئلہ اجتہادی مانا گیا تو ضروری نہ رہا جسکی دلیل قطعی معلوم ہو پس شاید مراد شق اول ہو علیٰ ہذا یہ احتمال اور چارم احتمال در حقیقت واحد ہیں چنانچہ فرمایا کہ احتمال چہارم یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی ہے۔ اقوال دلیل کا ظنی ہونا باعتبار مہم مجتہد کے ہر درجہ اور تعالیٰ کے نزدیک قطعی معلوم ہے پھر قاری نے کہا کہ ان احتمالات میں سے ہر ایک کی طرف جانے والے گئے ہیں اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی ہے اگر مجتہد نے اس دلیل کو پایا تو حکم صواب پایا اور اگر نہ پایا تو چوک گیا لیکن مجتہد کو اللہ تعالیٰ نے فضل عظیم سے اس امر کا مکلف نہیں کیا ہے کہ وہ لامحالہ اس دلیل کو پاوے اور یہ اس جہت سے کہ دلیل مذکور خفی غامض ہے اسی واسطے مجتہد جس سے چوک ہو جاوے مندور ہوتا ہے۔ اقوال بعض نے کہا کہ مندور اسوقت ہے کہ اپنی کوشش پوری کر دی ہو میں کہتا ہوں کہ یہ قید کر کے اس واسطے کہ جب مجتہد اسکو کما تو یہی معنی ہیں کہ اسنے جہد یلین کیا جیسے مجتہد کے نام میں یہ شرائط متبرہ ہیں کہ زبان عربی و بلاغت ضروری و لغت سے واقف ہو اور موارد استعمال جانتا ہو اور کام سے کم زیات احکام و احادیث احکام سے واقف اور اصول فقہ و طریقہ استنباط وغیرہ سے ماہر ہو اور ناسخ منسوخ وغیرہ ضروریات سے آگاہ و بیدار ہو قاری رحم نے کہا کہ پھر اس مسئلہ کی دلیل کہ مجتہد سے کبھی چوک ہو جاتی ہے قولہ تعالیٰ نفھننا یا سلیمان الایہ۔ یعنی واقعہ حکومت جو داؤد علیہ السلام کے سامنے پیش ہوا تھا اور داؤد علیہ السلام نے حکم کیا تو سلیمان علیہ السلام نے کہا کہ میں اس سے سوائے دوسرا حکم ان دونوں کے حق میں بہتر جانتا ہوں اور وہ بیان کیا تو داؤد علیہ السلام نے اسی کو اختیار کیا۔ یہ دلیل ہے کہ دونوں حکم باجہاد سے ورنہ وحی ہوتی تو اس سے رجوع کے کچھ معنی ہوتے اور نہ تفہیم سلیمان علیہ السلام کی تخصیص موجد ہوتی۔ قال المترجم اس میں تنبیہ ہے کہ کبھی مقدم سے متاخر کو بعض صورت میں توقیت ہو جاتی ہے اور تفہیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ قاری رحم نے کہا کہ یہ بیان اس عقائد پر ہے کہ انبیاء علیہم السلام بھی اجتہاد کرتے ہیں اور کبھی ان سے چوک ہو جاتی ہے لیکن متنبہ کر دیے جاتے ہیں اور بعض نے کہا کہ چوک ہو جانا بیان ظاہر نہیں بدلیل قولہ تعالیٰ وکلا اتینا حکما وعلما۔ یعنی ہم نے دونوں میں سے ہر ایک کو حکم و علم دیا تھا اس سے مفہوم ہے کہ ہر ایک حکومت میں صواب پر تھا اور خود قول سلیمان علیہ السلام یہ تھا کہ میں اس سے بہتر جانتا ہوں تو حکم داؤد بھی حق تھا لیکن حکم سلیمان اس سے بہتر و اولیٰ تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ صحیح بخاری و صحیح مسلم میں حدیث ابن عمر رضی عنہما ہے کہ حاکم نے جب اجتہاد کیا پس حکم صواب پایا تو اسکے واسطے دو اجر ہیں اور اگر اجتہاد کیا اور چوک گیا تو اسکے واسطے ایک اجر ہے بالجلہ آثار متواتر المعنی سے یہ امر قطعی ہے کہ سلف رضی اللہ عنہم اسی پر تھے کہ مجتہد کو مصیب و غلطی جانتے تھے اور باہم بعض کا بعض تخطیہ کرتا تھا اور یہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے

بدون تعصب نفسانی کے تھا۔ بہر حال اس امر پر اجماع ہے کہ مجتہد سے اگر خطا ہوئی تو بھی وہ گنہگار نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کو بعد انتظار وحی کے اجتہاد کرنا چاہیے یا اول ہی سے اجتہاد روا ہے پس فارسی رحم کے لکھا کہ اکثر کے نزدیک تو انتظار و بغیر انتظار کے مطلقاً اجتہاد روا ہے اور علماء خفیہ کے نزدیک بعد انتظار وحی کے اجتہاد کرنا روا ہے یہی شیخ ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا ہے۔ اور سائرہ میں لکھا کہ انبیاء علیہم السلام کو راہ صواب پانا خواہ ابتدا میں ہو یا انتہا میں ہو ضرور ہے۔ مشرجم کشا ہر سوال یہ کہ اجتہاد باقی ہے یا منقطع ہوا۔ اس مسئلہ میں بڑا اختلاف ہے علماء حنبلیہ کے نزدیک ہے کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی ہونا جائز نہیں ہے اور شیخ ابو اسحق زبیری نے بھی اسی پر جزم کیا اہل ابن قیم العیدم سے منقول ہے کہ میرے نزدیک بھی یہی مختار ہے۔ اور علماء خفیہ کے نزدیک اور بھی امام نووی وغیرہ شافعیہ نے لکھا ہے کہ اجتہاد مطلق تو طبقہ امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد کا تھا وہ منقطع ہوئے زمانہ ہوا اور ان کے بعد اجتہاد مقید ناقص ہے تا رہا حتی کہ ایک جماعت متاخرین نے علماء خفیہ میں سے ادنی درجہ اجتہاد کو بھی امام حافظ الدین نسفی پر ختم کر دیا اور اس بحث کو انشاء اللہ تعالیٰ آخر میں لکھوں گا۔ اور واضح ہو کہ اجتہاد جیسے مسائل شروع علی میں جاری ہو رہے ہیں نفس مسائل اصول اعتقادی میں بھی جاری ہے اور اس حصہ طعنت میں اکثر مسائل ایسی قسم کے ہیں جنہیں اجتہاد کو دخل ہے جیسے اصل کتاب فقہ اکبر میں اکثر مسائل وہ ہیں جو حکومات قطعیہ ہیں اور انہیں اجتہاد کو دخل نہیں مگر باستدلال باین معنی کہ استدلال شرعی سے منطقی سمجھ لیے گئے و لہذا جو کوئی قطعیات سے منکر ہو گا فرما پھر واضح ہو کہ ظاہر کلام امام ابو حنیفہ رحم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت صفات میں جو کچھ مذکور ہوا از قسم قطعی ہے غیر از نیکہ بعض میں اور اک عاجز ہے فعلی ہذا۔ ایمان باللہ عزوجل بھی اعتقاد ہے جو اسکی شان عالی متعالی صفات میں مذکور ہوا وہ بالکل مبائن ہے تمام دوسری چیزوں کی نسبت افتقاد ہے پس یہود و نصاریٰ کا ایمان اللہ تعالیٰ پر نہوگا اور یہ جیسے امام رازی رحم نے مجسمہ فرقہ کی نسبت لکھا کہ اسنے کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں کی بلکہ وہ اپنی خیالی جسمانی صورت کو پوجتا ہے جیسے ہی یہود و نصاریٰ مجسمہ لوگ ہیں بلکہ مجسمہ سے بہت سی باتوں میں کفر کی جانب بڑھے ہوئے ہیں کیونکہ نصاریٰ مثلاً جسمانیت کے احکام بشیاء و جورو کے مانند ثابت کرتے ہیں پاک ہے اللہ تعالیٰ ان گمراہوں کے بچان سے و لہذا اللہ تعالیٰ نے کتاب پاک میں یہود و نصاریٰ اہل کتاب کے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کا رد کر دیا بقولہ تعالیٰ قَالُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ الْآيَةُ - یعنی جاؤ کہ وہ ان لوگوں پر جو اللہ تعالیٰ پر ایمان نہیں لاتے ہیں۔ پس انکا اقرار ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو مانتے ہیں دروغ ہے انھوں نے اپنی خیالی صورت کا نام خدا رکھا ہے اور مجھے معلوم ہے کہ اصل معرفت الہی غرضانہ ہے و لہذا امام ابو حنیفہ رحم نے لکھا کہ ہم اللہ تعالیٰ کو جیسا چاہیے پہچانتے ہیں اور چونکہ پہچان سے ظاہر ہوا کہ اسکی شان نہایت عالی ہے تو عبادت اسکی کوئی جیسی چاہیے نہیں کر سکتا ہر وہ لہذا ایمان لایا میں اللہ تعالیٰ پر جس شان پر حقیقت میں ہے اور ادراک تمام وہاں محال ہے لہذا قاری نے لکھا کہ خمس الاثم رحم نے فرمایا کہ مومنوں میں دو فرق ہیں ایک وہ کہ صفات الہی سبحانہ تعالیٰ میں غور کرتا ہے اور جو اسکے کہ میں ایک جمالت سائی ہوئی ہے اور دوم وہ کہ اسکو ایک نوع کا علم معرفت عطا کر دیا گیا ہے تو حقیقت کو جا کر فرد میں توقف کرتا ہے اور اسکی غوی ظاہر ہے کہ حقیقت کو اعتقاد کے عوض سے جو اسکی ہستی سے راز ہے خود بیان کرنا ہے کہ عقل



کسی چیز کی موجب نہیں ہو سکتی پس جہاں عقل کو مجال نہیں وہاں حقیقت کا اعتقاد لازم نہیں اسکو معرفت ہر کامر و حکم  
 اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہو وہ جو چاہتا ہو کرتا ہو اور جو چاہتا ہو حکم دیتا ہو۔ قاری رحمہ وغیرہ نے ذکر کیا کہ حضرت علی اکرمؓ  
 نے فرمایا کہ میں بقدر اپنے علم کے ممبر ہوں اور اگر بقدر جبل ہوتا تو آسمان کو پہنچتا۔ جیسے قاضی ابو یوسف رحمہ نے  
 کہا کہ ہمدردی کے میں بیت المال سے وظیفہ لیتا ہوں اور اگر اپنے جبل کے اندازہ پر لیتا تو دنیا بھر کے اموال لینا  
 اور مجھے کافی نہوے۔ مسئلہ سی و ششم عقل آلہ معرفت ہو اور موجب درحقیقت اللہ تعالیٰ ہر اور عقل سے ایمان  
 واجب ہونا امام ابو حنیفہ رحمہ سے مروی ہے چنانچہ حاکم شہید رحمہ نے متقی میں ذکر کیا کہ ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ اپنے خالق  
 کے نہ پہچاننے میں کسی کو خدر نہیں بوجہ اسکے کہ وہ آسمانوں و زمین و اپنی ذات وغیرہ کو مخلوق دیکھتا ہو۔ حاکم شہید رحمہ  
 نے کہا کہ ہمارے مشائخ اہل سنت و جماعت اسی پر ہیں حتیٰ کہ شیخ امام ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ طفل مائل پر اسرار تعجب  
 کی معرفت واجب ہو اور یہی بہت سے مشائخ عراق کا قول ہو اور بہت سے مشائخ نے اس میں خلاف کیا ہے بدلیل عموم  
 قولہ علیہ السلام رزق المقلم عن ثلث ابھی حتی یبلغ الحدیث۔ یعنی تین سے قلم مرفوع ہو طفل سے یہاں تک کہ بالغ ہو آخر  
 حدیث تک اور شیخ ابو منصور نے کہا کہ اس پر اتفاق ہو کہ طفل مائل کا ایمان لانا صحیح ہے پھر یہ حدیث سوائے ایمان  
 کے شرائع پر محمول ہو اور بالاتفاق طفل مائل مثل بالغ کے ایمان کی طرف دعوت کیا جاوے۔ شیخ ابن الہمام رحمہ نے  
 کہا کہ یہی مختار ہے اور شیخ ابو الیسر نیردوی اسی پر ہے ذکرہ الدہلوی۔ اور شیخ امام اشعری رحمہ نے کہا کہ نہیں واجب  
 ہے بدلیل قولہ تعالیٰ واما کما منذ بین حتی نبعث رسولاً۔ پس رسالت پہنچنے سے پہلے فذاب نہوگا۔ قاری رحمہ نے  
 کہا کہ اظہر ہے کہ رسالت پہنچنے پر فذاب و ثواب کا ترتیب ہو اور ایمان عقلی وہ ہے کہ اسکے فعل یا ترک پر ثواب یا  
 فذاب نہیں مرتب ہو اور اسکے بعد کہا کہ اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچے یا وہ حضرت  
 جیسی و حضرت مصطفیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان زمانہ نترت میں مر گیا تو ہمارے نزدیک اس پر فذاب ہوگا  
 اور اشاعرہ کے نزدیک نہوگا۔ مترجم کتاب کہ ثمرہ خلاف نقل کرنا بے موقع ہے بعد اس تحقیق کے کہ ایمان عقلی کے فعل  
 و ترک پر ثواب و عقاب مرتب نہیں ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ سی و ہفتم۔ واضح ہو کہ مقبرہ سعادت و شقاوت ہے  
 جس پر خاتمہ ہو اور سعید کرنا یا شقی کرنا اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہے پھر شقی کبھی سعید ہو جاتا ہے اور سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے  
 یعنی جو شخص بالفعل سعادت ایمان سے بظاہر حال آراستہ ہے وہ کبھی متغیر ہو کر باطن طور کہ مرتد ہو کر شقی ہو جاتا ہے  
 اور جو بظاہر حال شقاوت کفر وغیرہ سے آلودہ ہے وہ کبھی سعید ہو جاتا ہے باطن طور کہ یقین ایمان و صالح اعمال سے  
 آراستہ ہو کر اسی پر خاتمہ ہوا۔ پس تغیر و شقاوت و سعادت میں ہوتا ہے اور اشتقاق و اسعاد جو صفات الہی غرض  
 ہیں انہیں تغیر نہیں ہے۔ شیخ ابوالحسن البکری رحمہ نے کہا کہ ایمان جب قلب میں داخل ہو جاتا ہے تو پھر سلب نہیں ہوتا  
 اور عارین نے کہا کہ مرتد ہو جانا علامت اسکی ہے کہ وہ سعید نہیں کیا گیا۔ شایع عقائد نے کہا کہ اگر ایمان سے مراد  
 تصدیق و اقرار ہے تو یہ معنی بالفعل حاصل ہیں وہ بالفعل مومن ہے اور اسکو یہ بھی نہ کہنا چاہیے کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ  
 مومن ہوں اور اگر ایمان سے مراد وہ چیز ہے جو پھر طبع و نہات مرتب ہو تو بالفعل اسکا یقین نہیں ہو سکتا بلکہ وہ

اللہ تعالیٰ کی مشیت پر تو اس معنی میں وہ کہ سکتا ہو کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں لہذا شیخ اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک جس نے فی الحال تصدیق پائی اسکا کچھ اعتبار نہیں جیسے کہ جس نے فی الحال کفر یا ایگیا اسکا بھی اعتبار نہیں بلکہ خاتمہ کا اعتبار ہو۔ حال انقاری پھر حقیق یہ ہو کہ بندہ کے واسطے دو مقام ہیں ایک یہ کہ وہ ظاہر شریعت پر قائم ہو۔ دوم یہ کہ وہ مکاشفہ میں شروع ہو پس مقام اول میں تو مطلوب یہ کہ مستی ذکر سے اور مقام دوم میں وہ عرض کرتا ہو کہ اے میرے رب مجھے ایسی حمد مطلوب ہو کہ وہ لائق جلال احدیت ہو اور وہ وہ شکر کہ لائق کمال صمدیت ہو اور نہ معرفت کہ لائق حضرت غفلت ہو کیونکہ یہ میری قدرت و طاقت نہیں ہو۔ مسئلہ سی و ہشتم۔ دیدار باری تعالیٰ جنت میں ملائکہ و جن و عورتوں کو ہر یابنیں ہو۔ شیخ دہلوی رحمہ اللہ نے تکمیل میں لکھا جسکا خلاصہ یہ ہے مشہور یہ ہے کہ ملائکہ کو دیدار نہیں اور نہ جن کو اور شیخ سیوطی رحمہ اللہ نے رسائل میں تخمین کیا کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ شیخ ابوالحسن اشعری نے تصریح کی کہ ملائکہ کو دیدار ہو اور بیہقی رحمہ اللہ نے بھی تفصیل کی اور احادیث نقل کیں اور بعض ائمہ متاخرین نے بھی ذکر کیا اور جن میں اختلاف کو گنجائش ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ نے انکا نہایت کار نجات از غلاب ذکر کیا اور شاید فضل اتھی سے کسی وقت فائز ہوں اور عورتوں میں بھی اختلاف ہو اور قی یہ کہ انکو گاہے گاہے شش دنیا کے ایام عید کے کہ بارعام و مجلسی تام کا وقت ہو دیدار ہو گا نہ ایسے کہ خواص مومنوں کو صبح و شام یا عوام کو جمعہ و ایام میں ہو گا یہ حاصل کلام سیوطی ہو اور دہلوی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں کہتا ہوں کہ عورتیں بھی مومنوں میں داخل ہیں اور انکا خارج کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ مجوز ہو سکتا ہے کہ فاطمہ زہرا و خدیجہ کبری و عائشہ صدیقہ و دیگر ازواج طاہرہ و اہلبیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و مریم و آسیہ کہ کامل اور عارف ہونے میں بہت سے مردوں سے برتر حکم میں دیدار باری تعالیٰ جل شانہ سے محبوب و ممنوع راہبگی یا عہد مردوں سے اس نعمت میں کمتر رہنمائی بلکہ عوام عورتوں سے ان عورتوں کو مستثنیٰ رکھنا چاہیے اور جن احادیث میں عورتوں کے لیے عید وغیرہ کے طور پر وقت بیان ہو اہر اسکو عام عورتوں کے حق میں رکھا جاوے اقول دینی الحدیث مکمل من الرجال کثیرون ولم تکمل من النساء الا مریم بنت عمران و آسیہ امۃ فرعون و فضل عائشہ علی النساء کفضل الثمر علی سائر الطعام رواہ البخاری وغیرہ۔ یعنی مردوں میں سے تو بہتر کے کامل ہوئے اور نہیں کامل ہوئے عورتوں میں سے مگر مریم بنت عمران و آسیہ بی بی فرعون کی اور بزرگی عائشہ صدیقہ زہرا کی عورتوں پر ایسی ہے جیسے ثرید کی بزرگی باقی کھانوں پر ہو۔ اور اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کے حق میں فرمایا یا نساء البی لستن کا حد من النساء الا یہ یعنی کلام قدیم میں قبل وجہ دخلو فات کے تکلم فرمایا کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بی بیان تم اور عورتوں کے مثل نہیں ہو ا حد احادیث و شواہد بہت ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور بھی سیوطی رحمہ اللہ نے لکھا کہ یہ تفصیل اس دیدار میں ہے جو جنت میں داخل ہونے کے بعد ہو گا اور ہر موقع قیامت تو اس میں دیدار حق عزوجل کسی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے حتیٰ کہ کافروں و منافقوں کو بھی ہو گا و لیکن کفار کی جماعت کو بصفۃ قمر و جلال ہو گا اور کفار بعد اسکے محبوب و انہی ہو جائیں گے مگر ہم کہتا ہے کہ صبح یہ ہے کہ مومن حشر میں کافروں کے نیچے دیدار نہیں ہو مگر طور تجلیات ہے جسکو دیدار کہا ہو اور یہ طور عام بصفۃ قمری ہو گا چنانچہ حدیث شفاعت میں انبیاء علیہم السلام کا خدا ہی ہے کہ آج ہمارا رب جل جلالہ ایسے

مب میں ہر کہ نہ کبھی ایسا غضب ہوا اور نہ ہوگا۔ لیکن انبیاء علیہم السلام کا یہ خوف و ادب ہر اگرچہ انبیاء علیہم السلام کا  
 نہ اولیاء پر ظہور رحمت ہوگا جیسا کہ احادیث صحیحہ و آیات دلیل ہیں۔ مگر کافرون پر بے صفت قہری ہوگا اور دوسے دیدار سے  
 یہ ہونگے بدلیل توہ تعالیٰ۔ کلا انہم عن ربہم پوشیدہ مجھوں۔ یہ صریح ہے کہ اس روز کفار محبوب ہونگے۔ اور امام مالک رحمہ  
 سے استنباط فرمایا کہ دلیل ہے کہ مومنین محبوب ہونگے۔ اور کافرون کے حق میں۔ لا یسلم احد اور لا یظفر لہم اور انہما کے  
 ت نصوص ہیں کہ کفار دیدار صفات و تجلیات رحمت سے اور دیدار ذات غروب جل سے محروم ہونگے اور یہی صریح ہے ازہر  
 م۔ پھر شیخ رحمہ نے دیدار خواب کا جواز وقوع بیان کیا اور لکھا کہ یہ درحقیقت مشاہدہ قلبی ہے اور اگر دیدار بصری ہو تو مثل  
 من بلکہ مثال دیکھنا اور اللہ تعالیٰ کے واسطے مثل نہیں مگر مثال اللہ تعالیٰ نے بیان فرمائی ہے مثل توہ تعالیٰ مثل نور کھٹکھٹو  
 ما مصباح المصباح فی نزاجۃ الایہ۔ اول یہ کلام تجلیات صفاتی میں ہے۔ پھر دنیا میں بیداری میں انکھوں سے دیکھنے کا  
 سزا ذکر کیا اور لکھا کہ سب کا اتفاق ہے کہ سوا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شب معراج کے کسی کے واسطے وقوع نہیں  
 در اسپر محمدین و فقہاء و متکلمین و مشائخ و طریقت سب کا اجماع و اتفاق ہے اور کتاب تعرف میں فرماتا ہے کہ میں نے اولیاء  
 ن سے کسی کو نہیں جانا کہ اسنے ایسے دیدار کا دعویٰ کیا ہو اور کسی ولی و شیخ سے اسکی حکایت صحت کو نہیں پہنچی ہاں  
 غے بھول لوگوں کی حکایتیں بیان کی جاتی ہیں اور یہ لوگ ایسے بھول و بے نشان ہیں کہ انکو کوئی پہچانتا نہیں کہ کون  
 بتھے اور مشائخ کا اتفاق ہے کہ جو ایسا دعویٰ کرے وہ جھوٹا اور گمراہ ہے یہ شخص تقریر شیخ رحمہ اسر ہے۔ شیخ رحمہ نے  
 ن کوثر کے بیان میں لکھا کہ خبر میں آیا ہے کہ حوض کوثر کے پلانے والے حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ ہونگے جو کوئی آج  
 محبت کا پیاسا نہیں ہے مشکل ہے کہ اسکو اس حوض سے قطرہ ملے اور روایات میں وارد ہے کہ حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ  
 فرمایا کہ جسکے دل میں ابوبکر رضی اللہ عنہ کی محبت نہ ہو اسکو حوض کوثر سے ایک قطرہ پانی نہ دوں گا۔ مسئلہ سی و نہم۔ حضرت  
 ہوت میں کلام ہے۔ شیخ ابن حجر عسقلانی رحمہ کی نسبت میں شیخ دہلوی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ حضور نبی ہیں۔ پھر اس میں کلام ہے  
 وہ زندہ ہیں یا نہیں۔ تو بات جامع مطلقانی وغیرہ لکھا کہ قبول مشائخ صوفیہ و جمہور علماء وہ زندہ ہیں اور امام جہساری  
 بن المبارک ذابن جوہری وغیرہم نے انکی زندگی سے انکار کیا۔ مترجم کتاب کہ تفسیر میں میں نے یہ مسئلہ بت توضیح سے  
 ن کر دیا ہے۔ مسئلہ جہلم۔ شیخ رحمہ نے لکھا کہ ابن حقیق کے نزدیک محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی بشت عام ہمارا اجزا ہے  
 م کی طرف ہے خواہ انس بنوں یا جن یا ملائکہ یا نبیائے یا جادات ہوں اور درخت و پھر و حیوانات آپ کی شہادت ہے جسے  
 سلام کہتے تھے اور جن آپ پر ایمان لائے اور توہ تعالیٰ ما ارسلناک الا رحمة للعالمین۔ ملائکہ کو بھی شامل ہے اور  
 فتح ہو کہ ملائکہ علیہم السلام کا شمول نہ اس حد پر ہے کہ دے ایمان لادین اور نافرمانی نہ کریں بلکہ شمول ملائکہ سایہ رحمت  
 ن ہمارے کے جو دکنی تکمیل پر مثلاً ملائکہ کو استعداد حصول نعمت و بیدار کے سایہ رحمت میں ہو اور باقباز نافرمانی  
 را نہ ہوا رہی کے نہیں مقصود ہے کیونکہ عقائد نفسیہ وغیرہ میں ہے کہ ملائکہ اللہ تعالیٰ کے بندے مخصوص ہیں انکی شان ہے  
 یا مادہ ہونا کچھ نہیں ہے مادہ جو حکم میں طرح ہوتا ہے اسی طرح اسکو بچا لائے ہیں یعنی احتمال چوک کا وہاں مقصود نہیں ہے  
 ن خلق ہے انکی خود ہے جو جیسے جن کی پیداہش نہایت آتش سے ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ملائکہ کو دیکھا



مسئلہ چل و یکم۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج میں جناب باری تعالیٰ جل شانہ کو دیکھا پھر دو قول میں کہ چشمہ دل دیکھا یا چشمہ سر دیکھا اور شرح عقائد نقیضانی میں جو کہ صحیح ہے جو کہ چشمہ دل دیکھا اور قاری رحم نے اسکو نقل کر کے برقرار رکھا اور شیخ دہلوی رحم نے کہا کہ ہر شخص قابل خطاب حقیقت نہیں ہوتا ہر حق یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چشمہ سر دیکھا اور جہور صحابہ رضی اللہ عنہم اسی قول پر ہیں اور یہی صحیح ہے ورنہ دیدہ دل سے دیکھنا تمام احوال میں حاصل تھا کچھ خصوصیت شب معراج کی نہ تھی قال النرجم ہی صواب ہو یا اللہ تعالیٰ اتم۔ مسئلہ چل دوم۔ ایمان مخلوق جو یا غیر مخلوق ہو۔ قاری رحم نے اس مسئلہ کو لکھا کہ مشائخ سمرقند کے نزدیک مخلوق ہو اور مشائخ بخارا کے نزدیک غیر مخلوق جو حتیٰ کہ بعض مشائخ بخار نے اسکو کا فر قرار دیا جو ایمان مخلوق ہونے کا قائل ہو اور لازم کیا کہ وہ کلام اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہونے کا قائل ہو۔ واضح ہو کہ یہ مسئلہ عجائب میں سے ہے اور میں قاری رحمہ اللہ کے کلام کو تخصیص کے ساتھ لکھتا ہوں کہ مسلسل استدلال میں غرض کرنے کے یہ جان لینا چاہیے کہ دونوں فریق مشائخ کے اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ بندہ دن کے افعال مخلوق الہی ہیں اور اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ ذات و صفات الہی ازلی قدیم ہیں۔ پھر مشائخ بخارا کی دلیل یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ قرآن میں ہے اور محمد رسول اللہ قرآن میں ہے تو دونوں کلام اللہ میں سے ہوئے اور کلام اللہ غیر مخلوق ہے تو دونوں غیر مخلوق ہوئے اور یہی دونوں ایمان ہیں تو ایمان غیر مخلوق ہوا۔ قاری رحم نے کہا کہ یہی اگلی انتہا ہے دلیل جو مشائخ سمرقند نے اہل بخارا کو جبل کی طرف منسوب کیا اور کہا کہ ایمان بالاتفاق تصدیق قلبی و اقرار لسانی ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک بندہ دن کے افعال میں سے ہے اور بندہ دن کے افعال بالاتفاق اہل اسنہ و الجماعہ کے نزدیک مخلوق باری تعالیٰ ہیں۔ حرجم کہتا ہے اور دلیل مشائخ بخارا کا جواب یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ یہ دونوں کلام الہی ہیں ولیکن ایمان یہ دونوں نہیں بلکہ ان دونوں کی تصدیق و اقرار ہو پس ان دونوں کے غیر مخلوق ہونے سے انکی تصدیق و اقرار کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں آتا جیسے قرآن کے غیر مخلوق ہونے سے اسکی تلاوت و قرأت کا اور تعلیم و تعلم کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں ہے علاوہ اسکے قی یہ ہے کہ ایمان نفس بہ کلام نہیں ہے بلکہ لا الہ الا اللہ کے معنی کو سچ اعتقاد کرنا یعنی الوہیت کسی میں نہیں سوائے اللہ کے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں حتیٰ کہ اگر فارسی یا اردو میں کوئی تصدیق کرے تو مومن ہو جائیگا اور یہ واقعی ہر خوب سمجھ لینا چاہیے شیخ ابن الہمام رحم نے مسائرہ میں لکھا کہ کتاب الوصیۃ میں نص کلام امام ابی حنیفہ رحم صریح ہے کہ ایمان مخلوق ہے چنانچہ وہ ان امام رحم نے لکھا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہے سو جب فاعل خود مخلوق ہوا تو اس کے افعال بدرجہ اولیٰ مخلوق ہیں اثنی مترجما۔ قاری رحم نے کہا کہ شیخ اشعری رحم نے حکایت کیا کہ جو لوگ اس جانب گئے کہ ایمان مخلوق حادث ہے انہیں سے حارث محاسبی و جعفر بن حرب و عبد اللہ بن کلاب و عبد العزیز بنی وغیرہم بن جو علمائے نظریں سے ہیں پھر کہا کہ اور امام احمد بن حنبل و ایک جماعت اہل حدیث سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا کہ ایمان غیر مخلوق ہے شیخ ابن الہمام نے مسائرہ میں کہا کہ اسی طرف شیخ اشعری رحم نے میلان کیا ہے اور محصل توجیہ یہ بیان کی کہ ایمان دراصل صفت الہی میں سے ہے جو بدلیل قولہ المؤمن المؤمن۔ یہودیہ میں جبکہ اسلام حسنی سے ہے تو ایمان حادث نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر اس صورت میں کچھ خلاف نمونہ چاہیے کہ کچھ صفات کے

تدبیر ہونے پر اتفاق ہو گیا یا شائع بخارانے کے نزدیک استہدالی کے اسم پاک المؤمنین صفت ایمان تدبیر ہو اور شائع سرقتہ کے نزدیک بندہ مومن کی صفت ایمان حادث ہو اور ایمان دونوں میں ظاہر فرق ہو۔ مسئلہ چل و سہم۔ خواب و غفلت و بیوشی و موت کے ساتھ ایمان باقی رہتا ہو یا وجودیکہ ان چیزوں میں سے ہر ایک چیز ضد ہو تصدیق و معرفت کی لیکن شرح تصدیق و معرفت باقی رہنے کا حکم دیدیا یا نہ تک کہ خود آدمی ان دونوں کو باطل کرے کسی ایسے امر سے کہ شرع نے اس امر کو منافی تصدیق و معرفت ہونے کا حکم دیا ہو تو اس وقت البتہ ایمان کا حکم مرتفع ہو جائیگا اور اس پر اجماع ہوا اور واضح ہو کہ حدیث میں ہو کہ لایزال الازالی میں پڑی وہ مومن ایسی زانی زانیہ نہیں کہ واجب کرتا ہو اس حالت میں کہ وہ مومن ہو اور شیل فرمائی کہ جیسے دونوں ہاتھوں کی گتھی جوئی انگلیاں ملکہ ہو جاتی ہیں پھر جب کہ داخل ہو جاتا ہو اور یہ زجر اسکے زوال نوہین مسئلہ چل و چارم۔ مقلد جبکہ پاس دلیل سے استنباط نہیں ہوا اسکا ایمان صحیح ہو امام ابو حنیفہ و سفیان ثوری و مالک ازراعی و شافعی و احمد و عامر و فقہار و محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ نے کہا کہ عقائد میں مقلد کا ایمان صحیح ہو لیکن وہ استدلال کے ترک کرنے سے گنہگار ہو کہ بعض نے اس پر اجماع نقل کیا ہو۔ پھر اظہر وہ ہو جو شیخ ابو الحسن الرستغفنی و ابو عبد اللہ الحلی نے کہا کہ شرط یہ نہیں ہو کہ ہر مسئلہ کو بدلیل عقلی دریافت کرے بلکہ جب اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدلائل معجزہ جان لیا کہ آپ برحق ہیں پس اپنے اعتقاد کو آپ کے قول پر مبنی کیا تو اس قدر صحت ایمان کے لیے کافی ہو اور استدلال ترک کرنا یہی مراد جمہور ہے کہ یہ بھی متروک کرے۔ فارسی رحم نے کہا کہ استدلال تو اسی واسطے ہو کہ انجام کو اس سے تصدیق حاصل ہو موجب وہ مقصود کو پہنچ گیا اور تصدیق پا گیا تو مطلب حاصل ہو گیا اب اگر ذریعہ و وسیلہ استدلالی معدوم ہو تو کچھ حرج نہیں ہو اور تحقیق یہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مومن شمار کیا ہر ایسے شخص کو جس نے آپ پر صدق کی گواہی دی اور جو اللہ تعالیٰ کے یہاں سے لائے سب کو مانا اور مسائل اعتقادی میں آپ انکو دلائل عقلی تعلیم کرنے میں مشغول نہیں ہوئے اور اسی طرح صحابہ رضی اللہ عنہم نے زبانون و قلمیون کا ایمان قبول کیا باوجودیکہ دسے موٹی عقل کے بعد سے ذہن کے سمے اور اگر یہ ایمان ہوتا تو ضرور ہو کہ دوباتون میں سے ایک میں مشغول ہوتے یا تو انکو استدلال عقلی تعلیم کرتے اور اپنا ایسے لوگوں کو متبعین کرتے جو متبعین کرنے میں ہوشیار اور مناظرہ کے طریقہ خوب جانتے ہوتے پھر جب وہ انکو اسطرح تعلیم کر لیتے تب انکے مومن ہونے کا حکم کرنے جیسے مغفلہ کہنے میں کہ اسطرح علم استدلالی حاصل کرے کہ مخالفین کے ساتھ مقول تقریر کرے و ہر شک و شبہ کا جواب دے سکے تب مومن ہو پس یا جو دے اس طرح انکو استدلال تعلیم کر کے تب مومن ہونے کا حکم دیتے یا انکے ایمان لانے سے اعراض کرتے اور رجب متواتر معلوم ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے ایسا نہیں کیا اور نہ جو انکے قائم مقام ہوتے آئے آجک کسی نے یہ نہیں کیا تو صاف ظاہر ہو کہ مغفلہ وغیرہ جو استدلال عقلی کی اسطرح ایمان میں شرط کرنے ہیں باطل ہو کیونکہ یہ خلاف اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و فعل صحابہ کرام و تابعین نظام دائرہ انام ہو علاوہ برین ہمارے بعض اصحاب نے کہا کہ مقلد کو ایک قسم کا علم حاصل ہو کیونکہ جب تک اسکے نزدیک یہ امر متفق نہیں ہوا کہ جب صداق ہو تب تک اسکی خبر میں اسے تصدیق نہیں کی اور ایک شخص کی خبر یا جو بجز ایک شخص کے ہو اگرچہ وہ براہ خبر کے متصل ہو لیکن جب اسکے نزدیک وہ صادق ہو اور واقع میں

حق صادق ہو تو اس تصدیق سے وہ ہنزلہ عالم کے ہو گیا اور اسکا اعتقاد بدلیل صحیح بنی ہو گیا۔ اور جس شخص کو دعوت اسلام نہیں پہنچی اور کسی مسلمان نے اسکو دین کی دعوت کی اور بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ نے رسول پر حق مبعوث فرمایا جس نے ہکو اسلام پہنچایا اور معجزات اسکے ہاتھ پر ظاہر ہوئے اور یہ سب صحیح ہیں اور اس بے خبر نے اسکی تصدیق کی اور بدون تامل و فکر کے اسکی بات مان لی تو ایسے مقلدین ہمارے اور اشاعرہ کے درمیان اختلاف ہو اور جو کوئی شخص کہ مسلمانوں کے درمیان میں پیدا ہوا اور پڑھا تو وہ ایک استدلال کے ساتھ ہر اسکا ایمان مثل بے خبر از دعوت کے نہیں ہر اگرچہ وہ عبارت آرائی بطریق مناظرہ کر دیا تو ان کے نہ کر سکتا ہو تو اس میں ہمارے و معتزلہ کے درمیان خلافت ہو۔ اور صواب صحیح وہ قول ہر جس پر عامہ اہل علم ہیں کہ ایمان فقط تصدیق ہو جس نے ایمان کی بات کی تصدیق کی تو صحیح ہوا کہ وہ ایمان لایا اور صحابہ رضی اللہ عنہم ان شہروں کے حوام کا ایمان قبول کرتے تھے جنکو محمد بن زور شمشیر فتح کیا تھا اور خلافت تو اس میں گنجائش رکھتا ہے کہ جو بہاڑ کی چوٹی پر پیدا ہوا اور پڑھا اور اسے عالم واسکے پیدا کرنے والے ہیں کچھ بھی غور نہ کیا اور رہا وہ کہ جو مسلمانوں کے شہروں میں پیدا ہوا اور اسے اہل علم و فلسفہ کی تسبیح سے اللہ تعالیٰ کی قدرت پر تسبیح پڑھی تو وہ قلعہ سے خارج ہو چنانچہ اعرابی سے کہا گیا کہ تو اللہ تعالیٰ کو کیسے پہچانا اسے کہا کہ میں گنی تو ادب پہ دلائی کرے اور آثار و نشان قدم چلنے والے پر دلیل ہو پھر یہ آسمان بلند اور یہ زمین کے صنائع ارجمند کیوں نہیں اپنے خالق عظیم خیر بر دلالت کرینگے۔ قاری رح نے کہا کہ ہاں اگر ایک شخص ایسا ہو کہ اسے اسطرح قلعہ کا پتہ اپنے گلے میں ڈالا کہ میں نے اس کھنے والے کی بات مانی اگر یہ سچ ہو تو حق ہو اور اگر جھوٹ ہو تو باطل ہر اسکا وبال کہنے والے پر ہو گا تو ایسا مقلد بلا خلافت مومن نہیں ہر کیونکہ اسکو اپنے ایمان میں شک ہو۔ شرح جم کہتا ہے کہ توضیح اسکی یہ ہے کہ ایمان تو اعتقاد ہو خواہ وہ استدلال سے آجاوے یا کسی کے کہنے سے معلوم ہو کہ ہم جادوے پس جب اسکے دل میں جم گیا کہ بات یوں ہی ہو تو اعتقاد ہو گیا لیکن یہ جم جانا اسطرح ہو کہ اب خود جم جادوے حتیٰ کہ اگر کہنے والا بھی نہ مانے تو مقلد اسکو ایمان بخلافت اسکے ایک شخص کے دل میں وہ بات خود سچ ہو کر نہیں جی ہر بلکہ اسوجہ سے جی ہر کہ فلاں شخص اسکو کہتا تھا حتیٰ کہ اگر وہ کہے کہ نہیں تو اسکے دل سے نکل جادو تو اس صورت میں یہ تصدیق اس شخص کی ہر کچھ حق اعتقاد نہیں ہے پس ایمان بھی نہیں ہر فافم۔ قاری رح نے لکھا کہ بعض کے نزدیک مسائل اعتقادی کو اپنے دلائل سے پہچان لینا ہر عاقل بالغ پر فرض ہو مثلاً عالم حادث ہو اور باری تعالیٰ اسکا خالق غزل ہو تو نظر کرنا واجب ہو اور تقلید نہیں جائز ہو اور اسی کو امام مازنی و آمدی نے ترجیح دی اور مردانہ نظر سے یہ کہ اجالی دلیل سے اسکو یہ ثبوت جم جادوے اور رہی دلیل تفصیلی کہ جس سے منکرون کے شبہات و الزام کو دفع کر سکے تو یہ فرض کفایہ ہو۔ سہا جو شخص ایسا ہو کہ عرض استدلالی سے اسکے دل میں شبہ پیدا ہو سکے تو اوجہ یہ کہ اسکو استدلال میں نظر منہج ہو چنانچہ ہر حق رح نے کہا کہ امام شافعی وغیرہ کا علم کلام سے منع کرنا کمزور لوگوں پر شفقت کی جہت سے ہر کیونکہ ضعف عقل کی جہت سے شاید انکی مراد کو نہ پہنچیں تو مگر وہ جو جادوین اور تائبہ خانہ میں ہر کہ ایک جماعت نے علم کلام میں اشتغال کر دیا ہر اور ہمارے نزدیک ہر



یاد رہے کہ وہ مناظرہ و مجادلہ کے ساتھ مکروہ ہو کیونکہ اس سے فتنہ و بدعت ابھرتی ہو اور جیسے ہوئے عقائد میں  
پر اگندگی پیدا ہوتی ہو یا اس وقت مکروہ ہو کہ مناظرہ کم فہم یا کم معرفت ہو یا طالب حق نہ ہو بلکہ غلبہ کا خواہاں ہو اور یہی  
اسد تعالیٰ کی معرفت و توحید اور معرفت نبوت و اسکے تعلقات تو یہ فرض کفایہ ہیں۔ شیخ ابن العمام کی شرح بدایہ میں  
کہ قول ابو یوسف رحمہ کا کہ شکم کے پیچھے ناز نہیں جائز ہو تو ہو سکتا ہو کہ مراد امام ابو یوسف رحمہ کی وہ ہو جو امام ابو حنیفہ رحمہ  
نے تقریر کی جب اپنے بیٹے حاد کو کلام میں مناظرہ کرتے دیکھا تو اسکو منع فرمایا پس حاد رحمہ نے عرض کیا کہ میں نے آپ کو  
کلام میں مناظرہ کرتے دیکھا اور آپ مجھے منع فرماتے ہیں تو فرمایا کہ ہم مناظرہ کیا کرتے اس سکون سے کہ گویا ہمارے  
سرون پر چڑیاں ہیں اس خوف سے کہ ہمارے مقابل لغزش نہ کھا دے اور تم اس نیت سے مناظرہ کرنے ہو کہ تمہارا  
مقابل پھسل جاوے اور جس نے اپنے مقابل کی لغزش چاہی تو اسکا کفر چاہا اور جس نے اسکا کفر چاہا تو خود کا فرہو  
پس یہ غرض تو منوع ہو۔ قال المترجم حاصل مذہب جو اس مقام پر نقل کیے ہیں یہ ہیں ایک مذہب معتزلہ یہ ہو کہ مسائل  
اعتقاد یہ ہیں سے ہر مسئلہ بدلیل عقلی اسطرح جانے کہ اسکو خصوم و منکرین کے ساتھ مباحثہ و محبت اسطرح ممکن ہو کہ جو شبہ کسی  
قسم کا اسپر وار و کرہی اسکو حل کر دے حتیٰ کہ اگر اسکو اسطرح کا علم حاصل ہو تو اسکے ایمان کا حکم نہ دیا جائیگا۔ دوم مذہب  
اشعری کہ صحت ایمان کی شرط یہ ہو کہ ہر مسئلہ مسائل اعتقاد میں سے بدلیل عقلی معلوم کرے لیکن اسکو دل سے جان لینا شرط  
ہو اور یہ شرط نہیں کہ زبان سے تقریر و مناظرہ میں کامل ہو۔ پھر جو کوئی نظر استدلالی ترک کرے وہ اشعری رحمہ کے نزدیک  
کافر نہیں ہو جو جاسکے کہ تصدیق موجود ہو لیکن عاصی ہو اور اسد تعالیٰ کی مشیت کے تحت میں ہو جیسے اور گنہگار ہیں چاہے  
غضب کرے اور چاہے عفو کرے اور اسکا انجام کار جنت ہو۔ قاری رحمہ نے کہا کہ صحت ایمان کی شرط جب یہ استدلال  
ہو تو بھرتارک اسکا مومن کیونکہ ہو گا مگر آنکہ مراد صحت کمال ایمان ہو یعنی کمال ایمان بدون نظر استدلالی نہیں ہو تو وہاں  
صورت میں اشعری کا مذہب موافق جمہور کے ہر رسوم مذہب جمہور کہ ایمان منقطع بدون استدلال کے صحیح ہو اگرچہ ترک  
استدلال سے وہ عاصی ہے یہ مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ و ثوری و مالک و داؤد و شافعی و احمد و عاصم فقہاء و محدثین کا ہر قول  
المترجم شاید فرق مذہب اشعری اور جمہور کے درمیان یہ ہو کہ جمہور کے نزدیک ترک استدلال سے خواہ کسی قسم کا استدلال  
ہو محل یا مفصل اسپر گناہ ہو اور تقلید صحیح ہو پس مومن کا ثواب حاصل ہو گا اور اشعری کے نزدیک ہر مسئلہ کے ترک  
استدلال عقلی و اجابی پر گناہ ہو اور تقلید صحیح نہیں ہو اور اسی کو امام رازی و آدمی نے مرجع قرار دیا و اسراظم مذہب  
چارم جو کہ قاری رحمہ نے بطریق تحقیق بیان کیا کہ جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برحق رسول جاننا اور  
جو کچھ آپ اللہ تعالیٰ سے لائے سب کی تصدیق کی اور یہ دل کی تصدیق ہو تو وہ مومن ہو خواہ یہ تصدیق اسکو استدلال  
حاصل ہوئی یا بدون استدلال حاصل ہوئی ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ حق یہ ہو کہ امام ابو حنیفہ رحمہ و اسکے ساتھ واسطے انہ فقہاء  
و محدثین سب اسی پر متفق ہیں کہ یہ تصدیق جو مذکور ہوئی میں ایمان ہو اور ایمین کلام نہیں ہو و لیکن سوال یہ ہو کہ جسطرح  
وہ شخص کہ نظر استدلال بطریق حق رکھتا ہو اور جسطرح وہ شخص کہ بطریق تقلید مانتا ہو دونوں میں فرق ہو اور یہ تو صریح  
آیات میں و احادیث میں بیان ہو پھر جس شخص نے نظر استدلالی حاصل نہ کی وہ گنہگار ہو یا نہیں کہ نہ ہر شخص کو ایمان

تقریباً ہر شخص حاصل نہیں ہوتا امام اعظم رحمہ اللہ کے ساتھ کے امامین و محدثین کے نزدیک وہ گنہگار ہوا کہ وہ کسی سے  
نظر استدلال و تحقیق حاصل کرنا چاہیے تھا اور بے سند و نہ رکے جاوینگے۔ پھر واضح ہو کہ نظر استدلالی دلائل قطعیہ ہیں  
یا بیان رسالت و وحی حق ہر تو زعم کیا گیا کہ قرآن کا حق ماننا موقوف ہو اسے تعالیٰ در رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر تو  
قرآن سے اللہ تعالیٰ در رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچانا دوران ہوا لہذا اللہ تعالیٰ در رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچانا تاویل  
عقلی ہر مترجم کتاب کہ حق تربیت تو یہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعثت رحمت پر لوگوں کو اپنی رسالت ہر حق سے  
آگاہ کیا اور معجزات فہرات سے صدق روشن ہوا تو آپ نے جس طرح اللہ تعالیٰ کی شان ذات و صفات میں اعتقاد حق  
چاہیے تعلیم فرمایا اور قرآن پاک اللہ تعالیٰ کا کلام سنایا جس میں معارف و حقائق و دقائق و جہد سب نہ کو رہیں پس رسم  
کر نیوالے نے جو دور گمان کیا وہ باطل ہو ورنہ موجب ہو کہ دونوں میں سے ہر ایک موقوف و موقوف علیہ ایک ہی حجت  
ہو اور بیان ایسا نہیں ہو پس صواب وہ ہو جو امام استغفنی و طیبی سے مذکور ہوا اور کوئی شک نہیں کہ معارف اکبریہ میں  
عقلی استدلال بالکل ننگ و عقل عاجز ہو اور اس سے یہ وہم نہ کہ عقل تو آہ معرفت ہو کیونکہ عقل آہ معرفت اور بڑی نعمت  
و توفیق ہو لیکن آہ ہو کہ جو معارف کلام اللہ و احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بیان ہیں انکو عقل کے ذریعہ سے  
سمجھا و یقین کیا جاتا ہو اور جو لوگ عقل سے بے نصیب ہیں اور جو اس میں چاہے کتنے ہی ہوشیار کاریگر و صنایع ہوں  
وہ بد بخت ہیں کہ وہ معارف اکبریہ و وحید کے دقائق میں سخت جاہل گمراہ ہونگے اور اگر جو اس کے بڑے تیز و توفیق ہوں  
تو صنایع میں بڑے ماہر اور دنیاوی آرایش و تدبیر میں بڑے لائق فائق ہونگے ہزاروں طرح کی کلین و صنعتیں اس کے  
ذریعہ سے ظاہر ہونگی و لیکن انجام کی راہ سے یہ سب برباد و خواری لازم ہو کیونکہ اس سب کا نفع تا دم مرگ ہو اور  
ترست دنیاوی فنا ہو۔ جب یہ معلوم ہوا تو جان لینا چاہیے کہ عقائد حقہ و معارف توحید سب اللہ تعالیٰ کے کلام  
قدیم سے ماخوذ ہیں پس وہ اللہ تعالیٰ کے کلام سے استدلال کر کے حاصل کرے اور یہ علم سے ہر عاقل کہ بے علم توانا  
شناخت و دروغ کرے کہ کلام الہی قدیم و حق ہو اور جو کوئی عقلی تقریر بتا دے یہ تقریر و کلام حادث و ناقص و بیج ہو تو بڑا  
جاہل ہو گا جو اس پر اعتماد کرے اور کلام قدیم سے اسکو مقدم کرے پس امامون و فقہاء و علماء و شیخ ابوالحسن اشعری  
و غیر ہم سب کے اوپر گمان نیک ہو کہ اصلی مقصود ان بزرگان اہل سنت و جماعت کا یہی ہو جو مذکور ہوا صرف خلاف  
اسی قدر ہو کہ جمہور کے نزدیک مقلد کا ایمان جبکہ اسکو تصدیق حاصل ہو صحیح ہو اگرچہ اسے علم استدلالی کی یاقوت چھوڑ دی  
تو اس سے گنہگار ہو کہ اسنے اوقات دنیا میں رائگان کی اور شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک اسکا ایمان بروجہ  
کمال نہیں اور ہر عقیدہ کی نسبت ترک استدلال گناہ ہو لیکن وہ مومن ہو یا ان اگر اس مقلد کی یہ کیفیت ہو کہ اسنے  
عالم کی بات پر عقیدہ کیا اسطرح کہ بات مان لی اور دل میں اسطرح نہیں جمی کہ تصدیق ہو بلکہ یہی کہ اگر یہ ذریعہ ہو تو اسکا  
وبال کہنے والے ہو تو یہ شخص یقین سے بے نصیب اور سب کے نزدیک مومن نہیں ہو۔ یہ مترجم کے نزدیک صواب ہے  
و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ پہل و جسم۔ یاد و اور چشم بد یعنی تقریر ہمارے نزدیک حق ہو اور اس میں معتزلہ نے خلاف کیا  
اور یہ خلاف ان لوگوں کا اس بنا پر کہ ان جاہلون نے جو اس کی حجت میں قرآن و احادیث کی تاویل بجا طعن ہو کر

اور حدیث میں ہے کہ العین حق چشم بھیک ہو۔ روایہ امام احمد و البخاری و مسلم و ابن ماجہ و ابو داؤد و ابن ابی شیبہ و ترمذی  
اور ایک روایت میں اس قدر زیادہ ہے کہ وان العین لشدخل الرجل القبر و الجمل اقدار یعنی چشم بد ڈال دیتی ہو آدمی کو قبر میں  
اور آفت کو باندھی میں۔ یعنی اثر بد اسکا یہاں تک ہے کہ مانند سم قاتل و زہر لہل کے اندر تعالیٰ اسکے پیچھے موت پیدا کرتا ہو  
اور روایات اس باب میں بہت ہیں اور ایک حدیث میں ہے کہ اسحق۔ جاد و شعیب ہوا داسی پر دلالت کرتا ہو تو  
و ما انزل علی الملکین بابل ہاروت و ماروت۔ اور قول تعالیٰ من شر الفناثات فی القدر۔ اور ترجمہ کتاب ہے کہ قاطع دلیل  
یہ ہے کہ قرآن میں اندر تعالیٰ نے یہودیوں کو ملامت کی کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ ان لوگوں نے توریت و شریعت کو چھوڑ کر  
بابل کا جادو سیکھا اور یہودیوں میں سے کسی نے اس سے انکار نہیں کیا۔ اور جو شخص منکر ہو کتاب ہے کہ وہ خیال ہو جائے  
سے محیل ہوتا ہے بدلیل قول تعالیٰ خیل الیہ من سحر ہم انہا سحر۔ یعنی موسیٰ علیہ السلام کو خیل ہوتا تھا جادو گروں کے جادو  
کے سبب سے کہ وہ لکڑیوں و رسیوں کے اڑ رہے چلتے ہیں۔ تو یہ خیال تھا۔ جواب یہ کہ منکر نے معنی نہیں سمجھے کیونکہ  
جادو کے سبب سے ہونا صاف مذکور ہے پھر اسکا اثر موسیٰ علیہ السلام پر یہ تھا کہ انکی نظر سے خیال میں ہی معلوم ہوتا تھا کہ  
اڑ رہے چلے آتے ہیں اور خود دوسری آیت میں مذکور ہے کہ و استرہویم و جادوا البحر عظیم۔ یعنی جادو گروں نے اپنے جادو  
سے لوگوں کو بہت خوفناک کر دیا اور بڑا سخت جادو لائے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ صنایع سے جس طرح منفرہ کہتے ہیں کہ  
پارہ بھرا تھا کہ آفتاب کی تادیت سے دے بل کھاتے تھے یہ ایسی چیزیں کہ جس سے لوگ ایسے سخت خوفناک  
ہوں یا سحر عظیم کہا جادو سے یا موسیٰ علیہ السلام کے مانند پیغمبر میں نے عصا سے موسیٰ کے مثل اڑوا دیکھا اور خود ہاتھ  
تحریر کیا تھا وہ در جادو سے حالانکہ خیفہ موسیٰ مصر ہے۔ مگر ہم کتاب ہے کہ بنارس میں مجوس کا ایک خندق مستطیل و درتک بنا  
اور اسکو آگ سے بھرنا اور جب کو نہ نرغ ہوے تو اس میں کود کر برابر آسپر وڑنا اور انکے ساتھ عموماً عوام کے لڑکے خواہ  
مسلمان ہوں یا ہندو ہوں یا مرد و جوان ہوں کو در و درنا بھر وقت معبود کے بعد ان لوگوں کا اعلان کرنا کہ خبردار اب  
کوئی نہ جاتا کہ اب آگ کھول دی گئی جو جانیکا جل جانیکا یہ واقعہ مشہور و معائنہ ہے جس میں ہزاروں نصاریٰ بھی حاضر تھے۔  
عبدالحق بدایونی نے انکو شعی باہر سچنیک و سی اور مطاہرہ کے وقت صاحب مکان کے طاوہ پر نارنگی بھارتے سے  
اسکے بیچ سے برآمد ہوئی اور اسی عبدالحق نے بچوں کے ہاتھ میں کنکریاں بند کیں جب بچوں نے شعی کھولی تو نہایت  
تحسین پھر دے اصلی حالت پر جو گئیں اور مانند اسکے مشاہدہ و متواتر معروف ہیں اور تحقیق اسکی ترجمہ کی تفسیر اردو  
کہ جامع التفسیر ہے اسکی تفسیر سورہ طہ میں شیخ ابن العزلی رحمہ اللہ کے قول سے لکھی ہے۔ واضح رہے کہ جادو سے  
ماہیت کا منقلب کرنا ممکن نہیں ہے اگرچہ آثار غیر خیر کے ممکن ہیں بدلیل آنکہ جادو گروں نے فرعون سے کہا کہ ہم کو انعام  
دے گا اگر ہم غالب ہوں پس اگر دے جادو سے کنکریوں کو اشرفیاء و جواہرات بناتے تو کچھ حاجت نہ تھی اور جب  
انہوں نے عصا سے موسیٰ علیہ السلام کو حقیقت میں منقلب ہو کر اڑوا دیکھا جس نے انکی رسیاں و لکڑیاں ہضم  
کر لیں تو قطعی یقین کیا کہ قدرت باری تعالیٰ جل شانہ ہر اور شخص بے شبہ اسکو رسول برحق ہوا داسی  
صدقہ سے انکو اپنی جان کی پر واپس لے کر فرعون نے سرخپہ اعضا کاٹ کر پارہ پارہ کرنے و سولی دینے کی تدبیر



اور وہ انکو آسان تھی بالکل شخص منکر ہو وہ بلا دلیل بوجہ غلبہ جو اس کے منکر ہو اور دفاع محسوسات کو دیکھ کر سمجھ کر اور اگر اسکو علوم غیر محسوس کا حاصل ہوتا تو اسکا یہ تجربہ منع ہو جاتا اور وہ معلوم کرتا کہ ہاں جاوہ شیعہ تو یہ دیکھ انسان کے لیے یہ کمال نہیں بلکہ روال و جنت کی طرف لایا والا ہے اور فرشتہ خلعت سے دور کر کے فسطائی ذلت میں ڈالنے والا ہے لہذا شرح حق و اسلام برحق بن سحر سے سخت ممانعت کی گئی ہے کیونکہ انسان اس چند روزہ زندگی کو غنیمت سمجھے اور آخر بیان سے فناء ہو پھر اگر اسنے اس زندگی میں عروج کمال کو حاصل کیا تو مر جانا اسکو فرشتے مبارکباد دیتے ہیں اور آئندہ وہ دوام عروج میں ہو اور اگر اسنے راہ بھول کر سحر وغیرہ حقیض و محال میں ڈالا تو شیاطین کے ساتھ لعنت میں مردود ہو اور آئندہ وہ دوام حقیض و ذلت میں ہو۔ قاری رحم نے نقل کیا کہ ہمارے بعض اصحاب سے مروی ہے کہ سحر کفر ہے تو فیج ابو منصور تاثریدی رحم نے فرمایا کہ مطلق ہر سحر کا کفر ہونا مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر اس سحر میں ایسی بات ہو جس کا شرائط ایمان میں سے کوئی شرط جاتی ہو تو کفر ہے ورنہ کفر نہ ہوگا۔ پھر اگر ساحر نے سحر سے ایسا فعل کیا جس سے آدمی مر جاوے یا بیمار ہو یا مرد و اسکی عورت کے درمیان جدائی ہو جاوے مگر یہ ساحر شرائط ایمان میں سے کسی چیز کا منکر نہیں ہے تو وہ کافر نہ کیا جاوے و لیکن اسنے ملک میں فساد پھیلایا ہے لہذا ساحر مرد ہو یا عورت ہو قتل کر دیے جاویں اور اگر ساحر ایسا سحر کرتا ہے جو کفر ہے تو وہ مرتد ہے پس مرتد مرد قتل کیا جاتا ہے عورت قتل نہیں کی جاتی ہے۔ یہ فونی رحم نے صاحب الشاہ سے نقل کیا ہے۔ قاری رحم نے آخر کتاب میں نقل کیا کہ طبرستان میں ہے کہ ساحر جب معلوم ہو گیا کہ یہ ساحر ہے تو قتل کیا جاوے اور اس سے توبہ نہیں کرانی جائیگی یعنی توبہ کر کہ اب عذر نہ کرونگا یہ نہیں کیا جائیگا اور یہ مراد نہیں کہ کفر سے توبہ نہیں کرالی جاوے پھر اگر اسنے کہا کہ میں اب سحر چھوڑ دوں گا اور توبہ کروں گا تو اسکا قول قبول نہ ہوگا بلکہ جب اسنے اقرار کیا کہ وہ ساحر ہے تو اسکا قتل رد ہو گیا اور اسی طرح اگر عادل گواہوں نے گواہی دی تو یہی حکم ہے اور اگر اسنے کہا کہ میں جو جاوہ کرنا چھوڑ چکا اور گنہگار ہونے سے اتنی مدت پہلے سے میں نے جاوہ ترک کر دیا ہے تو اسکا قول قبول ہوگا اور قتل نہ کیا جائیگا اسی طرح اگر گواہوں سے یہ بات ثابت ہو تو یہی حکم ہے اور لکھا کہ کاہن کا بھی یہی حکم ہے۔ قاری رحم نے کہا کہ کاہن کا یہ حکم کہ وہ ساحر کی طرح قتل کیا جاوے لائق بحث ہے یعنی اسکو انہی طرح کا دش کر کے تحقیق کر لینا چاہیے۔ مترجم کتاب ہے کہ نفع میں اجارات میں یہ مسئلہ لکھا کہ اگر ایک ساحر کو اجرت پر مقرر کیا کہ میرے واسطے جاوہ کا تعویذ لکھ دے تو اجارہ جائز ہے مترجم کتاب ہے کہ یہ باطل ہے اور صاحب فقہ معتزلی نے اسے اپنے مرضی اعتزال سے یہ فریب دیا کہ اجارہ جائز ہے حالانکہ معتزلہ کے قول پر جواز ہے بوجہ اسکے کہ وہ سحر کے قائل نہیں ہیں اور اہل السنۃ والجماعہ کے قول پر سحر شیعہ ہے اور اجارہ باطل ہے اور باقی حکم مذکور ہوا۔ لہذا علامہ علی قاری وغیرہ علماء نے تنبیہ کی ہے کہ صاحب تنبیہ کی کتابوں سے استدلال نہ چاہیے تاوقتیکہ وہ مسئلہ کسی معتد کتاب میں نہ ہو۔ واضح ہو کہ قاری رحم نے دوسرے مقام پر شرح حنفیہ طحاوی سے نقل کیا کہ جہور علماء واجب کرتے ہیں کہ ساحر قتل کیا جاوے چنانچہ امام ابو حنیفہ و مالک کا قول اور امام احمد مخصوص عنہ قول ہے اور یہی مائور صحابہ رضی اللہ عنہم مانند عمر و ابن عمر و عثمان وغیرہم سے ہے پھر ان علماء رحم نے اختلاف کیا کہ اگر ساحر سے اس سحر کرنے سے توبہ کر لیا جاوے یا قتل کیا جاوے اور کفر ہو یا نہیں۔ اور ایک گروہ نے کہا کہ اگر ساحر نے بوجہ سحر کے قتل کیا ہو تو قتل کیا جاوے ورنہ قتل سے کم سزا دیا جاوے بشرطیکہ اسکے قول و عمل میں کفر نہ ہو اور یہی امام شافعی رحم نے قول ہے اور امام احمد

کے مذہب میں ایک نول ہوا اور لکھا کہ اکثر علماء کے نزدیک سحر سے آدمی مر جاتا اور بیمار ہو جاتا ہے بدو ن اسکے کہ ظاہر میں منہج  
 ایک کوئی چیز ہو سکتی معلوم ہو۔ مسئلہ چل دشتم۔ کاہن نے جو غیب کی خبر دی اس میں اسکی تصدیق کرنا کفر ہے۔ مترجم کتاب  
 کہ معنی دالہ علم ہے۔ میں کہ تصدیق کرنا کہ یہ غیب جانتا ہے کفر ہے بدیل قول تعالیٰ قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الاہم  
 اور حدیث میں ہے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آجائے اس نے تصدیق کی جو کاہن کتابت فرمائے لکھ لیا اس سے جو محمد  
 پر اتارا گیا ہو۔ قاری رح نے کہا کہ کاہن ہر وہ شخص ہے جو آئندہ زمانہ میں ہو یا اے امور کی خبر دے۔ مترجم کتاب کہ ان  
 ظاہر جہاں سے مراد یہ کہ بدو ن دلائل ظاہرہ کے جو معروف ہیں بطور علم غیب کے خبر دے یا وہ قرآن کے ساتھ  
 قطعی وقوع کی خبر دے پھر قاری رح نے فرمایا کہ منجم نے جب دعویٰ کیا کہ آئندہ یہ حوادث واقع ہونگے تو وہ مثل کاہن  
 کے ہوا اور اسی کے معنی میں رمال ہے۔ تو نوی رح نے فرمایا کہ حدیث موصوف کے تحت میں کاہن و قرآن و منجم داخل  
 ہیں پس حلال نہیں و رد انہیں ہے کہ کوئی شخص پیروی کرے منجم کی یا رمال کی یا اسکے سوا کے لکھ یا پھینکنے والے  
 وغیرہ کی اور جو کچھ ان لوگوں کو دے وہ بالاجل حرام ہے جیسا کہ امام بغوی و قاضی حیاض وغیرہ نے اجماع نقل کیا ہے  
 اور حلال نہیں اتباع ایسے شخص کی جو اپنے الہامات سے خبر دیوے بعد انبیاء علیہم السلام کے اور نہیں حلال ہے اتباع  
 ایسے شخص کی جو علم حروف ہجاء کا مدعی ہو کیونکہ یہ سب کاہن کے معنی میں ہیں انتہی کلامہ اور قاری رح نے کہا کہ علم  
 علم الحروف کے مصحف مجید سے فال ہے کہ قرآن مجید کھڑے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ اول صفحہ میں کون حرف پڑا پھر ساتویں  
 ورق کی ساتویں سطر میں کون حرف پڑا پھر اگر شخلم کے حرفوں میں سے کوئی حرف آیا تو حکم لگاتے ہیں کہ اچھا نہیں ہے  
 اور باقی حروف میں اسکے خلاف حکم لگاتے ہیں اس شیخ ابن امی نے اپنی منسک میں تصریح کر دی کہ مصحف سے فال بدیہ  
 کہ علماء رح نے اس میں اختلاف کیا ہے بعض نے کراہت کی اور بعض نے اجازت اور علماء مالکیہ نے اسکے حرام ہونے پر  
 تنصیف کر دی ہے انتہی کلامہ مترجم قاری رح نے کہا کہ شاید جس نے اجازت دی وہ معنی یہ ہیں کہ کھول کر اسکے معنی پر  
 نظر کی اور حرام کہنے والوں نے ان حروف کی فال پر تحریم کی ہے کیونکہ وہ حروف کے طریقہ پر فال یعنی استقام باسلام  
 اور مترجم کتاب کہ صحیح یہ ہے کہ فال مصحف مجید سے ہر صورت سے حرام ہے کیونکہ مقصود اس سے اطلاع پر نیک یا بد ہے اور  
 اللہ تعالیٰ نے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یا سلف صالحین یا ائمہ مجتہدین کسی نے نہیں کہا کہ قرآن مجید ہمارے  
 خیالات کے واسطے کاموں میں کہ اس کام کو کر دیا نہ کر دیا مانند اسکے اطلاع دینے والا ہے پس اگر فال نکالی تو خواہ  
 اسے یہ زعم کیا کہ غیر ہر یا شر ہی اسی وقت اس نے ایک فقرہ قرآن پر باندھا اور یہ حرام ہی اس سے بھی زیادہ خطرناک ہے  
 اور اگر اسکو اپنی خیالی زعم کے خلاف وقوع ہو تو مودے جسا و کبیر ہو گیا اور مشائخ نے تصریح کی کہ جو فصل نازل ہیں  
 ثابت مگر ایسا ہو کہ عوام کے واسطے مودی فساد ہو تو اسکا ترک کرنا ضرور ہے۔ پھر بیان نو کچھ بھی ثبوت سابق سے نہیں ہے  
 پس قرابت حقہ اسکی اجازت نہیں دیتی جائے ظاہر ہے اللہ تعالیٰ اعلم ہے۔ پھر قاری رح نے کہا کہ کرمانی رح نے  
 لکھا کہ یہ رد انہیں ہے کہ میں منکر ہے سادہ کا قدر پر کراہت کرنا بشرطہ غیرہ لکھنے والے کیونکہ یہ بدعت ہے ایسی شرعاً  
 اپنے جہت بھیج ہے اور مدارک میں نور تعالیٰ حرمت علیکم ایہ الذم وحم الخضر برآیہ سوسہ صفحہ کی تفسیر میں نور تعالیٰ تفسیر

بالا لام کے تحت میں لکھا کہ جو دلیل ہو کہ اللہ تعالیٰ نے انتقام بالا لام مخصوص حرام فرمایا ہے چنانچہ کہا کہ قسمی اللہ تعالیٰ عن ذلک و حریم۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا اور اسکو حرام کر دیا۔ زجاج نے کہا کہ جیسے انتقام بالا لام مشرکوں کا تھا ایسے ہی بنجوں کا یہ قول ہو کہ فلان شاعر کی وجہ سے ستمت کرو اور فلان طلحہ پر سفر کرو۔ دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے قاری رحم نے لکھا کہ انھیں چیزوں کے باطل کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے ناز استخارہ واسکے بعد کی دعا سے انور کو مشروع فرمایا جیسا کہ مشہور ہے۔ مترجم کتاہ کہ ولیکن جیسے روانض و شیعہ استخارہ انگلیوں یا تسبیح کے دانوں کے شمار پر کرتے ہیں وہ قریب پانسہ وغیرہ کے مکر وہ تحریری ہے۔ علی قاری رحم نے کہا کہ شارح عقیدہ طحاوی نے فرمایا کہ سلطان و حاکم پر جو فساد و دور کر سکتا ہے یہ واجب ہو کہ وہ ان بنجوں و کانہوں و عرفوں و رتالوں و پانسہ بھینکنے والوں و قرعہ دانے والوں و فال دیکھنے والوں کو دور کرے اور ان مفسدون کو دوکانوں و بازاروں میں بیٹھنے اور لوگوں کے مکالموں پر انکے پاس جانے سے مانعت قطعی فرما دے پھر جو کوئی ان چیزوں کے حرام ہونے کو اور ان لوگوں کے مفسد ہونے کو جانتا ہے پھر وہ انکی مانعت و دور کرنے میں کوشش نہیں کرتا تو اسکی تہدید کے واسطے یہ آیت کافی ہے تو لکھا کہ **اَلَا تَتَذَكَّرُونَ عَنْ مَثَلِ قَوْمِ لُوطٍ اِذْ بَعَثْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ اَنْفُسِهِمْ اَتَىٰهُمْ بِآيَاتِنَا وَلَٰكِنْ اَنْكَرُوا وَلَٰكِنْ اَتَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَلَٰكِنْ اَعْبَتُوا عَنْ نَذْرِنا اِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا كَاذِبِينَ** اور یہ منجم دکان وغیرہ جو مذکور ہوئے انکے اقوال گناہ ہیں اور انکا لکھنا حرام ہے اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے پھر ایسے بد افعال کرنا جو اسے چند انواع کے ہیں ایک قسم وہ کہ فربہ مکار و دھوکہ بازی یعنی بھٹے ظاہر کرنے ہیں کہ جن ہمارے مطیع ہیں یا جلد بازی سے اپنے واسطے حال ظاہر کرنے ہیں جیسے مشائخ نصائی و فقہاء کذاب و بازگیر مکار پس یہ لوگ لائق سزا و عقوبت ہیں اور سستی اسکے کہ ایسی سزا دے جاوے جس سے ایسے قریب و دکر سے باز آویں۔ اور کبھی انہیں سے بعض ایسا شخص ہوتا ہے جو مستحق قتل ہے کہ ایسے مکائد ظاہر کر کے شریعت میں سے بعض امور کا بغیر کرنا چاہتا ہے اور ایک قسم وہ ہے کہ جو ان چیزوں کو بطریق و اتع کے بذریعہ اقسام سحر کے کرتا ہے اور جمہور علماء واجب کرتے ہیں کہ ساحر قتل کیا جاوے جیسا کہ مذہب امام ابو حنیفہ و مالک کا اور خصوصاً امام احمد ہے قتل عنقریب تمام جہارت کا ترجمہ نقل کر چکا ہوں۔ پھر لکھا کہ اور سب علماء متفق ہیں کہ جو اس قسم سے ہو کہ ساتوں سیاروں کی دعوت کرنے یا انکے سواے دوسرے ستاروں کی دعوت کرنے یا انکو خطاب کرنے یا انکا سجدہ کرنے یا انکی جانب تقرب بذریعہ انکی مناسب لباس و ختم و دھونی وغیرہ سے کرتے ہیں تو یہ کفر ہے اور یہ سب فساد شر کے دروازوں میں سے بڑا دروازہ ہے اور بھی سب علماء رحمہم اللہ نے اتفاق کیا ہے کہ ہر وہ رقیہ یا تعویذ یا قسم جس میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک ہو تو اس سے نکل کرنا روا نہیں ہے اور ایسے ہر وہ کلام کہ جسکے معنی نہیں سمجھے جاتے ہیں اس سے نکل نہیں جائز ہے کیونکہ امکان ہے کہ اس میں کوئی شرک ہو جو نہیں پہچانا گیا۔ اسی واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رقیہ کا مضائقہ نہیں ہے جانتک کہ شرک نہ ہو جاوے۔ اور جنہوں سے متعانت جائز نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ نے اسی پر مشرکوں کی مذمت فرمائی **فَوَلِّ يَدَاكَ لِلْعَدُوِّ إِنَّكَ مِنْ آلِ مَرْيَمَ اذْجَعَتْ يَدَاكَ عَنْ هِمْ ذَرْهُنَّ إِنَّ رُوحَ رَبِّكَ نَفَسٌ هَبٌّ مِمَّا يَنْفَخُ الْمَلٰٓئِكَةُ مِنْ هِمْ اَوْ يَنْفَخُ الْمَلٰٓئِكَةُ مِنْ هِمْ** یعنی میں پسند



وہوئے تھا ہون اس وادی کے سردار کے سایہ میں اُسکی قوم کے جو قوفون کی بدکردار سے سو وہ رات بھر امن و  
 پناہ میں بسر کرتا یا تنگ کہ صبح ہو جاتی سوان انسانوں نے ان جن کے لیے اور بھی طغیان و سرکشی ثمرِ حادثی اور  
 آنھوں نے زیادہ جرات و شرارت و تکبر کیا اور یہ اس طرح ہوا کہ جن نے کہا کہ ہم تو جن و انسان دونوں کے سردار ہو گئے ہیں  
 جب آدمیوں نے اُن سے ایسا پڑنا دیکھا تو اپنے دل ہی دل میں زیادہ بھول گئے۔ وقال تعالیٰ دیومِ محشر ہم جیسے یا مہشر  
 الجن قد استکبرتم من الانس قال اولیاءہم من الانس ربنا اتمتع بعضنا ببعض الایہ یعنی جس دن ان سب کو محسوز فرما  
 تو کہا جائیگا کہ اگر گردہ جن نے ہم سے بہت سیٹھے انسانوں میں سے تو انسان میں سے اُنکے دوستداروں نے کہا کہ ہمارے رب  
 ہم میں سے بعض نے بعض سے تمتع حاصل کیا آخر تک۔ سو آدمیوں کا استمتاع جن سے یہ تھا کہ اسکی حاجت پوری کر دے  
 اور اُنکے کئے کو پورا کر دیا اور غیب کی خبر میں دیدین اور مانند اُنکے امور میں اور جن کا انسان سے یہ نفع تھا کہ  
 انسان اُنکی تعظیم کرتے اور استعانت و استغاثہ کرتے اور اُنکے واسطے عاجزی ظاہر کرتے تھے۔ ایک قسم ان لوگوں میں سے  
 وہ کہ احوالِ شیطانیہ انہر غالب ہیں اور ریاضتِ نفسانی سے انکو کشفِ ہوا ہر اور رجالِ الغیب سے باتیں کرنے کے  
 مدعی ہیں اور انہیں سے بعض کے خوارقِ عادات ایسے ہیں کہ جن سے دے ادب اور اسرار معلوم ہوتے ہیں اور انہیں سے  
 بعض ایسے کہ جو مسلمان کے مقابلہ میں مشرکوں کی اعانت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو  
 حکم دیا کہ وہ مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں سے مقابلہ کریں اس جہت سے کہ مسلمانوں نے عصیان اختیار کیا۔ اور  
 یہ لوگ درحقیقت مشرکوں کے بھائی ہیں۔ پھر علماء میں سے رجالِ الغیب کے حق میں تین گروہ ہیں۔ اول دے کہ  
 رجالِ الغیب کے وجود سے منکر ہیں لیکن لوگوں نے انکو معائنہ کیا اور اہل معائنہ سے یہ بات ثابت ہوئی یا نہ ہو  
 نے اُن سے روایت کی اور ان لوگوں نے جب انکو دیکھا اور اُنکے وجود کا یقین کیا تو اُنکے واسطے خشوع و خضوع کرنے لگے  
 دوم گردہ کہ جنھوں نے رجالِ الغیب کو پہچانا اور قدر کی جانب رجوع دئے اور اعتقاد کیا کہ یہ ان باطن میں اللہ تعالیٰ  
 کی طرف کوئی راہ سوائے طریقہ انبیاء و علیہم السلام کے ہر سوم گردہ وہ کہ جن سے یہ ممکن ہوا کہ دائرہ رسول سے خارج  
 کوئی ولی شہر اوین پس آنھوں نے کہا کہ رسول ہی ان دونوں گردہ کا مدد ہوتا ہے یہ لوگ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم کی تعظیم کرتے ہیں لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین و شریعت سے جاہل ہیں اور حق یہ ہے کہ یہ سب گردہ  
 اجماعِ شیطانی ہیں اور رجالِ الغیب تو جن ہیں کیونکہ انسان تو ہمیشہ انسان کی نظر سے محبوب ہو گا ہاں کبھی کبھی محبوب  
 ہو سکتا ہے سو جن نے گمان کیا کہ وہ انسانوں میں سے ہیں تو یہ اسکی غلطی و جہالت ہے پھر رجالِ الغیب کی جہت سے  
 جو گمراہی و پھوٹ تین گروہ میں ہوئی ہے اس سبب سے کہ لوگوں نے اولیاءِ شیطان و اولیاءِ الرحمن میں فرق  
 نہیں کیا۔ بالکل علم بالغیب ایسا امر ہے کہ خالص اسرارِ شاد اسکے واسطے مفرد ہے اور مخلوق میں سے کسی کو اسکی راہ  
 نہیں ہے مگر اس طریقہ سے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اعلام ہوا بطریقِ معجزہ یا کرامت کے اعلام ہوا دلائلِ شرعیہ سے دلالت  
 ہو مگر یہ سب اسی چیز میں حسین اس طرح علم ممکن ہے۔ اسی واسطے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے چاند لاکنڈل دیکھا ہے  
 علم غیب کے دعویٰ کیا کہانی برسیگا اور علامت سے پانی پر بسنے کا قول نہیں کہنا تو یہ کفر ہے نہ حق و عطف کے جو بعض ہیں

لوگوں نے کہا یہ ہر کہ ایک شخص سولی پر چڑھا گیا تو اس سے کہا گیا کہ یہ بھی تو نے اپنے نجوم میں دیکھا تھا تو اس نے کہا کہ ان میں نے اپنے واسطے بلند دی دیکھی تھی لیکن مجھے یہ گمان نہ تھا کہ وہ بلند ہی سولی پر ہوگی۔ اور واضح ہو کہ انبیاء و علیہم السلام کو عیب کا علم نہ تھا مگر اسی قدر کہ اللہ تعالیٰ نے انکو مختلف اوقات میں اسیر اطلاع دیدی اور علمائے خفیہ نے تصریح کر دی کہ جو کوئی دعویٰ کرے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ظلم ظیف جانتے تھے تو وہ کافر ہی و جہل سارہ تھے تو اللہ تعالیٰ قل لایسمن فی السموات والارض انقیب الا اللہ۔ یہ سائرہ شیخ ابن الکمام میں مذکور ہے۔ مسئلہ چل و ہشتم۔ علی قاری رحمہ نے لکھا کہ شارح عقیدہ طحاوی نے سائر سے نقل کیا کہ قرآن نام پر نظم و نثر دونوں کا اور یہی سائر کے سوا دیکر کتب اصول میں مذکور ہے اور یہ جامہ ابو حنیفہ رحم کی طرف نسبت کیا جاتا ہے کہ جس نے فارسی میں ناز و برتری تو کافی ہے اور ابونعیم تو امام رحم نے اس سے جمع کیا اور کہا کہ جب قدرت ہو تو یہ وہی عربی کے نہیں جائز ہے اور کہا کہ اگر عربی کے سوا کسی زبان میں قیامت کی یا تو وہ مجہول ہو جسکی وہ کیا دے یا زندیق ہو کہ نقل کیا جاوے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسی زبان میں کلام فرمایا اور اعجاز اس کے نظم و نثر دونوں سے حاصل ہے۔ مسئلہ چل و ہشتم۔ شیخ دہلوی رحم نے کہیں میں لکھا کہ اعتقاد کرنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کے فرشتہ ہیں اجسام الوہانی لطیف کہ جس شکل میں چاہیں ہو جادین اور انکی حقیقت وہی ارواح مجردہ ہیں اور بدن انکے حق میں لباس کے حکم میں ہوا و انکا قوالہ و تناسل نہیں ہوتا ہے اور فرشتہ آسمان و زمین ہیں ہیں اور ہر ایک جز و پراخا ہے عالم میں سے فرشتہ موکل ہے کہ جو اسکی تربیت و تدبیر و حفاظت کرتا ہے خصوصاً آدمی کے ساتھ چند فرشتہ موکل ہیں اور حدیث میں ہے کہ خلق کے دس جزو ہیں انہیں سے نو جزو ملائکہ اور ایک جزو باقی خلایق ہیں۔ اور لکھا کہ چار فرشتہ ایک جبریل دوم میکائیل سوم اسرافیل چہارم عزرائیل زیادہ متعرب ہیں جبریل علیہ السلام کے متعلق وحی بجانب انبیاء علیہم السلام لانا وغیرہ متعلق ہے اور میکائیل علیہ السلام کے ساتھ زندق مخلوق اور اسرافیل کے ساتھ نفخہ صور و بعث و حشر اور عزرائیل علیہ السلام کے ساتھ قبض ارواح متعلق ہے اور انکے سوائے اور بھی فرشتگان متعرب ہیں از انجملہ آٹھ فرشتہ حامل عرش برین ہیں اور بہت بڑی ہیأت کے ساتھ حتیٰ کہ قیاس یہ کہ وہ نرم گوش سے کاندھے تک سات سو برس کی راہ ہے اور ہر ایک کے واسطے ہاگاہ خداوندی میں مقام معلوم ہے اس سے تجاوز و ترقی انکے لیے نہیں ہے کیونکہ جہاں چاہیے انکو بالفعل حاصل ہے۔ مترجم کتاب کہ جبریل و میکائیل وغیرہ نام اور ہر ایک کا معلوم مقام ہوتا قطعی ہے۔ اور لکھا کہ قدرت الہی عزوجل و حکمت ہاتھ سے ہر شخص لائق دید نہیں ہے و رد سب خارج میں موجود ہے اور ایسے ہی عذاب قبر موجود ہے و لیکن سر کی آنکھوں سے ہر شخص کو دیکھنا میسر نہیں ہے آخر تم نے نہ جانا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم و بعضے خاص اصحاب فرشتوں و جبریل کو دیکھتے تھے اور دوسرے محبوب تھے اور ایمان بھی ہے کہ جو شارع نے فرمایا اس پر دل سے تصدیق کرے اور اگر اسکو اپنی سمجھ کے تابع کرنا چاہے تو وہ اپنے اوپر ایمان لایا ہوا اللہ تعالیٰ در رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہیں لایا ہے اور عقل اسکی خود کیا چیز و جبر غرہ ہو پس قبل از واقعہ کے ایمان کامل لانا چاہیے۔ جیسے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اسی واسطے دار و ہر کہ طوبی لمن سانی دلمن راہی من سانی الحدیث یعنی قیاس مبارکباد اسکو جس نے مجھے دیکھا اور اسکو بھی جیسے میرے دیکھنے والے کو دیکھا۔ حضور علیہ السلام کے نزدیک نظر ایمانی کے ساتھ جس نے آپ کو ایک نظر دیکھا اور ایک ساعت آپ کے حضور میں بیٹھا اور ایک بات

آپ کی زبان مبارک سے سنی اسکو جو کچھ حاصل ہوا کسی کو عمر بھر کی خلوت و چلہ بن میں نہیں ہو سکتا۔ مگر ہم کہتا ہوں کہ یہ کلام بالکل حق و صدق ہوا جس شخص نے اس میں کچھ بھی تردید کیا اسے شان حضرت رسالت آپ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں پہچانا اور اسی پر متفرع ہوا کہ کوئی ولی کسی صحابی کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا ہوا یہ جو بعض احادیث میں آیا کہ میری اسف کی مثال مینہ کی سی ہے کہ نہیں معلوم ہوتا کہ اول بھری یا آخر بھری اور وار د ہوا کہ دے بھر ہو گئے جو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آپ پر غائبانہ ایمان لانے اور تحقیق مختار وہی ہے جو جمہور علماء کا قول ہے کہ پچھلون کے واسطے جو بھری ثابت کی گئی وہ اس راہ سے کہ دے غائبانہ ایمان لانے اور اسی جہت سے آیا کہ آخر ایک زراہ ہو گا کہ اس وقت دین و سنت پر تمسک کرنا ایسا ہو گا جیسے جلتے الگارے کو پکڑنا اس زراہ میں جو میری سنت پر تمسک ہو گا اسکو چاس شخص کا ثواب تم میں سے ہو گا پس پچھلون کے واسطے جو اس قسم کی احادیث بہت ہیں تو ان میں بھی جو سنت پر مستقیم ہو اسکو مبارکباد ہو لیکن یہ فضیلت بخزوی ہوا صحابہ رضی اللہ عنہم کو فضیلت کلی حاصل ہوا اور خود کلام الہی ازلی قدیم میں بنے صفات و آیات کرامت تلاوت کی جاتی ہیں اور ان کے واسطے آیات و احادیث و آثار و دلائل بکثرت و قطعیات ہیں پس یہی صیح ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو جو منزلت و فضیلت کہ ہم لوگوں کے خالق جل شانہ نے اپنے فضل و کرم عظیم سے دیدی وہ اسی قدر کافی ہے کہ اپنے حبیب اکرم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیدار بانی و ساتھ بیٹھنے کے لیے انکو مخصوص فرمایا اور ایک ہی وقت میں پیدا کیا پس جیسے کہ آپ کے وقت کے کفار فریشتہ و غیرہ جو کفر پر مرے اور آپ کے دیدار بے مثل سے اندھے ہو کر محروم رہے جیسے یہ کفار بدترین میں قیامت تک کے کافروں کے سردار ہیں اسی طرح آپ کے وقت کے مومنین جو صحابہ رضی اللہ عنہم کہلاتے ہیں اور آپ کے دیدار بے مثل کے ساتھ آنکھوں والے کر کے مشرف منور کیے گئے دے قیامت تک سب مومنوں کے سردار ہیں اور کوئی فضیلت کمال روحانی بن اس سے بڑھ کر نہیں کہ آپ کا دیدار دل کو بایمان حاصل ہو۔ اور کوئی یہ وہم نہ کرے کہ اولیاء اللہ کو بھی صحبت معنوی حاصل ہوتی ہے کیونکہ یہ وہم بوجہ غفلت اسرار شریعت کے پیدا ہو گا اور معلوم ہے کہ اس جسم کے ساتھ حیات بن جو شخص مثلاً شرف ایمان سے مشرف نہوا تو اسکو وقت موت کے جو ظاہر ہو کر ابقان ہو گا اسکا اثر روح کے کمال میں کچھ نہیں ہے حتیٰ کہ کفار بعد موت کے سب جان لیگے لیکن انکی ارواح میں وہی حالت رہیگی جیسوہ مرے ہیں پس سمجھنے والے کے واسطے کافی ہے کہ جو دیدار میں حیات میں صحابہ رضی اللہ عنہم کو اپنے کمالات عالیہ کے واسطے حاصل ہوا وہ دوسرے کو میری نہیں ہو سکتا ہوا اور مقام زیادہ توضیح چاہتا ہے لیکن رسالہ بہت مختصر ہے لہذا ترجمہ نے اشارہ شیخ رحم کی اسی قدر توضیح پر اکتفا کیا کہ جسکے دل میں نور ایمان ہو وہ نور خود حق بات کی طرف رہنا ہے۔ پھر شیخ رحم نے لکھا کہ اصحاب میں سے افضل چاروں خلفاء ہیں۔ چاروں باران با صفا جانشین مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ و صحابہ وسلم سب صحابہ میں سے افضل ہیں اور ان کے فضائل و مناقب و حماد دین اسلام کی سبقت میں اور دین اسلام کے طور و عروج میں اس قدر ہیں کہ مثل آفتاب نصرت انہما کے روشن ہیں و قولہ تعالیٰ یطہر علی الدین کلہ و لکھہ الکافرون اور دوسری آیت میں و لکھہ المشرکون



فرمایا یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے اس دین اسلام کے ساتھ مبعوث فرمایا ہر تاکہ اس کو کل دین پر غالب کرے اگرچہ کافر لوگ پھر سے برائے کر رہیں۔ یہ اللہ تعالیٰ کے نصیب کی خبر دیدی تھی کہ یہ اسلام سب دینوں پر غالب ہو جائیگا حالانکہ نگہ بین اہل اسلام کمزور و تکلیف میں تھے پس یہ قطعی و یقینی مشاہدہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین کے ہاتھوں پر اسلام کو کامل و غالب کر دیا پھر شیخ رحمہ نے لکھا کہ ان چاروں میں باہم فضیلت تہ ترتیب خلافت ہر اور ان فضیلت سے مراد کثرت ثواب ہے۔ پھر شیخ نے اس کلام کی شرح میں لطیف و نفیس تقریریں کی ہیں جس کا ترجمہ میں اس غرض سے درج کرتا ہوں کہ اکثر لوگوں کو شیطان اس مقام پر اپنے دوسو اس میں لاکر ضلالت میں ڈالتا ہو اور قبل ترجمہ شروع کرنے کے میں اصول کو بتا دوں اسلئے اول یہ کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کا کلام مجید قدیم ہر حادث نہیں اور اس کا علم ازلی قدیم ہر حادث نہیں ہر فصل و باب نہایت سے وہ متفق گردہ مراد ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں صحابہ کرام سے لے کر ان کے بعد تک پہنچے ہیں تو ہم کو ہم فاجعہ ہم جہنم انہما انہما یعنی اللہ تعالیٰ نے ہمارے قلوب میں باہم الفت کر دی کہ ہم نے اس حالت پر صبح کی کہ باہم بھائی بھائی ہو۔ پس یہ ایسا الفت نہیں قطعی ہے۔ اب سوائے کلام الہی کے جو کوئی روایت ایسی بیان کیجا کہ جس سے یہ ثابت ہو کہ ان میں باہم کسی معاملہ میں جھگڑا ہوا تو وہ اسی طرح قرار دیا جائیگا جیسے بھائی بھائی میں جھگڑا ہو جائے اور ہرگز یہ نہیں کہ ہم نے یہ دیکھا کہ انہیں الفت نہ تھی کیونکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کے علم ازلی ابدی سے انکار و کفر ہے۔ اہل ہوم زعمہ اللہ الدین امینوا ملک و علوا الصالحات لیست بختانہم فی الارض ابابہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے وعدہ دیا ان لوگوں کو جو ہم میں پاک اسلئے۔ یہ یہ کہ ہم کہیں کہ بالضرور اللہ تعالیٰ انہیں میں خلیفہ نہ کریگا آخر تک۔ صریح ہے کہ بالیقین جو صحابہ رضی اللہ عنہم میں خلیفہ ہوا وہ موافق وعدہ الہی غرض کہ ہر دور یہ جی معلوم ہوا کہ نہ الفت واقع ہونا اللہ تعالیٰ کے ارادہ میں ضروری تھا یہ انصاف صلی اللہ علیہ وسلم کو اور تمام مومنوں کو اول ہی سے معلوم تھا اور چونکہ اسی آیت میں بیان ہے کہ بعد موت کے انکو امن دیا جائیگا صریح ہے کہ مظلومین قبل ہجرت مدینہ منورہ کے یہ وعدہ دیا جبکہ اہل اسلام کمزور و مغلوب و خائف اور مشرکوں کی طرف سے انہیں آٹھاتے تھے۔ پھر اسی آیت میں بیان ہے اس شان پر خلیفہ کریگا کہ یسید ذی الشکر و بی شینا۔ میری ہی عبادت کریں گے میرے ساتھ کچھ شرک نہ کریں گے۔ تو یہ اعلیٰ تدابیر ایان از جانب عالم الغیب الشہاد ہے۔ اہل جہاد اصحاب رضی اللہ عنہم کے حق میں حضرت عالم الغیب و الشہادہ جل جلالہ کی شہادات قرآن پاک میں قطعی اور اگلی کتابوں سے متواتر متواتر ہیں کہ قولہ تعالیٰ محمد رسول اللہ والذین معہ اشہد ان علی الکفار رحمہم انا یہ محمد رسول اللہ اور جوار کے ساتھی ہیں سخت ہیں کافروں پر اور مہربان ہیں آپس میں آخر تک۔ قولہ تعالیٰ اولئک ہم المومنون حق۔ یہی تو مومنین ہیں برحق۔ اولئک ہم المصلحون۔ یہی مصلح باب ہیں و قولہ رضی اللہ عنہم و عنہم اللہ تعالیٰ انہیں راضی ہوا اور وہ اللہ تعالیٰ سے راضی ہوئے۔ ایسی آیات قطعیات بہت کثرت سے ہیں ان سابقین اولین ماجرین والصار کی ثناء و صفت انکی رب ارحم الراحمین علیم خیر ازلی و ابد کے جاننے والے اللہ جل جلالہ نے بہت فرمائی ہیں پس کیونکر کوئی شخص انکی برابر ہی کر سکتا ہے بلکہ حق میں اللہ تعالیٰ کی ثناء و صفت ازلی قدیم سے کلام پاک میں سابق ہو چکی ہے اور کیونکر اولین و آخرین میں سے کسی پیغمبر کے اصحاب ہوں کہ ایسے صحابہ نہ

براہری کر سکتے ہیں جنکا پیغمبر خاتم المرسلین افضل الانبیاء رحیمین بلکہ افضل المخلوق جمیعین ہو اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تم میرا امت  
 اخرجت للناس یعنی انسانی امتیں جو مخلوق ہوئیں تم دو اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم سب امتوں سے بہتر ہو میں نے  
 علیہ السلام پر نبی اسرائیل بہت کثرت سے ایمان لائے ولیکن امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام اہل جنت سے تین چوتھائی  
 ہونگئی اور باقی ایک چوتھائی میں باقی انبیاء علیہم السلام کی امتیں ہیں انہیں سے موسیٰ علیہ السلام کی امت زیادہ ہوگی  
 پس موسیٰ علیہ السلام کے اصحاب سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب افضل و کثرت سے ہیں یعنی صدق و اخلاص  
 و قرب مزید میں لائق صحبت پیغمبر کے اصحاب موسیٰ علیہ السلام سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم افضل و کثرت میں  
 حتیٰ کہ موسیٰ علیہ السلام نے جب الواح توریت میں یہ فیضیت پائی تو جناب باری تعالیٰ سے تمنائی کہ پھر وہ محض بہت  
 آدمی جو جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے سوائے چند معدود کے باقیوں کو مرتد قرار دیا تو وہاں  
 من ذلک یہ خارجی و رافضی دونوں فرقہ کس گمراہی میں ہیں کہ انکے اقوال و افعال سے اہل ایمان کے رویہ  
 کھڑے ہوتے ہیں پس انھوں نے شان پاک جناب رسالت مآب محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ نہ پہچانا اور آپ کی  
 ذات پاک کے فیض کامل و نور واصل کی کچھ قدر نہ پہچانی کہ جسکے نور رحمت ازل کے سامنے آفتاب کو اگر ایکٹہ رہ  
 کہا جاوے تو بلا مبالغہ آفتاب بلکہ سزار آفتاب بھولانہ ساوے کیانتھے یہ وہم کیا کہ یہ کچھ مبالغہ ہی نہیں نہیں  
 و اللہ الذی لا الہ الا ہو یہ مبالغہ کیسا کہ میری عبارت حقیقت حال کو ادا کرنے میں قاصر ہے مجھ پر مبالغہ کا دسم نہ کرو  
 بلکہ تصور کا الزام لگاؤ تو بجا نہیں مگر میں معذرموں کہ عنایت باری جل جلالہ کسی عبارت میں ادا نہیں ہو سکتی ہے  
 اب خدمہ استقدر یاد رکھو کہ کلام الہی قطعی ہے اور اسکی ثناء و صفت اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب  
 کے حق میں وہ بہت رؤف رحیم ہے سابق قدیم ہے تو پھر اسکے بعد کن باتوں سے دلیل کرتے ہو اور خارجیوں کا پیشو  
 جناب علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کے حق میں اپنی رائے پلید سے کیا ثابت کر سکتا ہے اور نسبت خلفائے شیعہ رضی اللہ عنہم کے وہ ہو  
 عبد اللہ بن سہارن رضی اللہ عنہ کیا گفتگو کرتا ہے کیا تمھارے واسطے اللہ تعالیٰ جل جلالہ کی شہادت کافی نہیں اور کیا تم  
 رسول مکرم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی شہادت اپنے یار غار و اصحاب کبار سے عار آتی ہے اگر کسی مردود کو عار آو  
 تو وہ دور ہو اور شیخین رضی اللہ عنہم یار غار و جان نثار تو دونوں اپنے سرور احمد مختار صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو میں تھے  
 سے اب بھی مشرف ہیں۔ اب میں شیخ رحمہ اللہ کی عبارت کا ترجمہ کرتا ہوں کہ چاروں خلفائے راشدین میں فیضیت  
 براہ کثرت ثواب کے ترتیب خلافت پر واضح ہو کہ بیان دو مقام ہیں مقام اول یہ کہ خلیفہ برحق بعد رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابوبکر صدیق ہیں پھر عمر فاروق پھر عثمان غنی و علی النورین پھر علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ  
 جمیعین اور یہ مسئلہ اہل سنت و جماعت کے نزدیک یقیناً سے ہے یعنی قطعی یقینی ہے اور ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت  
 کا اثبات بعض علماء کے نزدیک بھی صحیح و حدیث صحیح ہے اور جمہور علماء کے نزدیک قطعی اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پر ہے  
 تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے پر اتفاق کیا اور احکام دنیا و آخرت میں ابوبکر رضی اللہ عنہ کی اطاعت  
 و فرمانبرداری جماع کیا اور ان لوگوں کی شان میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لا یخافون لومۃ لائم یعنی اللہ تعالیٰ کی راہ

دین کے بارے میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہیں ڈرتے ہیں اور انہیں حضرت ابوذر و سلمان و مقداد و عمار و صہیب و غیرہ سب تھے اگرچہ امیر المؤمنین علی بن ابی طالب و عباس بن عبد المطلب و طلحہ بن عبید اللہ و زبیر بن العوام و مقداد بن الاسود و غیرہ کہ اعلان و اکابر صحابہ میں سے تھے ان لوگوں نے وقت انعقاد بیعت خلافت کے وہاں جا کر بیعت کی تھی و لیکن دوسرے وقت ان سب نے اگر بیعت کی اور برابر انقیاد و طاعت میں موافقت رہی چنانچہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دوسرے وقت ان اصحاب کو اپنے پاس بلایا اور دیگر اصحاب کبار و اصحاب کبار و اصحاب کبار سے ہیں حضرت ابو بکر نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ یہ علی بن ابی طالب ہیں اور میں اس پر اپنی بیعت کے لیے فائز نہیں کرتا انکا اختیار اپنے ہاتھ ہی اور تم فلاں و تم فلاں جو تمہارا بھی اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے پھر میں تم سب سے کہتا ہوں کہ اگر تم میرے ساتھ کسی کو خلافت کے لیے مصلحت دیکھتے ہو اور اللہ تعالیٰ کے واسطے اولیٰ جانتے ہو تو متعین کرو اور پہلے جو شخص اس سے بیعت کرے وہ میں ہوں حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور ان سب نے جو بیعت کے وقت حاضر نہ ہوئے تھے بالاتفاق کہا کہ ہم سوائے آپ کے کسی کو خدا اللہ تعالیٰ اولیٰ نہیں جانتے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ہمارے دین کے کام یعنی نافرین آپ کو ہمارا امام کیا تو بجز وہ کون پر جا پ کو چھپے کھڑا کرے یہ اشارہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اس امامت کا ہے جو آپ نے آخریات میں حکم دیا تھا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ ناز پر حادے اور جب اصرار کیا گیا کہ ابو بکر رقیق القلب ہیں آپ کی جگہ خالی پا کر کھڑے ہو کر ناز نہ پڑھا سکیں گے تو جھڑک کر فرمایا کہ ہرگز نہیں تم کیسے جھگڑاؤ ہو جاؤ ابو بکر کو حکم دو کہ دو گونہ کو وہی ناز پڑھا دے پس یہ اشارہ کر کے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ لیکن اتنی بات ضرور تھی کہ ہمارے دونوں یہ بات گراں گزری کہ ہم لوگ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی اہل بیت اور صاحبان مشورہ و اجتہاد سے ہم لوگ اپنے ہتھام میں پھنستے تھے تو ہمارے بغیر فریک کیے ہوئے صاحبزادے اور بیعت پورا کر دیا اور ہم اب بھی یہی کہتے ہیں کہ خلافت و امامت کے واسطے اولیٰ و احق آپ ہی ہیں غرض کہ اس شکوہ کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کرم اللہ وجہہ اور تمام ساتھیوں نے بیعت کے لیے ہاتھ بڑھایا اور علانیہ اشتہار و اعلان کے ساتھ بیعت کی۔ اتوں یہ خلافت جمہوری تھی یعنی سب اس خلافت میں برابر متفق تھے لیکن انتظام میں ایک سردار ہونا شرع حق ہے تو سب نے ایسے کو امام کیا جو اللہ تعالیٰ کا نسب سے زیادہ مطیع اور سب بھائیوں کا بستر خیر خواہ انکو معلوم ہوا۔ پس وہ وعدہ الہی فرد جل پورا ہوا اصل سوم میں گذرا اور چونکہ نفع اسکا وحی الہی فرد جل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہونگے اور وحی جلے قرآن مجید میں وعدہ سابق ہو چکا تھا کہ مومنوں کے لیے خلافت بارادہ ازل الہی تم ہوئی ہو گی اور مومنین کے قلوب جمہور متفق ہونگے با ابو بکر رضی اللہ عنہ لہذا صحیحین کی حدیث ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے ارادہ کیا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کو طلب کر کے وصیت خلافت بنام ابو بکر رضی اللہ عنہ لکھ دوں تاکہ کوئی تمنا کر نہ بولے لہذا نہ کرے لیکن میں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ واسکے مومنین بندے ابو بکر رضی اللہ عنہ ہی کو چاہتے ہیں۔ اور اصل حدیث صحیحین میں ہے کہ اسکا حاصل ہے۔ اور دوسری ذمیرہ میں ہے کہ آپ نے اسکا ابو بکر رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا کہ ابی اللہ و المؤمنون الایہا بکر۔ یعنی اللہ تعالیٰ واسکے بندگان مومنین سب سے تمنا کرتے ہیں



سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے ساتھ تمام مومنوں کی ارادت و وابستہ ہو کر سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے کوئی خلافت کے لیے مجمع علیہ نہ ہو۔ اور یہی معنی اس حدیث صحیح کے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خلافت کے بارہ میں سوال ہوا تو آپ نے چاروں کی تشاد فرمائی کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ کرو گے تو ایسا ایسا لائق پاؤ گے اور عمر کو کرو تو ایسا لائق اور عثمان کو کرو تو ایسا لائق اور علی کو کرو تو ایسا لائق اور آخر میں فرمایا دلا اراکم فاعلمین۔ اور میں تم کو کہنے والا نہیں دیکھتا ہوں۔ یعنی تم موافق ارادت انہی عزوجل کے سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے کسی پر متفق ہو مگر سوائے انہی نہیں ہو اور واضح ہو کہ یہ خلافت قصہ چونکہ قائم مقامی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی اور اللہ تعالیٰ نے اس خلافت کے ساتھ قرآن کے وعدہ کو پورا کیا انا نجمعہ سب سے اعلیٰ اعمار دین متین اسلام تھا جیسا کہ اوپر غریب بیان ہوا ہے تو یہ خلافت تیس سال تک کمال ثواب و نہایت اجر و ثواب پر مبنی ہو مگر یہ خلفائے راشدین نہایت خلوی منزلت پر ہیں اور انکی خلافت کے ثواب بے قیاس ہیں لہذا یہ لوگ انکی خواہش میں بغیر ثواب عظیم رغبت کرتے تھے ورنہ حکومت کی راہ سے کوئی حاجت نہ تھی اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زہد زمانہ خلافت کا جسطرح دن میں ہمیشہ روزہ رکھتا اور راتوں میں جمادات و مسلمانوں کی خبر گیری میں مرت کرنا معمول تھا بدرجہ شہرت و توانا ہو چکا ہے حالانکہ فارس و عراق و شام و مصر و حبش و بربر و غیرہ ملک تمام سلطنتیں اسلام کی مطیع تھیں اور دنیاوی دولت کی انتہا نہ تھی۔ پھر شیخ رحم نے نقل کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و دیگر اکابر خاندان نبوت کے جو اہل وقت بیعت خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ میں حاضر نہ تھے انکی وجہ انکا اشتغال بہ تجنیز و تکفین حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم تھا اور اسی جہت سے مہاجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے انکو طلب نہیں کیا اور خلافت کا اہتمام کر دیا کہ امامت نماز فریضہ و نماز جنازہ وغیرہ کے کام امام پر موقوف ہیں اور بعد فراغت ضروریات کے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ ماتم دیگر اہم کام کے سخت محزون و غمناک تھے اور اس آفتاب نبوت کے رد و پوش ہونے سے بے لایک جو کیفیت ہوئی اندازہ باہر ہے جب انہوں نے اجتماع بیعت خلافت کو ہمہ دین اپنی موجودگی کے سنا تو انکو گراں گذرا اگرچہ اسکا قصد و غاں تھا کہ سبب ضروری اشتغال کے اس کار دین میں حاضری کی تکلیف انکو نہیں دی گئی تھی کہ وہ گرائی رنج ہو گئی۔ اور شیخ نے لکھا کہ تاخیر کی مدت میں قیاسات ہیں اور صحیح یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ وغیرہ نے اسی روز تاخیر و تاخیر سے روز اتفاق میں شریک ہو کر بیعت کر لی اور یہ جو ہم کیا گیا کہ خانہ نشین ہو گئے اور بعد وفات حضرت سیدہ انسہ رضی اللہ عنہا کے بیعت کی جسکو چھ مہینہ کا زمانہ گذرا تو یہ اوہام غلط ہیں اور ترجمہ کتاب ہے کہ حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کو عز و دل و وفات فریفت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہت غما اور ہی حال حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر دو صحت سے طاری ہو کہ اوہ عز و وفات سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل عز و دل حضرت سیدہ نسہ عالم رضی اللہ عنہا میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے زیادہ اہتمام حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کی تسکین و دلہی میں رکھا اور مگر میں زیادہ رہنے لگے اور اس مدت میں قرآن مجید کو جمع کیا و لیکن امر انہی عزوجل قدر قدردان تھا کہ حضرت سیدہ نسہ عالم رضی اللہ عنہا نے مطابق بشارت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے چھ مہینہ پر رحلت فرمائی اسوقت

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو زیادہ توحش ہوا اور مروی ہے کہ انکرو وجہ التباس - یعنی لوگوں کے چہرہ کا انکار کیا۔ یہ لطیف محاورہ یہ ہے کہ جس صورت کو دیکھا کوئی مشابہت حال نبوت نظر آئی تو معروف نہیں بلکہ منکر ہوئی کیونکہ جس سے مشابہت کہو کہ ایسی صورت اسی سے انکار ہوگا کہ چہرہ میں یہ معنی انکار وجہ التباس کے ہیں اور اس حالت میں اب اسلام کے کاموں و مشاوریات میں زیادہ غریب ہوئے تو جیسے راویوں کو گمان ہوا کہ پہلی بیعت میں داخل نہ تھے اب شامل ہوئے ہیں اور یہ صحیح نہیں بلکہ جیسے شیخ رح نے لکھا۔ بالحدیث علی رضی اللہ عنہ ہمیشہ مطیع و فرمانبردار حکم ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے رہے اور ناز و فرح و جہ و جہدین سب میں ابوبکر رضی اللہ عنہ کی اقتدا کرتے تھے اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے وقت جو جہاد جو حلیفہ پر ہوا جس میں سبیلہ کذاب مارا گیا حضرت علی کرم اللہ وجہہ خلیفہ برحق کے ساتھ تھے اور اسکے غنائم میں سے ایک باندہ سی لیکر انہی تحت میں لائے جس سے آپ کے بیٹے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے جو مشہور معروف ہیں اور یہ جملہ ہمراہ امام برحق ہونے کے لیے ثابت کافی شہادت ہے اور کوئی مائل رہا کہ جو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے غیر خدا و امام اولیاء و مرکز دائرہ حق تھے مدت عمر تک ناز و فراتقص و جمیع طاعات مالی و بدنی میں باطل کے تابع ہوئے اور مدت عمر زیور و اسیراں ہوا اور رہے اللہ تعالیٰ ایسے کہنے والے کا شہ خوار کرے جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی نسبت ایسی تحقیر کرے اور خود معلوم کہ امیر معاویہ سے جنہوں نے خلافت کیا تھا انہی کی اور حجت حق کو پوشیدہ نہ کیا اور خود حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بارہ میں فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کو ہم لوگوں کی امامت کے واسطے منتخب کیا اور میں مدینہ میں موجود تھا سفر میں نہ تھا اور تندرست تھا یا جہاز نہ تھا باوجود اسکے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قطعی حکم دیا کہ ابوبکر ہی امامت کرے تو مجھے نزاع کی کیا مجال ہوا جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکرؓ کو ہمارے دین کے کام میں پیشوا کیا تو کیا ہم اسکو اپنے دنیا کے معاملات میں پیشوا نہ کریں گے۔ حال الترحیم اور اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ یا کسی کے پاس ہوا ابوبکرؓ کے امامت کے نص جتنی تو وہ ظاہر کرتا حالانکہ سعد بن جہاد رضی اللہ عنہ انصاری سردار نے بدون نص کے اپنے واسطے انصار کی خلافت کا دعویٰ کیا اور ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت سے اسوقت باتھ کھینچا لیکن اللہ تعالیٰ کا امر تو قدر مقدور تھا سعد رضی اللہ عنہ کی قوم تمام انصار کے کچھ لحاظ اپنے سردار کا نہ کیا اور سب نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کر لی قاری رحم نے لکھا کہ ابن بطرح کے اپنے اشارے کے ساتھ عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ سے روایت کی کہ انصاری نے محمد بن الزبیر خطابی کو حسن بصری رحمہ اللہ کے پاس بھیجا کہ کیا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر کی خلافت پر نص کر دی تھی تو حسن بصری رحمہ اللہ نے ایلچی سے کہا کہ ارے کیا تیرا بیٹھنا دلا ہے میں شک بھی کرتا ہر قسم اس خاق غرور کی جسکے سوا کے کوئی معبود نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکرؓ کو خلیفہ کیا اور ابوبکر رضی اللہ عنہ وہ کامل اعلیٰ متقی تھا کہ اگر یہ نہ ہوتا تو کیا خلافت کی طرف قدم بھی بڑھاتا۔ قاری رحم نے لکھا کہ میں یاقین جسکا اعتقاد رکھتا اور دین الہی میں اعتماد کرتا ہوں یہ اعتقاد ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کی فضیلت قطعی ہے جو خبر متواتر قطعی معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکرؓ کو امام کیا اور امامت افضل کے واسطے معلوم ہے کہ اس حالت میں علی کرم اللہ وجہہ و تمام کا برصاحب رحمہ اللہ اسوقت وہاں موجود تھے انھیں افضل کو امامت کے لیے نہیں کیا

اور ختم کر دیا حتیٰ کہ ان امام میں ایک مرتبہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے غم سے دیر کی تو عمر رضی اللہ عنہ نے امامت شروع کی پس عمر رضی اللہ عنہ کی آواز سن کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آنکھ کھولی اور فرمایا کہ کون امامت کرنے لگا یا لی اللہ المومنون الا ابابکر۔ انکار کیا اللہ تعالیٰ و مومنون نے سب کو سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے اور صحابہ میں مشہور ہو وہ قصہ کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ نے اپنے باپ کے بارہ میں غدر کیا کہ وہ رقیب اہلبین آپ کی جگہ خالی پا کر امامت کی تاب نہیں لاسکتے اور پھر مکرر اصرار ہوا تو آپ نے جھڑک کر قطعی حکم دیا کہ ابو بکر ہی امامت کرے۔ اور یہیں سے اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم مع علی رضی اللہ عنہ وجہ کے کہتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دین میں ابو بکر رضی اللہ عنہ کی امامت کو پسند فرمایا تو کیا ہم اپنے دنیاوی سلامات میں انکو امام اختیار نہ کریں گے۔ شیعہ دروافض نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی بیعت و انقیاد کو تقیہ پر محمول کیا اور کہا کہ خوف جان و ہلاکت اہل ایمان کی وجہ سے یہ تقیہ کیا۔ پناہ بخدا کہ جب اس قول کو ذرا غور و انصاف سے دیکھو تو کس قدر عیب و نقص ہو کہ علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے حق خلافت طلب نہ کیا اور سکوت کیا بلکہ باطل کے تابع ہو گئے یہ سب اس وجہ سے نہ اعداد سے ڈرتے تھے کہ وہ انکو مار نہ ڈالیں۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ اس قوم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو باہم دشمن قرار دیا تو اللہ تعالیٰ کے کلام پاک اللعنہ بین قلوبکم فاصحتم بئیمۃ اخوانا۔ اور قولہ تعالیٰ رحما ربکم سے انکار کیا اور قولہ لا یستأخون لولہ لاکم۔ سے برعکس انکو خلافت قرار دیا۔ پھر علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ باوجود اس کمال ایمان اور حال شجاعت کے کہ چونکہ یہ ہو سکتا ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو خلیفہ کیا پھر آپ ثور سے خاموش ہو رہے حالانکہ خلافت کے کچھ اور معنی نہیں سوائے اسکے کہ اجرا سے احکام دین و اشاعت اسلام کا کام تیرے تعلق ہو۔ پھر آپ خوف جان سے یہ کام نہ کریں اور دین اسلام کو بے سرو پا چھوڑیں اس خوف سے کہ میں مارا جاؤں گا اور یہ بھی ذرا غور کر دو کہ تقیہ تو دہان ہوتا ہے نہ حقدار مکرر و مغلوب ہو یا ان تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ شجاعت و شہادت کے سرباز اور دین میں مستحکم اور خدا سے غرور پر شوکل تھے اور آپ کی بی بی حضرت سیدہ نساجت جگر گوشہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور حسن و حسین نو مسلمہ عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور انصار مدینہ جان نثار رضی اللہ عنہم اور عباس بن عبد المطلب چچا اور زبیر بن العوام تمام شجاعت آپ کے بھوپتی زاد بھائی آپ کے ہمراہ اور نبو ہاشم و بنو عبد المطلب بآن شجاعت و شوکت آپ کے ساتھی بھائی تھے پھر یہاں کمزوری و زبونی کیسی اور یہ شیطانی وساوس کیسے ہیں اور خود روایت ہو کہ ابو سفیان نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ و بنو عبد مناف سے کہا کہ اے بنو عبد مناف یہ تم کو کیا ہوا کہ تم نے بنو تیم میں سے اپنا امام کیا تم دعویٰ کرو تو میں اس قدر سدا رو پیادہ لاؤں کہ یہ تمام وادی بھر جاوے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنا تو جھڑک کر فرمایا کہ اے جاہل تو اسلام میں رخصت پیدا کرنے کی ترغیب دیتا ہو۔ یہ فرقہ شیعہ تو عجیب شیطانی وساوس میں گرفتار ہیں کہ پیغمبر و ن پر تقیہ کا الزام لگاتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ مقام خوف میں تقیہ کرنا پیغمبر و ن پر واجب ہر حتیٰ کہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امامت خلافت کے لیے علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کو تجویز کیا تھا لیکن دل ہی میں رکھا اور ظاہر کرنے سے خوف مانع ہوا لہذا تقیہ کر کے اب کچھ نہ کر سکتے تھے۔ یہ کیسی عجیب و غریب حدیث ہے اللہ سلین صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں قریب بہت و طاقت حضرت کے کہ جب سر عثمان نے عیسیٰ دین نہیں کر دی تو کہ عثمان انہم ملک کم دین انہم ملک



اسلام میں نوح نوح و نوح ہو گئی بقولہ درایت الناس یہ مخلوق فی دین اللہ افواجہ۔ اس وقت میں حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم پر نوح کی وجہ سے تفسیر واجب کرنے میں تو ان احمقوں سے کوئی کیا کہے اللہ تعالیٰ انکو شراب سے کہ کبھہ رجال و بد اعتقاد لوگ ہیں اگر انبیاء علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ کریں تو پھر حق کہاں سے ظہور کریگا اور ذرا دیکھو کہ قوم نوح کس درجہ منحور تھی اور نمرود کتنا منمر و تمساح اور فرعون کیسا شکرت تھا اور ان لوگوں کی کثرت و قوت و شوکت کس قدر زیادہ تھی باوجود اسکے حضرت نوح و ابراہیم و موسیٰ علیہم السلام نے اعلان کے ساتھ حق کو اظہار کیا پھر تفسیر کے کیا معنی ہو سکتے ہیں۔ یہ سب اوہام شیطانی ہیں کہ جب قطعی فرمان الہی کو ترک کر کے اپنی رائے کی طرف رجوع لائے تو اللہ تعالیٰ نے اس ناشکری کے وبال میں ان اہل شک کو شیطان کے اوہام میں مبتلا کر دیا اور جس حالت پر جنہیں مجتمع تھے اس جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہو گئے۔ قال المترجم اور شیخ عارف سرور دی رحمہ نے رسالہ عقیدہ ارباب اتقی میں لکھا کہ پھر اصحاب خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سو ابو بکر رضی اللہ عنہ کہ جسکے فضائل حصر سے باہر ہیں اور عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ہیں اور لکھا کہ اس امت میں جو شیطان نے قابو پایا اور اچھا فساد انکے عقائد میں غیر کر دیا ان مشاجرات کی راہ سے ہر جو صحابہ رضی اللہ عنہم میں واقع ہوئی جس سے لوگوں نے اپنی رائے سے کہنے و میل نکالا اور لوگوں نے اسکو نقل کیا اور وہ ان لوگوں کے نفوس میں کثیف و گارے پڑ گئے اور ان لوگوں کو ہوا و نفوس کی جانب جذب کر لیا تو انکی جڑیں ہم گئیں اور شاخیں پھوٹ نکلیں پس اگر شخص جو اپنے نفس کو ہوا و مصیبت سے بری کرنا چاہے آگاہ ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم باوجود اس تمام پاکیزگی نفوس و طہارت قلوب کے آخر آدمی تھے اور انکے نفوس تھے پس نفس کی صفت کے ساتھ ظاہر ہوا اور انکے قلوب اس سے منکر ہو جانے تھے پس وہ قلوب کے حکم کی جانب رجوع لاتے تھے اور نفوس کو مغلوب رکھتے تھے۔ پھر انہیں قلوب منور و مطہر تھے اور نفوس مغلوب پاکیزہ تھے پس حقیقت سے انکے نفوس کے آثار میں سے منتقل ہو کر ایسے لوگوں پر پڑے جن میں قلوب معدوم اور نفوس مستحکم تھے پس ان لوگوں نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے تضایاے قلوب کا ادراک اسوجہ سے نہ پایا کہ ان لوگوں میں قلوب تو معدوم ہیں اور آثار نفوس کو ادراک کر لیا کیونکہ نفوس انہیں خود مستحکم ہیں تو خبیثت سے اس میں انہما قوی ہو گیا پس ان لوگوں نے ان آثار نفوس میں اپنے نفوس بے قلوب کی رائے پر تصرف کیا اور وہی شہوت و خیالات و بہات میں پڑ گئے اور ہر ایک ردی و ناکارہ خیال انہیں پیدا ہو گیا کیونکہ نفوس امارہ و ہنر مسلط ہیں جنہوں نے قلوب مقہور و نور ابان سے محروم کر دیا ہے پس انہیں عداوت و بغض مستحکم ہو گیا سو اگر تو نصیحت خالص قبول کرے تو خبردار کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ میں کسی تصرف کو گنجائش مت دے انتہی۔ یعنی انکے معاملات کا قیاس ایسے شخص سے ہو سکتا ہے جو انکے مانند قلوب طاہرہ و نفوس زاکیہ رکھتا ہو اور جب یہ نہیں ہو تو قطعیات الہی غرضیہ پر اعتماد ہو جسکے انکے فضائل سے بلکہ آگاہ فرما دیا ہو فالہم۔ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پس ثابت ہو گیا کہ صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلافت اللہ عنہ پر اجماع کیا اور جس بات پر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم بلکہ علماء و مجتہدین امت اتفاق کریں وہ حق چوتی ہو اور یقینی ہوئی ہو اگرچہ افراد میں تو خطا کا احتمال ہے کہ مجتہد کسی خطا کرتا ہو اور کسی ٹھیک حکم پاتا ہو

ولیکن اجماع اس امت کے واسطے اللہ تعالیٰ نے یہ خاصیت طائفرائی جو کہ سب کا اتفاق سوائے امر حق و مصلوب کے  
 نہوگا ہلیل قولہ تعالیٰ لکنوا تشدد علی الناس الایہ اور قولہ تعالیٰ بیع عہد بنی اسرائیل المؤمنین الایہ۔ و بعد بیعت بنی اسرائیل  
 پیری اسکا کبھی گمراہی پر متفق نہوگی۔ یعنی جس امر پر سب متفق ہوں وہ بات ضلالت ہرگز نہیں ہوگی پس جس بات پر  
 سب اتفاق کریں وہ حق ہو۔ اور اگر یہ رد اچھو کہ تمام صحابہ یا اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت  
 میں نا حق ظلم کیا اور حق حضرت علی رضی اللہ عنہ کا لے لیا اور حکم بغیر علیہ السلام کے خلافت کیا اور صریح حق چھپا ڈالا تو اس قول  
 کے خراب نتائج کس قدر تمام دین ملت میں سراپت کریں اور کسی جگہ کسی حکم شرعی پر وثوق باقی نہ رہے اس واسطے کہ  
 قرآن پاک و شرع ہم کو انہیں کی نقل سے پہونچی ہیں۔ پس صحیفہ پر یہود و نصاریٰ کا الزام بالکل تمام ہو کہ تمہاری  
 شریعت و تمہاری کتاب پر بھی کوئی اعتماد نہیں ہو کیونکہ جن لوگوں سے تمہارے بیان پر خود ظالم  
 و فاسق و حق چھپایا ہوا ہے اور جھپٹ لینے والے تھے تو انکی نقل قرآن و شریعت کا کیا اعتبار ہو۔ اور قول خطاب رضی اللہ  
 عنہ نے فرمایا کہ اصل رخص کی ایک منافق زندقہ نے نکالی جسکا نام عبد اللہ بن سبا تھا وہ یہودیوں میں سے تھا  
 اسنے قصہ کیا کہ دین اسلام کو باطل کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں فحش کرے چنانچہ جب عبد اللہ  
 بن سبا نے اسلام ظاہر کیا اور چاہا کہ دین اسلام میں اپنے مکر و خبیث سے فساد ڈالے جیسے بولیں یہودی نے  
 دین نصاریٰ کے ساتھ کیا تو اسنے اپنے آپ کو برا عابد ظاہر کیا پھر عام طور پر ہر مہر و مہر و نہی منکر کرنے لگا حتی کہ  
 اس جیلہ سے اسنے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اوپر فتنہ اٹھانے میں سعی کی اور فسادات بلند کر دی حتی کہ حضرت  
 عثمان رضی اللہ عنہ ہرے پھر جب علی کرم اللہ وجہہ کو نہ میں آنے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارہ میں ظلم کیا اور  
 طرح طرح کے مکر و فریب کی مختلف باتیں آپ کے حق میں ظاہر کیں حتی کہ خلافت نبوت آپ کے واسطے مخصوص تھی  
 اور نزول وحی سے آپ مقصود تھے جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خبر پہونچی تو آپ نے اسکو طلب کیا کہ قتل کر دیا  
 جاوے پس وہاں سے قریبیا کو بھاگ گیا اور اسکا حال تمام تاریخوں میں معرود مشہور ہو۔ انتہی مترجم کہتا ہو  
 کہ اسی شخص کے متقدمین میں یہ فرقہ روافض ہو چہر یہود و نصاریٰ کا اعتراض پورا ہو کہ جیسے یہود و نصاریٰ کے پاس  
 تورات و انجیل اصلی موجود نہیں بلکہ تحریف کی وجہ سے بے اعتبار ہو اسی طرح روافض کے پاس جو کچھ موجود ہو وہ  
 انکے زعم کے موافق ہے اعتبار ہو کیونکہ موافق بیان خطاب رضی اللہ عنہ کے روافض لوگ عشرہ مبشرہ میں سے  
 سوائے ایک کے باقی نو کو اور دیگر سب صحابہ ماجرین و انصار کو سوائے کچھ ادب و دس کے برا کہتے اور انہیں رافضی  
 رکھتے ہیں تو ظاہر ہو کہ جو چیز کچھ ادب و دس سے منقول ہو بلکہ دس گو نہ تنو اور دوسو سے منقول ہو تو اتر قطعی نہیں  
 ہو سکتی ہو لہذا یہ لوگ انہیں کافروں و مشرکوں کی جماعت میں داخل ہیں اور یہی حال خوارج بدعت کا ہوا  
 نہایت عجب ہو کہ یہ لوگ اپنی نادانی پر متنبہ نہیں ہوتے ہیں۔ شیخ رحم نے کہا کہ امام رازی نے اپنی بعض تصانیف  
 میں لکھا کہ قولہ تعالیٰ لا یصلحکم سلیمان و جودہ و ہم لا یسعدون۔ یہ کلام دلالت کرتا ہو کہ چونٹی یہ نسبت رافضی کے  
 زیادہ عاقل ہو کیونکہ اس آیت میں ایک سورج نے دوسری چیزوں سے کہا کہ اے چوٹیو تمہارا چاہنے والا ہو

اسلام میں نوح نوح دخل ہو گئی تھو کہ درایت الناس یہ مخلوق فی دین الہدوا آجا۔ اس وقت میں حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم پر نوح کی وجہ سے تقیہ واجب کرتے ہیں تو ان احمقوں سے کوئی کیا کہے اسے تعالیٰ انکو خیرا دے کہ کبتر رجال و بد اعتقاد لوگ ہیں اگر انبیاء علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ کریں تو پھر حق کہاں سے نمود کرے گا اور ذرا دیکھو کہ قوم نوح کس درجہ منور نہی اور مرد کتنا منور تھا اور فرعون کیسا شکرت تھا اور ان لوگوں کی کثرت و قوت و شوکت کس قدر زیادہ تھی باوجود اسکے حضرت نوح و ابراہیم و موسیٰ علیہم السلام نے اعلان کے ساتھ حق کو اظہار کیا پھر تقیہ کے کیا منی ہو سکتے ہیں۔ یہ سب اوہام شیطانی ہیں کہ جب قطعی فرمان الہی کو ترک کر کے انہی راے کی طرف رجوع لائے تو اللہ تعالیٰ نے اس ناشکری کے وبال میں الی اہل شک کو شیطان کے اوہام میں مبتلا کر دیا اور جس حالت میں جنس مہنوع تھے اس جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہو گئے۔ قال المترجم اور شیخ عارف سہروردی رحمہ نے رسالہ مفیدہ باب التقی میں لکھا کہ پھر اصحاب خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سو ابو بکر رضی اللہ عنہ کے جنگے فضائل حضرت سے باہر ہیں اور عمر و عثمان دہلی رضی اللہ عنہم ہیں اور لکھا کہ اس امت میں جو شیطان نے قابو پایا اور اپنا فساد اسکے عقائد میں غیر کر دیا ان مشاجرات کی راہ سے ہر جو صحابہ رضی اللہ عنہم میں واقع ہوئی جس سے لوگوں نے انہی راے سے کینہ و میل نکالا اور لوگوں نے اسکو نقل کیا اور وہ ان لوگوں کے نفوس میں کثیف و گارے پڑ گئے اور ان لوگوں کو ہوا و نفوس کی جانب جذب کر لیا تو انکی جڑیں ہم گئیں اور شاخیں پھوٹ نکلیں پس ان شخص جو اپنے نفس کو ہوا و مصیبت سے بری کرتا ہوا گاہ ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم باوجود اس تمام پاکیزگی نفوس و طہارت قلوب کے آخر آدمی تھے اور انکے نفوس تھے پس نفس کی صفت کے ساتھ ظاہر ہوا اور انکے قلوب اس سے منکر ہو جاتے تھے پس وہ قلوب کے حکم کی جانب رجوع لاتے تھے اور نفوس کو مغلوب رکھتے تھے۔ پھر انہیں قلوب منور و طہر تھے اور نفوس مغلوب پاکیزہ تھے پس حقیقت سے انکے نفوس کے آثار میں سے فقل ہو کر ایسے لوگوں پر پڑے جن قلوب معدوم اور نفوس مستحکم تھے پس ان لوگوں نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے قضایا سے قلوب کا ادراک اسوجہ سے نہ پایا کہ ان لوگوں میں قلوب تو معدوم ہیں اور آثار نفوس کو ادراک کر لیا کیونکہ نفوس انہیں خود مستحکم ہیں تو خبیثت سے اس میں انہام قوی ہو گیا پس ان لوگوں نے ان آثار نفوس میں اپنے نفوس بے قلوب کی راے پر تصرف کیا اور وہاں شہ جہالات و بدعات میں پڑ گئے اور ہر ایک رومی و ناکارہ خیال انہیں پیدا ہو گیا کیونکہ نفوس امارہ اپنر مسلط ہیں جنہوں نے قلوب مقہور و نور ابان سے محروم کر دیا پس انہیں عداوت و بغض مستحکم ہو گیا سو اگر تو نصیحت خالص قبول کرے تو خیر دار کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ میں کسی تصرف کو گنجائش مت دے انہی۔ یعنی انکے معاملات کا قیاس ایسے شخص سے ہو سکتا ہے جو انکے مانند قلوب طاہرہ و نفوس زاکیہ رکھتا ہو اور جب یہ نہیں ہو تو قطعیات الہی غرضیل پر اعتقاد ہو جس کے انکے فضائل سے ہکو آگاہ فرما دیا ہر عالم۔ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پس ثابت ہو گیا کہ صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ پر اجماع کیا اور جس بات پر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم بلکہ علماء و مجتہدین امت اتفاق کریں وہ حق ہوتی ہر امر حقینی ہوتی ہر اگرچہ افراد میں تو خطا کا احتمال ہو کہ مجتہد کسی خطا کرتا ہو اور کسی ٹھیک حکم کرتا ہو



ولیکن دجل اس امت کے واسطے اسے تعالیٰ نے یہ خاصیت عطا فرمائی جو کہ سب کا انقادی سوائے امر حق و مہواب کے  
 ہوگا بدلیل قول تعالیٰ لکلوا من عندی علی الناس الایہ اور تود تعالیٰ یبع عبر حلیل المؤمنین الماتہ۔ دیکھو یہاں مجمع منی علی الخ  
 میری امت کبھی مگر ایسی پرتشقق نہوگی۔ یعنی جس امر پر سب تشقق ہوں وہ بات ضلالت ہرگز نہیں ہوگی پس جس بات پر  
 سب اتفاق کریں وہ حق ہے۔ اور اگر یہ روایہ کہ تمام صحابہ یا اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت  
 میں نافع ظلم کیا اور حق حضرت علی رضی اللہ عنہ کا لے لیا اور حکم بغیر علیہ السلام کے خلافت کیا اور صریح حق چھپا ڈالا تو اس قول  
 کے خراب نتائج کس قدر تمام دین ملت میں سراپت کریں اور کسی جگہ کسی حکم شرعی پر فروع باقی نہ رہے اس واسطے کہ  
 قرآن پاک و شرع ہم کو انہیں کی نقل سے پہنچی ہیں۔ پس صحیحہ پر یہود و نصاریٰ کا الزام بالکل تمام ہو کہ تمہاری  
 شریعت و تمہاری کتاب پر بھی کوئی اعتماد نہیں ہو کیونکہ جن لوگوں سے تمہارے بیان پر خود ظالم  
 و فاسق حق چھپایا ہوا ہے اور جھپین لینے والے تھے تو انکی نقل قرآن و شریعت کا کیا اعتبار ہو۔ اقوال خطابی رضی  
 اللہ عنہ فرمایا کہ اصل رخص کی ایک منافق زندقہ نے نکالی جسکا نام جہد السدین سبانتھا وہ یہودیوں میں سے تھو  
 اسنے قصد کیا کہ دین اسلام کو باطل کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں تہج کرے چنانچہ جب عبد  
 بن سبا نے اسلام ظاہر کیا اور جاہک دین اسلام میں اپنے مکر و خبیث سے فساد ڈالے جیسے بولیں یہودی نے  
 دین نصاریٰ کے ساتھ کیا تو اسنے اپنے آپ کو بڑا عابد ظاہر کیا پھر عام طور پر امر معروف و نہی منکر کرنے لگا حتی کہ  
 اس جیلہ سے اسنے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اوپر فتنہ اٹھانے میں سعی کی اور بغاوت بلند کر دی حتی کہ حضرت  
 عثمان رضی اللہ عنہ ہوسے پھر جب علی کرم اللہ وجہہ کو نہ میں آئے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارہ میں ظلم کیا اور  
 طرح طرح کے مکر و فریب کی مختلف باتیں آپ کے حق میں ظاہر کیں حتی کہ خلافت نبوت آپ کے واسطے مخصوص تھی  
 اور نزول وحی سے آپ مقصود تھے جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خبر پہنچی تو آپ نے اسکو طلب کیا کہ قتل کر دیا  
 جاوے پس وہاں سے قریبیا کو بھاگ گیا اور اسکا حال تمام تاریخوں میں معروف مشہور ہے۔ انتہی متروک کتاب  
 کہ اسی شخص کے متقدمین میں یہ فرقہ روافض ہو جنہر یہود و نصاریٰ کا اعتراض پورا ہو کہ جیسے یہود و نصاریٰ کے پاس  
 تورات و انجیل اصلی موجود نہیں بلکہ تحریف کی وجہ سے بے اعتبار ہے اسی طرح روافض کے پاس جو کچھ موجود ہے وہ  
 اپنے زعم کے موافق ہے اعتبار ہے کیونکہ موافق بیان خطابی رحم وغیرہ کے روافض لوگ عشرہ مبشرہ میں سے  
 سوائے ایک کے باقی تو کو اور دیگر سب صحابہ ماجرین و انصار کو سوائے کچھ ادب و دس کے برا کہتے اور انسے بڑے  
 رکھتے ہیں تو ظاہر ہے کہ جو چیز کچھ ادب و دس سے منقول ہو بلکہ دس گو نہ تنوا اور دسوسے منقول ہو تو اترا قطعی نہیں  
 ہو سکتی ہر لہذا یہ لوگ انہیں کافروں و مشرکوں کی جماعت میں داخل ہیں اور یہی حال خوارج بدعت کا ہوا  
 نہایت عجب ہے کہ یہ لوگ اپنی نادانی پر متنبہ نہیں ہوتے ہیں۔ شیخ رحم نے کہا کہ امام رازی نے اپنی بعض تصانیف  
 میں لکھا کہ قول تعالیٰ لا یصلحکم سلیمان و جنودہ و ہم لا یعرفون۔ یہ کلام دلالت کرتا ہے کہ جو منشی یہ نسبت رافضی  
 نہادہ قائل ہو کیونکہ اس ایک میں ایک مورچہ نے دوسری چیونٹیوں سے کہا کہ ای چیونٹیو تم اپنے اپنے گھر

محسوس جاؤا یا اس کو کہ بے جانے سلیمان و آل کا لشکر کو کھیل دے۔ چوتھی نے یہ کہہ دیا کہ بے جانے۔ پس اس نے یہ جو چیز نہ کیا کہ پیغمبر سے یا ان کے لشکر یعنی اصحاب سے چوتھوں پر دیدہ و دانستہ ظلم ہو گا بر خلاف رافضیوں کے کہ یہ کیسے جاہل ہیں کہ جو کہتے ہیں کہ سید المرسلین خاتم النبیین صلوات اللہ علیہ وسلم جس کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے دیدہ و دانستہ حق علی کرم اللہ وجہہ کو پائمال کیا اور اہلبیت پر صریح ظلم کیا اور اتنا نہیں سمجھے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضہ کا ظلم برمتفق ہونا ممکن ہی نہیں ہر قول اور ہر چیز ہی خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے تحریر کی اور اپنا حاکم بنالما۔ شیخ نے لکھا کہ بالحدیث کوئی دلیل اس سے بڑھ کر تحقیق نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ جنگ ہاتھوں میں حل و عقد دین و ملت کا تھا اور احکام شریعت و بیعت انہیں کے سپرد تھے اور رافضیوں کے دروغ ثابت کرنے میں یہ سب سے بڑا الزام ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے واسطے احکام دینا و دین میں اطاعت اٹھایا دیکھا اور حدیث و فضیلت جمیل کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ثابت ہو رہے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت صحیح ہونے کی بھی دلیل ہے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باوجود اس فضیلت جمیل و کمال نبیل و مہابت و مہانت و تائید دین و شہادت و شہادت کے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کی اور احکام خلافت میں ان کا اٹھایا دیکھا اس سے بڑھ کر کوئی دلیل و برہان ہوگی۔ وہی روایت آئی کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ سے پوچھا گیا کہ اس کا کیا سبب ہے کہ خلافت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما نظام راست و درست تھی اور خلافت عثمان رضی اللہ عنہ آپ کی خلافت میں رخسہ سرخ پیدا ہوئے فرمایا کہ ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی خلافت کے ناصر و مددگار عثمان و مددگار عثمان کی دوسری خلافت کے ناصر و مددگار تھے جو تو لامحالہ یہی حال ہوگا۔ بالحدیث فطرت سلیمہ صادقہ مجہول ہے کہ ہیں امیر کا یقین کہ ان کی اجماع و اتفاق صحابہ رضی اللہ عنہم سوائے صواب کے ہرگز خطا پر نہیں ہو سکتا اور اس امر سے قطعی انکار کریں کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاتم النبیین و ہادی خلافت انس و جن اور مبعوث تمامی خلافت سے آپ سے صحت بھی کچھ نہ ہو پس آدمیوں نے ہدایت و راہ راست پائی اور باقی آپ کے حامی یا رد اصحاب کہ مدت انہی آپ کی صحبت میں رہ کر فضائل و کمالات و کتب اب کے سبب باطل و گمراہی پر رہے اور بعد آپ کے جس کار دین سے کہ کلمہ توحید روئے زمین پر پھیل گیا اور اللہ تعالیٰ کا دین سب پر غالب ہو گیا ہر اسی کار میں ان لوگوں نے ظلم و جفا کیا ہے۔ یہ اقوال و رافضی کے شدید جہالت و بطالت صریح ہیں۔ پس بالیقین معلوم کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اہل حق و برادران اسلام ہیں اور ان کے اجماع سے خلافت ابوبکر رضی اللہ عنہ قطعی ہے۔ اور شیخ رحمہ نے کلام طویل ایک جماعت علماء رحمہم اللہ سے نقل کیا کہ انہیں افضل مہنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کا قطعی ہے یا دلیل ظنی ہے یا دلیل ظنی و علی بن عثمان و علی رضی اللہ عنہما میں ایک کی فضیلت دوسری پر مختلف نہ ہے اور حاصل کلام یہ کہ فضیلت اگر کثرت ثواب کی راہ سے ہو تو مشائخ علماء نے لکھا کہ اہل بیت صحابین رضی اللہ عنہم کو اسی اعتقاد ہے یا کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ جبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے افضل ہیں تو کافی ہے کہ سلف رضی اللہ عنہم کے پاس دلیل ضروری تھی جس سے یہ حکم کرنے سے اور انہیں نے یہ بات وحی کو پایا اور احوال کرامت جناب رماکت تاب صلی اللہ علیہ وسلم کو مشاہدہ کیا اور قرآن و احادیث و عقائد

یہ بات دریافت کی کہ افضل مطلقاً ابو بکر رضی اللہ عنہ ہیں اور سچپلوں کی نظر حرف و الفاظ و مفہوم کلام پر جو اور کلمات  
 باہم متعارض پڑتے ہیں تو ان کو سوائے سلف رضی اللہ عنہم کے اتباع کے چارہ نہیں ہو پس ہم اس بارہ میں سلف  
 رضی اللہ عنہم کی اتباع کرتے ہیں اور انھیں کی راہ پر چلتے ہیں اور حقیقت حال کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ  
 کہ اعظم علماء اصول فقہ و کلام میں سے ہر فرما تا ہے کہ تفضیل کے معنی یہ ہوا کرتے ہیں کہ دو شخص میں سے ایک کو ایک فضیلت  
 ہو کہ وہ دوسرے میں نہ ہو چنانچہ عالم میں بمقابلہ جاہل کے فضیلت علم زیادہ ہو یا دونوں میں علم مشترک ہو لیکن ایک میں  
 علم کی راہ سے زیادتی ہو پھر واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اس معنی سے بھی فضیلت قطعی نہیں ہو سکتی ہر کیونکہ جو فضیلت  
 ایک میں ثابت ہو جائے دوسرا اس میں شریک نکلتا ہے اور اگر شریک نہ ہو تو وہ دوسرا کسی اور فضیلت سے مخصوص ہوتا ہے  
 جو اس کے مقابلہ میں واقع ہوتی ہے اور کثرت فضائل کی راہ سے بھی تفضیل نہیں دے سکتے ہیں کیونکہ ایک فضیلت  
 از راہ زیادت شرف و نقاست کے دوسری قسم کی سو فضیلت سے راجع پڑتی ہے چنانچہ ایک نعل قیمت میں ہو ہزار  
 درم سے زیادہ ہوتا ہے پس ممکن ہے کہ ایک فضیلت والے کو اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایسا عظیم اجر و ثواب و شرف ہو کہ  
 بہت سی فضیلتوں والے کو حاصل نہ ہو کذا فی المواقف وغیرہ۔ سو ترجمہ کرتا ہوں کہ نیز ثواب کی زیادتی و کثرت از راہ قوت  
 یقین و صدق و اخلاص کے حد سے زیادہ راجع ہوتی ہے۔ واضح ہو کہ علماء اہل سنت و جماعت اس امر میں اجماع  
 و اتفاق رکھتے ہیں کہ خلافت اول ابو بکر رضی اللہ عنہ کی پھر عمر پھر عثمان پھر علی رضی اللہ عنہم کی برحق ہے اس میں کچھ شبہ  
 نہیں ہے۔ پھر کلام اس امر میں کہ یہ خلفائے راشدین باہم اسی ترتیب سے افضل ہیں تو اس میں خلافت مذکور ہے اور قاری  
 نے خلاصہ سے نقل کیا کہ خلفائے راشدین میں افضل کی خلافت مقدم ہونے پر اجماع امت ہے۔ اور قاری رحمہ نے  
 خلافت سی سالہ اس طرح نقل کی کہ خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ دو برس میں تین ماہ اور خلافت عمر رضی اللہ عنہ دس برس  
 چھ مہینہ اور خلافت عثمان رضی اللہ عنہ چار برس اور خلافت علی رضی اللہ عنہ نو ماہ اور خلافت حسن بن علی رضی اللہ عنہ  
 چھ ماہ بعد اسکے حسن رضی اللہ عنہ نے اس خلافت کو معاویہ رضی اللہ عنہ کے سپرد کر دیا۔ اور شیخ ابن حجر کی نے مواعن میں نقل کیا  
 کہ شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ کے نزدیک فضیلت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی قطعی ہے اور اسکے شاگرد ابو بکر باقلائی رحمہ کے نزدیک  
 قطعی ہے اور یہی امام ابوحنیفہ نے اپنی شادی میں اختیار کیا اور اسی طرح بعد نقل کلام کے کہا کہ قطعی ہونے کا حکم دعویٰ اجماع  
 کے ساتھ درست نہیں ہے اور اجماع ان فضیلت پر راجع و مختار ہے۔ پھر لکھا کہ ہم اہل سنت و جماعت اس مسئلہ کو قطعی کہتے  
 ہیں لیکن شیعہ پر لازم و واجب ہے کہ دے اس کو قطعی کہیں اور فائل ہوں کہ فضیلت ابو بکر و عمر کی ترتیب قطعی ہے  
 کیونکہ دے اختیار کرتے ہیں کہ علی رضی اللہ عنہ کرم اللہ وجہہ بارہ امام رضی اللہ عنہم سب معصوم ہیں اور خبر معصوم کی بالانفا  
 قطعی ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے متواتر طریقہ سے صحت یقین کو پہنچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ زائد خلافت  
 میں کہ کوئی محل تحقیق کا باقی نہ تھا برابر مع و ثناء فضیلت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی بیان کرتے تھے اور ذہبی رحمہ  
 نے کچھ اور ہدایتی آدمیوں سے اسانید صحیحہ کے ساتھ اس کو ثابت کر دیا ہے اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ  
 نے فرمایا کہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے بہتر ابو بکر ہیں پھر عمر ہیں پھر ایک مرد دیگر ہے حضرت علی کرم اللہ وجہہ



کے بیٹے محمد بن احنیفہ نے کہا کہ میں نے کہا کہ پھر آپ ہیں تو آپ نے فرمایا کہ میں تو مسلمانوں میں سے ایک مرد ہوں یہ حدیث متعدد اسانید کے ساتھ صحت کو پہنچی ہوئی ہے۔ اور ثبوت صحیح پہنچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ مجھے خبر پہنچی ہے کہ کچھ لوگ مجھے ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما پر فضیلت دیتے ہیں دسے مفری ہیں تو انکو وہ منراہی لازم ہوگی جو مفری کو دیجانی ہے۔ و مالک بن انس رحمہ نے امام جعفر صادق از پدر خود امام محمد باقر روایت کی کہ علی رضی اللہ عنہ کرم اللہ وجہہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی طرف گزرے اور دسے چار میں لپٹے پڑے تھے تو کھڑے ہو کر کہا کہ اب میں نہیں جانتا کسی کو کہ مجھے اسکے نامہ اعمال کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کرنا زیادہ محبوب ہو سوا ہے اس مرد جو چاروں میں لپٹا ہے۔ دارقطنی نے روایت کی کہ ابو حنیفہ اعتقاد کرتے ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ افضل ہیں ان سے کچھ لوگوں سے بائیں ہوں جنہوں نے ابو حنیفہ سے اس بارہ میں خلافت کیا تو ابو حنیفہ انکی مخالفت سے بہت ملول و غمگین ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حضور میں حاضر ہونے آپ نے پوچھا کہ ای ابو حنیفہ کیوں ملول ہے ابو حنیفہ نے حقیقت حال عرض کر دیا تو آپ نے فرمایا کہ ای ابو حنیفہ تجھے آگاہ کر دوں کہ اس امت میں بہتر کون ہے اس امت میں سب سے بہتر ابو بکر ہے پھر عمر ہے۔ ابو حنیفہ نے کہا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے عہد کیا کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ہٹاؤ اس بات کو سنا اسکو پوشیدہ نہ رکھوں گا اور بھی ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کوئٹہ کے منبر پر سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے بہتر اس امت میں ابو بکر ہے پھر عمر ہے۔ ایسی روایات و آثار بہت شائع و مشہور و بدرجہ تو اتر پہنچی ہیں زمین شک کو گنجائش نہیں رہی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اعلان کے ساتھ افضلیت کو بیان فرمایا ہے اور شیعہ کہتے ہیں کہ یہ روایات اور ایسی دیگر روایات جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ دائم اہل بیت رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں بوجہ خوف کے براہ تلبیہ ہیں یعنی ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی مدح و ثناء اس جہت سے ظاہر ہیں بیان کی کہ دشمنوں سے جان کا خوف تھا ورنہ انکے دل میں اسکے خلاف تھا۔ یہ گفتگو اہل شیعہ کی جیسی یہود و باطل ہے خود ظاہر ہے۔ یہ لوگ اہل بیت اطہار خلیفہ شان میں آیہ تطہیر ہے ایسے ایسے محبوب لگانے سے نہیں ڈرتے اور ظاہری دوستی کے پردہ میں بقدر عظیم محبوب باطنی لگاتے ہیں اور ہرگز ان مقبول کے بہرہاں بجناب ائمہ اہل بیت اطہار صحیح نہیں ہیں انکے دامن طہارت ایسے کیل کیل سے پاک ہیں امام ابو حنیفہ سے پوچھا گیا کہ کیا سبب تھا کہ لوگ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے پاس سے بھاگے تھے اور متفق نہیں ہوئے ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ اس جہت سے کہ اظہار حق میں کسی کا منہ نہیں دیکھتے تھے اور کسی کی پردہ انہیں کرتے تھے شامی نے کہا کہ اس جہت سے کہ آپ زیادہ تھے اور زاہد کو دنیا و اہل دنیا کی کچھ پردہ انہیں ہوتی ہے اور ظالم تھے اور عالم کو دہشت نہیں ہوتی ہے اور وہ شجاع تھے اور شجاع کو کسی سے ڈر نہیں ہوتا اور شریف تھے شریف کو کسی کی پردہ انہیں ہوتی ہے۔ اتوں یہ محاورہ ان طہار نے ان لوگوں پر ظاہر کیے جو آپ کے حق میں کچھ جالت سے بد گمانی رکھتے تھے اور مقصود یہ تھا کہ لوگوں میں کسی قدر راحت دنیا کا خیال آگیا ہو تو دسے آپ کی حضور سے جو میں کمال آخرت پر مستحق ہیں کیونکہ اس حضور کے لائق نہیں ہیں۔ شیخ ابن حجر رحمہ نے کہا کہ اگر تلبیہ جتنا وقت ضرورت کے سوا اور کچھ نہ کرنا

ابو حنیفہ نے فرمایا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے عہد کیا کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ہٹاؤ اس بات کو سنا اسکو پوشیدہ نہ رکھوں گا اور بھی ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کوئٹہ کے منبر پر سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے بہتر اس امت میں ابو بکر ہے پھر عمر ہے۔ ایسی روایات و آثار بہت شائع و مشہور و بدرجہ تو اتر پہنچی ہیں زمین شک کو گنجائش نہیں رہی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اعلان کے ساتھ افضلیت کو بیان فرمایا ہے اور شیعہ کہتے ہیں کہ یہ روایات اور ایسی دیگر روایات جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ دائم اہل بیت رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں بوجہ خوف کے براہ تلبیہ ہیں یعنی ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی مدح و ثناء اس جہت سے ظاہر ہیں بیان کی کہ دشمنوں سے جان کا خوف تھا ورنہ انکے دل میں اسکے خلاف تھا۔ یہ گفتگو اہل شیعہ کی جیسی یہود و باطل ہے خود ظاہر ہے۔ یہ لوگ اہل بیت اطہار خلیفہ شان میں آیہ تطہیر ہے ایسے ایسے محبوب لگانے سے نہیں ڈرتے اور ظاہری دوستی کے پردہ میں بقدر عظیم محبوب باطنی لگاتے ہیں اور ہرگز ان مقبول کے بہرہاں بجناب ائمہ اہل بیت اطہار صحیح نہیں ہیں انکے دامن طہارت ایسے کیل کیل سے پاک ہیں امام ابو حنیفہ سے پوچھا گیا کہ کیا سبب تھا کہ لوگ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے پاس سے بھاگے تھے اور متفق نہیں ہوئے ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ اس جہت سے کہ اظہار حق میں کسی کا منہ نہیں دیکھتے تھے اور کسی کی پردہ انہیں کرتے تھے شامی نے کہا کہ اس جہت سے کہ آپ زیادہ تھے اور زاہد کو دنیا و اہل دنیا کی کچھ پردہ انہیں ہوتی ہے اور ظالم تھے اور عالم کو دہشت نہیں ہوتی ہے اور وہ شجاع تھے اور شجاع کو کسی سے ڈر نہیں ہوتا اور شریف تھے شریف کو کسی کی پردہ انہیں ہوتی ہے۔ اتوں یہ محاورہ ان طہار نے ان لوگوں پر ظاہر کیے جو آپ کے حق میں کچھ جالت سے بد گمانی رکھتے تھے اور مقصود یہ تھا کہ لوگوں میں کسی قدر راحت دنیا کا خیال آگیا ہو تو دسے آپ کی حضور سے جو میں کمال آخرت پر مستحق ہیں کیونکہ اس حضور کے لائق نہیں ہیں۔ شیخ ابن حجر رحمہ نے کہا کہ اگر تلبیہ جتنا وقت ضرورت کے سوا اور کچھ نہ کرنا

کہ عین زمانہ خلافت و طلبہ شوکت میں یہ بقیہ ہو۔ امام محمد باقر رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ آپ ابو بکر و عمر کے حق میں کیا فرماتے ہیں آپ نے فرمایا کہ انکو بہت زیادہ دوست رکھنا چون اور شہار کی نو پوچھنے والوں نے کہا کہ بھٹے لوگ کہتے ہیں کہ آپ بقیہ و عوف سے کہتے ہیں اور آپ کے دل میں کچھ اور ہے آپ نے فرمایا کہ آئیں ہم پر انفرادی کیا جس نے یہ گمان کیا اور خوفِ زندہ سے بے ہوتا ہونہ مردوں سے اُس کے بعد ہشام بن عبد الملک کی مذمت شروع کی حالانکہ یہی اس وقت بادشاہ تھا یعنی اگر مجھے حضرت ابو بکر و عمر کی تعریف میں بقیہ منظور ہوتا تو بن ہشام بن عبد الملک کی اس قدر مذمت و تہقیر کیونکر بیان کرتا جس کے بقیہ میں اس وقت حکومت و سلطنت ہے۔ غور کرو کہ جب امام محمد باقر کا یہ حال ہو جو کہ علی کرم اللہ وجہہ کی چوتھی پشت کا جزو ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا کیا حال ہو گا کہ اقدامِ وفات و شہادت و شدت و عدل میں کل اکل ختمے اور اگر نعوذ باللہ بقیہ ہوتا تو بنو امیہ و بنو مروان سے کیونکر ہوتا کہ زمانہ جاہلیت و اسلام میں بہت کثرت و شدت کے ساتھ تھے اور خواجه کے معرکوں میں خود حرب و قتال فرما کر قتالِ حق قائم فرمایا۔ اور اس قدر کثرت سے خطبہ متواتر ہوئے کہ بنو امیہ نے ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی بیعت و ثنا فرمائی کہ اگر علماء اہل سنت و جماعت انہیں پر اکتفا کریں تو قطعی ثبوت کے لیے کافی ہے اور اللہ تعالیٰ ہدایت صراطِ مستقیم جسکو چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔ بعض نوادہ متعلق مسئلہ مذکور پر ملاحظہ علی قاری رحمہ نے شرح فقہ اکبر میں لکھے ہیں۔ صحیحین میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ میں دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مرض شروع ہوا آپ میرے حجرہ میں تشریف لائے اور فرمایا کہ مجھے اپنے باپ و بھائی کو بلا دے تاکہ میں ابو بکر کے لیے گھنڈہ دن پہن فرمایا کہ یا ابی اللہ و المؤمنون الا ابابکر یعنی اللہ تعالیٰ و مومنین سب انکار کرتے ہیں میں سوئے ابو بکر کے۔ قاری رحمہ نے کہا کہ یہ عذنامہ سے بہت زیادہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو ابو بکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے پر فہم و قبول آگاہ کر دیا کہ بنے ابو بکر کو خوشی کے ساتھ اپنا خلیفہ کیا اور عذنامہ گھنڈہ نے پر غم کیا پھر اس علم پر کہ مومنین سب ابو بکر ہی پر جامع کریں گے عذنامہ لکھنے کو ترک کر دیا کہ ارادہ انہی غرضوں میں ہی جاری ہے اور امت بھی اسی کو اختیار کرتی ہے۔ پھر ایامِ مرض میں چشمنہ کے روز لکھنے کا قصد کیا لیکن لوگوں میں اختلاف ہوا کہ یہ قول بوجہ مرض کے ہی یا حکم واجب الاتباع ہے تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وجہ سابق کے اوپر اکتفا فرما کر متوفی رکھا۔ اقول اور اگر یہ امر واجب ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس واجب کو ترک کرتے و لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی وفات کے وقت فرمایا کہ اگر میں خلیفہ نہ کروں تو خلیفہ نہیں کیا جو مجھے بہتر ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عذنامہ لکھ کر خلیفہ نہیں کیا بدلیل اس کے کہ اسی کلام میں یہ بھی کہا کہ اور اگر میں خلیفہ کروں تو مجھے بہتر تھا کہ خلیفہ کر دیا یعنی حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے وقت وفات کے عذنامہ بنام عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ لکھ دیا تھا۔ اور واضح ہے کہ توجہ کرنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطے تحریر عذنامہ کے اس وقت ہے کہ شلا سعد بن جباؤہ انصاری رضی اللہ عنہ فرما کہ کچھ خیالِ خلافت کا ہوا تھا چنانچہ ایک حدیث میں یوں آیا ہے کہ یقول قائل او تمینی فمن دیا ابی اللہ المؤمنون الا ابابکر یعنی مبادا کوئی کہنے والا زبانی کہے یا تمنا کر نواہد

میں خلافت کی تائید کے حالانکہ اللہ تعالیٰ و اس کے بندگان مومنین سوا سے ابوبکر کے سب سے انکار کرتے ہیں۔ واضح ہو کہ محاورہ میں بولتے ہیں کہ اہل بیت الاذک۔ یعنی میں سوا سے اس امر کے کچھ نہیں مانوں گا۔ تو اشارہ ہے کہ سوا سے خلافت ابوبکر کے کچھ اور واقع ہی ہوگا۔ پھر واضح ہو کہ بیہقی نے کتاب الاعتقاد میں امام شافعی رحمہ سے روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ میں سے کسی نے ابوبکر و عمر کے تفضیل دینے میں اختلاف نہیں کیا اور اختلاف اگر ہو تو عثمان اور علی رضی اللہ عنہما میں ہے۔ شیخ عبدالحق رحمہ نے تین قول نقل کیے ایک یہ کہ عثمان افضل از علی رضی اللہ عنہما دوم علی افضل از عثمان رضی اللہ عنہما اور سوم توقف کہ وہ اسرا علم دونوں میں کون افضل ہے۔ لکھا کہ جہور اہل سنت و جماعت تو خلافت کی ترتیب قطعی بر فضیلت کو بھی بنی کرتے ہیں اور امام مالک بن انس و بعض دیگر اکابر اہل سنت و جماعت سے حضرت علی و عثمان رضی اللہ عنہما کے درمیان توقف مروی ہے مالک بن انس سے پوچھا گیا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد افضل کون ہے کہا کہ ابوبکر پوچھا کہ پھر کہا کہ عمر پوچھا کہ آگے علی و عثمان میں کیا کہتے ہو کہا کہ جن ائمہ و پیشوایان دین کو میں نے پایا ہے کسی کو نہ دیکھا کہ ان دونوں میں سے کسی کی فضیلت دوسرے پر کہتا ہوں۔ قول شاید یہ مطلب ہو کہ میں نے کسی کی زبان سے اس بارہ میں نہیں سنا لیکن ظاہر یہ کہ توقف ہے۔ امام اکبرین کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور امام ابوبکر بن خزیمہ کہ نقاد محدثین سے ہر فرمایا کہ علی رضی اللہ عنہ افضل از عثمان ہیں اور یہی اہل کوفہ سے منقول ہے اور انھیں میں سے سفیان ثوری میں جیسا کہ مقدمہ ابن الصلاح و جابر الاصول میں ہے اور نووی نے اصول حدیث میں کہا کہ افضل صحیح مسلم میں اسکو نقل کر کے کہا کہ صحیح و مشہور فضیلت بہ ترتیب خلافت ہے اور نووی رحمہ نے اصول حدیث میں کہا کہ افضل اصحاب علی الاطلاق ابوبکر محمد عمر رضی اللہ عنہما ہیں اس پر اہل سنت کا اجماع ہے اور قسطلانی نے شرح صحیح بخاری میں لکھا کہ بعض نے نقل کیا کہ ثوری رحمہ نے آخر عمر میں اپنے قول سے بظرف قول جہور رجوع کیا و اسرا علم۔ واضح ہو کہ خلافت علی کرم اللہ وجہہ میں جو بعض صحابہ رحمہ نے آپ سے محاربا کیا اور بعض نے آپ کی نصرت نہ کی تو یہ آپ کی خلافت حقہ میں مضرب نہیں ہے کیونکہ کسی کو آپ کی خلافت و بیعت میں کلام نہ تھا بلکہ ان لوگوں نے آپ پر اس امر کا انکار کیا کہ آپ نے قاتلان عثمان رحمہ سے قصاص نہیں لیا بلکہ عوام الناس میں بعض نے زعم کیا کہ شاید آپ کو بھی ناگوار نہیں تھا عثمان قتل کیے جاوے۔ اور ظاہر اجتہاد یہ تھا کہ قاتلون سے قصاص لیا جاوے اور حق اجتہاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ تھا جیسا کہ فقہ اکبر میں اپنے مقام پر ترجمہ گذرا ہے لیکن اجتہاد میں خطا پر بھی ثواب ہے اور مواخذہ نہیں ہے ورنہ مروی ہے کہ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ افسوس کرتے کہ یہ فتنہ عجیب ہے کہ حسین سخت محیر و قانع ہوا ہے اور کہتے کہ تو اللہ تعالیٰ و اتقوا فتنۃ لا نصیب لہا من الدین ظہروا شکم خاصۃ الایہ اس کلام پاک کو ہم نہیں جانتے تھے کہ یہی تاویل ہم لوگوں پر ہوگی کہ فتنہ ظالمون ہی پر مخصوص نہ رہا بلکہ عام ہو گیا اور معاویہ رحمہ نے عین قتال میں قرآن پاک بلند کیا یعنی یہ کلام پاک ہمارے ہمارے درمیان حکم ہے اسکو حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے مانا اور حکیم منظور کر لی پس ظاہر ہے کہ کسی کو آپ کے صدق خلافت میں کلام نہیں تھا بلکہ امیر معاویہ رحمہ کو مطالبہ قاتل اور عثمان رضی اللہ عنہ کا تھا۔ اور آنحضرت نے اہل شام کو جو شہ دلا دیا کہ ہمارے مسلمان فوج عظیم ہو گئی اور حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے موافق اپنے اجتہاد حق کے اسوقت قاتلون سے مواخذہ نہ کیا بلکہ معاویہ



منزول کرنا چاہا پس ایسی حالت میں جب دیکھا کہ بعد مغزولی کے پھر مجھے مطالبہ کچھ بھی نہ ہو سکیگا تو علم بغاوت بند کیا۔  
 پھر بعض عوام الناس کہتے ہیں کہ جناب امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ سے مذہب میں نہیں پڑی تو خوب واضح ہو کہ یہ کلمہ  
 سیودہ ہے اگر اسکی مراد یہ ہے کہ مذہب حق نہ تھی تو جھوٹا کذاب ہے اور اگر یہ غرض ہے کہ مذہب حق سے تجافذ بغرض مصلحت نہ تویہ  
 شان اس مرکز دائرہ حق کرم اللہ وجہہ کی نہ تھی بالکل ہم یقین جانتے ہیں کہ جناب رضی علی کرم اللہ وجہہ ہر حال میں حق پر  
 تھے اور جس نے آپ سے محارہ و مناقشہ کیا اسنے خطا کی غیر از ٹیکان خطا وار لوگوں کی خطا مانو نہیں ہر وجہ اسکے کہ  
 یہ لوگ اہل علم و اجتہاد تھے۔ قال القاری رحمہ اللہ ظاہر دلالت تو موجب ہے کہ جس نے امام المسلمین کا خون عداوتہ فساد  
 بنایا اور اسکو قتل کیا اس سے قصاص لیا جاوے اور واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم یہ گمان نہیں کرتے تھے کہ ان کبھت باغیوں نے جو  
 عثمانؓ کو گھیرا یہ انکو شہید کرینگے اور ظاہر میں یہ باغی لوگ یہی کہتے تھے کہ ہم خلعت خلافت اتارینگے یا ہمارے یہ بائیں منظور کریں  
 تو اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم یہ یقین نہ کرتے تھے کہ ایسے بڑے امام خلیفہ برحق و صحابی کرم کا خون کوٹینگے اور باغی لوگ انکی بزرگی و  
 فضل و کمال کا مریخ اتر کر کرتے تھے آخر درجس رات میں حضرت عثمانؓ شہید ہوئے اس روز باغیوں کے کلمات غوی سننے  
 جلتے تھے اور حضرت عثمانؓ نے بھی خبر دی کہ میں نے رسول اللہ صلیم کو دیکھا آپ مجھے بشارت اپنے پاس آنکی دیتے ہیں اور آخر  
 ہوا جو ہوا پھر تو باغیوں نے فساد عظیم برپا کیا اور آخر صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نو شاد کر کے امام بنایا اور چاہا کہ  
 قتال کریں ولیکن دے صلح پر راضی ہو گئے ولیکن ہنوز انکے مددگار و معاون بھروسہ و کوفہ و مصر وغیرہ میں موجود تھے۔  
 پھر واضح ہو کہ مسلمانوں کے لیے امام ہونا واجب ہے اور اسپر تمام امت کا اتفاق ہے اور یہ اہم واجبات سے ہے کیونکہ بہت سے  
 احکام شرعیہ امام پر موقوف ہیں مانند جمعہ و عیدین و حدود و ادا خذ اموال زکوٰۃ و عشور وغیرہ اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے  
 اسکو سب امور پر مقدم کیا حتیٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن پر مقدم کیا تاکہ امام المسلمین نماز جنازہ پڑھاوے اور  
 انتظام مستقیم رہے اور چاہیے کہ امام ظاہر ہو کہ لوگ اسکی طرف رجوع کریں اور وہ دارالاسلام کی حفاظت کرے اور  
 لشکروں کو آمانتہ رکھے اور مفسدون سے بچاوے مسلمان آزاد عاقل بالغ صاحب شوکت و قدرت و شجاعت ہو  
 علم و عدالت و کفایت رکھتا ہو۔ اور نہیں جائز ہے کہ غنی ہو اور ظالمون و دشمنوں کے ڈر سے پوشیدہ ہو اور ایسے  
 وقت کا انتظار کرے کہ جب میدان صاف ہو اور شر و فساد شق قطع ہو اور عدل و انتظام لوگوں میں قائم ہو کیونکہ  
 امام کی اسوقت کچھ حاجت نہیں ہے بلکہ اسوقت حاجت ہے کہ جب ظلم و فساد زیادہ ہو چنانچہ اہل سنت و الجماعہ کے  
 نزدیک آخر زمانہ میں جب روئے زمین ظلم و جور سے بھر جائیگی تو اسوقت اللہ تعالیٰ مدی آخر الزمان کو پیدا کرے گا  
 جو اولاد فاطمہ رضی اللہ عنہا سے ہونے اور وہ زمین کو عدل و انصاف سے بھر دینگے جیسے ظلم و جور سے بھری تھی  
 یہ صفات شیعہ فرقہ کے کہ جو کہتے ہیں کہ امام حق بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علی بن ابی طالب پھر حسن بن علی  
 پھر حسین پھر علی بن الحسین پھر محمد باقر بن علی پھر جعفر صادق بن محمد پھر موسیٰ کاظم بن جعفر پھر علی الرضا بن موسیٰ  
 پھر محمد بن علی الرضا۔ پھر علی باقر بن محمد اتنی پھر حسن عسکری بن علی۔ پھر انکے بیٹے محمد المہدی ہوئے یہی مدی  
 آخر الزمان ہیں لیکن انکے وقت میں دشمنوں کا غلبہ تھا اور ظلم و جور زیادہ تھا تو اعداد کے خوف سے غار میں پناہ

حقیقی ہو گئے پھر ہنرمندانہ بین نکلنے اور بعض نے دعویٰ کیا کہ قرآن بھی اپنے ساتھ لے گئے ہیں۔ اور یہ سب غلطیوں کا  
 دعوئے دہائی ہیں کیونکہ جب قرآن وہی لیگے تو تمام مخلوقات انسانی جو دنیا میں موجود ہیں اس جہت سے معذور ہیں کہ انہیں  
 کی کتاب علم ہو لیکن یہ فقہ حارین عہد السربن سبائے اس واسطے اختراع کیا کہ ماترید یود و نصاریٰ کے اہل اسلام  
 کے حق میں بھی یہ الزام قائم ہو کہ ان کے پاس بھی کتاب اتھی نہیں موجود ہے لیکن کچھ الزام قائم نہوا اسلئے کہ یہ فرض  
 تو بہت زمانہ پیچھے پیدا ہوا اور قرآن مجید تو اصحاب کبار رضی اللہ عنہم کے زمانہ بلکہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے  
 عہد مبارک سے سینوں میں حفظ تھا اور لاکھوں حافظ موجود اور کروڑوں نقل کرنے والے ہر زمانہ میں متواتر تھے ہی جو  
 سے کسی فرقہ کو یہ جرأت ہی نہ تھی کہ اس سبائی فساد کا کچھ بھی نتیجہ الزامی ہو سکتا ہو۔ پھر سوائے حضرت علی کرم اللہ  
 کے یا چھ مہینہ تک امام حسن رضی اللہ عنہ کے بانی ان ائمہ اطہار میں سے امامت علم دین کی سوائے امامت مسلمین  
 و خلافت مومنین کسی کو باہد است حاصل نہ تھی اور یہ دعویٰ کہ ان خبر گون نے بقیہ کر لیا تھا بالکل بیکار کیونکہ  
 فرض کر دیکہ بقیہ کر لیا لیکن اس سے حصول خلافت تو نہ تھی۔ پھر امام مہدی کا مخفی ہوجانا اس طرح کہ سوائے فرضی  
 وجود کے کہیں نام و نشان نہیں ہر بقیہ کے باوجود اسکی کیا حاجت تھی کیونکہ اس صورت میں تو ہونا و نہونا دونوں  
 برابر ہیں اور غایت یہ کہ اعداء کے خوف سے دعویٰ امامت نہ کرتے حالانکہ امام المسلمین سے تو کسی وقت چارہ  
 نہیں ہو اور خصوصاً فساد کے وقت بہت زیادہ حاجت ہو۔ بالکل یہ اوہام اس قدر غلط و مبطل ہیں اور ان کے  
 مفاسد اس قدر بگڑے ہوئے ہیں کہ زیادہ بیان کی حاجت نہیں ہو۔ اور حق صریح اور اعتقاد صحیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ  
 نے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا اور آپ پر قرآن پاک نازل کیا اور آپ کے واسطے خیرات  
 اصحاب کبار پسند کیے رضی اللہ عنہم اور آپ کا دین سب ادیان پر بدریہ خلفائے راشدین کے غالب کر دیا اور  
 قرآن مجید اہل ایمان کے سینوں میں محفوظ فرمایا اور قیامت تک آپ کا دین غالب و باقی رکھا اور اہل ایمان  
 و اسلام اعتقاد میں مجتمع ہیں اور جو سچوٹ گیا مانند خراج و روافض و غیرہ کے وہ گمراہ ہیں اور سواد اعظم فضل الہی سے  
 اہل السنۃ و الجماعہ ہیں پس لازم ہے کہ جو عقائد حقہ بیان ہوئے ان پر دل سے مستقیم ہو و اللہ بیدار میں یشاہد اے  
 صراط مستقیم۔ اب ایک بیان اور باقی رہا کہ ایک باب یہ کہ مصیبت کا استعمال کفر ہو جاتا ہے پس لازم ہے کہ جب اللہ تعالیٰ  
 ایمان عطا فرماوے تو اسکی حفاظت کرے اور کوئی ایسا اہل کفر نہ کرے جو کفر میں ہیں نفیس خواہ کو شرح عقائد قاری  
 وغیرہ سے گستاہوں

## باب احوال و افعال کفر و انواع توبہ

جب غلطی دلیل سے کسی چیز کا مصیبت ہونا ثابت ہو خواہ مصیبت صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو تو اسکو حلال کر لینا کفر ہے  
 اسی طرح اسکی استہانت کرنا یعنی حقیر و آسان سمجھنا بے بردائی کر کے مباحت کی طرح اسپر عمل کرنا کفر ہے اور اس طرح  
 غریب حق سے استہزاء کرنا کفر ہے۔ شیخ ابن العمام ہم نے کہا کہ بالجمہ تحقیق ایمان کے ساتھ چند امور کا انکشاف

ملا ہوا ہے چلے گئے تھے اس سے ایمان میں خلل ہوتا ہے بالافتاق مثلاً ایمان کے ساتھ لازم ہے کہ بت کے لیے سجدہ ترک کرے اور کسی نبی کو قتل نہ کرے یا کسی نبی کی شان میں حقارت و خفت نہ کرے یا مصحف مجید یا کعبہ کی تحفہ نہ کرے۔ اسی طرح جیسے اجماع ہو اسکو دین سے جاگرا نکار کرنا کفر ہے اور ابن الہمام رحم نے کہا کہ خفیہ رحمہ اللہ نے اپنے شخص کی کفیر کی جس نے کسی نعل سنت کو بوجہ استغاثہ کے برابر ترک کیا سبب اسکے کہ سنتوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا ہو یا کسی نعل سنت کو صبح خیال کیا مثلاً کسی نے اپنے عامہ کا چھوڑ حلق کے نیچے کیا یا اونچے خوب کندرین۔

قال انقاری اسی واسطے امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ آپ نے ذکر کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو کی کو محبوب رکھنے سے تو ایک نے کہا کہ میں تو اسکو نہیں محبوب رکھتا ہوں پس امام ابو یوسف رحم نے اسکے مرتد ہونے کا حکم کیا مترجم کہتا ہے کہ شاید وجہ حکم ارتداد کی سارضہ و استغاثہ ہے جو اس کلمے واسطے کے کلام میں ہو گا جسکو راوی نے نقل نہ کیا ہر تقدیر پر یہ روایت صحیح ہو اور خالی پسندیدگی پر یہ حکم مشکل ہے کیونکہ کسی چیز کی پسند طبعی ایک نوعاً اختیار کیا ہے جیسے اپنی عورتوں میں سے کسی سے محبت زیادہ ہونا اور کسی سے کم ہونا غیر اختیاری ہے اور اس میں آدمی معذور ہے کما صرح فی الحدیث اور یہی ائمہ کا مختار ہے اور دوم پسند ہوجا پسندیدگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور یہ لازم ہے پس ظاہر یہ کہ اس شخص نے اسی کا استغاثہ کیا۔ پھر واضح ہو کہ فقہاء نے ہر قسم کے کلمات کفر جسے آدمی مرتد ہوجا ہر فصل فصل کر کے جمع کر دیے ہیں۔ اور یہاں مد مقام میں ایک یہ کہ ان کلمات کفر یا بڑا کفر سے کلمے واسطے یا فصل کر نیوالے کا کیا حاصل ہے دوم یہ کہ نفی سے جب نفوی پوچھا گیا تو اسے موافق سوال کے حسب شریعت نفی دیا پس شیخ ابن الہمام علی قادی وغیرہ نے نقل کیا کہ جو استغاثہ مسئلہ متعلق کفر ہو اگر اسکے تناوے احتمال کفر کے ہوں اور ایک احتمال ایسا ہو کہ جس سے کفر کی نفی ہوتی ہے تو نفی و قاضی کے واسطے ہی اسی ہے کہ اسی احتمال پر عمل کرے جس سے کفر لازم نہیں آتا کیونکہ ہزار کافروں کے باقی چھوڑنے میں اگر خطا ہو جاوے تو اس سے بچر ہے کہ ایک مسلمان کو غالی کر دے۔ اول نفی کا یہ عمل اس وقت نافع ہو گا کہ سائل اسی پر ہو ورنہ وہ توبہ کرے۔

اور قاری سے کہتا ہے کہ صاحب ربیعہ کہ کفیر کا باب ایسا ہے کہ اسکو کھولنے میں محنت عظیم و فتنہ عظیم ہے اور مخالفت و اصرار لائق شیعارض و مناقض ہیں اور لوگ اس باب کفر میں تین مرتبہ پر ہیں انا بھلا ایک گروہ کہتا ہے کہ اہل قبلہ میں سے ہم کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں پس یہ گروہ تو کفیر کی بالکل نفی کرتا ہے باوجودیکہ ہم جانتے ہیں کہ اہل قبلہ میں مشفق بھی ہیں جو بیوقوف و نصاری سے زیادہ اسلام میں مضر ہیں اور بعض انہیں سے منع پا کر ظاہر کر دیتا ہے پھر کفیر کی نفی جام کیونکہ صحیح ہوگی علاوہ ازیں مسلمانوں کے درمیان اس بارہ میں خلاف نہیں کہ اگر کوئی شخص تمام واجبات بخیرہ متواترہ سے اور محرمات ظاہرہ متواترہ سے انکار کرے تو اس سے توبہ کرائی جاوے اگر توبہ کرے تو جو جہود و وہ کام مرتد ہونے کا چارہ لگا۔ اور اسی وجہ سے بہت سے امانوں نے اس کلمہ سے انکار کیا کہ ہم کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے بلکہ مذہب یہ رکھا کہ ہم ہر گناہ پر کفیر نہیں کرتے ہیں بلکہ خلاف عوارض کے جو ہر گناہ پر کفیر کرتے ہیں پس حاصل میں فریق ہوئے ایک نواجہ جو ہر گناہ پر کفیر کرنے میں مدد و کسی گناہ پر

اول وجہ یہ کہ  
دوسرے حکم تہذیبی  
تھے اسکو قطعاً سے  
نقل کیا کہ خفیہ رحمہ  
اللہ نے اس شخص میں  
شیبہ کی محبت میں  
توبہ جہاد کو لازم  
ابو یوسف نے فرمایا  
نہ اس شخص نے کفر  
کے باعث اور یوسف کے  
اصحاب علی اور علی و  
یوسف نے بھی اسکا کفر  
راہی جہاد نہ کرے



اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرنے ہیں سو موسط کہ خاص وجہ میں تکفیر کرنے ہیں۔ مترجم کتاب ہر کہ اگر کما جادے کہ امام ابو حنیفہ نے کہا کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں خواہ کوئی گناہ کرے بشرطیکہ گناہ کو حلال نہ کرتا ہو۔ اور اسی کے مانند شافعی رحمہ سے مروی ہے۔ قاری رحمہ نے کہا کہ شافعی عقائد نے کہا کہ ایک انکا یہ قول عدم تکفیر اہل قبلہ اور دوسرا قول یہ کہ جو قرآن کے مخلوق ہونے کو یاد دہار رہا رہی تھالی آخرت میں محال ہونے کو اعتقاد کرے یا شیخین رضی اللہ عنہما کو تبرا کرے یا اپنی لعنت کرے تو کافر ہو تو ان دونوں قول میں جمع کرنا مشکل ہے اور ایسا ہی شافعی موافق نے کہا کہ جمہور متکلمین و فقہاء اس بات پر ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کوئی تکفیر نہ کیا جادے اور کتب فتاویٰ میں مذکور ہے کہ شیخین رضی اللہ عنہما پر تبرا کرنا کفر ہے اور ایسے ہی ابی امامت کا انکار کفر ہے اور شک نہیں کہ ایسے مسائل حد بیان جمہور مسلمانوں کے مقبول ہیں پس ان دونوں قول میں صورت جمع بیان کرنا مشکل ہے انتہی۔ اور قاری رحمہ نے اس اشکال کو اس طرح دفع کیا کہ جب متکلمین کا اتفاق ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کیا جادے یہی ماخذ ہے اور جو فتاویٰ میں نقل کیا ہے یہ نقل بدون اظہار دلائل کے اور بدون بیان نام قائل کے صرف ناقل سے حجت نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ مسائل اعتقادہ میں مدلولات قطعہ پر ہے۔ اور شیخ ابن الہمام رحمہ نے فتح القدیر میں اس طریقہ سے جواب دیا کہ واضح ہو کہ جب جس اہل کافر ذکر کیا باوجودیکہ امام ابو حنیفہ و شافعی سے تمام اہل بدعت کی عدم تکفیر اہل قبلہ کی ثابت ہے تو محمل اسکا یہ ہے کہ جس امر مستند پر کفر کا حکم ہے معنی یہ کہ یہ مستند بذات خود کفر ہے تو جو کوئی اسکا قائل ہو وہ کفر کا قائل ہے اگرچہ اسکی تکفیر بنا برہین نہ کیا جادے کہ اسنے طلب الحق میں اپنی حد بھر کوشش کی اسکو یہی معلوم ہوا لہذا تکفیر نہ کیا جادے پھر ایک مشکل ہے کہ ائمہ نے یہ جزم کیا کہ ایسے شخص کے پیچھے ناز باطل ہے تو اسکا جواب بھی ہو سکتا ہے کہ شاید باطل ہونے سے مراد یہ کہ حلال نہیں ہے تو اس سے انکے پیچھے ناز صحیح ہو سکتی ہے اگرچہ ایسا کرنا حلال نہ ہو اور اگر یہ مراد نہ لیا جادے تو مشکل ہے قاری رحمہ نے کہا کہ ناز باطل ہونے کا حکم احتیاطی ہو جیسے فقہاء نے کہا کہ حجر کا استقبال کر کے ناز باطل ہے حالانکہ انکو یہ جزم نہیں کہ حجر خارج کعبہ ہے بلکہ طواف کعبہ میں حکم دیا کہ حجر کے مدار سے طواف واجب ہے یعنی حجر کو داخل طواف کرنا چاہیے۔ حالانکہ مترجم استقبال قبلہ میں حجر کا قبلہ سے ہونا یعنی نہیں ہے تو منطوق کا قبلہ کرنا نہیں جائز ہے مستند بطلان ناز بوجہ اسکے ہے اور طواف میں منطوق کو داخل کر لینا احتیاط ہے پس قاری رحمہ نے برعکس کر دیا اور مسلم جمع بنا چاہیے کہ کما جادے کہ اہل اہواء کی تکفیر معلوم ہے ولیکن ایک قسم کا عن معارض ہے لہذا تکفیر نہیں کی جاتی ہے اور مترجم کتاب ہر کہ مروی امام ابو حنیفہ رحمہ سے عدم تکفیر ہے اور تکفیر تفصیل معنی منسوب کفر کرنا نہیں غایب ہے جو کہ ہم اب لوگوں کو کافروں میں اس طرح داخل نہیں کرتے کہ انکو کافروں کی طرف منسوب کر دیں پس یہ بھندہ وجہ احوال ہے ایک دلیل معارضہ عدم قنہ بہا ہونا جس سے بہت فساد پیدا ہونے میں سو م احتیاط و ابقاء ہے نہ مدار خارج۔ پھر یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے ہو یعنی وہ قبلہ کے لوگوں سے ہو۔ قاری رحمہ نے کہا کہ مراد اہل قبلہ سے وہ لوگ ہیں کہ چاہے وہین کی مضر صلیات سے ہیں جیسے عالم کا حادث ہونا اسے فون سے حشر ہونا اور اسے تھالی کا ہر ایک کیات و بیات کا عالم ہونا اساتیب کے مسائل معات میں سے کسی کا انکار نہ کرتا ہو اقول اور معارضہ وغیرہ میں ہے کہ مضر صلیات

دین سے وہ عقائد و اعمال مراد ہیں جو عام طور پر دین میں ہوں جو شخص کو معلوم ہیں جن میں کچھ استخراج و استنباط کی ضرورت نہیں ہے۔ پھر خارجی ہم نے کہا کہ جو کوئی نام عمرانی طاعات و عبادات میں صرف کرے مگر وہ عالم کے قدیم ہونے کا یا حشر جہانی کے نفی کا یا اللہ تعالیٰ کے علم خبیات کا منکر ہو تو وہ اہل قبلہ میں سے نہیں ہے۔ اور یہ بھی واضح ہو کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنے سے اہل سنت و اجماع کے نزدیک یہ مراد ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر اس وقت تک نہ کی جاوے جب تک اس سے کوئی ایسی چیز نہ پائی جاوے جو کفر کی علامت و دلیل ہے اور کوئی فعل موجب کفر صادر نہ ہو۔ جب یہ معلوم ہو تو جانتا چاہیے کہ ان ضروریات کے تحقق اہل قبلہ میں بعض دیگر اصول میں اختلاف ہے جیسے مسئلہ صفات باری تعالیٰ و اعمال کا پیداکرنا اور عدم ارادات اور کلام الہی کا قدیم ہونا اور دیدار آخرت اور امتداد آسکے دیگر مسائل حالانکہ فعلی میں صرف یہ جان کر کافی ہے کہ حق صرف ایک ہی ہو سکتا ہے۔ پھر اس حق سے جو مخالف ہو یا کافر یا نہیں تو شیخ ابو الحسن اشعری و ان کے اکثر اصحاب اس طرف متفق تھے کہ وہ کافر نہیں ہے اور اسی طرف امام شافعی رحمہ کا قول مشہور ہے کہ ہم اہل ہمارے کی گواہی رد نہیں کرتے سوائے فرقہ خطابیہ کے کہ وہ کذب کو حلال سمجھتے ہیں اور شافعی میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے ذکر کیا کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے اور اسی پر اکثر فقہاء ہیں۔ اور ہمارے بعض اصحاب نے حق سے مخالفت کرنے والوں کو کافر کہا ہے۔ اور امام رازی رحمہ نے یہ اختیار کیا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کریں بعض نے قول تکفیر اور قول عدم تکفیر کا جواب یہ دیا کہ تکفیر نہ کرنا متسلکین کا مذہب ہے اور تکفیر کرنا فقہاء کا مذہب ہے پس دونوں قول ایک ہی جماعت کے نہیں ہیں اور یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ تکفیر کا قول بدین معنی ہو کہ قریب تکفیر ہیں جیسے قولہ علیہ السلام من ترک الصلوۃ متعمدا فقد کفر۔ پس تاویل ہمارے نزدیک یہی ہے کہ قریب تکفیر ہو گیا جس نے عہدہ نماز چھوڑی۔ اور قول دوم عدم تکفیر کا شان قبلہ کا احترام ہے پس یہ لوگ فی الجملہ اہل قبلہ ہیں اور ہمارے ساتھ ہوتا کہتے ہیں۔ شرح منکناجی کہ بیان و وصف ہیں اکتار کافر کرنا۔ اور تکفیر کفر کی طرف نسبت دینا۔ اور فقہاء و غیرہ کے باب ارتداد میں تکفیر لکھا ہے تو علماء نے اختلاف کیا کہ تکفیر بضم اول و سکون ثانی از اکتار ہے کافر کرنا اور اسی کو شامی رحمہ نے مرجع قرار دیا و لیکن میرے نزدیک نسب یہ ہے کہ بضم اول رفع دوم و تشدید سوم از تکفیر کہا جاوے کیونکہ اس صریح میں وفاق زیادہ ہے جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے توفیق دی کہ جن افعال کا کفر بیان کیا گیا مراد یہ ہے کہ یہ افعال کفر ہیں ایسا کہ افعال ایسی چیز کا قائل ہے جو کفر ہے تو وہ منسوب بافعال کفر ہوا اور ہم اسکو کافر نہیں کہتے ہیں و علیٰ ہذا حدیث میں ترک الصلوۃ متعمداً فقد کفر۔ میں بھی یہ تاویل بہت مقبول ہے کہ تارک صلوۃ نے وہ فعل کیا جو کافروں کا فعل ہے اور ہم اسکو کافر نہیں کہتے کیونکہ دوسری حدیث میں صریح ہے کہ فرق ہمارے و مشرکین کے درمیان یہی تازی ہے جس نے تازی پڑھی اس نے وہ کام کیا جو مشرکین کی حالت سے پیدا ہوتا ہے پس صریح میں کافر جماد علیٰ ہذا مجمع رعایات ہمارے باب میں بن متوافق جوتے ہیں۔ خلاصہ اس کلام کا یہ ہے کہ عدم تکفیر کا قول جماعہ کبار و فاضل و غیر ہم سے مروی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم باطنی کفر پر ختم نہیں کرتے ہیں اور فقہاء و لکھ انہ سے جو تکفیر مروی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ عمل فعل کفر ہے جو ہم اس عمل کو قائل و فعال منسوب قبول و فعل کفر ہے اور یہی

تکفیر جو یعنی ظاہری تکفیر ہے پس عدم تکفیر اور اہ باطن ہو اور تکفیر اور اہ ظاہر ہو لہذا اگر ایک شخص نے بدو نہایت و اعتقاد کے زبان سے یا جو ارج سے کوئی فعل جو کفر کی خصوصیات میں سے ہو کیا اور اسکی جو روئے تکلیح باطن ہونے کا دعویٰ کیا تو قاضی حکم دیگا اور اسکی نیت کی تصدیق نہوگی حالانکہ وہ باطن میں کافر نہیں ہو و مگر اس کے اگر کسی شخص نے ان افعال میں سے کوئی فعل کیا جو کفر میں اور ایک وجہ سے کفر منع ہوتا ہو لیکن اس شخص قائل کی نیت درحقیقت وہی ہو جو کفر ہو مگر منفی و قاضی اسی جہت پر عمل کریگا جس سے ارتداد و کفر منع ہوتا ہو ظاہری تکفیر نہوئی و لیکن باطنی تکفیر پس مترجم کے نزدیک ائمہ مجتہدین و فقہاء و متکلمین سب میں اتفاق ہو اور متکلمین جو کہ باطنی عقائد سے بحث کرتے ہیں لہذا انھوں نے کہا کہ ہم اہل قبلہ میں سے جبکہ وہ اہل درحقیقت ہو کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں جب تک کہ وہ مرجع کفر نہ کرے اور یہی ائمہ مجتہدین کی مراد باب عقائد میں ہے کیونکہ عدم تکفیر کا قول مثلاً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اکبر میں مروی ہے پس اعتقاد باطنی کی راہ سے تکفیر نہیں کرنے والا انکو مرجع واضح کفر ہو اور حدیث صحیح میں اگرچہ مذکور ہو کہ احد مروی ہے و اردی الا ان سر و کفر اوجا عندکم - یعنی اس صورت میں تکفیر کرو کہ جب کھلا ہوا ظاہر کفر اپنے نزدیک اعتقاد کرو پس معلوم ہوا کہ تکفیر ایک از راہ ظاہری ہو تو وہی جو فتاویٰ میں فقہاء سے مذکور ہو اور تکفیر ایک از راہ باطنی ہو اور یہی جو اعتقاد میں ائمہ مجتہدین و متکلمین سے مروی ہے کہیں یہ انتہاء کلام ہے جو مترجم کو ظاہر ہوا اور متکلم بالاصواب - قاری رحمہ اللہ نے معقات شرح فقہ اکبر میں بہت سے الفاظ و مسائل ذکر کیے جنکے حکم میں فقہاء و مہم الاسر نے نے تکفیر کا حکم لکھا ہے و لیکن مترجم انکو اپنے موقع پر ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ میں ذکر کر دیا انشاء اللہ تعالیٰ و لیکن ان کتابوں اور ذنوب سے توبہ کی بحث اس مقام سے نقل کرتا ہوں - قاری رحمہ اللہ نے لکھا کہ واضح ہو کہ توبہ کا قبول کرنا اللہ تعالیٰ پر معلقا و جب نہیں ہے بلکہ یہ قبول اسکی طرف سے فضل کی راہ سے ہوتا ہے اور فرقہ معتزلہ حاجت توبہ سے خارج ہو کر مخالفت کرتے ہیں کہ وہ جب عقلی ہے - پھر عقلی بحث مجوز کر اب شرح میں کلام ہے کہ شرح میں قبول رافع ہونا کیونکہ توبہ تو ایک قول یہ ہے کہ قبول اللہ تعالیٰ کی درگاہ سے امید کیا گیا ہے مگر اس پر قطعی ختم نہیں کیا جاتا لہذا وہ اسی پر ولایت کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ و توبہ اس پر علی من یشاء پس توبہ کو مشیت پر معلق کیا لہذا جن لوگوں نے قبول اصل اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد میں نکلنے سے تخلف کیا تھا انکی توبہ قبول ہونے میں تاخیر ہوئی اتوالی اول ہوا فرمایا - و آخرون مرجون لامر اللہ ان یندبہم الایہ - یعنی اللہ تعالیٰ کے حکم کے لیے تاخیر دیے گئے ہیں یا وہ خود اپنے کہ انکی توبہ اخلاص کے ساتھ تھی اور شدت سے روئے اور سخت نادم تھے - مترجم کہتا ہے کہ توبہ اتھی بندہ پر ہے کہ اسکو توفیق توبہ کی دی اور اسکی نصرت فرمائی اور مخدول و خوار نہیں چھوڑا پس یہ بالقطع اللہ تعالیٰ کی مشیت پر ہے اور اگر باہر کہ بندہ توبہ کرے توبہ بعد اللہ تعالیٰ کی توبہ کے ہوتا ہے یعنی اگر توبہ کے معنی رجوع کے ہیں پس اللہ تعالیٰ نے بندہ پر رجوع فرمایا یعنی اسکو توفیق دی تو اس کے بعد بندہ توبہ کرتا ہے اور جب تک یہ توبہ مستحکم بندہ و کلام الہی توبہ کو خالی از رندا است و شرائط قطعی ہونا ہی قائم ہے پھر یہ سب جو مذکور ہوا افعال و افعال میں کی توبہ میں ہو بخلاف تکفیر ہے توبہ کرنے کے کہ وہ قطعی فوراً قبول ہوتی ہے کیونکہ ہم نے اسکا اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم و سلم علیہما السلام میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے



معلوم کر لیا ہے کہ وہ اسے اللہ تعالیٰ کی طرف ماعب کرنے اور توبہ کا قبول ہونے کا قطعی حکم کرتے تھے۔ تب تک اس  
 معافی کے بے اعتبار ہونے کے کذا ذکرہ القنوی۔ مترجم کتابہ کہ فرق تحقیقی ان دونوں باتوں میں یہ ہے کہ کفر سے توبہ امر  
 جزئی بقائد ایمان ہے جو یقین اجماعی اس امر کے کہ اگر جرم بقائد ایمانی ہو تو تفاق و کفر باقی ہے پس جب وہی جرم جہاں  
 وہ توبہ قطعی ہو گئی کیونکہ اسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ما کان نفس ان لیس الا باذن اللہ یعنی کسی نفس سے ٹھیک نہیں ہو سکتا  
 کہ ایمان لاوے مگر باذن الہی۔ توجیب وہ ایمان لایا تو قطعی اذن الہی سے ہوا پس توبہ از کفر قطعی قبول ہونا معلوم ہے  
 برخلاف توبہ از فعل حصیت کہ وہ جرم اعتقادی نہیں ہے پس جرم قلبی سے خلوص ممکن ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ جرم قلبی کے  
 باوجود اس حصیت کے شرائط قدری سے ہو کہ کسی قدر سزا اسکو دی جاوے اگرچہ آخرت کی سزا سے معافی ہو یا آخر میں  
 التلاوہ امتحان ہو کیونکہ اس میں کوئی اعتقاد نہیں ہے حتیٰ کہ اگر مثلاً معتزلی اپنے کسی اعتقاد ضلالت سے توبہ کرے اگرچہ  
 وہ کفر ہو وہ توبہ قبول ہے جبکہ اعتقاد ضلالت نازل اور اعتقاد حق آگیا ہو کیونکہ جب جرم ہو تو اعتقاد ہی ہو گا فافہم و تفسیر  
 اعلم۔ قاری رحمہ نے کہا کہ سلف رحمہ جو اپنے نفوس کی توبہ قبول ہونے پر جرم نہیں کرتے تھے تو اس معنی میں کہ توبہ کے  
 شرائط حاصل ہو جانے پر انکو جرم نہ تھا کیونکہ یہ شرائط بہت ہیں بخلاف کفر سے توبہ کے کیونکہ ظاہر میں اعتبار مجرد اثر  
 کا ہے توجیب اقرار کیا تو جتنے جرمی حکم دیا کہ قبول ہوئی داسر اعلم۔ اتوں یہ تو اسوقت ہو کہ کلام ظاہری توبہ میں ہو تو حکم  
 قبولیت کا بحسب ظاہر ہو اور جب کلام تحقیقی توبہ میں ہو تو داسر اعلم تحقیق وہی ہے جو گذرا یعنی جرم اعتقاد پر توبہ قبول ہے  
 یقین داخل طلب ہونے پر توبہ قبول ہے لیکن وجہ معارفہ نفس و دہم کے اپنے اوپر اعتماد نہیں لندا خواجہ حسن بصری رحمہ  
 فرمایا کہ لا ینجیہ الا من لا یلتزمہ الا ساق حتیٰ خالف تفاق سے وہی ہو گا جو مومن ہے اور نہ تفاق سے وہی ہو گا جو کافر  
 ہے بالکل نفس کی طرف سے کفر کا خوف ہے اور خوف کفر سے مطمئن ہونا کفر ہے۔ عدۃ الشقی میں ہے کہ جس نے ایک کلمہ گناہ  
 سے توبہ کی حالانکہ وہ دوسرے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرتا ہے تو اول کبیرہ سے توبہ صحیح اور اس پر ماخوذ ہو گا کفار کی جزا  
 دائم ہے اور مومن کے گناہ کی سزا ختم۔ شیخ امام ابو نعیم رحمہ نے کہا کہ کفر ایک مذہب ہے اور مذہب جرم ہے ہمیشہ  
 کے لیے لندا کافر و مشرک دائمی جرم ہیں برخلاف اسکے مومن کا ارتکاب کبیرہ کو برا جانے کے باوجود لندا غلبہ نفس سے  
 مرکب ہوا نہ بقرض دعام تو عذاب بھی دعام نہیں ہے۔ امام طحاوی رحمہ نے کہا کہ مستنین مومنین کے لیے ہو امید ہے کہ  
 اللہ تعالیٰ غفور کر کے اپنی رحمت سے جنت میں داخل کرے۔ پھر جو کافر اسلام لاوے اسکے سابق گناہ غفور ہو جائے  
 میں اور ایمان گناہوں کے واسطے دوسری توبہ کی ضرورت نہیں ہے۔ سوائے توبہ کوئی چیز ایسی نہیں کہ جمیع معاصی  
 پاک کرے پس توبہ ایک نسبت غلطی ہے۔ قال القاری رحمہ علامہ نے تصریح کی کہ اگر کالی توبہ نہ تھیں بین اعلیٰ رکن نو  
 گنہ شتمہ ہند است ہر دوہم فی التحلل اس گناہ سے بالکل الگ ہوتا۔ سوم آیندہ کے لیے عزم کہ عود نہ کرے۔  
 افعال میں تفسیر واقع ہوئی اگر خاص حقوق الہی ہیں مثلاً شراب پی تو اس سے توبہ کرے یا نماز ترک کی تو فوراً  
 کہ آچہ ایسا نہ کرے ونگاہ نمازین تھا ہر مین انکو پرا کرے اور اگر مرتکب از حقوق العباد ہیں تو دیکھنا چاہیے کہ  
 یہ حقوق مگر مالی ہوں یا معنوی ہوں توبہ کرنے کے ساتھ یہ بھی ضرور ہے کہ مالی ذمہ سے پاک ہو معاہدہ جمع کہ یہ مال

لوگوں کو یا رنگ وکیل یا دارط کو دیدے اور اگر بیخبر نہ تو ادا کی نیت سے بقدر مال کے فقیر و غنی کو دینے اور  
 اللہ تعالیٰ سے توبہ کرے تو محذور ہوگا کما فی القیہ اور اگر کوئی چیز بقدر آن احوال کے اندازہ کر کے صدقہ دے تو  
 دوسرے سے جھوٹ جائیگا کما فی القیہ ایضاً۔ قنادی قاضی خان سے ظاہر ہوا کہ یہ صدقہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ودیعت ہوگا  
 کہ قیامت میں اسکے خصم کو پہنچا دیا جائیگا اور اگر ذمی و کافر کا مال جو تو آدمی اسکے عوض قیامت میں منہب ہوگا کیونکہ  
 ذمی کی طرف سے غلو کی امید نہیں ہے۔ ایک کے ذمہ دوسرے کے حقوق مالی آتے ہیں اسنے کہا کہ جو تیرے حقوق  
 مالی مجھ پر ہیں ان سے بری کر دے اور تفصیل نہ کی۔ اسنے بری کیا تو محمد بن سلمہ رحم نے کہا کہ سب سے بری اللہ ہو جائیگا  
 فقیر ابو الیث رحم نے کہا کہ یہ حکم دنیاوی ہے یعنی پھر محکضہ میں کچھ دعویٰ نہیں ہو سکتا۔ اور شیخ نصیر رحم نے کہا کہ اسی صدقہ  
 سے بری ہوگا جس قدر اسکے گمان میں آیا ہو فقیر رحم نے کہا کہ یہ حکم آخرت ہے اور خلاصہ میں کہا کہ حکم دانت میں امام محمد رحم  
 کے نزدیک کل سے بری ہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک کل سے بری ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے اور حکم قضا میں امام  
 سب سے بری ہوگا۔ قاری رحم نے کہا کہ یہ فتویٰ خلاف مختار ابی الیث رحم ہے۔ فقیر ابو الیث رحم نے کہا کہ نصیحت  
 کر دیوان کی توبہ کو بعض نے کہا جائز ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں جائز ہے اور ہمارے نزدیک دو صورت میں ہیں اگر اسکو  
 نہیں پہنچی جسکی نصیحت کی توجہ ہے کہ استغفار کرے بغیر انکہ اب ایسا نہ کر دنگا اور اگر پہنچ گئی تو اس سے معاف  
 کر اے۔ ابن الجبلی نے کہا کہ اگر اس سے بیان کر لے میں قنہ ہو تو فقط استغفار کر لے۔ ردۃ العلماء میں ہے کہ نانی  
 نے اگر توبہ کی تو بھی قبول ہوگی اور اگر کسی پر بہتان باندھا تو اسکی توبہ عین بانوں پر موقوف ہے۔ آدل جگہ سانسے  
 بہتان باندھا اُسے کہے کہ میں نے یہ بہتان کیا تھا آدم جگہ حق میں بہتان کیا اُس سے جا کر غلو چاہے۔ مسموم مستر  
 سے توبہ کرے۔ جسکی نصیحت کی ہے جب وہ معاف کرے تو اسکے واسطے بڑا ثواب ہے۔ ملقط میں ہے کہ ایک کا دوسرے کے  
 قرضہ نہ تھا ہر اور قرضدار کو ادا کرنے کی استطاعت نہیں تو قرض خواہ کے حق میں قرضدار پر باقی رکھنے سے بہت اچھا ہے کہ  
 اسکو غلو کر دے۔ باہم سخت کلامی کرنے والوں میں ہر ایک پر دوسرے سے اکتال واجب ہے۔ کرمانی رحم نے  
 فسک میں کہا کہ جب صحیح توبہ کی تودہ رد نہیں بلکہ قطعی مقبول ہو تو اللہ تعالیٰ دعوہ الذی یقبل التوبہ عن جادہ الایہ۔  
 اور کسی کو یہ کہنا جائز نہیں کہ صحیح توبہ کا قبول ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت پر ہے کیونکہ یہ قول محض جہالت ہے کہنے والے پر  
 کفر کا خوف ہے انتہی غزالی رحم نے کہا کہ شک اسکو اپنی توبہ کے صحیح ہونے میں ہو سکتا ہے اور صحیح توبہ تو سوائے  
 مقبول ہونے کے رد نہیں ہے۔ تہذیبی رحم کے کلام میں ہے کہ نانی کا آدہ غاسل اگر کٹ گیا یا مرعہ الموت میں گر گیا  
 ہوا تو اسکی توبہ باجماع سلف مقبول ہے اور اگر کوئی ایسے مرعہ میں پڑا کہ آئندہ اسکو اپنی عاجزی کا یقین ہو تو بھی سلف  
 سلف اسکی توبہ گنہ مستحب قبول ہو پس جو خاصہ میں عدم قبول ہے باجماع کھادہ مستحب نہیں ہے۔ خلاصہ میں لکھا کہ  
 توبہ وقت یا اس کے قبول ہوا یا انہیں قبول ہو یہ روایت مخالفت و رابت ہے اور صحیح ہے کہ توبہ یا اس سے قبول ہو  
 قاری رحم نے کہا کہ ہر شخص پر واجب ہے کہ کفریات کو مفصل معلوم کرے کیونکہ اختلافات و تحمل ہیں کانی ہیں اگر یہ مفصل  
 اولیٰ جو لیکن کفریات میں مفصل جانتا نہ ہو ہر شخص امام ابو حنیفہ رحم کے مذہب میں۔ اسی واسطے کہا گیا کہ اسلام میں

داخل ہو جائے آؤسانی سے بے خبر ہو گیا یا ان کو سلامت رکھا شکل ہو۔ مترجم کتاہ کہ یہ کلام غاصر ایسے بزرگ کا ہو کہ انکو  
ایمان کی نعمت بے ائدا معلوم ہو گئی تھی تو وہ اسکو خطرات سے بھی بچانے سے اور حق یہ ہو کہ ایمان شکل ہو اور جب  
یہ پیش دولت حاصل ہو گئی تو اسکو برباد نہ کرے اور رہا گناہوں کا حال تو وہ کفر و شرک وغیرہ جب سے آسان ہو  
مگر خدا اس دولت ایمان کو بھونا حصار عظیم ہو کیونکہ کافر و شرک نے تو یہ نعمت نہ پائی اور مرتد نے پاکر کھودی لندا کفر  
سے اقبیا و ضروری۔ مترجم احوال و احوال کفر یہ میں سے جن پر اعتماد بر بعض نقل کرنا ہو کہ آنسے اجتناب بے ضرر ہو  
و اسر تعالیٰ ہوا ملوق۔ اگر حرام کو اس راہ سے کہ حرام ہو حلال کر لے یا حلال اعتقاد کرے بدوں اجابت شرعی  
کے تو کافر ہو اور اگر کسی حرام مثلاً شرابخواری کی مناکرے کہ یہ حرام نہ تھا یا روزہ فرض نہ تھا کیونکہ اسپر مشقت پڑتی ہو  
تو اسکی تکفیر من مقام نال ہو۔ مترجم کتاہ کہ نال ضرر دیا جیسے کیونکہ منابہان خود متضمن ہو کہ اپنے حرام ہونا شرابخواری  
کا مانا اور فرض ہونا روزہ کا مانا اور یہ میں ایمان ہو اور حکمت شخصی سے جاہل رہا حتیٰ کہ علماء کو بوجہ اخفاء کے نال ہو  
تو تکفیر خطر ہو غیر از ہیکہ نال اسکا اور بے علمی کے ساتھ احکام غریبیت میں دخل دینا اسکے ذمہ گناہ ہیں و اسر تعالیٰ اعلم۔  
اپنی جو رد سے حالت حیض میں وطی حلال کر لی تو اہد میں امام محمد سے روایت ہو کہ تکفیر ہوگی یہی صحیح ہو۔ اپنی جو رد سے  
نواخت یعنی دبر میں وطی کرنے کے استحلال سے تکفیر نہیں اور یہی اصح ہو۔ جس نے اسر تعالیٰ کی شان میں ایسی بات  
بیان کی جو اسکی شان کے لائق نہیں یا اسکے کسی نام پاک سے تمسخر کیا یا اسکے کسی حکم معلوم سے تمسخر کیا یا اسکے وعدہ  
ثواب سے یا وعید عذاب سے انکار کیا تو کافر ہو قال المترجم جیسے نصرانی نے بیٹا یا جو رد کا بتان کیا تو کفر ہو اور حکم  
کی قید معلوم اسوا سے لگا دی کہ اسکو قطعی اسکا حکم معلوم ہو وطی ہذا وعدہ و وعید بھی قطعی ہو۔ اگر اپنی ذات کے کفر پر رہی  
ہو تو کفر ہو۔ اگر سو برس بعد کافر ہونے کا ارادہ دل میں لایا یا بالفعل کافر ہو گیا۔ اگر نیت کی کہ روٹی نہ بیگی تو نصرانی  
ہو جاؤ لگا تو بالفعل کافر ہو گیا۔ قاری رحم نے نقل کیا کہ اگر سو اے قبلہ کے دوسری طرف کو یا بغیر طہارت کے عدا  
ناز پر جسے تو تکفیر ہوگی اگرچہ اتفاق سے قبلہ کی طرف تہر جاوے یا وہ طہارت سے ہو۔ اقول قاری رحم نے یہ مسئلہ  
دوسرے مقام پر فتاویٰ منبری و جاہر سے نقل کیا ادا قراض کیا کہ یہ کفر نہیں ہو سکتا مگر آنکہ یہ کہا جاوے کہ  
کفر کا حکم اسوقت ہو کہ اسنے جواز کا اعتقاد کر کے کیا ہو یا بطور استعزاز کے کیا ہو۔ اور محیط میں ہو کہ جس نے غیر قبلہ  
کی طرف کھڑا ناظر ہوئی تو امام ابو حنیفہ رحم نے کہا کہ وہ کافر ہو جیسے استکفات کرنے والا ہوتا ہو ادا سی کو فقیہ ابو حنیفہ  
نے یہاں اور یہی حکم بغیر طہارت کے ناظر ہونے کا ہو یعنی جبکہ کعبہ سے استحلال کر لے تو کافر ہو ورنہ معصیت فرمادی۔ اگر  
سلطان مراد کو عادل کہا تو کفر ہو یعنی جو اسکا مقابل عدل مراد کیا تو کفر ہو۔ اقول یہ تو اس سلطان کا حکم ہو جو سلطان ہو  
اور اگر کافر ہو تو بوجہ اولیٰ کفر ہو۔ مترجم کتاہ کہ کفر میں زیادہ نال کی حاجت ہو کیونکہ عدل کے دو مفہوم ہو گئے  
میں ایک حقیقی کہ وہ خود عدل شرعی ہو اور دوم مجازی پس اگر اسنے حقیقت مراد لی تو خلافت اسر تعالیٰ عدل علی ہر  
طریقہ تسلیم کے ہونے سے کفر ہو اور مجازی مراد سے کفر میں نال ہو اگرچہ معصیت ختم ہو۔ قاضی حنفی رحم نے  
فتوح مرقع میں کہا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کیا جاوے الا ایسی صورت میں کہ نفی صانع قاصر عظیم کے ہو یا شرک



ایمان کا ثبوت ہو یا جس کا دین میں ہوتا یا ضرورت معلوم ہو یا ایسی چیز جو کہ اس پر اجماع ہو اور اگر اس واسطے اسکے جو کچھ بیان کیا  
 بدعتی ہو نہ کافر انتہی شرعاً۔ اہل فاری رحم نے کہا کہ وضع ہو کہ چار سے ملانے جو کہا کہ اہل قبلہ کی تکفیر کسی گناہ کی وجہ سے  
 رد نہیں ہو تو اہل قبلہ سے مرد و خالی قبلہ کی طرف توجہ نہیں ہو کیونکہ پکارا فاضی جو دعوی کرتا ہو کہ حیوئل علیہ السلام نے  
 دعوی ہو چنانچہ میں قطعی کی کہ اس کے لئے نے حیوئل کو دعوی کے ساتھ علی رضی کی طرف بھیجا تھا لیکن جیہ قطعی سے جیہ  
 نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچا دی تو انہیں پر استغفار ہو گیا اور بعض نے کہا کہ علی اکبر کو یہ رد افض اگرچہ قبلہ  
 کی طرف تاؤ پڑھیں ہرگز مومن نہیں ہیں اور یہی مراد ہے حدیث میں کہ من صلی صلواتنا و استغفرنا قبلتنا و اکل ذممتنا  
 اعداک المسلم الذی لہ ذمہ اسرو ذمہ رسولہ فلا تخفوا العرفی ذمہ۔ رواہ البخاری فی الصحیح۔ تو نوی رحم نے کہا کہ اگر کسی  
 بطح خود کلمہ کفر زبان پر جاری کیا اگرچہ اس کا مقصد نہیں ہو کفر ہو۔ یہ عامۃ العلما کا قول ہے۔ اور دعوی میں پہنچنے  
 زبان سے کفر کیا اور اس کا دل مطمئن یا یان ہو تو وہ کافر ہو اس کے لئے کہ نزدیک مومن نہیں ہو۔ انتہی شرعاً۔ یعنی زبان سے  
 بدون اکراہ و تبرہ وستی واقع ہونے کے کفر کیا۔ وقال اقراری رحم یہ با استدلال مقدم قولہ تعالیٰ من کفر باصر من بعد یلاد  
 ولا من اکره الا یہ سے ظاہر ہو لیکن مخرج کو اس میں ناں ہو کیونکہ مقدم سے قیوت قطعی نہیں ہو سکتا تاکہ کفر ہو مگر تاکہ یہ حکم  
 قصداً ہو نہ دبا تہ و ہوا صحیح مثال فیہ۔ اگر کسی نے طاعت حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما سے انکار کیا تو کفر ہو۔ جس نے  
 حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے صحابی ہونے سے انکار کیا تو کفر ہو۔ خلاصہ میں ہے کہ جس کے دل میں ایسی بات گزرے  
 جو زبان سے بولنا موجب کفر ہو لیکن اسے کر وہ جانا نا۔ زبان پر بھی نہ لایا تو یہ محض زبان ہے۔ خلاصہ میں اجناس سے  
 نقل کیا کہ ابو حنیفہ رحم سے روایت ہو کہ سوائے انبیاء و ملائکہ کے دوسروں پر درود نہ بھیجا جاوے مگر بالیقین اور اگر ایسا  
 نہ کرے تو ہم اس کا نام غالی شیعہ یعنی رافضی رکھتے ہیں۔ جو اہل اہل حقہ میں شکر ہول فہر و میزان و صراط کو کافر کہا ہے اور  
 فاری رحم نے کہا مستزاد غلاب فہر و میزان و صراط کے قائل نہیں ہیں باوجود اسکے صحیح قول میں ان کی تکفیر نہیں ہو۔ نہ تو  
 کہتا ہے کہ شاید جو اہل حقہ کی مراد ہے کہ قرآن میں جو قرآن و صراط نہ کو رہی اس سے انکار کفر ہو اور مستزاد اس سے منکر  
 نہیں بلکہ میزان کے اور صراط کے معنی میں تاویل کرتے ہیں۔ جو اہل حقہ میں ہے کہ جو کوئی قرآن کی ایک آیت کا انکار  
 یا قرآن میں سے کسی چیز میں عیب رکھے یا قل اعوذ برب الفلق یا قل اعوذ برب الناس کے قرآن ہونے سے  
 بلا تاویل منکر ہو تو کفر ہو۔ جو قطعی حرام کھانے پر بسم اللہ سے کفر ہو۔ امام مازی رحم نے کہا کہ جس نے اللہ کی حمد  
 یا بدعت یا بخوت و دوزخ کی بابت حیثیت کہ اگر حبت یا دوزخ مخلوق نہ تھی تو اللہ تعالیٰ کی عبادت نہ کرنا تو یہ کفر ہو۔  
 جو اہل حقہ میں ہے کہ جس نے فرض اجماعی مانند نماز روزہ زکوٰۃ و غسل چٹابت سے انکار کیا تو کفر ہو و قول ایسی ہے  
 جس نے محرم اجماعی سے انکار کیا جیسے شراخاری و زنا کاری و قتل نفس با حق ہمد و سود خاری و غیرہ تو یہی کفر  
 فہر و الجاہ میں ہے کہ جس نے کہا کہ اجماع مردک نماز نہیں ہے نہ کفر ہو۔ فنادی صفری میں ہے کہ جس نے کہا کہ اگر کلام  
 چیز میں کیا جانو لینی اسخفات سے کہا یا افتقاد کیا کہ علم کی کچھ حاجت نہیں ہو یا ایک پایہ کھیر کا علم ہے نہ کفر ہو۔  
 کفر ہو۔ غیرہ میں ہے کہ جس نے کہا کہ جسکے پاس روپیہ نہ ہو وہ کوڑی کا نہیں ہے یہ کفر ہو۔ مستند شیعہ فہر و الجاہ میں

سے ہو کہ اگر اپنے آپ کو یہود نصاریٰ سے تشبیہ دی خواہ صورت میں یا سیرت میں اگرچہ بطور خوشدلی و ہنر کے ہو تو کفر ہو اور خلاصہ میں ہو کہ جس نے مجوسی ٹوپی سر پر رکھی تو بعض نے کہا کہ کفر ہو اور بعض متاخرین نے کہا کہ اگر سردی کی ضرورت سے ہو یا اس جہت سے کہ گلے اسکو بغیر اس ٹوپی کے دوہنے نہیں دیتی ہو تو کفر نہیں در نہ کفر ہو۔ قال انقاری رحمہ اور یون ہی رافضیوں کی ٹوپی پہننا مکروہ تحریمی ہو اگرچہ کفر نہ ہو۔ قاری رحمہ نے لکھا اور بعض علماء نے اس پر اعتراض کیا کہ پھر یہ انکی ٹوپی پہننا بھی بدعت ہو گا۔ یہ اعتراض جو منع ہو اسواسطے کہ ہم کفر کے ساتھ ایسے تشبیہ کرنے سے منع ہیں جو ان لوگوں کے شعار سے ہو اور ایسی ہی بدعت منکرہ کے ساتھ انکے شعار کی تشبیہ سے منع ہیں اور میری چیز سے منع نہیں ہیں خواہ وہ افعال اہل سنت سے خواہ افعال اہل کفر و بدعت سے ہو پس مدار عافیت کا شعار بہرہ۔ اور محیط میں کہا کہ لیکن صحیح یہ ہو کہ مجوسی ٹوپی سے ہر صورت میں کفر ہو یعنی خواہ سردی وغیرہ کی ضرورت سے ہو یا نہ ہو اور سردی کی ضرورت کچھ نہیں ہو کیونکہ ممکن ہو کہ اسکو پھاڑ کر اسکی ہیات بدل دے۔ قاری رحمہ نے اس میں مناقشہ کیا جسکا حاصل یہ کہ بسا اوقات سردی کی ضرورت ہوتی ہو اور آدمی اسکی ہیات تبدیل نہیں کر سکتا خواہ اسوجہ سے کہ وہ ٹوپی مانگی ہوئی ہو یا بدلتے سے مطلب حاصل نہیں ہوتا۔ مترجم لکھا کہ بعض متاخرین کے قول سے ظاہر ہوتا ہو کہ مراد یہ ہو کہ جب جو کس کی ٹوپی پہننے سے زینت یا مشابہت مقصود ہو تو کفر ہو اور اگر کوئی حاجت و مرض صالح ہو تو کفر نہیں ہو اور حاجت سے مراد یہ نہیں کہ لادبی ہو حتیٰ کہ گلے و دودھ نہ دیتی ہو تو اسکو بھی اہل ضرورت لیا ہو۔ پھر یہ مسئلہ ہمارے وقت میں بہت وقع ہو اور اسکی توضیح کی مزید حاجت ہو تو جاننا چاہیے کہ تشبیہ کسی قوم سے حکم ظاہر قولہ علیہ السلام من تشبہ بقوم فهو منهم اپنی حقیقت معنی کے ساتھ اس قوم سے ظاہری صورت یا باطنی سیرت میں مشابہت پیدا کرنا مقصود ہو تو جاننا چاہیے کہ جیسے آدمی کو عرب کا لباس محمود ہو کہ اگر وہ ظاہری صورت میں صالحین سے مشابہ ہو تو حکم بشارت حدیث موصوف و دلالات آیات سے اسکے واسطے فضیلت کا ملہ ہو اسی طرح جو شخص کسی بدکار قوم سے مشابہت کرے اسکے لیے تنذیر و خوف ہو پھر مشابہت بھی دو طرح ہو ایک یہ کہ پوری صورت سے لہذا وغیرہ کے ایسی بناوے کہ یکایک قوم کفر یا فسق کا اشتباہ ہو اور کبھی اشتباہ بعض امور کی وجہ سے ہوتا ہو تو اب جاننا چاہیے کہ ہندوستان میں مثلاً نصاریٰ کے شعار میں سے ٹوپی ہو اور کبھی ٹوپی نہ ہو لیکن کوٹ پتلون و بوٹ کی ہیات اجتماعی سے غور نہ کیا مشبہ ہوتا ہو پس اگر کسی نے ٹوپی کے ساتھ ان چیزوں کو جمع کیا تو بلاشبہ وہ تشبیہ نصاریٰ ہو پھر اگر خالی ٹوپی ہو تو قطعی شعار نصاریٰ کی وجہ سے وہ بھی ایسا ہی ہو اور اگر ٹوپی نہ ہو باقی امور میں تو وہ بھی مشبہ نصاریٰ ہو۔ پھر اگر ٹوپی وغیرہ میں تلخہ کی ہو لیکن بوٹ جتنا پہنا تو یہ شعار نہیں ہو اگرچہ موصفا اسکے بھی نصاریٰ میں ہیں تین صورتیں ہیں اول یہ کہ بنام نوکری کی ضرورت سے ہو تو مضائقہ نہیں دوم یہ کہ آنے بوٹ اپنی آرائش و زینت کے واسطے پہنا تو کراہت تحریم ہو اور اگر اس کفر و خوب میں مناسبت مقصود ہو تو وہ کفر ہو۔ سوم یہ کہ اسنے کسی غرض صالحہ کے واسطے اسکو پہنا مثلاً بارش میں کپڑے پادون بجاوے یا راہ میں آرام پادے یا سردی کی تکلیف سے راحت اتحاد سے تو اگرچہ بعض شخص ہو کہ اسکو دیکھ کر لوگ افتدار کر نیلے تو ترک کرے

اور اگر ایسا نہیں ہو تو بقدر ضرورت مضافتہ نہیں اسکو استعمال کرے ورنہ عموماً حالت میں مشابہت فاسقین سے پیدا ہوگی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور عورتوں کو مردانہ جوٹا اور بوٹ حرام ہے اور اگر کسی نے نصرانی پوش پہنا گا یا نہ حکم کیا کہ یہ نصرانی زنار ہے تو کفر ہے کمانی محیط اور جو حرام ہو جائیگی کمانی نظیریہ۔ مترجم کتاب ہے کہ اب ہندوستان میں اگر کسی نے ایسا کیا تو اس پر کفر کا فتویٰ نہ دیا جاوے کیونکہ زنار اب نصرانی شعار نہیں ہے اسکو محفوظ رکھنا چاہیے و اللہ اعلم اگر کہے کہ چڑی و بکار می سے تو کافر ہونا اچھا تو یہ کفر ہے کمانی مثلاً ابو القاسم الصفار جی کیونکہ اس نے مصیبت کو اگرچہ کبیرہ ہو کفر پر ترجیح دی۔ جس نے کہا کہ یہ مجوس میش میں ہیں آج کل تو آدمی مجوسی بن جاوے اور دنیاوی ہمیشہ اٹھاوے تو کہا گیا کفر ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ ایسے مسائل طحہ رسالہ میں جمع کرونگا و اللہ تعالیٰ التوفیق و لا حول و لا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر نوروز کے دن مجوس کو ایک انڈا بھیجا تو کفر ہو بھیجنا اور میں ہے کہ نوروز کے دن مجوسی میج ہو کر خوشی کرنے سے ایک مسلمان نے دیکھا کہ کمانی سیرت ان لوگوں نے رکھی ہے تو کفر ہے۔ اور فتادی صغریٰ میں ہے کہ کسی نے نوروز کے دن اسکی تعظیم کی خصوصیت کر کے کوئی چیز خریدی تو کفر ہے۔ اور اگر اس نے یون ہی خریدی اور اسکو نوروز کا خیال نہیں ہے تو کفر نہ ہوگی۔ قاری رح نے کہا کہ اگر نوروز کا دن مسلم ہو لیکن اس نے اپنی ضرورت فیانت وغیرہ کی جت سے خریدی تو بھی کفر نہیں ہے۔ فی الجواب اگر کسی نے کہا کہ میرے پاس ایک بھی ایسا شخص لاکھ جو حلال کھاتا ہوتا کہ میں اسپر ایان لاؤں یا اسکو سجدہ کروں یا اسکی تعظیم کروں تو کفر ہے۔ قاری نے کہا کہ تعظیم میں تو کوئی وجہ کفر کی نہیں ہے اور سجدہ سوائے اللہ تعالیٰ کے غیر کو حرام ہے بلکہ ابان الہتہ صرف اللہ تعالیٰ و ملائکہ و رسل ہیں۔ مگر ایان کبھی بھی اعتقاد آتا ہے قول ظاہر اسے سجدہ تعظیم و تہجد مراد لیا ہے جیسا کہ قرینہ سے ظاہر ہے اور سجدہ عبادت مراد نہیں جو اللہ تعالیٰ کے واسطے مخصوص ہے پھر سجدہ کبریم حرام ہے جیسا کہ قاری رح نے کہا۔ اور مسئلہ کی تکفیر میں بہت متال ہے و اللہ اعلم۔ دینی محیط اگر کسی نے کہا کہ اس خمرین سے اگر کچھ گرے تو حیوئل علیہ السلام اسکو اپنے پرہیز پر اٹھائیں تو یہ کفر ہے۔ قاری رح نے کہا کہ علی بن ابی نضر فارض کے قصیدہ یمیہ عمریہ کی بعض عبارات اور اشعار حافیہ و قاسمیہ و انکی اشال کے کلمات کفریہ میں اگر انکو معانی ظاہری پر محمول کیا جاوے جیسے محمد بن و اباجہ کہتے ہیں۔ مترجم کتاب ہے کہ باقی یہ رہا کہ ایسے کلمات و اشعار جن سے ظاہر حقیقت کے معنی لینے پر کفر لازم آتا ہے اور معنی مجازی سے کفر نہیں ہوتا جو حکم ایسے کلمات کا ہے جن کا ظاہر کفر ہو وہی الکا حکم ہونا چاہیے اور فتادی صغریٰ میں ہے کہ جس نے کہا خمر حلال ہے کفر ہے و نحوہ دینی محیط۔ جو شخص مال حرام سے اس نیت سے صدقہ کرے کہ اسکو ثواب صدقہ مالی حاصل ہو تو کفر ہے کمانی محیط۔ لیکن مترجم نے نیت کی قید اس واسطے بڑھادی کہ جسکے پاس مال حرام ہو جسکو وہ کسی شخص کو دے نہیں دے سکتا ہر مثلاً مال نہر ریعہ ناجائز کیا جاوے اسکی راہ یہ کہ فقراء پر صدقہ کر دے جیسا کہ مصرح ہے تو اس حکم کے موافق صدقہ کرنے میں فرمانبرداری کا اسکو ثواب ہو نہ صدقہ مال کا۔ اور محیط میں کہا کہ اگر فقیر نے جہان لیا کہ یہ مال حرام ہے پھر اسکو دعادی تو وہ بھی کافر ہوا اور اگر دینے والے نے ہر وقت فقیر کے دعا کی آمین کہی تو بھی کافر ہو گا و نحوہ دینی نظیریہ۔ اگر کسی نے فیج شرعی کہا اور دوسرے نے کہا کہ خوب کیا تو یہ کفر ہے کمانی محیط۔



مترجم کشاؤ کہ ایک نے کہا کہ ۱۰ اور دینیت بڑے نعمت کر تو رہی یا فخر ۱۰ و اسی خیاں کہ بر تو رحمت کر تو گنجی یا فخر ۱۰  
یا ترجمہ اسکا کہا ۱۰ اور دینیت تجھ پر نعمت ہے یا یامین نے بیچ ۱۰ و اسی خیاں کہ تجھ پر رحمت میں نے پایا تجھے گنج ۱۰  
تو یہ کفر ہے۔ قاری رحمت نے کہا کہ یہ جو نام مشہور ہوئے ہیں مانند عبد البنی وغیرہ کے تو ظاہر کفر ہی مگر جبکہ عید سے ملوک  
مراد لیا جاوے۔ قاری رحمت نے کہا کہ جو شخص چاہے کہ وہ جمیع اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہو تو اسکو لازم ہے کہ تمام  
گناہوں سے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ ہوں خواہ متعلق باعمال ظاہرہ ہوں یا متعلق بافعال داخلاق باطنہ ہوں سب  
تو بہ کرے پھر اس پر لازم ہے کہ اپنے احوال و افعال و احوال کو کفریات و ارتداد میں ٹپونے سے بچائے رکھے  
نہ تو باسدر میں ذک کہ کیونکہ ارتداد سے اعمال صالحہ مٹ جاتے ہیں اور زوٹ سود خاتمہ کا ہر اور حدیث شریف میں ہے  
قل آمنت بالمہتمم استقم۔ یعنی کہ میں اسد تعالیٰ کے ساتھ ایمان لایا پھر استقامت رکھ۔ و نہا آخر اوردان میں  
ترجمہ العقائد والحمد للہ رب العالمین

### فروع اعمال و ظہور اجتہاد

احقادات اعلیہ کا مفصل بیان ہو چکا تو بعد ایمان کے مقتضائے تصدیق ایمانی اس پر عمل صالحات لازم ہے اور پہلے  
معلوم ہوا کہ دین اسلام جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسد تعالیٰ کی طرف سے پہنچایا اسکو اصحاب مولانا  
صلعم نے تابعین رحمہم اللہ کو پہنچایا اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ نے اتباع کو اسی طرح متواتر چلا آیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم  
برکت کسبت حضرت خاتم المرسلین افضل المخلوق جمعین سے ہر طرح اشرف امت و عادل ہیں اور انھیں کے وسیلہ  
سے قرآن الہی و دین ہکو پہنچا ہوا ہے ہکو انکی عدالت کا قطعی اعتقاد ہو اور گمراہ فرقہ خوارج و رد افضل کا اقتبا نہیں  
جنکا مقصود دین میں افساد ہے۔ اصحاب رضی اللہ عنہم کے آثار اسلام میں تاریکی خلافت دور کرنے کے لیے روشن  
راہ ہدایت ہیں اور ایسے ہی اعلام تابعین جو مصداق قولہ تعالیٰ والذین اتبعوہم باحسان الایہ نے اپنے اساتذہ  
کے فیض سے وہ کمال حاصل کیا کہ انکے سامنے فتویٰ دیے اور انکی نظر کیما اثر میں مورد تحسین ہوئے رحمہم اللہ  
اور حدیث شریف میں ہے کہ طوبی لمن رآنی و لمن رآ من رآنی الحدیث یعنی یقیاس خوش پیش کی بار کبادی  
اسکو جس نے مجھے دیکھا اور اسکو جس نے میرے دیکھنے والے کو دیکھا۔ محاورہ میں جب کسی خوبی کو فہم بیان سے  
باہر دیکھتے ہیں تو طوبی سے تعبیر کر دیتے ہیں وقد قال تعالیٰ الذین آمنوا و عملوا الصالحات طوبی لهم وحسن آب۔  
پھر ائمہ اعلام تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کے اتباع صالحین جو تبع تابعین کہلاتے ہیں اور اپنے اساتذہ کی جماعت سے  
لے رہنے میں صدق دل سے سامی رہے انکے فیوض برکت سے اسلام میں پھیلون کو ایک مضبوط روشنی ہوتی  
اور انکے حقوق نے پھیلون کو اسلام میں ایسا گراں بار احسان کیا کہ شکوہ یہ ادا نہیں ہو سکتا جزا میں دعا کہ اللہ  
اپنے فضل عیم سے انکو اسلام کی طرف سے جزائے جمل عطا فرماوے و قال علیہ السلام غیر القرون قری ثم الذین  
بلونہم ثم الذین یونہم الحدیث یعنی سب زمانوں میں میرا زمانہ بہتر ہے میرے زمانہ والوں میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے ہے  
ہیں یعنی تابعین پھر جو آئے ہیں ان سے ہیں یعنی اتباع تابعین آخر۔ پس اتباع رحمہم اللہ تعالیٰ کے واسطے یہ فضیلت کافی ہے

لیکن تاہیں رحمہ اللہ تعالیٰ و تابع وہی ہیں جو تابع رہے اور مخالف ہو کر خوارج و ردافض کی طرح جماعت چھوڑ کر  
 ایک نہیں ہوئے کیونکہ جو چوٹ کر لکل گیا وہ تابع نہیں رہا بلکہ ان تین قرون کے واسطے جو جماعت متحدہ ایک  
 اتفاق پر تھے حدیث موصوف سے بڑی فضیلت درجہ بدرجہ حاصل ہو لیکن حدیث مزبور میں ان قرون کے بعد  
 دواویہ میں صدق و امانت کی کمی ہونا اور دفع و تن پروری ظاہر ہونا مذکور ہو اور صحیح مسلم کی حدیث حضرت انس سے معلوم ہوا کہ ہر زمانہ  
 کے بعد دس ہزار نو گون کا ہر زمانہ جاوید گا۔ مسئلہ امام ابو حنیفہ اپنے زمانہ کے علمائے مجتہدین کی نسبت ہمارے نزدیک  
 علمائے مجتہدین اعظم سے ہیں اس جہ سے کہ اجتہاد میں تو سب مجتہدین سے اگر بڑے حکمرانوں کو برابر ہونے میں کچھ شک نہیں ہے  
 اور اس سے انکار کرنا اہل غیاد کا کام ہے پھر امام ابو حنیفہ رحمہ کو دو باتوں میں سب پر فضیلت حاصل ہو ایک یہ کہ امام رحمہ  
 تابعی ہیں جنہوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو بالاتفاق دیکھا ہے جیسا کہ ہم نے مقدمہ نقادی ہندیہ میں مفصل ذکر  
 کیا ہے تو حدیث شریف طبری میں لگائی الحدیث کے مصداق میں داخل ہیں اور فیہ فضل عظیم ہے کہ اس میں اپنے مشاگردین سے  
 آپ منفرد ہیں۔ قدم یہ کہ اصول اجتہاد تو واحد استنباط کو اول آپ نے اس شان موجود کے ساتھ تعلیم فرمایا اور  
 امام مالک رحمہ اللہ کے کما کہ اہل فقہ کے لیے ابو حنیفہ خیر منس ہیں یعنی سب سے بہترین۔ پس یہ دونوں باتیں  
 بلاشبہ قوی دلیل فضیلت ہیں کہ انہیں متافقہ کرنا انصاف سے خارج ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر انکی تقلید چھوڑنا روا ہوگا  
 تو جواب یہ کہ نہیں یہ کیونکہ لازم آیا اس لیے کہ فضیلت امر دیگر ہے اور اجتہاد دوسری چیز ہے اور ہم نے تو عقائد میں ذکر کیا  
 کہ مجتہد کسی چوک چاہا اور تقلید کی بحث اپنے موقع پر آوے گی۔ پھر واضح ہو کہ حضرات صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم  
 بوجہ قرب عبد و کمال ایمان و نور یتقان تدوین اصول اجتہادی و فروع سے مستغنی تھے اور سلامت طلبی سے نہیں  
 ادھارے پر ہر تاؤ رکھتے تھے جو قرآن و حدیث میں موجود ہیں اور اگر کوئی نیا معاملہ واقع ہوا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا  
 مشکل صورت میں اجماع ہو جاتا کہ انکا اجماع قطعاً مومنوں کا اجماع ہے و آیات بکثرت اسکی دلیل ہیں و قال تعالیٰ  
 اور تک ہم المومنون حقاۃً زندگی و موت انکے واسطے ایمان کی شہادت ہے اور یہ اجماع قطعی صواب کی دلیل ہے اور  
 یونہی ہی تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ بھی قوت صدق و یتقان و محرم قرآن سے اجتہاد میں کافی طاقت رکھتے و تدوین اصول  
 کے ایسے خاتمند تھے لیکن تقدیر انہی غر و جل سے بعض فرقہ خوارج و ردافض و غیرہ جماعت سے چوٹ گئے  
 اور حکم احادیث آئندہ بتر فرقہ ہونا منقطع تھا اور ان اہل ہوا و ہوس کے ناہنجار طریقہ خارج از صراط مستقیم تھے  
 چنانچہ ان مجتہدین نے اپنی رائے ہوا و ہوس کے موافق احکام نکالے جو طریق اجتہاد سے خارج تھے علاوہ اسکے  
 و قائل و حوادث کا پیدا ہونا قیامت تک چلا جائیگا اور کثرت سے ایسے وقائع ظاہر ہوتے جادنگے جو ظاہر خصوص  
 قرآن و حدیث میں صریح مذکور نہیں مگر آنکہ ذوق فہم قیاس و اجتہاد سے استنباط ہو سکتے ہیں پس ان دونوں وجہ  
 یعنی احکام ہوا و ہوس سے بچانے اور آئندہ حوادث و وقائع کے احکام جان جانے کے لیے اگر مجتہدین نے  
 طریقہ اجتہاد بتلایا و فضیلت اجتہاد و رحمت اختلاف) اجتہاد کی بڑی فضیلت ہے اگرچہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے تب بھی  
 اسکے لیے ثواب جمیل ہے اور ہر شخص بے علم اسکی حیثیت کو نہیں پہنچے گا کہ اجتہاد میں اختلاف کیوں ہوتا ہے لیکن

اسکو فصل ایمانی سے یہ جان لینا آسان ہے کہ کفر و ایمان کی راہیں دو انجام مختلف ہیں کفر کی راہ ضلالت جہنم کو منتهی ہے اور ایمان کی راہ شقیقہ ہدایت جنت کو منتهی ہوتی ہے اور ایمان و کفر کا مدار اعتقاد پر ہے نہیں جب دل سے توحید الہی و حق رسالت کی تصدیق کی تو وہ راہ ایمان پر چلا اور اسکے برخلاف ہو تو کفر کی راہ پر رواں ہوا۔ پھر راہ ایمان لازم فرض ہے کہ طریقہ مجاہدات اسی موافقت سے ہو جو اللہ تعالیٰ واسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا ہے اور اپنی ہوا و ہوس سے نہو کیونکہ جب اپنی راہ سے پر مدار ہو گا تو کافروں کی مشابہت خود راہی میں ہو گئی لہذا قرآن و حدیث کا علم ضرور ہے تاکہ طریقہ معمولی معلوم ہو اور جو غشی بات پیدا ہو اسکا حکم استنباط کر لے اور اگر علم میسر نہ ہو تو کسی عالم سے پوچھنا و اسکو بتلانا ہوتا ہے پس جب عالم نے اجتہاد کیا اور اسکو ایک حکم معلوم ہوا تو اسکو اپنے فعل پر ثواب حاصل ہے خواہ یہ حکم اجتہادی متعلق ہو حکم صواب ہو یا نہ ہو۔ لیکن جب مجتہد وہ شخص حکم جو علم الہی میں ہے پا گیا تو اسپر اللہ تعالیٰ کا وہ گناہ کم ہوا کہ ایک توحید بلغ یعنی اجتہاد کی توفیق دی و وہ نتیجہ اسی حکم کی ہدایت کی جو حق عزوجل کے علم میں ہے اور اگر مجتہد نے جد کیا اور حکم جو علم الہی میں ہے اس سے چوک گیا تو اسپر ایک فصل اجتہاد کا ہے لہذا حدیث میں ہے کہ حاکم نے جب جد کیا اور صواب کو ہو چکا تو اسکے لیے و دنا ثواب ہے اور اگر جد کیا اور صواب نہ پایا تو اسکے لیے ایک ثواب ہے۔ پھر ضرور ہو کہ جو حکم علم الہی میں ہے وہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نہیں معلوم ہو سکتا تو دنیا میں نہیں معلوم ہو سکتا کہ کون مجتہد صواب پا گیا یہ صرف آخرت میں ظاہر ہو گا جب ہر اجتہاد میں مجتہد اپنا ثواب پا دیگا۔ لہذا دنیا میں ہم لوگ سب مجتہدین کو حق پر یعنی ثواب حاصل ہونے کی راہ پر جانتے ہیں اور جس مسئلہ میں وہ مجتہد مختلف ہوں ہم نہیں جانتے کہ ان میں صواب و خطا کس طرف ہے لیکن یہ جانتے ہیں کہ ثواب ہر ایک کو ضرور ہے اسکو وہ لوگ جو مجتہد نہ ہوں ہی سمجھیں کہ یہ امام مجتہد ہے اور وہ دوسرا بھی امام مجتہد ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ علمائے مجتہدین جن مسائل میں متفق ہیں وے مسائل قوی الاعتقاد ہیں اور جن میں اختلاف ہے تو انکا اختلاف عظیم رحمت الہی ہے حتیٰ کہ کمزور ضعیف کو باجتہاد امام اعظم رحمہ جب سردی میں نہانے سے مرض لاحق ہونے کا لگنا غالب و خوف ہو تو تیمم جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک جب خوف موت یا تلف عضو ہو تب روا ہے پس یہ رحمت عظیمہ ہے کہ ثواب جو اصل مقصود ہے حاصل ہے و لیکن واضح رہے کہ اجتہاد بدون علم کافی کے ہر شخص کو روا نہیں ہے اور ہوا و ہوس سے دعویٰ جہل نہ کرے

### کیفیت اجتہاد و تقسیم طبقات

مقوی ہم وغیرہ نے طبقات حنفیہ میں لکھا کہ علمائے مجتہدین نے تحقیق مسائل شرعیہ و دقیق نظائر فرعیہ میں جد بلغ کیا اور احکام فروع کو ادلہ اربعہ یعنی قرآن و حدیث و اجماع سے داخل و قیاس سے استنباط فرمایا تو انکا اتفاق جوت صالح اور ضابطہ و اسطیخ ہے سیران مجتہدین میں سے اول طبقہ عالمانہ اجتہاد کا جو جنہوں نے بغیر باہمی تقلید اصول و فروع کے اجتہادی اصول قائم کر دیے یہ طبقہ اجتہاد مطلق کا ہے اور انکے مناسبت کے مختلف اقتدار سے حال متفاوت ہے اور مشہور ان ائمہ کے جنکا مذہب اخصار و اخصار میں شائع و مشہور ہوا ہے ہمارے امام اعظم ابو حنیفہ بن ثابت کوئی اور امام مالک بن انس مدنی و یحییٰ نوری کوئی اور ابن ابی یسلی محمد بن عبد الرحمن کوئی اور امام عسہ الرحمن اور زائی شامی اور امام محمد بن ابی یسلی شافعی



وامام احمد بن محمد بن حنبل مداورین علی اصفہانی وغیرہم بن دیکھن ان سب بن ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد بن حنبل  
کو خصوصیت ہو کہ جنکی قوت اجتہاد یعنی کرامت ہو اور اعلیٰ صلاحیت ولایت و حسن نیت کے دلائل سے یہی کافی ہو کہ انکی  
اجتہادیات کتب میں مجتمع اور قلوب اپنی متفق و مذاہب انکے آفاق میں شہر میں اور انہیں ہمام اقدم امام اعظم ابو حنیفہ  
میں کہ اول فقہ میں تفریع کی اور باتفاق اپنے شاگردوں کے تدوین و تالیف کی۔ حتی کہ امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ  
کلمہ حال علی ابی حنیفہ فی الفقہ۔ یعنی لوگ سب کے سب فقہ میں تو ابو حنیفہ کی پرورش پر ہیں۔ کفوی رہنے لگے کہ  
ہمارے بہت سے اصحاب خفیہ ملکون و صوبون و فہرون بن پھیل گئے انرا بجمہ فقہ میں اصحاب نزع عراق کے شہر طبرستان  
مخند دار الخلافہ بغداد وغیرہ میں تھے و متاخرین شائع لے و شائع بخارا و شائع خراسان و شائع سمرقند میں اور  
انہیں سے شائع رسی و شیراز و طوس و آذربایجان و ہمدان و بسطام و مرغیان و دامنغان وغیرہ شہر سے اعلیٰ مقامات  
سے لیکر بلاد ہند و سمان تک اور عراق عرب سے لیکر مصر تک بہت گزرے کہ داخل شمار نہیں ہیں اور انکی تصنیفات  
و تالیفات بے تعداد ہیں ان شائع سے علم ابی حنیفہ رحمہ تمام پھیل گیا اور انکی ذات سے افادہ کثیر تھا و قلع و نوازل  
میں اجتہاد و فتویٰ انکا معروف ہے۔ شرح کتاہ کہ اس میں شک نہیں کہ بانی ائمہ ثلاثہ رحمہ سے بہت زیادہ مذہب امام اعظم  
پہچلا خواہ اسکے اسباب کچھ ہی ہوں۔ مولانا شاد ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ نے رسالہ انصاف میں لکھا کہ امام ابو حنیفہ  
کے اصحاب میں زیادہ مشہور امام ابو یوسف بن جہون نے سلطان ہارون رشید کے زمانہ میں نصناد القضاۃ کا صدر  
اعتبار کر لیا تو اسی کے موافق حکم قضا جاری ہونے سے یہ مذہب انظار عراق و دیار خراسان و ماوراء النہر میں زیادہ  
مشہور ہوا۔ شرح کتاہ کہ جب حاکم قاضی بدرجہ اجتہاد ہوا اور حقیقت قاضی وہی ہو کہ مجتہد فقہ ہو تو بوجہ مجتہد ہونے  
بہتر تقلید حرام ہو لہذا اسے اجتہاد پر فتویٰ اور حکم دینا تو ٹوٹن نے اسی کو حاصل کیا جسکے موافق حکم ہوتا تھا۔ بہر حال  
ہو کہ مجتہد کی دو قسم ہیں ایک مجتہد باجتہاد مطلق اور دوم مجتہد منسوب۔ بہر مجتہد منسوب کی دو قسم ہیں ایک مستقل  
دوم مقید بہر مقید کے مراتب ہیں۔ اور خام علماء فرائض محل لکھنوی نے شیخ احمد بن حجر مکی شافعی کے رسالہ فی احکام  
نفل کیا کہ ائمہ نو دسی کی شرح مذہب میں ہو کہ مجتہد یا مستقل ہو یا منسوب ہو اور مجتہد مستقل کے شرط میں سے یہ جو کہ اسکو  
حاصل ہو فقہ فلس و سلامت ذہن و ریاضت فکر و صحت تصرف و استنباط و بہداری اور معرفت اولہ و ادوات مذکورہ  
اور اصول فقہ و شرط اولہ اور انکے اقتباس بدرایہ و ارتباط استعمال اور فقہ و انضباط احکامات مسائل پس ایسا مجتہد  
مستقل تو زمانہ طویل سے معدوم ہے۔ رہا مجتہد منسوب تو اسکی چار قسمیں ہیں اول یہ کہ وہ اپنے امام کا مقلد نہ ہو بل میں  
ہو اور نہ مذہب میں ہو کیونکہ وہ خود موصوف بہ صفت اجتہاد مستقل ہو لیکن چونکہ اپنے امام کے طریقہ اجتہاد کی ماہ سے  
موافقت باجتہاد رکھتا ہو لہذا اسکی طرف منسوب ہے۔ دوم یہ کہ مجتہد مقید بہر مذہب ہو کہ وہ امام کے اصول کی تقریر میں مستقل ہو  
لیکن وہ اپنے امام کے اولہ اصول و قواعد سے تجاوز نہیں کرتا۔ اور اسکی شرط یہ ہو کہ عالم ہو فقہ و اصول و فرائض  
اولہ احکام اور یہ کہ مالک قیاس و معانی پر بصیر ہو اور قیاس غیر النصوص علیہ کے استنباط و تخریج میں کامل ہو لیکن  
دو پر مشاق ہو اس جہت سے کہ وہ اپنے امام کے اصول سے آگاہ ہو اور یہ مجتہد اگرچہ اس میں استقلال ہو لیکن

۱۰  
۱۱  
۱۲  
۱۳  
۱۴  
۱۵  
۱۶  
۱۷  
۱۸  
۱۹  
۲۰  
۲۱  
۲۲  
۲۳  
۲۴  
۲۵  
۲۶  
۲۷  
۲۸  
۲۹  
۳۰  
۳۱  
۳۲  
۳۳  
۳۴  
۳۵  
۳۶  
۳۷  
۳۸  
۳۹  
۴۰  
۴۱  
۴۲  
۴۳  
۴۴  
۴۵  
۴۶  
۴۷  
۴۸  
۴۹  
۵۰  
۵۱  
۵۲  
۵۳  
۵۴  
۵۵  
۵۶  
۵۷  
۵۸  
۵۹  
۶۰  
۶۱  
۶۲  
۶۳  
۶۴  
۶۵  
۶۶  
۶۷  
۶۸  
۶۹  
۷۰  
۷۱  
۷۲  
۷۳  
۷۴  
۷۵  
۷۶  
۷۷  
۷۸  
۷۹  
۸۰  
۸۱  
۸۲  
۸۳  
۸۴  
۸۵  
۸۶  
۸۷  
۸۸  
۸۹  
۹۰  
۹۱  
۹۲  
۹۳  
۹۴  
۹۵  
۹۶  
۹۷  
۹۸  
۹۹  
۱۰۰

ایک نوع تقلید سے خالی نہیں ہو جو اسکے کہ اجتہاد مستقل کے بعض اوقات مانند نحو وحدیث میں ناقص ہو اور نہ ہمارے مجتہدین اصحاب الوجہ کی صفت ہو۔ سوم یہ کہ مجتہد بدرجہ اصحاب الوجہ نہ ہوں چاہے وہ لیکن وہ عقیدہ حافظ ہر مذہب امام ہوا سبکی تقریر اور کہ ہر قائم ہو کہ تصویر و تحریر و تقریر و تمسید و تزیین و ترجیح کر سکتا ہو۔ یہ صفت ہمارے بہت سے اصحاب متاخرین کی ہو جو کبھی حدیث کے ختم تک گذرے جنہوں نے مذہب کی تحریر و تزیین کی ہو چارم یہ کہ قائم بحفظ مذہب و نقل ہو اور مشکل کو فہم کر سکے و لیکن وہ اسکی تقریر و دلیل و تحریر قیاسات میں ضعیف ہو جس ایسے شخص کا فتویٰ جو وہ کتب مذہب سے نقل کرے معتبر ہو انہی مخصوصہ کتب میں ہر کتب چارم بھی انہی اصحاب مجتہد متنب میں سے شمار کی ہو اور مقلد محض نہیں ہر آدمی میں شاید کہ اجتہاد حفظ مذہب میں ہو۔ چہر واضح ہو کہ ہمارے علماء خفیہ نے علماء کے ساتھ طبقہ کیے اور انہیں سے مجتہدین کی صرف میں طبقہ ہیں انرا طبقہ طبقہ اول مجتہدین اجتہاد مطلق مثل امام ابو حنیفہ مالک و شافعی و احمد وغیرہم جو بدون تقلید اصول و فروع کے قواعد اصول کو محسوس کرنے اور احکام فروع کو اولہ اربعہ سے مستنبط کرنے میں مستقل ہیں اور فتویٰ رح نے لکھا کہ سوائے اس طبقہ کے غیر مقلدین کے باقی طبقہ ہیں۔ طبقہ اول ہمارے متقدمین اصحاب مانند امام ابو یوسف و محمد و زفر وغیرہم کے کہ خود کے اندر اجتہاد کرتے اور احکام کو اولہ اربعہ سے موافق ان قواعد کے جو انکے استاد امام ابو حنیفہ نے مقرر کیے تھے نکالتے تھے سو یہ اصحاب متقدمین اگرچہ امام رح کے ساتھ بعض احکام فروع میں مخالفت کرتے ہیں لیکن قواعد اصول میں امام رح کی تقلید کرتے ہیں بخلاف امام مالک و شافعی و احمد کے کہ یہ ائمہ تو امام اعظم رح سے اصول فروع میں مقلد نہیں ہیں۔ طبقہ دوم اکابر متاخرین خفیہ جیسے ابو بکر احمد انصاری و امام ابو جعفر احمد الطحاوی و ابو الحسن المکرمی و شمس الائمہ عبد الغزیز حلوانی و شمس الائمہ محمد نرسی۔ و غیر الاسلام علی بردوی و امام فخر الدین حسن معروف و شافعی و صدر اجل برہان الدین محمود صاحب ذخیرہ و محیط برہانی و شیخ طبرہن احمد صاحب خلاصہ و نصاب۔ اور انکی مثال جو کہ ایسے مسائل میں اجتہاد کرنے پر قادر ہیں جنہیں صاحب الذہب سے کوئی روایت نہیں ہو اور انکو یہ قدرت نہیں کہ امام رح سے اصول یا فروع میں کچھ مخالفت کر سکیں بلکہ موافق قواعد و اصول صاحب مذہب کے ایسے جزئیات میں استنباط کرنے میں جنہیں صاحب مذہب سے کوئی روایت نہیں ہو۔ طبقہ سوم اصحاب تخریج جیسے ابو بکر احمد بن علی الرازی و انکے مانند لوگ جو کہ محض مقلدین ہیں انکو اجتہاد کی بالکل قدرت نہیں ہو لیکن انکو اصول پر احاطہ ہو اور اخذ انکے ضبط میں ہیں تو اس جہت سے انکو یہ قدرت حاصل ہو کہ کسی قول مجمل کی اور حکم مبہم کے جو دو وجہ کر محض ہو اور وہ امام ابو حنیفہ یا اصحاب میں سے کسی سے منقول ہو اسکی تفصیل کر سکتے ہیں اس طرح کہ اصول میں نظر کر کے اور اس قول کی اشمال و نظائر فروع پر غور و مقاسہ کر کے اسکی وجہ کی تفصیل کرتے ہیں طبقہ چارم مقلدین اصحاب ترجیح جیسے شیخ ابو الحسن احمد القندوری و شیخ الاسلام برہان الدین علی المرعشی صاحب بدایہ احمد انکی اشمال علماء اور انکی شان یہ ہو کہ بعض روایات کو بعض دیگر ترجیح دے سکتے ہیں اس طرح کہ یہ روایت اولیٰ ہو اور یہ اصح ہو اور یہ اذنی اور وہ ارفقی ہو۔ طبقہ پنجم مقلدین جنکو صرف فتویٰ و فتویٰ و ضعیف

الوقائع و انوار  
و خلاصہ فارغین  
انرا خلاصہ الاجتہاد  
من بیچ ادبہ  
عہ متذکرہ  
اور فتویٰ نے اسی  
میں انکے کلام کی تشریح  
اور ہر مسئلہ کی  
کے تحت کیا اور صاحب  
جسارت نے غرضی  
میں شیخ ابی الامام  
شیخ احمد کو چھپایا  
اور بیچنے کے بعد انکی  
کے ہر اجتہاد میں





یہ دونوں رہتے اجتہاد کو پہنچ گئے ہیں اور مجتہد پر لازم ہے کہ صرف اپنے اجتہاد پر عمل کرے نہ دوسرے کے اجتہاد پر۔ پس انکو حکم دیا کہ میرے قول پر عمل ترک کرو جبکہ تم کو اسکی دلیل ظاہر ہو اور کہا کہ لا حول ولا قوۃ الا باللہ یاخذ بقولی ما لم یعلم من الحق کسی کو حلال نہیں کہ میرے قول کو لے جب تک یہ نہ جانے کہ میں نے کہاں سے کہا ہے پس تقلید سے ممانعت کی اور معرفت دلیل کی جانب ترغیب دی سو بعض مسائل میں انکو قول ابی حنیفہ رحمہ کی دلیل ظاہر ہوئی اور اسکے برخلاف انکو امارات اجتہاد ہی ظاہر ہوئے تو انھوں نے موافق حکم امام رحمہ کے امام کا قول ترک کیا اور اپنے اجتہاد پر عمل کیا اسی مترجما۔ مترجم کہتا ہے کہ بیان سے صاف ظاہر ہوا کہ یہ جو درختار وغیرہ میں ہے کہ ہر ایک شاگرد نے امام ابو حنیفہ رحمہ سے ایک روایت کو لیکر قوی کیا ہے انتہی اور بعض نے تصریح کی کہ یعنی امام ابو یوسف و امام محمد و دیگر اصحاب کا خود کوئی قول نہیں ہے بلکہ یہ سب امام ابو حنیفہ رحمہ کے اقوال ہیں ہر ایک شاگرد نے ایک ایک قول لیکر اسکی تقدیر کی ہے انھی کو یہ خلاف تحقیق شمس الائمہ کہ درسی وغیرہ کے ہے اور فاضل علامہ مرحوم نے کہا کہ حق یہ ہے کہ امام ابو یوسف و امام محمد دونوں مستقل مجتہد ہیں انکو اجتہاد مطلق کا مرتبہ حاصل ہوا لیکن انھوں نے اپنے امام استاد کی تنظیم و حلال امام رحمہ اللہ کا مذہب نقل کیا اور انھیں کی طرف منسوب ہونا اختیار کیا اور یہیں سے محدث و پلوی وغیرہ نے اور نیز ان میں عبد الوہاب شرانی رحمہ نے انکو مجتہدین منسوبین میں شمار کیا ہے اور قول ہی حق و انصاف ہے اور امام عظیم رحمہ کے اثر برکت کا ظہور صاف ہے اور ایسے امام جلیل الشان کے فیض صحبت سے ہی امید ہے کہ اسکے اصحاب درجہ کمال اجتہاد کو پہنچیں حتیٰ کہ امام شافعی رحمہ نے کتب امام محمد رحمہ سے فیض حاصل ہونے کا شکریہ کیا ہے اور جو شخص اصول و فروع میں نظر رکھتا ہے وہ شاگردوں کی روایات امام عظیم سے علیحدہ اور انکے خود اجتہادات علیحدہ پاتا ہے حتیٰ کہ امام صہبہ الشریعہ نے شرح و تالیف کے مسئلہ نظر متخلل میں نقل کیے ہیں اور نقل صدر الشریعہ مجتہد ہر اذ کیونکر امام رحمہ سے اس مسئلہ میں اتنے اقوال متنافیہ کا اجتہاد مجوز ہو سکتا ہے جس سے ایسے امام عظیم الشان کے حق میں منقبت لاحق ہو گیا؟ انتعصب فی الدین۔ بالجملہ امام مجتہد مستقل مطلق امام عظیم رحمہ ابو حنیفہ ہیں اور مجتہد مستقل منتسب امام ابو یوسف امام محمد وغیرہ اصحاب امام ہیں۔ وجہ دوم نظر کی یہ ہے کہ صاحب طبقات نے اپنی رائے سے امام خصاص و طحاوی و کرنی کو کہا کہ یہ لوگ امام کے ساتھ اصول و فروع میں مخالفت کی قدرت نہیں رکھتے ہیں حالانکہ انکے اقوال و مذاہب جو اصول و فروع میں مذکور ہیں جسکی نظر اپر ہوا ادران بزرگوں کے احوال سے جو طبقات خفیہ میں مذکور ہیں واقع ہو اسکے نزدیک یہ قول عدم قدرت کا مردود ہے۔ وجہ سوم نظر کی یہ ہے کہ صاحب طبقات نے شمس الائمہ حلوانی و سخی حتیٰ کہ امام قاضی خان کو تو مجتہد فی المذہب میں شمار کیا اور امام ابو بکر بھصاص رازی رحمہ کو کہا کہ طبقہ سوم میں ہیں بالکل اجتہاد پر قادر نہیں ہے یہ صحیح نہیں ہے اور امام بھصاص بہ نسبت مذکورین کے اقدم و اعلیٰ و اذوق انظر و ادع علم جو وجہ چہارم نظر کی یہ ہے کہ صاحب طبقات نے امام قاضی خان کو تو طبقہ دوم مجتہد فی المذہب میں شمار کیا اور امام قدوسی اور صاحب بدایہ کو طبقہ چہارم میں داخل کیا یہ انکل کی بات ہے صحیح نہیں ہے اور امام قدوسی کی شان اجل و اعلیٰ ہے قاضی خان سے اور شان صاحب بدایہ اگر قاضی خان سے اجل نہ تو کہیں کم نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ خوب کہا گیا کہ

۱۔ انما یفرقنا بفضلہ من الناس ذرہ۔ آدمیوں میں سے اہل فضل کو وہی پہچانتا ہو جو خود اس ذاتِ ہوا کو  
 مثل مشور ہو کہ ولی را ولی می شناسد۔ پس واضح ہو کہ یہ مراتب و طبقات جو مذکور ہوئے یہ مراتب تو معقول ہیں  
 لیکن ان لوگوں نے اپنی رائے سے ہر ایک طبقہ میں جن ائمہ علماء کو مرجع کیا اعلیٰ کو ادنیٰ اور ادنیٰ کو اعلیٰ کر دیا کاش  
 یہ لوگ اس سے پرہیز کرتے اور ادنیٰ کو اعلیٰ قیاس کرنا تو کم ہو لیکن اعلیٰ کو ادنیٰ کرنا حسبِ محنت ہر نفوذِ باعدین و کم  
 اور جو شخص ان ائمہ کی شان و معر سے وقوت چاہے وہ خود اصول فقہ و اصول حدیث و قرآن پاک و علوم تفسیر و  
 احادیث شریف و لغت و نحو و معانی مسائل فقہ سے وقوت حاصل کر کے اصول و فروع میں ان ائمہ کے اقوال و  
 اجتہادات پر کاف و قفط کے ساتھ توفیق و فضل الہی جل جلالہ نظر کرے تو اسکو کچھ وقوت ہو اور خالی اٹکل و  
 قیاس سے پرہیز رکھنا واجب ہو و سداً الحمد للہ الا ولی لا آخرہ۔ پھر ترجیح کتاب کہ فقہی وغیرہ نے طبقہ نجسم یعنی تعلیم  
 میں ان کے بعد دالون کی نسبت جو مقلد بے تمیز ہیں یہ کہا کہ انکو اپنے علماء و معر و فقہاء و دہر کی تقلید واجب ہو میں کتاب  
 کہ یہ قول اس بنا پر ہو کہ کوئی زمانہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے ایسے عالم سے خالی نہ ہوگا جو تمیز پر تحقیقت قادر ہو یہی صورت  
 ہو۔ چنانچہ قاسم بن تطلو بٹا کی تصبیح افندی سے لیکر درالمتار میں نقل کیا کہ اگر تو کہے کہ فقہاء کبھی چند اقوال کو  
 نقل کر دیتے ہیں اور انہیں سے کسی کو ترجیح نہیں دیتے اور کبھی تصبیح میں اختلاف کرنے میں یعنی بعض نے ایک قول کو  
 صحیح کہا اور بعض نے دوسرے قول کو صحیح کہا تو ان دونوں صورتوں میں کیا حکم ہو تو میں کہوں گا کہ جس طریقہ سے انہوں نے  
 حل کیا ویسے ہی ہم حل کریں گے کہ اعتبار کریں بغیر عوت کا اور لوگوں کے احوال بدلنے کا اور حکم کا جو لوگوں پر آسان  
 ہو اور جس پر حل درآمد ظاہر ہو اور جسکی وجہ توحی ہو اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہ ہوگا جو اسکو مرتگان سے نہیں بلکہ  
 درحقیقت تمیز کرے اور جو کوئی تمیز نہ کر سکے اسکو چاہیے کہ اپنی بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع  
 کرے جو تمیز رکھتا ہو۔ فتاویٰ دلو التجید میں ہو کہ لوگ ان دو حالت سے خالی نہیں یا تو مقلد محض ہیں یا ایسے مقلدین  
 کہ جنکو بیانت نظر کی ہو پس اول گروہ پر نو لازم ہو کہ اسی قول کی اتباع کریں جسکو شاخ نے صحیح کہا ہو اور دوسرے  
 گروہ کو اختیار ترجیح و تصبیح کا ہو اور اس پر واجب ہو کہ جو اسکے نزدیک مرجع ہو اسی پر خود عمل کرے اور جب فقہی دیکھ  
 تو جس قول کو شاخ نے صحیح کہا ہو اسی پر فقہی دے کیونکہ پوچھنے والا تو اس سے وہ بات پوچھتا ہو جو اہل مذہب  
 کے نزدیک مذہب قرار پایا ہو۔ دوسرے مقام پر دلو التجید میں ہو کہ جو شخص مرت استیقد پر انکار کرے کہ کس کا  
 فقہی یا محل کسی قول سے یا مسئلہ کی کسی وجہ سے موافق ہو جاوے اور وہ اقوال و وجوہ میں سے جس پر چاہے  
 عمل کرے بدون اسکے کہ ترجیح میں نظر کرے تو اس شخص نے جمالت کی اور خلعت اجاع کو چاک کر دیا مگر کتاب  
 کہ اس سے ظاہر ہو کہ مقلد محض کو لازم ہو کہ اپنے قاعدہ و ضابطہ پر عمل نہ کرے بلکہ اپنے زمانہ میں جسکو اہل تہذیب  
 پادے اسکی طرف رجوع لاوے ورنہ اسلام میں مقلد محض کے دعویٰ سے فتنہ برپا ہوگا۔ واضح ہو کہ اجتہاد مطلق  
 منقود ہونے کی وجہ سے شہادت دہی اور کہا گیا کہ اجتہاد کا ادنیٰ درجہ بھی اہم نفسی رحم پر ختم ہو گیا اور دلو التجید  
 کا قول اول جو مذکور ہو اسی جانب مشعر ہو اور قاسم بن تطلو بٹا کا قول جو درالمتار میں ہو وہ بھی اس طرف

۱۔ انما یفرقنا بفضلہ من الناس ذرہ۔ آدمیوں میں سے اہل فضل کو وہی پہچانتا ہو جو خود اس ذاتِ ہوا کو  
 مثل مشور ہو کہ ولی را ولی می شناسد۔ پس واضح ہو کہ یہ مراتب و طبقات جو مذکور ہوئے یہ مراتب تو معقول ہیں  
 لیکن ان لوگوں نے اپنی رائے سے ہر ایک طبقہ میں جن ائمہ علماء کو مرجع کیا اعلیٰ کو ادنیٰ اور ادنیٰ کو اعلیٰ کر دیا کاش  
 یہ لوگ اس سے پرہیز کرتے اور ادنیٰ کو اعلیٰ قیاس کرنا تو کم ہو لیکن اعلیٰ کو ادنیٰ کرنا حسبِ محنت ہر نفوذِ باعدین و کم  
 اور جو شخص ان ائمہ کی شان و معر سے وقوت چاہے وہ خود اصول فقہ و اصول حدیث و قرآن پاک و علوم تفسیر و  
 احادیث شریف و لغت و نحو و معانی مسائل فقہ سے وقوت حاصل کر کے اصول و فروع میں ان ائمہ کے اقوال و  
 اجتہادات پر کاف و قفط کے ساتھ توفیق و فضل الہی جل جلالہ نظر کرے تو اسکو کچھ وقوت ہو اور خالی اٹکل و  
 قیاس سے پرہیز رکھنا واجب ہو و سداً الحمد للہ الا ولی لا آخرہ۔ پھر ترجیح کتاب کہ فقہی وغیرہ نے طبقہ نجسم یعنی تعلیم  
 میں ان کے بعد دالون کی نسبت جو مقلد بے تمیز ہیں یہ کہا کہ انکو اپنے علماء و معر و فقہاء و دہر کی تقلید واجب ہو میں کتاب  
 کہ یہ قول اس بنا پر ہو کہ کوئی زمانہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے ایسے عالم سے خالی نہ ہوگا جو تمیز پر تحقیقت قادر ہو یہی صورت  
 ہو۔ چنانچہ قاسم بن تطلو بٹا کی تصبیح افندی سے لیکر درالمتار میں نقل کیا کہ اگر تو کہے کہ فقہاء کبھی چند اقوال کو  
 نقل کر دیتے ہیں اور انہیں سے کسی کو ترجیح نہیں دیتے اور کبھی تصبیح میں اختلاف کرنے میں یعنی بعض نے ایک قول کو  
 صحیح کہا اور بعض نے دوسرے قول کو صحیح کہا تو ان دونوں صورتوں میں کیا حکم ہو تو میں کہوں گا کہ جس طریقہ سے انہوں نے  
 حل کیا ویسے ہی ہم حل کریں گے کہ اعتبار کریں بغیر عوت کا اور لوگوں کے احوال بدلنے کا اور حکم کا جو لوگوں پر آسان  
 ہو اور جس پر حل درآمد ظاہر ہو اور جسکی وجہ توحی ہو اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہ ہوگا جو اسکو مرتگان سے نہیں بلکہ  
 درحقیقت تمیز کرے اور جو کوئی تمیز نہ کر سکے اسکو چاہیے کہ اپنی بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع  
 کرے جو تمیز رکھتا ہو۔ فتاویٰ دلو التجید میں ہو کہ لوگ ان دو حالت سے خالی نہیں یا تو مقلد محض ہیں یا ایسے مقلدین  
 کہ جنکو بیانت نظر کی ہو پس اول گروہ پر نو لازم ہو کہ اسی قول کی اتباع کریں جسکو شاخ نے صحیح کہا ہو اور دوسرے  
 گروہ کو اختیار ترجیح و تصبیح کا ہو اور اس پر واجب ہو کہ جو اسکے نزدیک مرجع ہو اسی پر خود عمل کرے اور جب فقہی دیکھ  
 تو جس قول کو شاخ نے صحیح کہا ہو اسی پر فقہی دے کیونکہ پوچھنے والا تو اس سے وہ بات پوچھتا ہو جو اہل مذہب  
 کے نزدیک مذہب قرار پایا ہو۔ دوسرے مقام پر دلو التجید میں ہو کہ جو شخص مرت استیقد پر انکار کرے کہ کس کا  
 فقہی یا محل کسی قول سے یا مسئلہ کی کسی وجہ سے موافق ہو جاوے اور وہ اقوال و وجوہ میں سے جس پر چاہے  
 عمل کرے بدون اسکے کہ ترجیح میں نظر کرے تو اس شخص نے جمالت کی اور خلعت اجاع کو چاک کر دیا مگر کتاب  
 کہ اس سے ظاہر ہو کہ مقلد محض کو لازم ہو کہ اپنے قاعدہ و ضابطہ پر عمل نہ کرے بلکہ اپنے زمانہ میں جسکو اہل تہذیب  
 پادے اسکی طرف رجوع لاوے ورنہ اسلام میں مقلد محض کے دعویٰ سے فتنہ برپا ہوگا۔ واضح ہو کہ اجتہاد مطلق  
 منقود ہونے کی وجہ سے شہادت دہی اور کہا گیا کہ اجتہاد کا ادنیٰ درجہ بھی اہم نفسی رحم پر ختم ہو گیا اور دلو التجید  
 کا قول اول جو مذکور ہو اسی جانب مشعر ہو اور قاسم بن تطلو بٹا کا قول جو درالمتار میں ہو وہ بھی اس طرف

اشارہ کرتا ہوں کہ ہر زمانہ میں شخص میسر ہو گا نہ مجتہد فعلی بدیہی شکل سخت ہو کہ وقائع و نوازل قیامت تک سلجھیں اور انکا وقوع متوقع نہیں ہو چنانچہ ہمارے زمانہ میں ریل پر نماز وغیرہ کے وقائع جدید بہت ہیں۔ اور مسلمان کے اعمال کسی وقت بلا تعلق شرع انہی نہیں رہ سکتے ہیں پس جب یہ مسائل کتب فتاویٰ میں موجود نہیں تو انکا حکم کیونکر استنباط ہو گا کیونکہ استنباط و اعتبار مجتہد کا کام ہے۔ اور علمائے خبابہ نے صریح کہا کہ کوئی زمانہ اجتہاد سے خالی نہ ہو گا پس مترجم کے نزدیک اس اشکال کا مخلص نہیں مگر آنکہ اس امر سے وہ لوگ رجوع کریں جو علامہ نسفی رحمہ فرختم اجتہاد کے قائل ہیں۔ مولانا بھرا العلوم رحمہ اللہ نے ارکان اربعہ میں ختم اجتہاد کے دعویٰ کو جسم بالغیب کی مصیبت قرار دیا یہ کیونکہ معلوم ہوا کہ اجتہاد علامہ نسفی پر ختم ہوا اور اب کوئی نہ پیدا ہو گا جسکو فی الجملہ اجتہاد کی قدرت ہو سکی راہ تو صرف اعلام انہی فروع میں ہو خواہ قرآن پاک سے ہو یا حدیث شریف سے ہو اور کوئی موجود نہیں ہے پس یہ قول روا نہیں ہے والدہ تعالیٰ اعلم۔ بالکل مذہب خفیہ میں اہل امام عظم ابو حنیفہ رحمہ ہیں اور انہیں کے مسلک اجتہاد پر فی الجملہ اختلاف کے ساتھ انکے شاگرد مجتہدین متبیین میں ولیکن انکے تلامذہ میں سے امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ نے مذہب امام رحمہ کو اپنے استاد کی تعظیم و تکریم کی نظر سے روایت کے ساتھ وبالشفہ نقل و مدون کیا اور اپنے خاص اجتہادات سے بھی افادہ ہونچایا پھر مشائخ و علماء اور بہت سے اولیاء اس مذہب پر گزرے اور شعرائی رحمہ نے بطریق کشف کے اس مذہب کو جملہ مذاہب مجتہدین سے زیادہ زمانہ تک برقرار پایا۔ علامہ خیر الدین رحلی استاد صاحب الدرا المنہار نے فتاویٰ خبریہ میں کہا کہ ہمارے نزدیک مقرر یہ ہوا کہ قومی نہ دیا جاوے و عمل نہ کیا جاوے مگر بقول امام عظم رحمہ اور امام کے قول سے عدول کر کے صاحبین یا ان سے ایک کے قول یا غیر دون کے قول کی طرف نہ جاوے مگر جبکہ ضرورت ہو انتہی مترجما۔ اب ضرور ہوا کہ چند امور معلوم ہوں اول یہ کہ امام رحمہ اللہ کے اقوال کس مستند ذریعہ سے ہکو پہنچے ہیں اور اگر ایک ہی مسئلہ کے حکم دو یا زیادہ مختلف روایت امام رحمہ سے مروی ہوں تو انہیں سے کون مستند ہے۔ دوم یہ کہ جن مسائل میں امام رحمہ سے روایت نہیں تو صاحبین یا دیگر تلامذہ میں سے کس کا قول لیا جائیگا۔ اور اگر تلامذہ سے بھی روایت نہ ہو اور مشائخ مختلف ہوں تو کیا حکم ہے۔ سوم ضرورت کی جہت سے امام رحمہ اللہ کے قول سے عدول کی کیا صورتیں ہیں چہارم اہل تقلید و اہل اجتہاد میں فرق ہے۔ واضح ہو کہ اصول میں یہ امر مقرر ہے کہ مجتہد کو تقلید دوسرے مجتہد کی نہیں جائز ہے لیکن جتنی دیر تک اسکو اپنے اجتہاد کا موقع نہیں ملا اور درمیان میں ضرورت واقع ہوئی تو کیا وہ دوسرے مجتہد کے قول پر عمل کر سکتا ہے و قول ہیں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جو اصحاب و مشائخ درجہ اجتہاد پر تھے انکے اقوال اجتہادی ہیں اور جو لوگ اہل تقلید ہیں وہ موافق تصریح و لو ابھی رحمہ اللہ التوفیٰ شہدہ کی دو قسم کے ہیں ایک محض تقلید و دوم تقلید جسکو دلائل پر نظر کی اہلیت ہے۔ پس جو مسائل امام عظم رحمہ سے بروایت واحدہ مروی ہیں وہ توحیدین یا حدیثین روایات مختلفہ ہیں جیسے وہ روایتیں دائرہ کادھونا جو ملاحظہ ہوا ہے کہ تقدیر چاہیے تو ان روایات میں سے بعض قول کو مشائخ کبار و مذاق مجتہدین نے صحیح کہا اور بعض کو مرجوح کہا ہے اور بعض انہیں مسائل میں صاحبین وغیرہ سے انکے خاص



اجتہادات مروی ہیں اور دلائل ہر ایک کے مبین و صحیح ہیں۔ اب جانتا چاہیے کہ مقلد محض ہو یا مقلد لائق نظر موجودہ رعایا کا واحد امام رحم سے عدول نہ کرے الا بغیر ذلک اور اہل نظر بھی فتویٰ دینے میں عدول نہ کریں اور روایات متعددہ میں اہل تقلید پر اس روایت کی اہل لازم ہو چکی تصحیح کی گئی و لیکن اہل نظر کو اپنی ذات کے لیے ترجیح و تصحیح کا اختیار ہو مگر فتویٰ میں تصحیح مذہب کا اقتدار ہو گا الا بغیر ذلک۔ پھر ان مسائل کے سوا اے جو امام رحم سے مروی ہیں خواہ مجتہد مذہب سے ہوں یا تخریج مشائخ سے ہوں تفصیل یہ جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگی اور یہ جو کچھ مذکور ہوا باقتدار اصل کے ہو و لیکن موجودہ حالت میں جو طریق علمد آمد ہو وہ آخر میں بیان ہو گا۔ ذکر طبقات مسائل۔ یہ مسائل تین طبقہ پر ہیں۔ طبقہ اولیٰ مسائل اصول ہیں اور یہی مسائل ظاہر الروایہ کہلاتے ہیں اور یہ مسائل امام محمد کے مبسوط کے جسکو اصل کہتے ہیں اور جامع صغیر کے اور جامع کبیر و کتاب السیر و زیادات کے ہیں کما ذکرہ و مکتبہ فتویٰ اور یہ صرف پانچ کتابیں جو تین اور علامہ شامی رحم کے رد المحتار میں ہیں کہ ظاہر الروایہ و ظاہر المذہب و روایت اصول سے مراد امام محمد رحم کی مشہور چھ کتابوں کے مسائل ہیں اور وہ جامع صغیر و جامع کبیر و کتاب المیزان و کتاب السیر و مبسوط و زیادات ہیں اور ایسا ہی کشف الظنون میں بھی مذکور ہے اور تعالیٰ الا انوار میں ہے کہ بعض نے سیر صغیر کو انہیں نہیں شمار کیا اور حاشیہ طحاوی میں ہے کہ بعض نے سیر کبیر کو بھی نہیں شمار کیا۔ غنایہ میں ہے کہ اصول سے مراد جامع صغیر و کبیر و زیادات و مبسوط ہیں اور نتائج الافکار میں ہے کہ ظاہر الروایہ سے مراد فقہار کے نزدیک جامع صغیر و کبیر و مبسوط و زیادات ہیں اور غیر ظاہر الروایہ سے مراد جو ان کتابوں کے سوا دوسری کتابوں سے ہوں مفتاح السعاده و روایۃ الاصول و ظاہر الروایہ میں تفریق کی چنانچہ کما کہ فقہاء مبسوط و زیادات و جامع صغیر و کبیر کو روایۃ الاصول کہتے ہیں اور مبسوط و جامع صغیر و سیر کبیر کو ظاہر الروایۃ و مشہور الروایہ کہتے ہیں۔ مترجم کتابہ کہ نقلی مبسوط و جامع و مشہور روایۃ الاصول و ظاہر الروایۃ و مشہور الروایۃ میں اور جامع کبیر و زیادات صرف روایۃ الاصول ہیں اور سیر کبیر و ظاہر الروایۃ و مشہور الروایۃ ہے اور سیر صغیر کو درمیان سے ساقط کیا اور شاید کفوی کی مراد سیر سے سیر کبیر ہو و اصل مسلم پھر اصل سے مراد مبسوط ہے کیونکہ امام محمد نے اولیٰ اسی کو تصنیف کیا پھر جامع صغیر کو پھر جامع کبیر پھر زیادات کو تصنیف کیا کما فی غایۃ البیان۔ اور اصل کے کئی نسخہ ہیں اور فی الجملہ انہیں شاذ نادار اختلاف بھی ہے اور کفوی رحم نے کہا کہ سب سے زیادہ مشہور و ظاہر نسخہ شیخ ابوسلمان جوزجانی کا ہے پھر کما کہ مبسوط کے نسخہ متعدد ہیں ایک نسخہ شیخ الاسلام ابو بکر معروف بخوار زادہ کا ہے اسکو مبسوط شیخ الاسلام و مبسوط کبریٰ کہتے ہیں اور ایک نسخہ شمس الانامہ حلوانی کا اور ایک نسخہ شاگرد شمس الانامہ سرخسی کا ہے۔ مترجم کتابہ کہ یہ شمس الانامہ سرخسی وہ نہیں ہیں بلکہ صاحب محیط سے مقدم اور امام مجتہد حقانی صاحب کرامات ہیں اور واضح ہو کہ یہ مبسوطات شیخ الاسلام و حلوانی و سرخسی غیر در حقیقت تخریج مبسوط ہیں اور اصل مبسوط کے قیود سے جو مسائل مستخرج تھے انکو انہوں نے استخراج کر دیا و لیکن امام کے کلام کے ساتھ اپنا کلام خلط کر دیا ہے جس سے مبسوط مثلاً غسوب و بشیخ الاسلام ہو گئی جیسے جامع صغیر کے شارحین ہند و قراۃ الاسلام ہر دوی و قاضیان نے یہی کیا اسی واسطے کہتے ہیں کہ قاضیان نے جامع صغیر میں ذکر کیا حالانکہ

مراد قاضی خان کی شرح جامع صغیر پر کیا ذکر ہے میری زراۃ فی شرح الاشباہ - واضح رہے کہ شرح ہذا یہ وغیرہ میں جو بسط  
 سرخی مذکور ہے اس سے مراد حاکم شہید متوفی ۵۰۵ھ ہجری کی کتاب کافی کی شرح سرخی رحمہ اللہ جو بسط ہے اسکو محفوظ رکھنا  
 چاہیے ذکر فی کشف الظنون - بالجلد مسائل ظاہر الروایۃ مذکورہ کتب امام محمد رحمہ اللہ کے ہیں - اور حاکم شہید رحمہ اللہ نے  
 کتب امام محمد رحمہ اللہ سے باب مسائل کو جن پر ایسا کہ طبقات علماء حنفیہ میں یہ قصہ مذکور ہے لہذا علماء نے اسکو بھی  
 اصول ہی قرار دیا چنانچہ کفوی رحمہ اللہ نے کہا کہ مسائل ظاہر الروایۃ سے وہ مسائل بھی ہیں جو حاکم شہید رحمہ اللہ کی کتاب  
 فتقی میں ہیں اور امام محمد رحمہ اللہ کی کتابوں کے بعد یہ کتاب مذہب کے لیے اصل ہے لیکن اس زمانہ میں وہ ان  
 ملکوں میں تھی نہیں ہے اور حاکم شہید رحمہ اللہ کی کتاب الکافی بھی اصول مذہب سے ہے اور مشائخ رحمہ اللہ نے اسکی شروع  
 لکھی ہیں آنا بجلد شرح شمس الائمہ سرخی و شرح قاضی شیخ الاسلام علی اسبغابی ہے - مترجم کتاب جو کہ یہی شرح سرخی ہے وہ  
 بسط ہے اور واضح ہو کہ کافی و دوائی تصنیف علامہ نسفی صاحب کنز الدقائق کی دوسری ہے - طبقہ ثانیہ مسائل مذہب  
 میں سے وہ مسائل ہیں جو غیر ظاہر الروایۃ کہلاتے ہیں اور یہ مسائل وہ ہیں جو ہمارے اماموں سے مروی ہیں  
 لیکن کتب مذکورہ میں نہیں بلکہ دوسری کتابوں میں ہیں خواہ دوسری کتاب میں امام محمد رحمہ اللہ کی تصنیف سے  
 ہوں جیسے کیسانیات و رقیات و جرجانیات و ہارونیات اور انکو غیر ظاہر الروایۃ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ امام محمد  
 سے ایسی شہرت و کثرت روایت کو نہیں پہنچے جیسے کتب طبقہ اولی کے مسائل شہرت و کثرت و روایت کو  
 پہنچے ہیں خواہ یہ کتابیں ہوں امام محمد کے دوسروں کی تصنیف سے ہوں جیسے کتاب مجر و مصنف حسن بن یزید  
 کہ اسکے مسائل بھی غیر ظاہر الروایۃ ہیں اور اسی قسم سے کتب امالی ہیں اور صورت اطاویہ کہ عالم شیعہ کیا اور اسکے  
 گرد شاگرد حلقہ کر کے فلم و دوات کا فدیہ لکھ بیٹھے اور عالم نے اس مجلس میں جو کچھ علم بیان کیا اسکو ان لوگوں نے  
 لکھ لیا اور ایسے ہی ہر جلسہ میں لکھتے گئے حتی کہ کتاب ہو گئی اور یہ ہمارے اصحاب متقدمین کی عادت تھی - اور  
 اسی قسم سے کتب نوادر ہیں کہ متفرق طور پر روایات ہیں جیسے نوادر ابن سماعہ و نوادر ہشام و نوادر ابن رستم  
 وغیرہ جو امام محمد وغیرہ سے روایت کرتے ہیں کفوی رحمہ اللہ نے کہا کہ ان مسائل کو نوادر اس واسطے بتا کر دیتے ہیں کہ  
 یہ اصول سے مخالفت ہوتے ہیں - مترجم کہتا ہے کہ اصول سے مخالفت ہونا ضرور نہیں ہے بلکہ روایت بطریق ندرت  
 ہے یعنی آنکہ دوسرے شاگردوں سے متابعت نہیں پائی جاتی ہے اور واضح ہو کہ کبھی ظاہر مذہب کی روایت  
 چھوڑ کر نوادر کی روایت لیتے ہیں مثلاً اگر کسی نے حالت حیض میں اپنی جو رو سے وطی حلال جانے تو شمس الائمہ  
 نے کہا کہ تکفیر ہے اور نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ تکفیر نہیں دہو البتہ کذا ذکرہ القاری - اور محمد بن قاسم مسائل  
 ظاہر الروایۃ میں پھر اگر ظاہر الروایۃ میں نہ ہو غیر ظاہر الروایۃ و نوادر ہیں - طبقہ ثالثہ مسائل فتاویٰ ہیں اور انکو دہات  
 بھی کہتے ہیں یعنی آنکہ ایسی صورت واقع ہونی جسکا حکم ان ائمہ ثلاثہ رحمہ اللہ سے مروی نہیں ہے پس یہ مسائل وہ ہیں کہ  
 جملہ احکام کو امام محمد رحمہ اللہ کے شاگردوں یا شاگرد کے شاگردوں نے یا ان کے بعد والوں نے استنباط کیا ہے کذا ذکر  
 الکفوی اور معنی ہے کہ اسام محمد وغیرہ کے شاگردوں کے سامنے ایسے واقعہ کا استفتاء پیش ہوا جس میں کوئی

روایت ان ائمہ میں سے کسی امام سے آئے پاس نہیں ہر تو انہوں نے خود اجتہاد سے استنباط کیا اور جو اجتہاد کے لائق ہو خواہ شاگرد کا شاگرد اور خواہ ان کے بعد والوں میں سے ہو کسی زمانہ میں ہو اس کے اجتہاد کا اعتبار کیا۔ گویا زمانہ کا آئین اعتبار نہیں ہر اور مترجم کتاب ہر کہ ہی صحیح ہر کیونکہ کبھی زمانہ لائق میں ایسا ہوتا ہی جو سابق میں نہ تھا کیونکہ یہ علم مصنف فضل الہی ہر وقت قال تعالیٰ وداؤد و سلیمان المرسلان فی الحرث اذ نشت یہ غم القوم وکنا حکماء برین نعمنا باسلیمان اللہ پس سلیمان علیہ السلام ہر احسان رکھا کہ اسکو حکم صواب کی تفہیم کر دی۔ حالانکہ داؤد علیہ السلام والد سلیمان علیہ السلام تھے اور یہ یہ دلائل عدیدہ مؤید اور بوقوع معتد ہر والدہ تعالیٰ اعلم۔ کنوی رحمہ نے کہا کہ اول کتاب حسین نوازل و واقعات جمع کیے گئے نوازل فقہ ابو الیث نصر بن محمد سمرقندی معروف باامام الہدی رحمہ فی فتاویٰ مجتہدین متاخرین کے اپنے مشائخ و مطیع مشائخ مثل محمد بن مقاتل رازی و محمد بن سلمہ و نصیر بن یحییٰ قیرہ کے جمع کیے اور اپنے فتاویٰ بھی بیان کیے یعنی میرے نزدیک مختار ہر اور واقعات میں یہ کتاب اصل ہر پھر واقعات ناظمی راجع النوازل وغیرہ پھر دیگر مشائخ نے ان فتاویٰ کو اصول کے ساتھ مصلط جمع کر دیا جیسے جامع فاضل خان و خلاصہ غیرہ کتب فتاویٰ میں اور بعض نے امتیاز کو قائم رکھا جیسے رضی الدین سرخسی نے محیط میں کیا کہ اول مسائل اصول لکھے پھر فتاویٰ لکھے ہیں۔ مترجم کتاب ہر کہ شیخ رضی الدین سرخسی رحمہ کی صنیع شاہد ہر کہ قاعدہ یہ تھا کہ جو اصول ظاہر الروایہ میں ہر وہ مقدم ہر پھر نوادر میں پھر فتاویٰ ہیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ فتاویٰ سے مراد صرف وہ مسائل و واقعات و نوازل ہیں جو مشائخ نے استخراج و استنباط کیے جنہیں کوئی روایت ائمہ میں سے نہیں ہر پس فتاویٰ فاضل خان یا فتاویٰ عالمگیری کو جو فتاویٰ کہتے ہیں مجازاً باعتبار اس کے کہ انہیں مسائل فتاویٰ مصلط ہیں ورنہ حقیقت انہیں مسائل اصول و فتاویٰ دونوں ہیں۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر حکم ظاہر الروایہ میں نہ ہو لیکن نوادر میں ہو تو فتاویٰ سے مقدم کر کے نوادر کو لینا مستحب ہو گا چنانچہ بحر الرائق کی قضاء الفوائت میں ہر کہ مسئلہ اگر ظاہر الروایہ میں نہ ہوا غیر ظاہر الروایہ میں مثبت ہو تو اسی طرف معیر متعین ہر۔ مترجم کتاب ہر کہ یہ حکم مقلد کے لیے ہر یا جکو توت اجتہاد یہ اس کے لیے بھی ہر اور صحیح احتمال اول ہر اگر کہا جاوے کہ غیر ظاہر الروایہ قاعدہ اندر رحمہ میں تو اس کے اجتہاد پر بہ نسبت متاخر زمانہ کے توت اجتہاد یہ والے کے زیادہ اعتماد ہو گا۔ جواب یہ کہ غیر ظاہر الروایہ میں راوی نے روایت کا التزام کیا اور امام مجتہد سے اس کے ثبوت میں باطل ہر اور خود راوی نے اپنی توافق اجتہاد سے آگاہ نہ کیا تو اعتماد کی وجہ صاحب توت اجتہاد یہ کے حق میں ساقط ہو گئی پس اس پر شرعاً لازم آیا کہ اپنے اجتہاد کو کام میں لکے جانے۔ پھر واضح ہو کہ اکثر اصول اللہ و اربعہ ہر مفقود ہیں اور اگر کہیں پائے جاتے ہیں تو سند اول و متواتر نہ ہونے سے حکم متواترات میں نہیں خصوصاً ہمارے زمانہ اور ہمارے دیار میں پس ضرور ہر کہ کتاب معتبر متواتر بھی ہو لہذا علی قاری رحمہ نے تذکرۃ الموضوعات میں لکھا کہ قواعد کلیہ میں سے ہے کہ نقل کرنا احادیث نبویہ کا اور مسائل فقہیہ کا و تفاسیر قرآنیہ کا نہیں جائز ہر اگر انہیں کتابوں سے جو سند اول ہوں کیونکہ جو سند اول ہوں انہیں زعمی و لمحمد بن کے موضوع قاعدہ سے اس میں ہر بخلاف کتب محفوظ کے کہ ان کے نسخہ صحیح متعدد ہوں



باتمہ جوئے بین انہی۔ فتویٰ رحمہ کے کلام سے معلوم ہوا کہ کتاب منشی خولہ حاکم شہید رحمہ اس زمانہ میں منقود ہو چکی تھی  
 منشی سے جو مسائل کسی معتد کتاب مثل محیط سرخسی وغیرہ میں منقول ہیں وہ متداول ہیں اور محیط برہانی جو محیط سرخسی  
 سے مقدم ہوا وہ بھی منقود ہو چکا ہے۔ ابن نجیم مصری رحمہ نے بعض مسئلہ دفع کے رسالہ میں اپنے بعض معاصرین پر رد کر نیکی  
 طور پر لکھا کہ محیط برہانی سے جو نقل ہمارے معاصر نے لکھی یہ کذب ہو کیونکہ محیط برہانی منقود ہو چکا کہ ابن امیر اعلیٰ  
 نے شرح نینۃ المصلیٰ میں تصریح کی ہے اور بر تقدیر کہ ہمارے ہم عصر کو مل گئی اور اس زمانہ والوں میں سے کسی کو نہیں  
 ملی تو بھی اس سے فتویٰ ونقل جائز نہیں ہے جیسا کہ فتح القدیر کی کتاب القضا میں مصرح ہے انہی۔ فتح القضا پر کتاب القضاء  
 میں ہے کہ اصولیین کی رائے اس امر پر جمی ہے کہ منشی وہی ہو جو مجتہد ہوا اور جو مجتہد نہیں اقوال مجتہد یاد رکھنا ہے تو وہ منشی نہیں  
 ہے اس سے جب سوال کیا جاوے تو اس پر واجب ہے کہ کسی مجتہد مثل امام ابو حنیفہ کا قول بطریق حکایت نقل کر دے  
 اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے زمانہ میں جو موجودہ لوگوں سے فتویٰ لیا جاتا ہے یہ فتویٰ نہیں بلکہ منشی کے کلام کا نقل ہے  
 کہ سوال کرنے والا اسکے موافق عمل کرے اور مجتہد سے اسکی نقل کا طریقہ دو باتوں میں سے ایک ہے یا تو اس نازل کی  
 کوئی سند دیا تک یا کسی ایسی کتاب معروف سے لے کر جو ہاتھوں ہاتھ متداول رہی جو جیسے امام محمد بن الحسن  
 کی کتابیں اور مانند انکی تصانیف مشہورہ کہ یہ کتابیں اپنے مصنفین سے ہنزہ خبر متواتر یا مشہور کے ہیں ایسا ہی  
 رازی رحمہ نے ذکر کیا ہے و علیٰ ہذا اگر ہمارے زمانہ میں بعض کتابیں نوادر کی پائی گئیں تو جو مسائل انہیں ہیں ان کو  
 امام ابو یوسف یا امام محمد کی طرف نسبت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ ہمارے زمانہ میں ہمارے دیار میں نہ مشہور ہیں اور  
 نہ متداول ہیں۔ بیان اگر نوادر سے نقل کسی کتاب مشہور مانند ہدایہ و مسوط میں پائی جاوے تو یہ اعتماد اس کتاب  
 مشہور پر ہو گا۔ پھر فتویٰ دینے والا اگر مجتہدین کے اقوال مختلف یاد رکھتا ہے اور حجت نہیں پہچانتا اور نہ اسکو اجتہاد  
 و ترجیح کی قدرت ہے تو وہ انہیں سے کسی قول پر قطع نہ کرے بلکہ فتویٰ پوچھنے والے کے لیے بیان کر دے سو پوچھنے  
 انہیں سے وہ قول اختیار کر لے گا جو اسکے دل میں سب سے زیادہ صواب معلوم ہو ایسا ہی بعض جوامع میں مذکور ہے  
 اور میرے نزدیک تو فتویٰ دینے والے پر سب اقوال کا نقل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ یہ کافی ہے کہ انہیں سے کسی قول کو  
 حکایت کر دے کیونکہ مقلد کو اختیار ہے کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کرے۔ انہی شرحا۔ مترجم کتاب ہے کہ اس کلام سے کئی  
 باتیں معلوم ہوئیں از اجماع یہ کہ ایسے مقلد کو بھی فتویٰ بنانا جائز ہے جو مجتہدین کے اقوال مختلف یاد رکھتا ہو اور اسکو  
 دلائل نہ معلوم ہوں اور نہ ترجیح کی قدرت ہو۔ از اجماع بعض جوامع کا قول مشہور کہ فتویٰ دینے والا مختلف اقوال  
 نقل کر دے تو فتویٰ لینے والے کو اختیار ہے کہ اپنی رائے میں جسکو صواب جائے اسکو اختیار کرے پس ایسے شخص  
 کی رائے کا بھی اختیار ہے جو مجتہدین کے اقوال بھی دیکھتا ہو۔ از اجماع قول ابن الامام رحمہ کہ مقلد جس مجتہد کی چاہے  
 تقلید کرے مشہور کہ فتویٰ دینے والا خود ایک قول کو اختیار کر کے اسکو حکایت کر دے اور یہ کوئی قید نہیں لگائی  
 کہ دلیل معلوم کرے یا قلب سے نحری کرے یا پوچھنے والے کے حق میں جو قول بہتر ہو یا جو اسکے حق میں نافع ہو یا وہ  
 قول امام رحمہ کا خاص ہو یا عام کسی مجتہد کا ہو اگرچہ خاص کلام ہی ہے کہ چاہے جس مجتہد کا قول ہو اور یہ بھی تفصیل بیان

نہیں فرمائی کہ جو قول اس فتویٰ دینے والے نے آج اختیار کیا ہر کل کے روز دوسرے فتویٰ میں ہی قول کئے یا نہیں۔  
ہر کہ دوسرا قول کئے، لیکن تفسیق وغیرہ کی بحث میں فی الجملہ تحقیق کئی ہر اور مراد رازی رحم سے شیخ ابو بکر الرازی البصام  
میں چنانچہ انکی کتاب اصول الفقہ سے جتنے میں منقول ہر کہ کسی شخص کا جو کلام یا مذہب کسی ایسی کتاب میں جو جسکے نسخہ  
مستند اول ہوں تو جو کوئی اس کتاب میں دیکھے آسکو جائز ہر کہ کہے کہ ظان کا یہ قول اور ظان کا یہ مذہب ہر اگرچہ  
کسی سے نہ سنا ہو جیسے امام محمد بن الحسن کی کتاب میں اور امام مالک رحم کی موطا اور ہاندانکے اصناف علوم میں کتاب میں  
مصنف مستند اولہ میں کیونکہ ان کتابوں کا ایسی صفت پر ہونا ہنر کہ خیر متواتر یا مشہور کے ہر اور ایسے حال میں اسناد  
کی ضرورت نہیں ہوتی ہر انتہی مترجما اور نوازل فقیہ ابو الطیب میں ہر کہ شیخ ابی نصر سے پوچھا گیا کہ ہمارے بیان  
چار کتاب میں ہونچیں نوادرا برہم بن رستم وخصاف کے ادب القاضی اور محمد حسن بن زیاد و نوادر ہشام تو کیا ہر کہ  
رواد ہر کہ ہم ان کتابوں سے فتویٰ دین تو جواب دیا کہ ہمارے اصحاب سے جو صحت کو پہونچے وہ تو علم مرغوب و مستند  
ہر اور رہا فتویٰ دینا تو میری رائے میں نہ چاہیے کہ آدمی ایسے امر کا فتویٰ دے جو ہم میں نہ آیا اور نہ چاہیے کہ  
لوگوں کے بوجہ اٹھا دے ہاں اگر ایسے مسائل ہوں کہ وہ ہمارے اصحاب سے مشہور و ظاہر ہوں تو مجھے یہ  
ہر کہ ان پر اعتماد صحیح ہوگا انتہی مترجما۔ پھر واضح ہو کہ متقی حاکم شیعہ و محیط برہانی مفقود ہونے کی تو شہادت پہونچ چکی  
تو انکا اثر موجود نہیں اور اگر اب کوئی دعویٰ کرے کہ یہ کتاب وہی ہر تو اعتماد نہیں ہو سکتا اس جہت سے کہ  
تواتر درمیان میں منقطع ہو گیا ہاں جب تک وجود متواتر تھا اسوقت اگر متقی و محیط مذکور سے کسی کتاب میں کچھ  
نقل ہوا اور وہ کتاب اسوقت تک متواتر و مستند اول ہر اور خود مقدم ہر تو اس کتاب کے اعتبار سے اعتماد ہر کہ متقی میں  
یہ قول تھا جو اس کتاب میں مذکور ہر اور ایسی ہی کتب امام محمد رحم ہمارے زمانہ میں مثل بدایہ و دقایہ و عالمگیری وغیرہ  
کے مشہور و متداول نہیں ہیں لیکن اہل یعنی بسوط امام محمد رحم سے یا دیگر کتب سے جو مسائل محیط سرخسی وغیرہ میں مذکور  
ہیں یا بواسطہ محیط سرخسی وغیرہ کے دیگر معتبرات میں مذکور ہیں یا بدایہ و اسکی شروح و دقایہ وغیرہ میں منقول ہیں  
آخر متواتر اعتماد ہر۔ اور واضح ہو کہ ائمہ مشائخ و فقہاء نے تسبیح حفظ کے لیے اصول کتب سے مختصرات تصنیف کیں  
جو بنام شتون مشہور ہیں اور ان میں التزام صحیح روایات کا رکھا خواہ تصحیح اپنے اعتماد پر جبکہ مصنف مجتہد ہوا یا ہی کثر  
یا کلیہ ہر خواہ اعتماد تصحیح مجتہد رکھا۔ اور حق یہ ہر کہ ائمہ مشائخ نے مذہب خفیہ کو مجموعہ اجتہادات امام عظیم داماد  
ابو یوسف داماد محمد قرار دیا لیکن بعض فقہاء نے جو آخر زمانہ میں ہوئے امتیاز کا قصد کیا لیکن فتویٰ منقطع ہر وہ  
سیانی الکلام فیہ۔ پھر ان شتون کو مذہب کے لیے گویا اصل ٹھہرایا اور ظاہر یہ کہ ہمارے زمانہ میں ہر سے چار  
نہیں ہر۔ فاضل علامہ لکھنوی مرحوم نے لکھا کہ شتون سے مراد جمیع شتون نہیں ہیں بلکہ وہ مختصرات جگو ایسے  
خداق ائمہ علماء و کبار فقہاء نے تالیف کیا جو علم و زہد و تقہ میں اہل ہدایت کرنے میں ثقہ مشہور و معروف ہیں  
امام طحاوی و کرخی و حاکم شیعہ و ابو الحسن قدوری اور جو اس طبقہ میں تھے پھر کچھ علماء کا اعتبار ہر ہاں الشریعہ  
کے دقایہ ہر اور حافظ الدین عبد اللہ نسفی المتوفی سنہ ۶۰۱ ہجری کے کنز الدقایق ہر اور ابو الفضل محمد الدین محمد اصر

بن محمود موصی شونی مسئلہ ہجری کی کتاب المختار پر اور مظفر الدین احمد بن علی بغدادی شونی مسئلہ ہجری کی کتاب  
 مجمع البحرین پر اور امام قدوری احمد بن محمد شونی مسئلہ ہجری کی کتاب مختصر القعدوری پر فہرہا ہوا اس جہت  
 سے کہ لوگوں نے ان کتابوں کے مولفین کی نیرنگی اور مسائل متعدد لائے کا التزام جان لیا ہر ہجرات میں بھی زیادہ  
 مشہور و متعدد قایہ و کثر و مختصر قدوری پر مترجم کتاب ہر کہ ہر ایہ کا ذکر اس واسطے نہیں کیا کہ وہ متن نہیں ہر بلکہ شرح ہر اور آہ  
 متن کے مشہور ہر اور ان متون مذکورہ کے لیے ہر ایہ گویا اصل ہر کیونکہ ان متون میں سب سے زیادہ متعدد مشہور و قایہ  
 ہر ایسی خود تصریح موجود ہر کہ یہ مسائل ہر ایہ کے بطریق سلسلہ روایت متواتر ہونے کے شخص کے ہیں لہذا نام اس کا  
 وقایہ المراد یہ فی مسائل الہدایہ رکھا ہو۔ ثم قال ہذا الفاضل ہا حاصلہ اور یہ جو مشہور ہوا کہ متون صرف اصل  
 مذہب و ظاہر الروایہ کے لیے موضوع میں تو یہ حکم کلی نہیں کیونکہ اکثر اباب متون ایسا مسئلہ لکھتے ہیں جو مشائخ مقدمین  
 کی تخریج سے مخالف مسلک ائمہ تبعویین ہر جیسے حوض عشرنی عشرینے وہ درودہ کا مسئلہ کہ اصل مذہب میں نہیں ہر اور یوں  
 یہ جو مشہور ہوا کہ متون موضوع واسطے نقل مذہب امام ابو حنیفہ میں یہ حکم تو اکثری بھی نہیں ہر کیونکہ بہت آنھوں نے متون  
 میں صاحبین کا مذہب یا جبکہ وہ راجح یا جیسے پیشانی و ناک پر سجدہ کے مسئلہ وغیرہ میں ہر۔ اقول تحقیق وہ ہر جو تھے  
 مقدم ذکر کیا کہ مرجع اقوال صاحبین کو بھی مذہب قرار دیا ہر اور چارہ نہیں ہر کہ مذہب میں تخریجات شائع و نقل کیے جاتے  
 جبکہ واقعات و نوازل کا سامع ہونا جاری ہر پس جبکہ امام عظیم رحم کے اصول پر انکا حکم مستخرج ہوا تو انکے نقل مذہب  
 خفیہ ہونے میں کچھ شک نہیں ہر پس جب انکو داخل مذہب قرار دیا تو صاحبین یا ایک سے جو راجح ہوا کسی ضرورت  
 عارض سے اس پر فتویٰ ہو تو اسکا مذہب ہونا اولیٰ ہر و ما قال ہذا الفاضل اور آنھوں نے ذکر کیا کہ جو متون میں ہر مقدم  
 ہر اس پر و غرض میں ہر اور جو شرح میں ہر وہ مقدم ہر اس پر و فتاویٰ میں ہر پس متون جو نقل مذہب کے لیے ہیں جب  
 انہیں کوئی مسئلہ ہوا اس کے خلاف شرح میں جو تو متن مقدم ہوگا ایسے ہی فتاویٰ کی مخالفت پر شرح مقدم ہوگی۔  
 قال المسترحم فی ہر کہ یہ اہل شرح کا حکم ہر جو انکے مشائخ مانند فتاویٰ و علوانی وغیرہ نے اصول کی شرح میں قبول  
 استخراج کیے اور بیشتر پر متخرجات دوسرے مواقع میں مصرح ہوتے ہیں اور شامی رحم نے رد المحتار میں کہا کہ مذہب سے  
 مراد وہ ہر جو ظاہر الروایہ کی کتابوں میں مذکور ہوا انتہی یہ اصطلاح خاص ہر۔ اور واضح ہو کہ اصل یہ تھا کہ جو اصول  
 میں ہر وہ شرح پر مقدم اور جو شرح میں ہر وہ فتاویٰ مشائخ پر مقدم ہر ہر چونکہ بجائے اصول کے یہ متون قائم ہوئے  
 تو اصل مذکور میں بغیر کیا گیا اور یہ کلیہ ٹھہرا کہ متون مقدم ہر شرح ہر فتاویٰ۔ پس مراد شرح سے یہ شرح متداولہ  
 نہیں اور فتاویٰ سے یہ کتب مراد نہیں جو فی الحال بنام فتاویٰ معروف ہیں اور یہ کیونکہ ہو سکتا ہر حالانکہ مسئلہ  
 فتاویٰ عالمگیری جامع روایات اصول و شونی و فتاویٰ ہر حتی کہ اکثر اقوال کی نسبت کتاب الاصل امام محمد و ہر ایہ  
 و کثر وغیرہ کی تصریح موجود ہر ابدال متون کی شرح میں اکثر فتاویٰ فاضلان و خلاصہ وغیرہ سے لیکر شرح کی گئی ہر  
 غلبتال ذیہ حتیٰ بظہر کتب حقیقہ الحال۔ ہر فاضل مرحوم نے قول متون مقدم ہر شرح ہر فتاویٰ کی نقل کے بعد کہا  
 یہ اس وقت ہر کہ جب تصحیح صریح طبقہ تھانیہ میں نہ پائی جاسکے یعنی اگر متن یا شرح سے خلاف قول کی مرچ تصحیح نیچے کے



بقیہ دے نے نہ کی ہو۔ اور فاضل مرحوم نے اسکی تائید کے لیے رد المحتار کتاب الفرائض سے نقل کیا کہ علامہ شامی نے یہ مسئلہ ذکر کیا کہ میت نے چپاکی مٹی اور مومن کا بیٹا چھوڑا تو علامہ غیر الدین رلی نے فتویٰ دیا کہ کل تبرک چپاکی مٹی کا ہر حال لگہ متون کے خلاف ہو تو شامی رحم نے جواب دیا کہ علماء نے ذکر کیا کہ جو متون میں ہر وہ التزام صحیح ہو اور تصحیح صریح بہ نسبت تصحیح التزامی کے اقویٰ ہوتی ہو اور جو غیر الدین رلی نے فتویٰ دیا اسکی صریح تصحیح جامع المضمرات میں مذکور ہو اور یہ بھی بیان صحیح موجود ہو کہ جو متون میں اس مسئلہ میں ہر اور جو رلی رحم نے فتویٰ دیا دونوں ظاہر الروایۃ ہیں پس جہاں ایسا ہو وہاں ہم پر اسکی اتباع لازم ہو چکی تصحیح صریح کی گئی ہو۔ انتہی تمحاصل حاصل یہ ہوا کہ متون سے خلاف اگر طبقہ سختانی میں تصحیح صریح ہو تو متن کی تقدیم چھوڑ کر صریح تصحیح کی اتباع واجب ہو قال المترجم میرے نزدیک علامہ شامی سے بیان سو ہوا جسکا منشاء لفظ التزام ہر اور مجھے اس کلام میں دو وجہ سے نظر ہوا اول یہ کہ تصحیح صریح اقویٰ از تصحیح التزامی ہونا ایسے معنی میں غیر مسلم ہو کیونکہ جامع مضمرات نے مثلاً اس قول کی نسبت صحیح کیا اور یہ محدود تصحیح ہر اور متون نے تصحیح کا التزام کیا ہر گویا ہر قول کے ساتھ صحیح کہا اور التزام تصحیح زیادہ ہو کہ بہ نسبت خالی تصحیح کے اور التزام کے معنی بیان یہ نہیں ہیں کہ جو مطابقت و صریح کے مقابل آتا ہو جیسا کہ شامی رحم کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے تاہم لازم آوے کہ بیان متن سے تصحیح بذاتہ التزام سمجھی جاتی ہو اور جامع مضمرات میں تصحیح بذاتہ مطابقتی صریح ہو پس وہ اقویٰ ہو بلکہ التزام کے معنی متن کے تصحیح میں یہ ہیں کہ مصنف متن نے اپنے اوپر التزام یعنی ایجاب کر لیا ہو کہ ہر قول وہ لاوے جو صحیح ہو پس محصل یہ ہوا کہ متن دے نے اپنے قول کو صحیح کہا اور جامع مضمرات میں اپنے قول کو صحیح کہا پس یہ اس سے قویٰ ہر گز نہیں ہو بلکہ برعکس ہو۔ نظر دوم یہ کہ جامع مضمرات اس درجہ پر نہیں ہو کہ وہ تصحیح متون کی مخالفت میں منہر ہو۔ بالجملة مخالفت تصحیح کی صورت میں حق تفصیل ہو جو قاعدہ فتویٰ میں آئی ہو

فصل فتویٰ اور اسکی کیفیت و طریقہ و اقسام منفی اور علامات افتاء و کن کتابوں سے فتویٰ دینا نہیں جائز ہے واضح ہو کہ عوام جو دین کے احکام متعلق باعمال و دفعات معمولی و غیر معمولی نہیں جانتے ہیں اس پر فرض ہو کہ مفتی سے دریافت کریں اور ضروریات دین تو ہر شخص کو معلوم ہونا ضرور ہے اگرچہ ایمان اجالی کافی ہو پھر فرضیت ارکان اسلام تفصیلی تفصیل اقرار کرے پھر شلٹا مار کے علی ارکان معلوم کرے اور جو امر واقع ہو خواہ متعلق بعبادات خالصہ یا معاملات اسکو بالضرور اپنے وقت پر دریافت کرے اور مسلم کے اعمال مہل بلا حکم شرعی نہیں چھوڑے جادینگے اور جیسے قافی پر پوچھنا فرض ہو عالم پر بتلانا بھی ضرور ہے تفصیل و شرائط مذکورہ کتب فقہ۔ پھر مفتی و حقیقت مجتہد ہو کما مرین الفتح اور ہر زمانہ اسلام کا اس امر کو مقتضی ہو کہ ایسا شخص ہونا ضرور ہو کہ نوازل جدیدہ کا حکم بالمقاسہ و بالا اعتبار معلوم کرے اگرچہ اس سے نہایت نمونہ شلٹا ریل کی حدوت سے اسپر نادر پڑھنے کا مسئلہ پوچھنا عوام کو ضرور ہو اور نوٹ ادبی و علمی و فروعی مٹی و غیر ذلک میں کثرۃ النوازل کے لیے مفتی ضرور ہو اور جزئیات کتب سابقہ موجود نہیں ہیں اور فقہاء کے شرط کی کہ مفتی صریح خبریہ کے جیسا کہ عمومی رحم نے حاشیہ اشتباہ میں فوائد مصنف رحم سے نقل کیا کہ قواعد و ضوابط سے فتویٰ دینا حلال نہیں ہو بلکہ یہی مفتی پر واجب ہو کہ نقل صریح کو بیان کرے جیسا کہ فقہاء نے تصریح کر دی ہو حتیٰ ترمذی







اور مجتہد اگر لیاقت اجتہاد مذہب در کتبہ بولجہ ترجیح و ترجیح کی لیاقت ہو تو اس پر بھی یہ واجب ہو کہ روایت مذکور کو کونسی  
ذاتی جہت انتہائی فی جہت اتیم عبادات میں علماء نے امام اعظم رحمہ کے قول پر مطلقاً فتویٰ رکھا ہو اور یہی استفادہ سے بھی  
معلوم ہو لیکن یہاں سو فیہ تک کہ کوئی روایت امام رحمہ سے موافق قول مخالف ہو جیسے ارشاد کی طہارت میں اور  
سوا کے بنید نمونہ ہونے کی صورت میں قطعاً تمیم پر انکار کرنے میں انتہی۔ اقول اور جیسے فارسی میں قرأت کرنے میں  
ہر دو لیکن قرأت قرآن عند القصور میں فتویٰ امام محمد رحمہ کے قول پر ہر گمانی المضمرات اور دیگر مسائل بھی ہیں۔ پس بنا بر  
قاعدہ مذکور کے مقلد کو چاہیے کہ ایسی صورتوں میں امام اعظم رحمہ کے قول پر فتویٰ دے اور حق اشبہ بقصد یہ کہ مقلد  
پر لازم ہو کہ وہ ایسی صورت میں امام رحمہ کا قول اور حسیہ فتویٰ ہر دونوں بیان کر دے پھر مستفتی اپنے واسطے اختیار  
کرے اسکی وجہ دو امر ہیں اول اگر مجتہدین متاخرین نے کسی فوت دلیل یا ضرورت سے امام رحمہ کے قول سے رجوع  
کر کے دوسرے قول پر فتویٰ دیا اور یہ خلاف مذہب خفیہ نہیں ہو اور مقلد کو یہ اور اک نہیں تو لائق ہو کہ اسکو لیا جاد  
اور دوم یہ کہ اگر مقلد ایک مسئلہ میں امام رحمہ کے قول پر فتویٰ دے یا کسی مجتہد کی تقلید کرے اور اس زمانہ کافی اچھے  
مجتہد موافق تصحیح شائع کے فتویٰ دے تو اختلاف عوام سے نوران فتنہ ہوگا فافہم والہ تعالیٰ اعلم۔ فی الجہت فی مصر  
الزکوۃ جب تصحیح مختلف ہو تو واجب ہو کہ ظاہر الروایۃ دھونڈی جادے اور اسی کی طرف رجوع ہو و فی الجہت فی مصر  
اد جب جب فتویٰ مختلف ہو تو جو فتویٰ موافق ظاہر الروایۃ ہو وہی ترجیح ہوگا۔ و فی الجہت فی مصر انصوات جب تصحیح و فتویٰ  
مختلف ہو تو جو فتویٰ موافق روایت متون ہو اسی کو ترجیح بر انتہی۔ اقول یہ صحیح ہو کہ ترجیح اس قسم کی جاری ہو اور  
واقع ہو کہ مقلد محض جسکی لیاقت ایسی ترجیح اور ظاہر الروایۃ دریافت کرنے کی بھی ہو و مداخل اہل نظر و یانین اور  
فتویٰ دے سکتا ہو یا نہیں۔ و فی شرح الاشباہ بسیری زادہ نقلاً عن شرح الہدایہ لابن الشیمہ جب حدیث صحیح ہو جائے  
اور وہ خلاف مذہب ہو تو حدیث پر عمل کیا جادے اور یہی اسکا مذہب ہوگا اور حدیث پر عمل کرنے سے وہ خفی  
ہونے سے خارج ہوگا کیونکہ امام اعظم رحمہ سے یہ قول صحت کو پہنچا ہوا کہ امام رحمہ نے کہا کہ جب حدیث صحیح سند سے  
صحیح پہنچ جادے تو وہی میرا مذہب ہے انتہی شریحاً۔ علی قاری رحمہ کے رسالہ ترمین الباریۃ التحسین الاشارہ میں ہر  
کو بہت غریب حرکت کی کیدانی نے کہ کہا و العاشرین المحرمات الاشارة بالنسبۃ کامل الحدیث۔ یعنی حرام امور میں  
و سوان حرام کلمہ کی انگلی سے اشارہ ہر انتہا اہل حدیث کے معنی تشدید کے آخرین کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرنا جیسے  
وہ باعث کرتی ہو کہ جگو علم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جامع ہو اور یہ حرکت اس کیدانی کی طرف سے حکماً  
عظیم و جرم خیم ہو اور منشاء اسکا یہ واقع ہو کہ کیدانی علم نقول کے قواعد اصول و مراتب فروع سے جاہل ہو  
اور اگر یہ نہ ہوتا کہ ہم اسکی طرف نیک گمان کریں اور اس جہت سے اسکے کلام کی تاویل کریں تو بیشک اسکا کفر مرجع  
و ازہد اصحیح ہوتا سو کیا کسی مومن کو حلال ہو کہ جس فعل کا کرنا حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسطرح ثابت  
ہو کہ نقل میں قریب ہوا اثر ہو چکا ہو اسکو وہ حرام بتلا دے اور جس فعل کو عامہ ظاہر ہر طبقہ بطبقہ بزرگوں کا کتا  
آیا ہو اسکو منہج کرے اور حال تو یہ ہو کہ ہمارے امام اعظم رحمہ نے فرمایا کہ کسی کو حلال نہیں کہ ہمارے قول کو یوں

۱  
تصحیح ابن حجر  
مستخرج من  
مجموعہ فتاویٰ  
علاء الدین  
میں اسکی  
میں سے اناسی  
کیا کہ اناسی  
نہی کی ہو

جب تک کہ اسکا اخذ کتاب وسنت واجماع است و قیاس جلی فی المسئلہ کو نہ پہچانے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ جب مسئلہ صحیح ہو جاوے گا میرا قول اسکے خلاف ہو تو میرے قول کو دہرا رہے مارو اور حدیث ضابطہ پر عمل کرو۔ جب تک کہ یہ معلوم ہوا تو آگاہ ہو کہ اگر اس مسئلہ میں امام رحمہ سے کوئی نص نہ ہو تو آپ کے اتباع عوام و کثرا و فضلاء و کرام پر یہ متبعین تھاکہ اسی پر عمل کریں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کو پہنچا اور اسی طرح اگر امام رحمہ سے نفی اشارہ صحیح ہوتا اور صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکا اثبات صحیح ہوتا تو بھی کچھ شک نہیں کہ یہی ترجیح دیا جائے گا۔ امام بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا ہر تکلیف کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے با شافعی صحیح ثبوت ہوا صریح اسی کے موافق امام رحمہ سے منقول نہیں جس نے اقصاف اختیار کیا اور نصف کو چھوڑا تو جان گیا کہ یہی راہ اہل تدین سلف و خلف کی ہر اور جس نے اس سے عدول کیا وہ معاند برباد مکار ہو اگرچہ لوگوں کے نزدیک صدق با کابر ہر انتہی شرجا۔ اور شیخ علی قاری نے دوسرے رسالہ تدبیر الترتیب میں لکھا کہ یہ جسے کہا کہ فتویٰ ترک اشارہ بزرگ تو وہ مدعی ہر کہ میں محمد فی المسئلہ ہوں تو ایسے اجماع کا محل یہ ہر کہ امام رحمہ سے مسئلہ میں دو روایتیں ہوں یا ایک روایت امام رحمہ سے اور دوسری روایت صاحبین رحمہ سے ہو اور اسکے بار جو دہیان احتیاج دلیل ترجیح کی ہر کہ چونکہ ترجیح بلا مرجع اور تصحیح بلا صحیح قبول نہیں ہو پس اگر دو روایتیں بھی پائی جاویں تو راجح وہی روایت ہوگی جو موافق احادیث صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم مطابق اقوال جمہور علماء است ہو یا جو دیکھ فائل کا یہ قول کہ فتویٰ ترک اشارہ پر ہر معارض ہر بقول شائع متبعین کہ فتویٰ اشارہ پر ہر اور نہیں خلاف کہ یہ نسبت ہر انتہی شرجا پس یہ صحیح کہ دلائل شرعیہ یعنی کتاب وسنت واجماع است سے ترجیح دیا جائے بشرطیکہ عارف بدلائل ہو اور منہج وجہ ترجیح کے موافقت ہو اور دلیل مقدم ہوگی اور شیخ ابن التیمنیہ کے نزدیک حدیث صحیح پر عمل ہوگا اور یہ ایسا ہر جیسے بعض ائمہ شافعیہ رحمہ نے کہا کہ حلیۃ وسطیٰ مذہب شافعی رحمہ میں ہر تازہ فخر نہیں بلکہ عصر ہر کیونکہ حدیث صحیح مسلم سے صحت پہنچ گئی اور شافعی رحمہ نے کہا کہ جب حدیث صحیح ہو جاوے تو وہی میرا مذہب ہر لہذا مذہب شافعی یہ ہوا کہ وہ ہر عصر ہر۔ پھر اگر کہا جاوے کہ اسقدر معرفت دلائل کافی نہیں شاید کہ دلائل دیگر ہوں جسے وقوف میر نہیں ہوا۔ تو جواب یہ کہ یہی بعینہ طبقہ اصحاب ترجیح پر وارد ہر کہ انہوں نے جس قول کو ترجیح دی شاید مزوج کے دلائل ہوں جسے وقوف میر نہیں ہوا تو باب ترجیح و تصحیح و فتویٰ کا انسداد ہو جائیگا و علی ہذا صاحبین کے کسی قول پر فتویٰ نہ ہوگا جن مسائل کو شائع نے استنباط کیا وہ سب مقدم کے سوا بے متاخر کے مرجع ہونگے و الحق یہ سب مکار ہر ہر اور شرح میں اسکا اعتبار نہیں ہر اور در مختار میں قاسم بن علی بن ابی شیبہ کی تصحیح قدوری سے لیکر لکھا کہ اگر نوکے کہ علماء کبھی احوال مسئلہ کو بلا ترجیح ذکر کرتے اور کبھی تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں تو جواب میں کہو لگا کہ اصل اسی طرح ہوگا جیسے انہوں نے ان اقوال پر عمل کیا کہ اعتبار کیا تفسیر معرفت ماحوال الناس گا اور جزا و ماساں ہر اور جبرائیل سالمہ ظاہر ہوا اور جسکی وہ فتویٰ ہر اور زمانہ ایسے شخص سے خالی ہوگا جو ان امور کے مدخفت نیز کرے نہ گمان سے اور جو کوئی یہ نیز نہ رکھنا ہر اسکو چاہیے کہ اپنے بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع کرے جو بیوقوف نہ ہو

انتہی مترجمائیں یہ بھی کہ ہر زمانہ میں میر جعفری ضرور موجود ہوگا۔ اور پہلے گذرا کہ اگر کوئی نواز دل جدید میں مسلمانوں کے افعال بدوں شرع کے خارج اور دائرہ اسلام رہ جاوے اور یہ قول وہی کہیگا جو مقصد اسلام ہونا مقصد دوسرے علم بالصواب الیہ مرجع والمآب

فصل دوم اشار میں شامی رحم نے شرح اشباہ و تنبیہ سے نقل کیا کہ ہمارے شیخ علامہ صلح نے فرمایا کہ جائز نہیں فتویٰ دینا ایسے کتب سے جو مختصر ہیں جیسے نہر الخائق وغیرہ یعنی کی شرح کنز اور در مختار شرح نویر الا بصائر وغیرہ جو مختصر ہیں یا ایسی کتابوں سے جگہ مضنیوں کا حال نہیں معلوم ہو جیسے ماسکین کی شرح کنز اور قستانی کی شرح نقایہ یا ایسی کتابیں جن میں احوال ضعیفہ منقول ہیں جیسے نابدی کی تفسیر پس اس کتاب تفسیر سے فتویٰ دینا نہیں جائز ہے مگر جبکہ منقول عنہ اور اس سے لینا معلوم ہو جاوے پھر کہا اور لائق ہے کہ اشباہ و تنبیہ بھی اسی میں داخل ہے کیونکہ اس میں بھی وہ ایجاز فقیر ہیں کہ سنی سمجھ میں نہیں آتے مگر جبکہ اسکے مآخذ پر اطلاع ہو جاوے بلکہ اس میں بہت سے مواضع ایسے ہیں جن میں ایجاز داخل ہو چنانچہ حنفی حواشی کے ساتھ اسکو مطالعہ کرنے میں مارت کی ہر اسکوتہ یا ظاہر ہو پس جب مفتی اسی پر اکتفا کرے تو بیخوف ہو کہ غلطی نہ ہو جائے تو مفتی کو ضرور ہے کہ اسکے حواشی وغیرہ کا مطالعہ رجوع لاوے انتہی مترجم اور قول قاری رحم گذر چکا کہ احادیث نبویہ و مسائل فقہیہ و تفاسیر قرآنیہ کا نقل کرنا صرف انہیں کتابوں سے جائز ہے جو متداول ہوں اور یوں ہی قول الشیخ ابن العلام در بارہ نوادر کے سابق میں مذکور ہوا۔ فتی الا شباہ اصول فقہ میں جو حکم مذکور ہو اگر فروع میں اسکے خلاف ہو تو ذکر اصول کا اعتبار نہیں جیسا کہ علماء نے تصریح کی ہے علامہ شامی نے نتیجہ فتاویٰ حامدہ میں کہا کہ تقلد پر تو اتباع مذہب امام رحم ہر اور ظاہر ہے کہ جو ان اماموں نے نقل کیا وہ امام رحم کا نقل ہے نہ وہ جو ابوالکلام رحم نے نقل کیا کیونکہ وہ مرد مجہول ہے اور ایسی ہی اسکی کتاب مجہول ہے اور در با قستانی یعنی مؤلف جامع الرموز وہ جابر سیل و حاطب اللیل کی طرح ہے خصوصاً جبکہ و ذرا بدی مغزلی کی کتابوں سے استناد کرتا ہے انتہی اس سے بڑھ کر علامہ علی قاری نے رسالہ شمس العوارض میں مذمت کے ساتھ مولانا عصام الدین سے تفسیر نقل کی۔ بالجمہ نہر الخائق و شرح الکنز للنعیمی اور در المختار اور اشباہ و تنبیہ وغیرہ مختصرات تو بوجہ ایجاز کے قابل افتاء نہیں ہیں اور شرح کنز ماسکین و جامع الرموز قستانی و شرح نقایہ ابوالکلام بوجہ عدم اعتبار مصنف و اجتماع نقل ضعیف کے قابل افتاء نہیں ہیں۔ وقال الشامی رحم فی نتیجہ الفتاویٰ الحامدہ زائد ہی کی نقل معارض نقل معتبر ہے مذہب خفیہ نہیں ہے چنانچہ ابن وہبان رحم نے کہا کہ صاحب تفسیر جو مخالف قواعد نقل کرے اسکا لحاظ نہ لگانا و تفسیر غیر سے تائید نہ لانا اور ایسا ہی نہر الخائق میں ہے انتہی مترجمائیں تفسیر و حادی نابدی و حنفی شرح قدوری و زاد اللامہ وغیرہ سب غیر معتبرات سے ہیں اور شامی نے حاشیہ ابوالسعود رحم پر شرح مسکین سے عدم اعتبار فتاویٰ ابن حجر و فتاویٰ قدوری کا نقل کیا اور کشف الفنون میں مولانا برکلی رحم سے عدم اعتبار سراج الودیع شرح قدوری مؤلفہ ابوبکر بن علی حدادی متوفی ۱۰۸۷ھ کا اور عدم اعتبار شتمل الاحکام فقہ الدین ردی کا اور فتاویٰ حنفیہ نقل کیا اور بعد افتاء ہامانی نے شیخ حاتم شہسلی سے عدم اعتبار فتاویٰ ابراہیم شامی کا نقل کیا اور یہی ہے



غیر معتبر رہی کتاب خلاصہ کیدانی جو کما بسط فی ذلک الفاضل العلامة الکنوی رحمہ اللہ تعالیٰ اور کما کہ جو کتابیں غیر معتبر  
ہیں خواہ بوجہ ان کے مؤلفین کا حال معلوم ہونے کے یا مصنفین کا اعتبار نہ ہونے کے یا بوجہ رطب و یابس وغیرہ  
جمع ہونے کے یا کسی اور وجہ سے غرض جو کتابیں کسی وجہ سے غیر معتبر ہیں ان کا حکم یہ ہے کہ جو انہیں صاف ہو وہ لیا جا  
اور جو کدہ ہو ترک کیا جاوے اور جو انہیں سے لیا جاوے وہ بعد امل و فکر غائر دلچاطہ عدم مخالفت اصول و  
مستبرات کے لیا جاوے۔ قال المترجم اور میں نے دیکھا کہ باوجود ایسے لحاظ کے بھی بعض مسئلہ میں دھوکا کھایا گیا  
چنانچہ عالمگیریہ میں قبضہ سے اجازت میں یہ سنایا کھیا کہ اگر کسی شخص کو اجیر کیا کہ میرے واسطے سحر کا تہذیب یعنی جادو  
کا تہذیب کھئے تو جائز ہے۔ مترجم کتاب میں نے مفرد فتاویٰ ہندیہ میں نبیہ کر دی کہ زاید ہی نے معتزلی اصول پر یہ  
مسئلہ لکھا کیونکہ معتزلہ کے نزدیک سحر باطل ہے پس بنزلہ اسکے ہوا کہ اشعار لکھ دے یا کسی درخت کی شکل بناوے  
اور ہمارے نزدیک جادو و شیعہ ہے اور یہ اجارہ باطل ہے اور کتاب تغریب اصل فقائد میں اعتبار فقائد تحقیق کا موقع  
ہے پس ظاہر ہوا کہ ان کتب غیر معتبرہ سے اخذ مسائل میں بہت نامل اور اصول و فروع بہت اہل اغترال کے فقائد  
وغیرہ کے نظر چاہیے ہے اور اس آغز زانہ کے لوگوں میں یہ بہت ہوا کہ انھوں نے زاید ہی کے تہذیب وغیرہ سے کثرت  
سے مسائل لیے ہیں و نسأل اللہ تعالیٰ الحفظ والعصمہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ پھر فاضل مرحوم نے ذکر  
کیا کہ علی قاری رحمہ اللہ نے تذکرہ موضوعات میں یہ روایت لکھی من قضی مملوۃ من الفرائض فی آخر جمعة من رمضان  
کان جابر النکلی فائز فی عمرہ الی سبعین سنۃ اور لکھا کہ یہ روایت باطل ہے اسکی کچھ اصل نہیں ہے پھر لکھا کہ صاحب نملہ  
و دیگر شراح ہدایہ جنھوں نے اسکو نقل کیا انکی نقل کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ دے کچھ محدث نہیں ہیں اور نہ اصول  
نے مؤرخین میں سے کسی کے طرف اسناد کی اتنی فاضل مرحوم نے لکھا کہ قاری رحمہ اللہ کے اس کام میں ایک افتادہ خوب ہے  
وہ یہ کہ فقہ کی کتابیں مگر چسائل فرعیہ کی راہ سے مستند ہوں اور مصنف بھی مستند فقہاء میں سے ہوں تاہم جو احادیث نہیں  
مشقول ہوں ان پر اعتماد کلی نہیں ہو سکتا اور ان کتابوں میں ہونے سے ان کے ثبوت کا جزم نہ ہو گا چنانچہ بہت سی  
احادیث کتب معتبرہ میں مذکور ہیں حالانکہ یہ احادیث موضوع بنائی ہوئی ہیں ہاں اگر مصنف محدث ہو یا ثقہ ناقل  
ہو تو اعتماد ہو سکتا ہے اور مجید یہ ہے کہ ہر فن کے لیے اللہ تعالیٰ نے خاص مرد پیدا کیے۔ جیسے بعض محدث صرف دی  
ہو تاہم ویسے ہی بعض فقہ والے کا حصہ صرف روایات کا ضبط ہو بہ و ان اسکے کہ حدیث میں اسکو مہارت ہو تو ہم  
واجب ہے کہ ہر شخص کو اسکے مرتبہ و منزلت پر رکھیں انتہی تفصائل ذلک من تعدد عمدۃ الرعاہ۔

فصل معلومات فتویٰ و ترجیح۔ خزانۃ الروایات قاضی جکن گجراتی میں جامع مضمرات یوسف بن عمر صفی سے نقل ہے  
کہ علامات افتاء سے قول علیہ الفتویٰ اسی پر فتویٰ ہے۔ وہ لفظی۔ اسی پر فتویٰ دیا جاوے گا۔ وہ عقیدہ اور اسی پر  
اعتماد کیا جاوے وہ ناخذ۔ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ و علیہ الاعتماد۔ اسی پر اعتماد ہے۔ و علیہ العمل ایوم۔ اور اسی پر عمل  
ان دنوں ہے و ہوا صبح۔ اور یہی صبح ہے و ہوا ظاہر و ہوا لا ظاہر و یہی ظاہر ہے و اور یہی ظہر ہے  
و علیہ فتویٰ شائع ہوا۔ اسی پر بارے شائع کا فتویٰ ہے۔ و ہوا لا شبہ ہی شبہ ہے و ہوا لا وجہ ہی وجہ ہے و ہوا لا شبہ ہی شبہ ہے

زیادہ مشابہت منجھوں ازراہ رویہ اور راجح بدرایہ تو اسی پر فتویٰ ہو گا۔ ہر از یہ۔ اذ الجملہ بہ جری العرف۔ اسی کے ساتھ عرف جاری ہوا ہو تجارت ہی متعارف ہو۔ وہ اخذ علما دنا۔ اسی کو ہمارے علماء نے لیا ہے۔ طحاوی ان الفاظ میں بعض سے بعض زیادہ سوکد ہیں چنانچہ صحیح واضح و شہید سے فتویٰ سوکد اور اس سے یہ یقینی سوکد ہو اور اصح بڑھکر صحیح سے اور اصح بڑھکر احتیاط ہے۔ الفتاویٰ الخیر یہ دو امام معتبرین سے ایک نے صحیح کہا دوسرے نے ایک کو صحیح کہا صحیح پر دونوں متفق ہیں اسی کو لینا اولیٰ ہے۔ من الغنیہ شرح المغنیہ۔ فی آداب المفتی ایک کتاب مقدمین ایک روایت کو لکھا کہ اصح و اولیٰ و ادق و اتمد اسکے تو مفتی چاہے اس پر فتویٰ دے اور چاہے اسکے مخالف روایت پر۔ اور اگر روایت کو کہا کہ صحیح یا ماخوذ یا علیہ الفتویٰ یا یقینی تو اسکے مخالف روایت پر فتویٰ نہیں دے سکتا مگر جبکہ مثلاً یہ آیہ میں ہو کہ ہو اصح اور کافی میں اسکے خلاف کو کہا کہ ہو اصح تو مفتی کو اختیار ہو پس وہ روایت لے جو اسکے نزدیک اتویٰ و الحق و اصح ہو الدر المختار۔ اصح مقابل صحیح وہ مقابل ضعیف ہو لیکن شرح اشباہ و میری زادہ میں ہے کہ کہنے کبھی اصح کا مقابل شاذ روایت کو پایا گمانی ششی المجمع ۱۲۔ شامی

فصل بعض اصطلاحی الفاظ و فوائد۔ مفہوم الروایہ محبت ہر قایہ البیان۔ بلا خلاف معتبر ہر مفہوم مخالف روایہ لکھا قال صدر الشریعہ فی نکاح شرح الوقایہ اور یہ اکثری حکم ہر گمانی حدود النہایہ۔ من جامع الرموز۔ لفظ قالوا ایسے حکم میں کہنے میں جس میں مشائخ کا اختلاف ہو گمانی غصب النہایہ و نفس الصلوۃ عنایہ و ثابہ اور صاحب ہدایہ کی علوت ہو کہ ایسے موقع میں قالوا کہتے ہیں کہ خلاف مع ضعف ہو فتح القدیر کتاب الصوم و صرح بہ۔ الفقہانی رحمہ فی حاشی المکاشف فی آیۃ الصوم۔ عائہ مشائخ اکثر مشائخ من فتح القدیر باب ادراک الجافقہ۔ پتھر لایئے جائز ہے کبھی یعنی صحیح ہر اذ کبھی یعنی حلال ہو من شرح المندب للندوی۔ لہذا کبھی بعض کردہ طریقہ سے ناز کو کہتے ہیں کہ جائز ہے حالانکہ مراد نفس صحت ہر بدن خیال کر است کے جیسے کہا کہ جائز ہے عصیر من تیخذہ حرام حالانکہ صاحبین کے نزدیک کردہ ہے۔ حلیۃ المصلیٰ شرح فیتہ المصلیٰ میں ہے کہ جو از کبھی بولا جاتا ہے اور مراد اس سے وہ جو شرعاً ممنوع نہ ہو خواہ مباح ہو یا مکروہ ہو یا مندوب ہو یا واجب ہو سب کو شامل ہوا اتنی شریعتی رحم کے رسالہ عقد الفرید بیان الراجح من جواز التعلید میں بعض عبارات مینہ المفتی سے بحث میں کہا کہ یا اس عبارت میں جواز مبنی حلال ہو اور کسی امر و عقد کے نافذ ہونے سے اسکا حلال ہونا لازم نہیں ہے چنانچہ غائب ہر حکم فقہار شمس الامتہ وغیرہ کے نزدیک نافذ ہے جیسا کہ عادی نے ذکر کیا اور فاسق کی شہادت کے ساتھ حکم صحیح ہو اگرچہ وہ حلال نہیں ہو۔ اتنی مترجم کتاب ہے کہ اسکے نہ جاننے سے بہت لوگوں نے مجھے اجابات کے مسائل وغیرہ میں خلاف و بابت و حلت حکم لگا کر دھوکا کھایا ہے زمین نے رسالہ التمریر المعقول فی الفقہ الدینی بالاجاب و القبول میں مبسوط لکھا ہے۔ لا باس یہ کچھ تو نہیں یا کچھ مضائقہ نہیں اس لفظ کا غائب استعمال تو ایسا امر میں ہے جسا ترک اولیٰ ہو لیکن کبھی اسکا استعمال امر مندوب میں ہوتا ہے کما صرح بہ فی جائز الامور۔ شامی فی رد المحتار۔ یعنی لائق ہے طرہ دار ہر شاخین کے عرف میں غائب استعمال مندوبات میں ہر اور قدار کے کلام میں واجب تک کو شامل ہوا ہے شامی در رد المحتار۔ مستوفی کبھی ایسے امر میں آتا ہے جسا ثبوت سنت کی دلیل سے وجوب ہے جیسے نماز

مشائخ وہ علماء جنھوں نے امام رحمہ کو نہیں پایا کافی وقت التمر۔ اصحاب و فقہاء متقدمین۔ جنھوں نے بیرون اماموں کو پایا اور متاخرین۔ جنھوں نے نہ پایا۔ اور کہا گیا کہ خاتمہ متاخرین کا حافظ الدین بخاری تک ہر طے ہمارا طے انا نعم بہ الاجتہاد فیہ ما فیہ کراہت جان مطلق ہو تو مراد تحریری ہو کہ جبکہ کوئی قرینہ ہو یا تحریری پر تصریح ہو ذکر السننی وابن تیمیہ۔ سنت جب مطلق ہو تو سنت موکدہ مراد ہر اور کبھی مستحب مراد ہوتا ہر اور کبھی مستحب سے سنت مراد ہوتی ہر اور یہ بقرائن معلوم ہوتا ہر کافی البحر۔ وجوب کبھی شامل فرض ہوتا ہر اور تحریر منجملہ فرائض نازکے جو فرض ایسی چیزیں کہ جو کچھ نہیں مگر بدو ان اسکے ناز صیح نہیں ہر کافی رد المحتار

فصل یہ تمام تمہید کتاب ہدایہ کے ترجمہ کے لیے موافق ان شرائط تحقیق و تدقیق کے ہر جو اہل ار مقدمہ میں مذکور ہو کے اور لائق تھا کہ اصول فقہ سے بھی ضوابط اصول کا ایک باب بیان لائق کیا جاتا لیکن وجہ ممانعت و وقت کے جو اکثر کم مایہ لوگوں کی قسم سے باہر ہر بیان نہیں لکھا لیکن تحقیق استدلال میں جان جس اصل کی ضرورت ہوگی توضیح کر دیجائیگی مگر چند امور جو متاخرین نے لکھے ہیں انکا بیان بیان بہتر ہر۔ اول قاعدہ جو حفظ خاص ہونا و اہل قسم معنی باہین جیسے قراءہ یا رکوع یا سجود یا لفظ ثلثہ معنی تین فی قولہ تعالیٰ ثلثہ قراءہ اور اتدائے تو خاص خود میں ہوتا ہر اسکے بیان کے لیے کوئی کلام لاحق نہوگا۔ عام جو منظم جمع ہو اور اسکو بیان لاحق ہو سکتا ہر لیکن جب عام قطعی ہو خواہ آیت قرآن یا حدیث متواتر یا حدیث مشہور یا اجماع قطعی تو جس بیان سے اسکا تغیر اتدہ تخصیص وغیرہ کے ہوتا ہو وہ بھی قطعی انہیں چار قسم سے چاہیے پھر جب ایک مرتبہ عام قطعی کی تخصیص کسی قطعی سے ہو گئی تو آئندہ تخصیص کے لیے دلیل معنی کافی ہر۔ قاعدہ ثانیہ قرآن پر زبانی کرنا نسخ ہر تو ایسی ہی دلیل سے جائز کہ وہ بھی قرآن کی طرح قطعی ثابت ہو اور یہ اول سے مفہوم ہر۔ قاعدہ ثالثہ حدیث مرسل مثل سند کے ہر اور توضیح اسکی آئندہ اقسام حدیث سے ظاہر ہوگی۔ قاعدہ رابعہ حدیث جو کثرت راویوں سے ہو اور حدیث جسکے راوی فقہ ہوں و دونوں میں سے دم مرجع ہر۔ قاعدہ خامسہ راوی میں جمع جب تک متین نہو مہل قبول نہیں ہر۔ پھر بیان بعض قواعد جدلی تجویز ہوئے ہیں جس سے خصوم کو ساکت کیا جاوے مولانا شیخ ولی اسد دہلوی رحمہ نے بعض کتب شیخ ابن الہمام رحمہ سے ذکر کیا کہ جس حدیث کو امام بخاری و مسلم و ابن کثیر نے تصحیح کیا ہر پر انکا قبول واجب نہیں کیونکہ بہت ایسے راوی ہوتے ہیں کہ لوگ انہیں جمع فیصل میں اختلاف کرتے ہیں شاید وہ ہمارے امام رحمہ کے نزدیک مجروح ہو اسی طرح جس حدیث کو ابن اماموں نے تصنیف و مجروح کہا ہو جس کسی راوی کے شاید وہ ہمارے امام کے نزدیک موثق ہو اقول اسی کے مانند مولانا عبد الحق رحمہ نے مقدمہ شرح سفر السعادت میں کہا لیکن ہمارے شیخ المشائخ مولانا اولی السرحہ نے اسکو پسند نہیں کیا و سیاقی عیدہ شی۔ اذکر کیا کہ بعض قوادسی میں ہر کہ جب مسئلہ میں قول امام رحمہ یا صاحبین کا موجود ہو اور حدیث صحیح علی صحیح حکم لگایا گیا اسکے خلاف ہو تو ہو کہ قول امام و صاحبین کی اتباع واجب ہر نہ حدیث کی کیونکہ وجہ قرب زمانہ دست علم کے ہم گمان نہیں کرتے کہ جبکہ حدیث نہیں ہو چکی اور حاصل اسکا یہ کہ وہی قبول ہوگا جو اصحاب سے مروی ہر قال الشرح قسم ہر شاید بعض متقدمین کا قول ہو کہ حدیث فیصل خمس الا کہ کردہ سی رد المتقول میں اور ابن الشرحہ شرح ہدایہ میں اصل قائل



رسالہ نمبر ۱۱۱ میں صریح کے خلاف ہے اور قدسنا تو اہم فقہ کر۔ اور مولانا الشیخ کے ہم عصر مولانا مظهر مجددی رحمہ اللہ پر ہاتھ باندھنے کو بوجہ قوت حدیث کے ترجیح دیتے کمافی معمولاتہ رحمہ اللہ تعالیٰ

فصل در حدیث و عظمت شان و ثقہ روایت و اقسام حدیث و طریقہ استدلال۔ واضح ہو کہ دین اسلام کا مدار قرآن پاک وحی اعلیٰ اور احادیث حضرت لولاک افضل از خلق و عرش اعلیٰ صلی اللہ علیہ وسلم و اجماع اصحاب پاک صاحب لولاک صلی اللہ علیہ وسلم اجماع ہے۔ قرآن پاک مصحف مروت متواتر ہے جو دقتیں کہ بیچ میں ہر مومن کا اسپر ایاں ہے۔ اور متواتر قطعی ہر مکتوب اور حافظوں کے صدور میں محفوظ ہو چکا۔ لیکن سورہ لاکیم یا مدنیہ ہونا و شمار آیات یہ وحی نہیں ہر جگہ اجماع ہے۔ حدیث جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا کیا یا ثابت رکھا۔ اول قول و دوم فعل و سوم تقریر کہلاتا ہے اور یہ اصطلاح خاص ہے اور کلام حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وحی خفی ہے جو متعلق شرح ہو۔ تقریر سے یہ مراد ہے کہ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں کسی نے کوئی بات کہی یا کوئی کام کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر مطلع ہوئے مگر اس کو نہ روکا اور نہ منع کیا بلکہ سکوت فرمایا اور اس کو ثابت رکھا تو یہ دلیل جو از ہر درہ آپ اس کو منع فرماتے کیونکہ آپ ہادی برق تھے اور ہدایت آپ ہی کے فرائض سے تھی۔ مولانا الشیخ عبد الغفریر رحمہ اللہ نے مجاہدہ نافعہ میں کہا ہے کہ علم حدیث کو وہ شرافت حاصل ہے کہ کوئی علم اس کی برابری نہیں کر سکتا کیونکہ تفسیر قرآن و عقائد اسلام و احکام شریعت و اسرار طریقت سب حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان پاک پر موقوف ہیں اور کشف و عقل سے جو ظاہر ہو جب تک وہ اس تر از زمین ٹھیک نہ اترے تب تک وہ اعتبار کے قابل نہیں ہیں یہ عالم نقاد جو اسر جمع علوم ہے خواہ نقاسیر ہوں یا اولیٰ احکام فقہ یا عقائد اسلام یا طریق سلوک ہو بھر جو اس کو سوائے بے نا کارہ ہو وہ مطرود و مردود ہے پس اس علم کا حکم جمیع علوم و فہم ہے ناقہ ہے اور اجماع جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم یا شبہہ سرا یہ سعادت و دو جہانی و خلعت حیات جاودانی ہے اور اس کی مزا و لذت سے باطنی معنی صحابیت سے سرفرازی ہوتی ہے اور امام ہمام محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ مرد کے فقہ سے ہے کہ اس کو بصیرت حدیث سے اور اس کی ذکاوت حدیث کے لیے ہوتی ہے نہ متوجہ غرض۔ پھر احادیث شریف ہم لوگوں تک اس سلسلہ سے پہنچیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے تابعین نے ان تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ سے اجماع تابعین نے اور اجماع رحمہم اللہ تعالیٰ نے کتابین میں بدوین کرنی شروع کر دیں اتنے موطا امام مالک و مسند امام احمد کے اور انھیں سے امام بخاری و مسلم و اس طبقہ والوں نے لیا ہے مگر بلا واسطہ کثر اور ایک واسطہ سے اکثر ہیں اور بلا واسطہ ثلاثیات بخاری ہیں کقولہ انے الصحیح حدثنا ابی بن ابراہیم حدثنا یزید بن ابی عبد عن سید بن الاکوع رضی اللہ عنہ اور دیگر قولہ حدثنا الانصاری عن حمید عن انس رضی اللہ عنہ۔ اور واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجماع میں سب عدل ثقہ ہیں تو کبھی ایک راوی کی ثقہ عادل دریافت ہوئے پر بھیجیں رہے گئے جیسے مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ حضرت جہد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بن احمد نافع رحمہ اللہ معروف ثقہ علم از بولیا سے انہی میں اور مالک امام خود معروف ہیں اور ایسے ہی وہ امام مالک کے شاگرد جہد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما

بن وہب دیکھی مصدوسی دیکھی بکیری و امام محمد شاگرد امام ابو حنیفہ وغیرہم ثقات علماء ادیباء معروفین میں انہیں سے  
امام بخاری و مسلم وغیرہ نے روایت کی تو ظاہر ہے کہ بقدر ثقہ اسناد کے ساتھ حدیث کا جھوٹ ہے۔ اور عدالت و ثقاہت  
کو اس زمانہ پر واصلی سنی پر قیاس کرو اور ہرگز کوئی شخص اس وقت کے حال پر قیاس نہ کرے پس عدالت وہ  
لکھ اہل نوری ہے کہ تمام تقویٰ و طہارت پر ہو کہ شرک و ہر طرح کے گناہوں و بدعت سے پاک حتیٰ کہ خلاف مروت  
کی راہ میں کوئی چیز کھانے وغیرہ سے بھی اجتناب ہو پس وہ لوگ راہ حق میں جان فدا کرنے والے اس حال  
میں کامل تھے اور بادشاہوں و امراء سے ملنا ان کے نزدیک گناہ سخت تھا مگر آنکہ اسکو ہدایت کریں اور حدیث و دفع  
کنایا اس میں تفسیر کرنا یہ تو ان کے نزدیک گناہ کبیرہ تھا کیونکہ قریب متواتر حدیث میں تمام اس زمانہ میں مشہور تھا کہ حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں کذب علی محمد علیٰ قلیتہم مقعدہ من النار۔ جو کوئی جان بوجھ کر مجھ جھوٹ باندھے  
وہ دوزخ میں اپنا ٹھکانا سنوارے۔ یہ متواتر ہے اور یہ گناہ ایسا ہے کہ تا قیامت اسکی بدی جھوٹ کھٹے والے کے  
تائید احوال میں درج ہوگی اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم حدیث بیان کرنے میں انتہاء درجہ کی احتیاط فرماتے  
اور چونکہ دین سکھانا انہیں پر لازم تھا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلام کو اپنے انہوں کو پہنچانے  
میں سچی بہت عالی مرتبہ کا وعدہ سنا دیا تھا لہذا کمال حفظ و احتیاط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمودہ پاک  
مستمانے تھے اور یہی شان عدالت ان ثقات میں تھی حتیٰ کہ سلطان بخارا نے امام بخاری رحم سے درخواست  
کی کہ میرے ترکون کو قبول فرما کر میرے مکان پر یا تنہائی میں حدیث شریف تعلیم فرمائیے آپ نے نہ مانا اور تمام  
موضوعوں سے یہ خصوصیت کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم میں منظور نہ کی جیسا کہ معروف ہے۔ پھر راوی میں اس حدیث و ثقہ  
کے ساتھ چاہیے کہ حفظ و ضبط حدیث اس طرح ہو کہ اس میں خلل نہ آوے یہ تو عدل ثقہ ضابطہ راوی کی صفت ہے۔ پھر چونکہ  
ایسا نہ ہو اسکی روایت قبول نہیں ہے اور وہ پانچ وجہ ہیں اول کذب پس اگر کبھی حدیث میں عدا جھوٹ بولا تو روایت  
قبول نہیں۔ دوم اتمام کذب سو جب بیان کیا جاوے کہ یہ شخص زبان سے جھوٹ بولا ہے اگرچہ حدیث میں نہ بولا ہو اسکی  
حدیث قبول نہیں۔ سوم فسق یعنی ارتکاب گناہ۔ چہاں حال کہ مجھول سے روایت ہو۔ پنجم بدعت یعنی معتزلہ و خارج  
و رافضی و غیرہ کی طرح نیا اعتقاد لگالو۔ پھر حالت میں اگر تابعی ثقہ نے کہا کہ مجھے ایک صحابی نے حدیث فرمائی تو کچھ ضرر  
ہمیں کیونکہ صحابہ سب عادل ثقہ ہیں۔ واضح ہو کہ کبھی عادل ثقہ کے ضبط میں نقصان ہوتا ہے مثلاً وہم و گسار و غفلت سے  
سہو ہو جاتا ہے تو دوبارہ اس سے استدراک ہو کر یا دوسرے ضابطہ راوی سے وہم دور ہو جاتا ہے۔ باوجود  
اس معنی کے لحاظ سے ثقات عادل ضابطہ راویوں میں فرق ہے بعض ائمہ علماء ادیباء تو کامل ثقہ عادل اور  
تمام حفظ و ضبط پر مبنی احادیث لکھوں انکو ایسی یاد دہی سے سورۃ قل ہو اللہ احد اور بعض کچھ انہی سے کم ہیں۔  
پھر جن میں مجھول و غفلت زیادہ ہوئی اسکی روایت مجھول و غفلت میں اور حسین کم ہوئی اسکی روایت سچی  
ہے دن تا بد نہیں نوی ہے مولانا شیخ عبد الغزیز دہلوی مع کے ہمارے میں ہے کہ درماتون میں توجہ ضرور ہو ایک  
و خطہ حال راویوں کا دوم مسائل حدیث کا۔ سوزانہ تا حسین و تابعی سے زمانہ بخاری و مسلم ایک بخاری و مسلم

۱۱۰

۱۔ ہر شہر و ہر زمانہ میں راویوں کے حال سے بحث و تفتیش کرتے تھے جس میں بے دیاختی یا دروغ یا کمی حفظ کی کچھ بوجھی پانے تھے اسکی حدیث کو قبول نہ کرتے تھے لہذا اسرار الرجال یعنی رواۃ کے حالات میں کتابین بڑی بڑی مبسوط لکھی ہوئی ہیں اور ہر باب تو اس زمانہ میں اور ہی رنگ ہر لہذا چاہیے کہ جو کتابین خالی صحیح احادیث کی ہیں انکو ملاحظہ رکھے اور انکے بعد جو کتابین ایسی ہیں کہ انکی احادیث بھی لائق محبت ہیں انکو بھی حدار کے پھر انکے بعد جو کتابین یا احادیث میں ہیں کہ در حقیقت انکو ترک کرنا چاہیے تو انکو ایک طرف رکھے تاکہ اس تخیل کے درطہ میں نہ پڑے اور پچھلے بہت سے محدثین کے ہاتھ سے یہ تمیز جاتی رہی تو غیر معتبر کتابوں سے لیکر سلف سے خلاص کرنے لگے۔ انہی تمیز کا بالکل سابق میں مذکور ہوا کہ طبقہ اتباع ثلث امام مالک و احمد و ابو داؤد و طیالسی وغیرہم بلکہ تابعین مانند محمد بن اسحق وغیرہ نے تصنیف شروع کر دی اور مثلاً موطاء امام مالک بکثرت شائع ہو گئی تو وہ اسناد تو صحیح تو ظاہر ہو اور کتاب بھر متواتر ہو ایسی ہی صحیح امام بخاری و جو اس طبقہ میں تھے بوجہ کتاب کے تو اثر و شہرت کے صحیح الاسناد انکے ہیں ولیکن ان بزرگوں کے طبقہ کے بعد دوسرے باتیسرے طبقہ میں لوگوں نے اپنے اسانید سے احادیث علاوہ ان صحاح طبقہ صحیحین کے روایت کیں اور انہیں راویوں کے ثقہ و غیر ثقہ وغیرہ ہونے میں دقت و پریشانی ہوئی ہو اور انھیں کے راویوں کی جرح و تعدیل میں تطویل ہو ورنہ مثلاً صحاح کے راویوں میں یہ کیفیت نہیں ہو اور ہم پہلے بیان مختصر حال صحاح صحاح کا بیان کر دیں پھر انکی کتابوں کے بعد دوسری کتابوں کا ذکر کریں۔

۲۔ تیسرا اصول امام مالک بن انس مصنف موطاء امام مدینہ ولادت ششمہ ہجری و وفات ششمہ ہجری امام اہل حجاز بلکہ امام جہان ہیں اور یہی مفرکانی کہ امام شافعی آپ کے شاگرد ہیں اقوال و امام محمد بھی آپ کے شاگرد ہیں آپ نے ائمہ تابعین مانند ابن شہاب الزہری و یحییٰ بن سعید انصاری و نافع وغیرہم سے اخذ کیا اور آپ سے ائمہ علماء مانند شافعی و محمد و عبد الغزیز بن ابی حازم نے و عبد اللہ بن مسلمہ و یحییٰ بن یحییٰ بکیری و اصبح بن الفرج وغیرہم بے شمار مخلوق نے حاصل کیا اور آپ تعظیم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بہت مبالتہ کرنے اور مدینہ کو ہرگز نہ چھوڑنے اور کبھی سوار ہو کر خاک مدینہ پر نہ چلے اور شہر سے باہر قضاے حاجت کو جاتے اور کہتے کہ میں اللہ تعالیٰ سے شرم کرتا ہوں کہ اس خاک پاک پر سوار ہوں جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور عالم المدینہ کے نام سے جو حدیث صحیح آئی ہو۔ عبد الرزاق و سفیان بن عیینہ و شیوخ بخاری و مسلم سے ہیں اسکو امام مالک کی بشارت پر محمول کیا ہو۔ یحییٰ القطان نے فرمایا کہ مالک سے اصح حدیث میں کوئی نہیں ہو امام شافعی رحمہ نے کہا کہ علماء کے ذکر میں مالک رحمہ سارہ ہیں۔ مناقب امام مالک رحمہ بے شمار ہیں۔ انتہی نقصا امام احمد رحمہ شاگرد امام شافعی فقہ میں اور حدیث کو بہت سے شیوخ سے روایت کیا اور فضائل بے شمار ہیں اگرچہ یہ فقہ جیلانی رحمہ آخرین انھیں کے مذہب پر جو گئے تھے اور آپ کی کتاب حدیث مسند احمد معروف ہو۔ دنی تیسرا اصول وغیرہ۔ امام بخاری محمد بن اسماعیل امام احمد حدیث ولادت ششمہ ہجری و وفات ششمہ ہجری حفظ و اتقان و نقد حدیث میں احمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں آپنیک معروض تھے۔ یحییٰ بن عیینہ نے فرمایا تھے انکی والدہ اجده کو اسکا رنج رہتا ایک روز خواب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیکھا کہ تیرے بیٹے کی آنکھیں اللہ تعالیٰ نے روشن کر دیں



صبح کو دیکھا تو درحقیقت یہی ہوا۔ آپ نے طلب حدیث میں دور دراز سفر کیے اور کئی بن ابراہیم و فضل بن وکیلی امام محمد و یحییٰ بن یحییٰ بن علی بن المدینی وغیرہم بہت سے ائمہ ثقات حفاظ سے روایت کی اور کتاب صحیح البخاری کو چھ لاکھ حدیث کے قریب سے انتخاب کیا اور ہر حدیث پر دو رکعت نماز پڑھ کر مدینہ میں درمیان مزار سید ابراہار علیہ السلام و منبر شریف کے روضہ فردوس میں جمع فرمایا اور شیخ ثقہ فربری نے بیان کیا کہ امام بخاری کے صحیح کو آنسے جیات میں نوٹے ہزار آدمیوں نے سنا اور مناقب آپ کے مطولات میں بہت مذکور ہیں۔ امام مسلم بن ابی حجاز قشیری رحمہ اللہ میں پیدا ہوئے اور ملکہ ۶۰ میں وفات پائی اور صحت و اتقان و شرائط میں مقدم ہیں خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے کہا کہ امام مسلم نے امام بخاری کی تبعیت کی۔ بالکل قریب بخاری کے ہیں کتاب صحیح مسلم معروف ہے۔ قول مولانا الشیخ ولی احمد شرح موطا میں لکھا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ بعد کتاب اسد کے صحیح موطا ہے۔ پھر جب صحیح بخاری و صحیح مسلم کا وجود ہوا تو موطا کو یا صحیحین کے لیے اصل ہے پھر مومنوں کا اجماع ہوا کہ صحیح الکتاب بعد قرآن کے صحیح بخاری پھر صحیح مسلم ہیں۔ امام ابوداؤد سلیمان بن الاشعث الازدی حدیث کو شیخ امام بخاری و مسلم سے لیا اور ان سے امام نسائی و بیشمار مطلق نے لیا۔ انھوں نے اپنی کتاب سنن کو امام احمد کے سامنے پیش کیا تو انھوں نے تحسین فرمائی۔ آپ نے کہا کہ میں نے بائیس لاکھ حدیث سے انتخاب کر کے اس کتاب میں احادیث صحیح و قریب صحیح کے کئی ہیں اور نہایت پرہیزگار و متقی تھے شمسہ جبری میں انتقال فرمایا امام ترمذی محمد بن عیسیٰ امام حافظ ہیں امام بخاری و ان کے شیخ سے اخذ کیا اور آپ سے بکثرت لوگوں نے لیا اور آپ کی تصانیف بہت ہیں آپ نے کہا کہ میری یہ کتاب یعنی جامع ترمذی جسکے مجموعہ ہو گا یا اس میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں۔ شان الہی میں غفلت و کبر یا میں اس قدر روئے گا کہ انھوں کے آئندہ سے چہرہ پر زخم آئے تھے شمسہ ۷۰ میں انتقال فرمایا۔ امام نسائی احمد بن شعیب شمسہ ۷۰ میں پیدا ہوئے اور شمسہ جبری میں کہ میں وفات پائی۔ مولانا الشیخ عبدالعزیز دہلوی نے لکھا کہ مناقب امیر المومنین میں ہزار سالہ لکھا تو نوبہ شام عداوت سے انکو دمشق میں شہید کیا و اسد اعلم۔ امام حافظ متقی ہیں شیخ ابوداؤد وغیرہ سے اخذ کیا اور سنن کبریٰ آپ کا معروف ہوا اور بہت کتابیں ہیں اور اپنے زمانہ میں مقدم تھے اور مناقب جلیلہ رکھتے ہیں۔ اس قدر نوٹہ انی ائمہ حفاظ لایاں ہوا اور ان کے فضائل و مناقب کی کتابیں ہیں جن میں ثقات کی روایات سے بسط و توضیح کے ساتھ مذکور ہے۔ پھر دافع ہو کہ مولانا الشیخ ولی احمد رحمہ اللہ نے کتب حدیث کے بارہ میں نفیس توضیح فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کتب احادیث میں تین امور پر مدار ہے صحت و شہرت و قبول۔ پس صحت پر کہ مصنف احادیث صحیح یا حسنہ لاوے و سواے اسکے بلایاں نہ لاوے اور شہرت یہ کہ ہزارانہ و طبقہ میں اہل حدیث اسکی روایت و ضبط وغیرہ میں مشغول ہوتے آئے اور قبول یہ کہ حفاظ و پرکھنے والے حدیث کے اس وقت میں اسکی شان پر بدون احتراض کے اثبات و قبول کریں اور فقہاء ان احادیث سے تمسک کریں۔ قول یعنی اگر ان میں سے کوئی بات ہو تو اعتبار نہ رکھو گا شمسہ ۸۰ میں جان اگر چہ صحیح ہے لیکن مشہور متداول نہیں ہے اور مشہور صحیح حاکم کو شیخ ذہبی وغیرہ نے نہ مانا تاہم پھر فرمایا پس ان صفحات سے کتب حدیث کے تین طبقہ ہیں۔ طبقہ اولیٰ میں موطا و صحیح بخاری و صحیح مسلم ہیں کتابیں

ہیں کہ ہزاروں و لاکھوں علماء نے روایت کیا اور ہمیشہ انکے ضبط و تدبیر میں رہے اور جمع علماء اسلام ان کتابوں کے خادم رہے۔ بالخصوص ان میں کتابوں کی احادیث اصح ہیں و لیکن صحیحین نے موطا کی احادیث مرفوعہ جمع کر لیا اگرچہ آثار صحابہ و تابعین موطا میں زیادہ ہیں۔ طبقہ دوم وہ کتب جو ان میں صفات نہ کو رہیں صحیحین کے درجہ پر نہیں پہنچیں لیکن صحیحین کے قریب ہیں اور وہ جامع ترمذی و سنن ابو داؤد اور سنن کبریٰ از نسائی و سنن مصنفین ائمہ ثقات عدل حفاظ متقین ہیں اور علماء اسلام میں مشہور ہیں یہی چھ صحاح ستہ ہیں اور ابن الاثیر نے جامع الاصول میں انھیں چھ کتاب کو جمع کیا ہے۔ اور میرے نزدیک مسند امام احمد بھی اسی طبقہ میں ہے علماء حدیث و فقہ نے اسکو اپنا پیشوا بنا لیا ہے لیکن مسند امام احمد میں ضعیف احادیث بہت ہیں جبکہ ضعف بیان نہیں کیا گیا پھر بھی مسند مذکور کی ضعیف حدیثیں ان احادیث سے بہتر ہیں جسکی تاخرین تصحیح کرتے ہیں۔ یوں ہی سنن ابن ماجہ بھی اسی طبقہ میں شمار ہو سکتا ہے اگرچہ اسکی بعض احادیث بہت ہی ضعیف ہیں اتول بلکہ بعض کو موضوع کہا گیا ہے طبقہ ثالثہ وہ کتب احادیث ہیں جیسے امام بخاری و مسلم سے اگلے علماء یا انکے ہم عصر یا لاحقین نے اسناد کیا اور یہ ائمہ مصنفین اگرچہ خود مدلل حفظ و اتقان و علوم حدیث میں مجرم تھے لیکن اپنی تصانیف میں التزام صحت نہیں کیا اور احادیث صحیح و حسن ضعیف بلکہ مشتمل موضوع بھی انہیں موجود ہیں اور راوی مجہول تک ہیں اور اکثر احادیث فقہاء و علماء کی معمول نہیں ہیں بلکہ اجماع انکے برخلاف منعقد ہوا ہے پھر ان کتابوں میں بعض سے بعض کو قوت ہوا اور وہ کتابیں یہ ہیں سند ثانیہ و مصنف عبد الرزاق و مصنف ابوبکر بن ابی شیبہ و مسند ابی داؤد و طحاوی و مسند دارمی و مسند ابویعلیٰ موصلی و سنن ابن ماجہ و مسند عبد بن حمید و سنن دارقطنی و صحیح ابن جہان و مسند رک حاکم و کتب بیہقی و کتب طحاوی و تصانیف طبرانی۔ قال المترجم و علیٰ ہذا اعلیٰ حدیث ثقیہ جال کے بعد صحت کو پہنچی و محبت ہونا چاہیے صرف اتنی بات ضرور ہے کہ یہ کتابیں متداول رہی ہوں و لیکن بعض انہیں سے متداول نہیں رہیں اور بارے وقت میں مسند امام احمد بھی اس ديار میں متداول نہیں ہے۔ طبقہ رابعہ وہ احادیث ہیں کہ قرون سابقہ میں انکا نام و نشان معلوم نہ تھا اور پچھلون نے انکو روایت کیا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اگلوں نے تفحص سے انکی کچھ اصل نہ پائی یا چھوڑ دیا بوجہ قبح و علت کے جو بات حرم برتر فقہ برہ احادیث اس قابل نہیں کہ ان سے کوئی عقیدہ یا عمل ثابت کیا جاسکے و لیکن بہت سے محدثین کی راہ ان کتابوں نے اسی کہ ان سے کثرت حلق دیکھ کر مغرور ہو گئے اور انکو متواتر قرار دیا اور قطعی امور کو ان سے ثابت کیا اور احادیث طبقہ اولیٰ و ثانیہ و ثالثہ کے برخلاف اس طبقہ رابعہ کی روایتوں سے ایک جبرید مذہب نکالا اور ایسی کتابیں بہت ہیں انہیں سے چند یہ ہیں کتاب الضعفاء ابن جہان و تصانیف حاکم و کتاب الضعفاء عقیلی و کتاب کامل از ابن عدی و تصانیف ابن مردویہ و تصانیف خطیب بغدادی و تصانیف ابن شاہین و تفسیر ابن جریر و فردوس و غیرہ از و علی و تصانیف ابونعیم و تصانیف جوزقانی و تصانیف ابن عساکر و تصانیف ابوالشیخ و تصانیف ابن التتار و غیرہ۔ ان کتابوں میں احادیث موضوعہ و ضعیفہ اکثر مناقب یا معائب و تفسیر و غیرہ میں واقع ہوئی ہیں و تو اسلئے و کثرت اسرئیل و قصص الانبیاء میں اور ذکر شہدوں و کما تون و حیوانات میں اور طب و کتدے و غیرہ

و عزائم و دعا و ثواب و اقل وغیرہ میں یہی حال ہے۔ شیخ ابن الجوزی رحمہ نے غالب احادیث ان کتب کو موضوعات میں بدیل و براہین داخل کیا و مخرج و مطعون کر دیا اور کتاب تنزیہ الشریعہ ان احادیث کے خواہاں منع کرنے کو کالی قرار دیا۔ شیخ جلال الدین سیوطی رحمہ کا مایہ تصانیف یہی احادیث ہیں مع ہذا اگر تحقیق منظور ہو تو میزان الضعفاء و بیہی لسان المیزان ابن حجر رحمہ ان کتابوں کے اسرار حال کے کام آتی ہیں۔ قال المترجم واضح ہو کہ جو استاد انکی مخرج ہو وہ کثرت طرق سے قوت نہ پادین اور جو اسناد حسن ہو وہ ملل و غیر سے خالی ہونا چاہیے اور جو اسناد دخل سے خالی ہو وہ صحیح طبقہ اول دوم کی کسی حدیث میں تغیر دینے والی نہ ہو اور نہ اس سے تغیر دیا جاوے و اصلہ تعالیٰ اعلم۔ و شیخ عبد الحق رحمہ کے مقدمہ میں ہے کہ جمہور محدثین کے نزدیک صحیح بخاری اصح ہونے میں مقدم ہے باقی کتب حدیث پر۔ اور صحت و قوت میں کوئی کتاب صحیح بخاری کے برابر نہیں بدلیل آنکہ صحت میں جو کالی صفات متبرہین سب اسکے رجال میں موجود ہیں اور جس حدیث پر بخاری و مسلم و دون متفق ہیں وہ حدیث متفق علیہ کہلاتی ہے اور جمہور محدثین کے نزدیک یہ حدیث سب سے مقدم ہے۔ پھر جو نہما صحیح بخاری میں پھر جو نہما صحیح مسلم میں پھر جو حدیث صحیح معتبر میں بشرط بخاری و مسلم ہو پھر جو بشرط بخاری پھر بشرط مسلم ہو پھر جو سوائے ان دونوں شیخین کے دوسرے ائمہ کی شرط پر ہو جنہوں نے تصحیح کا التزام کیا ہے۔ اور شیخ رحمہ کے مقدمہ میں ہے کہ امام بخاری و مسلم نے تمام صحاح کا استیعاب نہیں کیا بلکہ خود اسکی تصریح کر دی ہے کہ بہت سے صحاح جیسے جوثرین و لیکن ضرور ہے کہ انکو چھوڑنے میں اور انکو لانے میں تخصیص و ترجیح ہوگی۔ پھر مسند رک حاکم و صحیح ابن خزیمہ و صحیح ابن جہان کا ذکر کیا اور لکھا کہ کہتے ہیں کہ ابن خزیمہ و ابن جہان بہ نسبت حاکم کے اکمل و اقوی و بشیر و اللطف ہیں اور مختارہ حافظ ضیاء مقدمہ سی بھی احسن از مسند رک ہے اور جیسے صحیح ابو عوانہ و ابن اسکن و تفسیر ابن جارد و کہ مخصوص بصحاح ہیں لیکن ایک جماعت محدثین نے ان کتابوں پر تنقید کی ہے۔

فصل مرفوع وہ حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہو مثلاً آپ نے کیا یا کیا یا مقرر رکھا۔ اور اگر کوئی بات عباس و اجتہاد سے باہر کوئی صحابی بیان کرے تو وہ حکم میں مرفوع ہے کیونکہ خواہ مخواہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکوہ بیان کی ہے۔ موقوف جو صحابی تک ہو مثلاً ابن عباس نے کیا یا کیا۔ مقطوع جو تابعی پر موقوف ہو پھر واضح ہو کہ اگر سند جہان تک چاہیے اول سے آخر تک اتصال کے ساتھ ہو تو حدیث متصل ہے خواہ مرفوع ہو یا موقوف ہو۔ اور اگر مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع حدیث کی اسناد متصل چاہیے مگر درمیان سے کوئی راوی ساقط ہو جیسے تابعی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کی تو حدیث منقطع ہے پھر اگر انقطاع اول اسناد سے ہو اگرچہ سب سند ساقط ہو وہ معلق ہے اور صحیح بخاری کی تعلیقات سب صحیح ہیں اور اگر انقطاع آخر اسناد میں بعد تابعی کے ہو تو حدیث مرسل ہے۔ شیخ رحمہ نے لکھا کہ حدیث مرسل کا حکم یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک توقف کیا جاوے کیونکہ تابعی اکثر دوسرے تابعی سے روایت کرتا ہے تو معلوم نہیں کہ درمیان سے جو ساقط ہو وہ فقہ ہر مانع کیونکہ تابعی میں بعض غیر فقہ بھی ہیں۔ امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے کیونکہ یہ فقہ شخص جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرتا ہے پس اگر اسکو کمال و ثقت نہ ہو تا تو سبکزایا نہ کرتا۔ امام شافعی کے نزدیک اگر دوسری جہت سے قوت ہو چکے تو قبول ہے اور امام احمد سے



دو قول میں ایک میں قبول اور دوم میں نہیں قبول ہے۔ اگر راوی حدیث سے عن حدیث یا اسناد میں تقدیم یا تاخیر یا زیادت یا نقصان یا تغیر وغیرہ سے اختلاف ہو گیا تو حدیث مضطرب ہے۔ اگر راوی نے حدیث کے ساتھ اپنا کلام ایسی طرح بول دیا کہ غلط ہو گیا تو مہرج ہے۔ اگر راوی کسی غرض سے اپنے شیخ کا نام نہ لے اوراد پر کے شیخ سے بیان کرے ایسے طور پر کہ شبہ ہو کہ اس سے سنا ہو تو یہ راوی مدلس ہے پھر اگر بغرض فاسد ہو تو یہ فعل حرام و حدیث اسکی مجہول نہیں اور اگر غرض فاسد ہو تو بھی کردہ لیکن اگر یہ ثابت ہو کہ فقط ثقہ سے مدلس کیا کرتا ہے تو حدیث کے بجائے۔ پھر عن فلان عن فلان میں مدلس کا شبہ ہوتا ہے تو راوی مدلس کا اس طرح کہنا قبول نہوگا۔ ثقہ راویوں میں سے ثقات نے ایک طرح روایت کی اور ایک طرح خلاف کیا تو ثقات کی روایت کو ترجیح اور وہ محفوظ کہلاتی ہے اور فرد کی روایت مہرج شاذ ہے۔ پھر واضح ہو کہ کبھی اسناد شعیبک معلوم ہوتی ہے لیکن ائمہ نقاد و تبعہ بن کے نزدیک اس میں ایک علت یا کئی علتیں مٹنی ہوتی ہیں کہ جس سے صحیح نہیں ہوتی اور اسکو حذانی کبار و نقاد و تبعہ بن پانے میں تو حدیث معطل ہے۔ ایک حدیث ایک صحابی سے روایت کی اور دوسرے راوی نے بھی موافق اسکے اسی سے روایت کی تو متابع ہے اور اگر دوسرے سے روایت کی تو شاہد ہے۔ اگر راوی نے کہا کہ مجھے ایک عادل یا ثقہ نے خبر دی پس اگر صحابی کو کہا تو مقبول ہے اور اگر سوائے صحابی کے کہا تو کہنے والا اگر عالم حاذق ہے تو بھی لائق قبول ہے ورنہ صحیح یہ کہ قبول نہیں ہوا نام اسکا مبہم ہے۔ واضح ہو کہ اعلیٰ صحت کے اسانید اہل بیت ہوتے رضی اللہ عنہم میں زین العابدین علی بن الحسین عن ابیہ الحسین بن علی عن ابیہ علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ۔ یعنی علی بن الحسین عن ابیہ عن جدہ۔ اور غیروں میں مالک من ناخ عن ابن عمر یا زہری عن سالم عن ابن عمر اور یحییٰ بن یزید عن یزید عن ابیہ عن جدہ۔ اور اگر دوسرے زیادہ ہوں تو حدیث مشہور ہے اور بسا اوقات صحیحین یا ایک صحیح میں ان دونوں کے اسانید ملتا ہے اور سند احمد یا اوروں کے اسانید سے بہت سی احادیث برقبہ مشہور ہیں۔ پھر اگر راوی اسکے مشہور سے بھی زیادہ اس کثرت سے ہوں کہ توافق بلکہ ممکن نہ ہو تو متواتر قطعی ہے۔ بالجمہ احکام ثابت کرنے میں حدیث صحیح سے محبت پر اتفاق ہے اور ایسی ہی حدیث حسن عامہ علماء کے نزدیک محبت اور وہ لائق صحیح ہے احتجاج میں اگرچہ رجحان میں کم ہے اور اگر ضعیف حدیث کے راوی صدق و دیانت میں معروف ہیں لیکن انکے خلاف میں غرابی ہو یا بھولے ہوں کہ ہر کس ذات کس کی بات سن لیتے دبا دکر لیتے ہوں اور قولہ تعالیٰ انذبا کم فاسق بنیا جنینا۔ کے موافق خبر کو پرکتے ہوں تو یہ کثرت طرق و اسانید سے انکی خبر کی بھی تقویت ہو جائے تو وہ بھی بعض کے نزدیک محبت ہے اور اگر ان راویوں میں کذب وغیرہ کا شبہ ہو تو کثرت طرق مفید نہیں ہے اور بعض ائمہ نے مطلقاً کثرت طرق سے محبت ہو جانا صحیح تسلیم کیا ہے۔

فصل - گہرا تمیز کر لینا ہے مثلاً اگر بخاری یا مسلم یا ترمذی وغیرہ نے کسی حدیث کی نسبت صحیح یا ضعیف کہا تو شیخ ابن الصلاح سے بقول ہر کہ پہلے دو گون کی وجہ تصدیق معتد نہیں ہر اور اکثرین نے اس سے انکار کیا اور انہی یکہ اگر امام جلیل ائمہ مثل بخاری رحمہ کے متن کو معلول تباد سے تو توثیق غیر مفید اور اگر کسی اسناد میں حج کرے تو یہی اسناد معلول و توثیق غیر مفید مگر اگر دوسری اسناد ہو اور اگر تبدیل کرے تو جمع میں گنجائش ہو سکتی ہر داسر تعالیٰ اعلم - قاعدہ اگر دو حدیثیں متعارض ہوں تو ان کے معانی دریافت کر کے توفیق و جادے اور اگر معانی میں توفیق ممکن نہ ہو تو ترجیح و جادے اور اسباب ترجیح کے انواع و اقسام ہیں مثلاً ایک کے معنی ٹوید آیا ہوں یا بحديث دیگر یا ٹوید ہند بہب مجبور ہوں یا ایک اسناد بشرط بخاری و مسلم ہو اور دوم انکی شرط پر نہ ہو یا ایک کے اسناد نسبت دوم کے قوی ہو و اما اسکے اور اصول معتد خفیہ میں متاخرین کی رائے میں راوی کے نفع سے ترجیح ہوتی ہر - فائدہ مولانا شیخ المشائخ عبد العزیز الدہلوی رحمہ نے صرف وضع حدیث میں امور زمین لکھے جنکا خلاصہ انتخاب ہر کہ علامات وضع حدیث و کذب راوی چند امور ہیں - انا نجلہ تاریخ مشہور سے محتاج جیسے جنگ جبل میں جد الصربین مسعود کا ہونا حالانکہ آپ بہت بے انتقال کر چکے - انا نجلہ راہی یا خارجی مطاعن خلفاء بن مشہور راوی ہو - انا نجلہ قرنہ ظاہر ہو جیسے قیامت بن سیمون نے صدی خلیفہ کی کبوتر بازی کے بار میں رد و اج وضع کر دی - انا نجلہ لفظ عقل و قواعد شریع ہو - انا نجلہ ایسا ہو کہ اگر ہوتا تو لا کھون روایت کرتے جیسے آج جب کے روز خطیب کو خبر بر قتل کر کے کھال کھینچی گئی - انا نجلہ لفظ معنی ریکہ خلاف شان نبوت ہوں - انا نجلہ صغیر و گناہ پر امر و مصلاب یا ایسی ہی تھیل نیکی پر امر و ثواب یا تند و در کعت نفل پر ثواب حج و عمرہ یا ثواب ستر از بیار و غیر ذلک - انا نجلہ تہانے واسلے نے امر کیا جیسے وہ فضائل ہر سدرہ کے جو کشتان و بیضادی بن میں کہ نوح بن ابی عصمہ نے انکو وضع کیا اور جب اس سے اسناد کا مواخذہ ہوا تو اقرار کیا کہ لوگ تلاوت قرآن سے غافل اور تو اسے و سیرت اور فقہ الی خلیفہ میں شافل تھے تو میں نے ترغیب کے لیے بنائیں - واضح ہو کہ مضامین بہت گزرے ایک زمانہ قریب چکی چودہ ہزار ہائی ہوئی باتیں مشہور ہوئیں - دوم اہل بدعت و موامین سے رد و افضل و ناموسی و کرامیہ نے بہت ہی کثرت سے بنائی ہیں اور مشرک و زیدیہ وغیرہ بننے برابر مرتکب نہیں ہوئے - سوم و اعطین نے بنائیں - چہارم بننے صوفیہ نے خواب میں حضرت حبلی اسر علیہ وسلم یا ائمہ اطہار سے کچھ سنا اور خواب پر خرم کر کے ایسے طرہ پر بیان کیا کہ گواہ حدیث ہو چکی ہر کیونکہ خالق حدیث سے غافل تھے جیسے ابو عبد الرحمن اسلمی و دیگر صوفیہ کہ انکی باتوں کو اعتبار سے خارج کیا گیا - انا نجلہ فرقہ جس نے محمد انہیں بنایا اور نہ قصد کیا مگر کسی بحر بہ کار یا صوفی یا حکیم سے کوئی بات سنی اور عظمت سے گمان کیا کہ ایسا خوب کلام سوائے پیغمبر کے کس سے ہو گا پس حدیث بیان کر دیا اور اسکی حدود نہایت جنہں رہی اور کثرت سے عوام میں پھیلا ہو گئے ہیں داسر تعالیٰ ہر التوفیق و العاصم - اور اب میں ترجمہ کتاب مستطاب ہر ایہ شروع کرتا ہوں داسر ربی ارعم الراحمین اسالہ ان یزقنی الصواب داسر ادویہ معنی من الخطا و الخلل و جوری صبی نعم العولی و نعم الوکیل

لاحول ولا قوۃ الا بالاسد العزیز العظیم

# فہرست لمیر عین الہدایہ جلد اول

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۲	نہو تو تیمم جائز ہے۔	۲	حد و لغت و اسناد و ہر ایک شیخ ابن الہمام و خلاصہ دیباچہ
۳	سئل اطفال و مجنون و غیرہ کا بغیر وضو سے برتن میں	۳	خلاصہ خطبہ ہدایہ۔
۱۲	پانی نہ ڈال دینا۔ تسبیح و منور و تحقیق۔	۵	تخریج حدیث اجتہاد۔
۱۳	ادکار طہارت و استنجاء و مسواک کے فضائل و عور و عیال کی مسواک	۶	کتاب الطہارۃ
۱۴	بجٹ کی کڑا دناک میں پانی ڈالنا۔ واسکے فروع و تحقیقات	۴	طہارت ظاہری و باطنی۔ تفضیل طہارت۔ شرائط۔
۱۶	بجٹ کا لون کا مسح و دلائل نفیہ۔ طریقہ سنت۔	۴	شرائط وجوب۔ شرائط صحت۔ سبب طہارت جس
۱۸	مسح گردن۔ وارثی کا خلل و اس کے متعلق مباحث	۵	شخص کے ہاتھ پاؤں کے پہون۔ ارکان طہارت۔
۱۹	بجٹ انگلیوں کا خلل و طریقہ و مباحث نفیہ و تحقیق در باب سنت و وجوب۔	۵	فرض اعتقادی۔ فرض علی۔ غسل و مسح۔
۲۰	بجٹ تین بار دھونا و بجٹ زیادتی و کمی و تحقیق۔	۵	برتن سے وضو۔ جس کے پیشانی پر بال ہوں یا نہ ہوں۔
۲۱ و ۲۲	بجٹ پانی میں اسراف منع ہوا و تین مرتبہ میں کون	۶	وارث سے کی اقسام و تحقیق۔ بعد وضو کے بال مٹانا۔
	مرتبہ سنت ہر اور کمی کا حکم اور کمئی سے اوپر دھونا۔	۶	بجٹ کنیان داخل ہیں۔
	تین مرتبہ سنت نہا ننا۔ ایک جلسہ میں تکرار وضو	۶	بجٹ ٹخنہ۔
	و سواس۔ چوتھی مرتبہ کے پانی سے کپڑا دھونا۔ ٹیکس	۷	فروع۔ ناخن کٹوانا۔ ناخن میں آٹا و مٹی۔ منہ دی۔
۲۳	بجٹ مستحبات و سنن۔ نیت و اسکا مکمل۔ زبانیت	۷	ہم سے ناخن۔ خضاب۔ انگوٹھی۔ لڑکھانگی۔ ہاتھ
	نیت سنت ہے۔ وقت نیت۔ اختلاف ائمہ۔ وضو	۷	پاؤں نڈارو۔ تیل ملنا۔ بیوائی۔ دل و قعر۔ کمی
	کا عبادت ہونا۔	۷	و غیرہ کا گوہ۔ مینہ یادریا۔
۲۴	تحقیق الاحمال بالنیات۔ تیمم میں نیت کی شرط۔ وضو	۸	بجٹ مسح سر۔ و تحقیق مقدار مفروضہ۔
	میں نیت شرط ہونے کی صورت۔ نیت ترک کرنیکی عادت	۸	مسح عمار و ائمہ معنی و خضاب۔ گیسو سرو۔ طریقہ
۲۵ و ۲۶	تمام سر کا مسح۔ بجٹ اختلاف مع دلائل۔ تین مرتبہ	۸	سنن۔ غسل سے مسح۔
۱ و ۲	مسح سر۔ و معنی آب مستعمل۔ نفی تکرار مسح۔ حدیث	۸	مقدار مسح میں ہاتھ کا اختلاف و دلائل۔
	مسح اقبال و اوہار۔ بعض عضو و مرتبہ دھونا کی نفی	۸	قاعدہ محل آیت کا حکم حدیث سے لے کر آیت ہی کی طرف
	مسح سنت۔ گدی کا مسح۔ تحقیق آب مستعمل۔	۸	نسب ہوتا ہے حتیٰ کہ قطعی یا ان کے قریب ہوتا ہے۔
۲۸	سنت ترتیب۔ اختلاف شاخیں مدلل۔ جواب ہر جز	۸	بجٹ مسح سر مقدار ناصیہ فرض ہے مگر اس مسئلہ کا فرنین ہے۔
	مع نقیص تحریر در باب قراءت ارجلکم۔	۹	تحقیق تہریم در مقدار ناصیہ۔
۲۹	فرق مسح و مسح۔ دائیں طرف سے شروع۔ نیت	۱۰	تہریم کمر سے ہو کر پیشانی کرنا۔
	تیسرے جب کہ سنت۔ کانون و کانون کا استنجاء و مسح	۱۰	سنت و مسح و غیرہ کی قرین۔
	حوالات۔ تفریح مسنون دیگر۔ پانی سے استنجاء سنت ہے	۱۱	ہاتھ دھونا و اس کے فوہات۔
۳۰			مسئلہ ائمہ پاک کرنا کسی حیث سے پانی کا ناسیہ



صفحہ	ادب و فضول مسائل و دلائل	صفحہ	ادب و فضول مسائل و دلائل
۲	سختات - سحر رقبہ - ادب و ضرور مع اذکار گھر سے	۴۶	طعام و پانی و بلغم خون -
۳۱	ہو کر پانی پینا -	۴۷	ناک کی طرف خون نہ آیا - بستہ خون - سکا - سوراخ
۳۲	انگوٹھی - رومال - زبان سے نیت -	۴۸	نائزہ کی روئی - حقہ - جس عورت کا بچہ بچٹ کر
۳۳	وضو کے اذکار صالحین سے ثابت ہیں - وضو کی	۴۹	راہ بانخانہ و پیشاب مل گئی ہو - رگڑے زخم و قرح
۳۴	خدمت - فضیلت وضو کی احادیث -	۵۰	کی تری - کان کا زرد پانی - نہاتے مین کان کے اندر
۳۵	خصوصیت امت محمدیہ - اقسام وضو - مکروہات	۵۱	پانی بھر گیا - پیپ سے سر زخم بھول گیا - سچ خود
۳۶	وضو - مع اسراف - عورت کا بقیہ پانی وغیرہ وضو	۵۲	پاک ہو - رال - تھوک - رینٹ - آئینہ پینا
۳۷	مین شک -	۵۳	ناف و کان و چھاتی کا پانی - آنکھ کے آشوب کا پانی -
۳۸	فصل - جن چیزوں سے وضو ٹوٹ جاتا ہے	۵۴	چھالے کا پانی - سولی چمکت جانے کا خون خشک ہو کر
۳۹	نواقض کا ضبط - قیود - نواقض اجماعی و اختلافی -	۵۵	مرد و عورت یا عورت و عورت وغیرہ کا بدن طانا مانی
۴۰	کلیہ قاعدہ مع بحث -	۵۶	چونک - چھڑ کا خون چوسنا - خون غیر سائل - کھانا
۴۱	نائزہ و فرج کی ریح - قطرہ آنا - زخم نائزہ - روئی	۵۷	پانی فوراً تو کرنا - شیر خوار بچہ کی تو - مع تحقیق صنف
۴۲	وغیرہ سے بند کرنا - کاخ نکلتا - ندی و مٹی و دودی -	۵۸	قول الجلی و در مختار -
۴۳	رطوبت فرج - مقعد کا کپڑا - سوراخ نائزہ میں چکانا -	۵۹	سوتے ہوئے کی رال - مردہ کے منہ کا پانی - پیپ
۴۴	تیل کا حقہ - مقعد وغیرہ مین کوئی چیز داخل کرنے	۶۰	کا حکم داخل ہونے سے وضو ٹوٹنا آگ سے بجی
۴۵	کا کلیہ قاعدہ -	۶۱	چیز سے وضو کی حدیث و استنباط - اونٹ کے
۴۶	سوائے مقام بانخانہ و پیشاب کے دوسری راہ سے	۶۲	گوشت سے وضو -
۴۷	نواقض شرط سیلان و تحقیق صفحہ ۴۸ - خون کو بچنے	۶۳	خواب سے وضو ٹوٹنا -
۴۸	نہ دیا - آنکھ و کان و ناک وغیرہ کا پانی جو بیماری سے	۶۴	سونے والے کی ۱۳ - حالتین مین - ٹیک سے سونا
۴۹	بے ماسد کچھ لہو و خون ہے -	۶۵	اور تحقیق مسئلہ ہذا -
۵۰	تو کے مسائل - منہ بھرتے و اسکی شناخت - نہ اسلیف -	۶۶	سجدہ کی بیات پر سونا - عمدہ سونا - دلیل - سجدہ
۵۱	تفصیل دلائل شافعیہ و حنفیہ و تحقیقات و ترجیح وغیرہ	۶۷	خداوت مین سونا - چارنا تو سونا - نواری -
۵۲	و معنی قیاس -	۶۸	مستوحہ ہو جانا خواب مین استنایا سبھنا - خواب نضر
۵۳	سیلان کی بحث جو صفحہ ۳۶ مین ہے -	۶۹	صلی اللہ علیہ وسلم - ذکر اقوال شافعیہ و مالکیہ -
۵۴	منہ بھرتے کے معنی صحیح دلیل و دلیل مذہب زفریح	۷۰	بحث اغار - اغار انبیاء و بحث مترجم -
۵۵	دلائل فریقین -	۷۱	اغار مین غسل غشی و جنون - نشہ کی میوٹھی نماز
۵۶	فی مشرق و اختلاف صاحبین مسئلہ جو چیز ناقض	۷۲	مین قنہ - شک - تبسم - طفل کا قنہ سوتے ہوئے
۵۷	نمودہ تبس نہیں ہے -	۷۳	نماز مین قنہ - رکوع و سجدہ کی نماز -
۵۸	خون استغاضہ - و معذہ - چپک وغیرہ کی رطوبت	۷۴	قنہ سے نیم و غسل کے وضو کا ٹوٹنا - قنہ بھٹ
۵۹	یہ رطوبت قلیل پانی کو فاسد نہیں کرتی - لڑپٹ و	۷۵	یہ وضو وغیرہ مین باسلام کے وقت بھڑکے کے بعد نہیں

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
	اہل و مقتدی کا قہقہہ۔		اہل و مقتدی کا قہقہہ۔
۵۴	مقعد و فرج و ذکر و سر زخم کا کثیرا۔	۶۶	دلائل و توضیحات۔
	عرق مدنی یعنی ناہرہ۔	۶۹	احتلام۔ اترال کے وقت روکنا۔ غسل کے بعد
۵۵	زخم سے گوشت گرنا۔		سنی نکلتا۔
	مسئلہ طلاق مفسناۃ۔	۷۰	اصل موجب۔ جاگنے کے بعد تری۔ بعد غسل
۵۶	شک کے مسائل چنانچہ وضو یا حدث میں اور پانی یا	۷۱	کے فرج سے سنی نکلتا مع شناخت مٹی مرد و عورت۔
	پیشاب میں اور عضو دھونے و جھوٹنے میں شک	۷۲	بجٹ احتلام عورت کا احتلام۔ غشی۔ بچھونے پر
	اور پانی کی نجاست۔ کپڑے کی طہارت جو رو کی		مٹی مرد و عورت کی۔ مسجد میں احتلام۔
	طلاق باندی یا غلام کی ادا دی میں شک۔	۷۳	بجٹ دخول حشفہ۔
۵۷	چھالے کا چھلکا۔ خون یا بیج و بارک بہانا۔	۷۴	چو پائیہ کی دلی۔ حشفہ کا کٹنا۔ صرف قدر حشفہ
۵۸	تحقیق ترجمہ۔		باقی ہونا۔
۵۹	بجٹ عورت و ذکر کے جھونے کی۔		صغیرہ کے دخول۔
	اونٹ کے گوشت اور سیت کے نسلانے سے		فرج میں مٹی پہنچانا۔
	وضو کا واجب ہونا۔	۷۵	عورت کو جن سے جماع کا خیال۔ خصی اور نابالغ
۵۹	فصل غسل۔ غسل کے فرض۔		کا جماع۔ کپڑا لپیٹ کر دلی۔
	مضمضہ و مستنشق و دانتوں کے سوراخ۔		مردہ کا ذکر یا انگلی و لکڑی مقعد یا فرج میں داخل کرنا۔
۶۰	آنکھ کا میل۔ برتن پر چھٹین حالت غسل میں جنب		بیان حیض۔
	کا کھانا پینا وغیرہ۔ انگوٹھی و کان کی بالی ناف۔ بچہ		مسائل نفاس۔
	جسٹ پانی پہنچانے میں حرج ہو۔ زائنون میں		بچہ جتنے میں خون نہ دیکھنا۔
	گوندھا آنا۔ عورت کی مہدی کھی و مچھر کی سیٹ و		اقسام غسل۔
	مچھلی کی کھال یا چھائی روٹی لگ کر خشک ہو گئی۔	۷۵	غسل میت۔ غسل نو مسلم۔
	سخراج فرج۔ فطرت و سنت۔		مفل کا غسل۔ جنب کی غسل میں تاخیر۔ غسل موجب
۶۲	مرد کامر کے سامنے نہانا۔		عرفہ۔ احرام۔
۶۳	عورت کا مردوں یا عورتوں کے بچ میں نہانا۔ اسطرح	۷۶	مذی و ودی۔
	مرد کا غسل۔		ملاقات مستحبہ غتسالات۔
	سنت غسل۔		وضو و غسل کے پانی کی مقدار۔
	باغ و حونا۔ نجاست زائل نہ کرنا۔ وضو کرنا۔ پانی	۷۸	عورت کے غسل و وضو کے پانی کی قیمت۔
	بہانا۔ پائوں و حونا۔		باب پانیوں کا بیان۔ جس پانی سے وضو
۶۴	جنب کا غوطہ وغیرہ۔ ضغائر یعنی پیشاب۔ و اڑھی۔		جائز ہو اور جس سے نہیں۔
۶۵	عورت کے بال۔ عورت کے سرو دھونے میں ضرر	۸۰	نچوڑا ہوا پانی صحت یا پھل کا۔

صفحہ	البواب وفصول وسائل ودلائل	صفحہ	البواب وفصول وسائل ودلائل
۸۱	خود بخود درخت سے ٹپکا ہوا پانی۔	۹۸	نہر یا حوض کے کنارہ صفت باندھ کر وضو کرنا۔
۸۲	تربوڑ و خرنبہ کا پانی۔	۹۹	فروع۔ بڑا حوض۔
۸۳	مغلوب پانی۔ منابطہ۔	۱۰۰	کنوین مین میلے کچیلے گھرے۔
۸۴	پانی میں پاک چیز کا ملنا۔	۱۰۱	نہر سے وضو کرنا۔
۸۵	گدلا پانی۔ زعفران و صابون ملا پانی۔	۱۰۲	پانی کو ناپاک گمان کرنا۔
۸۶	غیر چیز ملا کے پکا ہوا پانی۔	۱۰۳	کسیت کا پانی۔ کائی۔ سوکے تالاب میں غلیظ۔
۸۷	فروع۔ نجس مٹی کا گارا۔	۱۰۴	نجس پانی کی زمین۔ نجس تالاب۔ حمام کا
۸۸	مٹی میں گوبر ملا۔ پانی میں پتیاں گرنا۔	۱۰۵	بہا پانی۔ حوض صغیر۔ پانی میں جانور کا مرنا
۸۹	پانی میں پھٹکری ڈالنا۔	۱۰۶	جیسے مکھی مچھر وغیرہ۔
۹۰	آب تغیر۔ تبیدالمر۔ چھوڑے کے پانی غسل۔	۱۰۷	درندہ کا گوشت۔ سانپ۔ انڈا۔
۹۱	فروع چند۔ تل کا پانی۔ آب نمک۔ بھلون کا	۱۰۸	خون سائل۔ پانی میں رہنے والا جانور۔
۹۲	پانی۔ بدبودار پانی میں شک۔ پانی کے برتن	۱۰۹	مستعمل پانی۔
۹۳	میں تھوک وغیرہ گرنا۔ منہ سے پانی لیکر ہاتھ دھونا۔	۱۱۰	بکری کا پیشاب۔ طفل کے وضو کا پانی۔ مستعمل پانی
۹۴	بدن پر پیشاب لگنا۔	۱۱۱	کنوین مین۔ گوبر کی راکھ۔
۹۵	آب زعفران۔ دھوپ کا جلا پانی۔	۱۱۲	جنب کا غوطہ کنوین مین۔
۹۶	پانی میں نجاست پڑنا۔	۱۱۳	جنب کا ہاتھ شکے میں ڈالنا۔ حائفہ کا کنوین مین
۹۷	بیر لضعاء۔	۱۱۴	گرنا۔ کافر کنوین مین گسا۔ کھال کی پاکی و ناپاکی
۹۸	شافعی رحم کے قول کی تضعیف۔	۱۱۵	پھٹکنے اور اوجھ کا حکم۔ دباغت کیے ہوئے چرس کا حکم
۹۹	روایت قلین کے عیب۔	۱۱۶	آدمی اور سور کی کھال۔ آدمی کی ہڈی آٹے میں پسی۔
۱۰۰	بتنا پانی۔ اثر۔ دریا میں شراب ڈالنا۔	۱۱۷	مردار کا چڑا۔
۱۰۱	مردار نجس بننا۔ نہر میں کتا۔	۱۱۸	کتے کی کھال۔ ہاتھی کی کھال۔ کتا کنوین مین گرا۔
۱۰۲	پر نالہ کا پانی۔ حد جریان۔	۱۱۹	بھیکے کتے کی چھینٹ کپڑے پر۔
۱۰۳	جاری پانی بنانا۔ مع تحقیق۔	۱۲۰	شرط دباغت۔ جس کی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے
۱۰۴	حمام کا حوض۔	۱۲۱	اُسکا ذبح۔
۱۰۵	نجس حوض میں پانی بننا۔	۱۲۲	مردار کے بال اور ہڈی۔
۱۰۶	بڑا تالاب مع انداز۔	۱۲۳	نافہ مشک۔ انسان کی ہڈی اور بال۔
۱۰۷	دہ درود۔ مچھر گز۔ مریج مدور۔	۱۲۴	جن جانوروں کا گوشت کھا یا سوتا ہوا کھا پیشاب
۱۰۸	لبنی نالی۔ صرف گراؤ و سنس گز مومن	۱۲۵	حرام چیز سے دوا۔ بلی کے خوف سے چوہا بھاگ کر
۱۰۹	کی حد۔	۱۲۶	پانی کے پیالہ پر گندہ۔ ناپاک پانی جانوروں کو
۱۱۰	نجاست گرنے کی جگہ۔	۱۲۷	چلانا اور اس سے گارنا بنانا۔



صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۱۵	نفل کنوین کے بیان میں۔ کنوین میں نجاست گرنا۔	۱۱۵	نفل کنوین کے بیان میں۔ کنوین میں نجاست گرنا۔
۱۱۶	ایک دو میگنی ٹوٹے یا بکری کا کنوین میں گرنا بکری	۱۱۶	ایک دو میگنی ٹوٹے یا بکری کا کنوین میں گرنا بکری
۱۱۷	دو ایک میگنی معہ کے بہن میں دو ہتے میں کر دین۔	۱۱۷	دو ایک میگنی معہ کے بہن میں دو ہتے میں کر دین۔
۱۱۸	کبوتر اور چڑیا کی بیٹ۔ اور بکری کا پیشاب کنوین میں۔	۱۱۸	کبوتر اور چڑیا کی بیٹ۔ اور بکری کا پیشاب کنوین میں۔
۱۱۹	چرے کا پیشاب کنوین میں۔ ساکول اللہ جانور کے	۱۱۹	چرے کا پیشاب کنوین میں۔ ساکول اللہ جانور کے
۱۲۰	پیشاب سے دوا۔	۱۲۰	پیشاب سے دوا۔
۱۲۱	گدھی کا دودھ۔	۱۲۱	گدھی کا دودھ۔
۱۲۲	نفل کا پیشاب۔ کنوین میں چہرہ۔ چڑیا گر گیا اور	۱۲۲	نفل کا پیشاب۔ کنوین میں چہرہ۔ چڑیا گر گیا اور
۱۲۳	اور اس کے مثل اور چھپکلی اور اس کے مثل اگر کنوین میں	۱۲۳	اور اس کے مثل اور چھپکلی اور اس کے مثل اگر کنوین میں
۱۲۴	کبوتر اور اس کے مثل مرغی۔	۱۲۴	کبوتر اور اس کے مثل مرغی۔
۱۲۵	بکری اور آدمی اور کتا۔	۱۲۵	بکری اور آدمی اور کتا۔
۱۲۶	گرا ہوا جانور بھولا یا سٹا۔	۱۲۶	گرا ہوا جانور بھولا یا سٹا۔
۱۲۷	نا پاک کنوین کا پانی پاک کنوین میں۔	۱۲۷	نا پاک کنوین کا پانی پاک کنوین میں۔
۱۲۸	پانی کے نیچے میں چہرہ اور اس کا پانی کنوین میں	۱۲۸	پانی کے نیچے میں چہرہ اور اس کا پانی کنوین میں
۱۲۹	ڈالا گیا۔ وقت گرنے کا نہ معلوم ہونا۔	۱۲۹	ڈالا گیا۔ وقت گرنے کا نہ معلوم ہونا۔
۱۳۰	کپڑے کے جس ہونیکا وقت نہ معلوم ہونا۔	۱۳۰	کپڑے کے جس ہونیکا وقت نہ معلوم ہونا۔
۱۳۱	فصل انسان اور دیگر جانوروں کے جھوٹے کے بایں میں	۱۳۱	فصل انسان اور دیگر جانوروں کے جھوٹے کے بایں میں
۱۳۲	پینے کا بیان۔	۱۳۲	پینے کا بیان۔
۱۳۳	کثرت سے محاب پانی میں گرا۔ گو کھنے اونٹ و گا	۱۳۳	کثرت سے محاب پانی میں گرا۔ گو کھنے اونٹ و گا
۱۳۴	کا جھوٹا۔ کیڑے کوڑوں کا جھوٹا جنین خون سائل	۱۳۴	کا جھوٹا۔ کیڑے کوڑوں کا جھوٹا جنین خون سائل
۱۳۵	نہیں کھنے کا جھوٹا۔ برتن کو کتا چائے۔	۱۳۵	نہیں کھنے کا جھوٹا۔ برتن کو کتا چائے۔
۱۳۶	سور کا جھوٹا۔ بلی کا جھوٹا مرغی کا جھوٹا۔	۱۳۶	سور کا جھوٹا۔ بلی کا جھوٹا مرغی کا جھوٹا۔
۱۳۷	شکاری چڑیوں کا جھوٹا۔ سانپ جو ہے کا جھوٹا۔	۱۳۷	شکاری چڑیوں کا جھوٹا۔ سانپ جو ہے کا جھوٹا۔
۱۳۸	گدھے فخر کا جھوٹا۔ اور لپٹا۔	۱۳۸	گدھے فخر کا جھوٹا۔ اور لپٹا۔
۱۳۹	گدھے کا جھوٹا پاک پانے میں ملا۔ گھوڑا کا جھوٹا۔	۱۳۹	گدھے کا جھوٹا پاک پانے میں ملا۔ گھوڑا کا جھوٹا۔
۱۴۰	بہند تر سے وضو اور غسل۔	۱۴۰	بہند تر سے وضو اور غسل۔
۱۴۱	سوا سے بہند تر کے دو سوے بہند و کھاکم۔	۱۴۱	سوا سے بہند تر کے دو سوے بہند و کھاکم۔
۱۴۲	باب تیمم کا۔	۱۴۲	باب تیمم کا۔
۱۴۳	خوف زیادتی مرض۔	۱۴۳	خوف زیادتی مرض۔
۱۴۴	خوف زیادتی مرض۔	۱۴۴	خوف زیادتی مرض۔
۱۴۵	باب موزوں پر مسح کا۔	۱۴۵	باب موزوں پر مسح کا۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۶۳	خارجی یا داخلی ہونے کا شگ - خوف جانے وقت یا وقت	۲۰۶	فروع -
۱۶۴	عمر میں موزوں پر مسح رخصت نہانا -	۲۰۷	فصل تقاس مین -
۱۶۵	اعتبار موزہ - شرط موزہ پہننا و مسح جائز ہوئی -	۲۰۸	بچہ جننے سے پہلے خون -
۱۶۶	استحاضہ اور نقیم والے نے موزہ پہنا - وضو میں نہ ہونا -	۲۱۰	مرث تقاس مع دلائل -
۱۶۷	لا لحاظ نہ رکھا اور موزہ پہنا -	۲۱۲	دو بچہ جنی - بیان عدت -
۱۶۸	موزہ کے مسح کی مدت مفیم و مسافر کے لیے -	۲۱۳	باب نہاستون اور اسکی پاکی کا - کپڑے ناپاک سے
۱۶۹	مسح موزہ کی ابتدائی مدت مسح موزہ کی کیفیت -	۲۱۴	نار - کپڑے مین نہاست کا معنی ہونا -
۱۷۰	شروع مسح -	۲۱۵	نار مین قدمین کے نیچے نہاست - کپڑے کا ایک
۱۷۱	مسح موزہ کی فرضیت کی مقدار -	۲۱۶	کونا پاک دوسرا پاک - دوسرا کپڑا اہمہ پاک
۱۷۲	پچھلے موزہ پر مسح - ہر موزہ مین پچھلنے کی مقدار -	۲۱۷	استرنا پاک - چوپایہ پہنا اور اسکے زمین بار کا
۱۷۳	جس پر غسل واجب ہو اسکو مسح -	۲۱۸	مین نہاست کی کئی بیشین ایک طرف پاک دوسرا
۱۷۴	مسح کا ٹوٹنا -	۲۱۹	طرف ناپاک - پاک جگہ نار اور کپڑا نہاست پر -
۱۷۵	مسح کی مدت تمام ہوئی اور وضو باقی ہے - ثبوت نئی وضو -	۲۲۰	پاک جگہ نار شروع کر کے ناپاک جگہ ہٹا - سجدہ مین
۱۷۶	مفیم نے موزہ پر مسح کیا - پھر سانس ہوا -	۲۲۱	ناک نہکنے کی جگہ ناپاک اور پیشانی کی جگہ پاک -
۱۷۷	موزوں پر جرمون پہننا -	۲۲۲	دوسرے کپڑے مین ایک کی نہاست دوسرے مین
۱۷۸	بعد حدث جرمون پہننا کپڑے کی جرمون -	۲۲۳	پھوٹی - کپڑوں مین اور قدموں کے نیچے نہاست
۱۷۹	عامہ لڑائی برقع دستا نہ پہ مسح جیرو پر مسح -	۲۲۴	جنس جگہ نار شروع اور پاک جگہ نقل - چٹائی
۱۸۰	جیرو کا گرنا -	۲۲۵	بچھونے پر نار کہ اسکا ایک کونا جنس ہے - بچھونے مین
۱۸۱	باب حیض اور استحاضہ کا - مرث حیض -	۲۲۶	نہاست مگر جاے نہاست گم - نہاست پر کپڑا
۱۸۲	تفصیل رنگ خون حیض کی -	۲۲۷	بچھا کر نار پڑھی - خشک نہاست پر کپڑا ڈال کر
۱۸۳	احکام حالت حیض -	۲۲۸	نار - ایک کپڑے کو دوسرا کر پاک مین اور نہاست
۱۸۴	جنب کے احکام مع حائض -	۲۲۹	نیچے - کواڑ یا پتھر یا کاڑھے بچھونے پر نار اور
۱۸۵	جس دم یا ورق مین آیت قرانی لکھی ہو اسکا چھونا -	۲۳۰	نیچے کا نیچ ناپاک - جنس مین کی مٹی جھیلی -
۱۸۶	لڑکوں کا قرآن چھونا - بغیر وضو کے -	۲۳۱	بچھونے پر نہاست اس پر مٹی بچائی - موضع سجدا
۱۸۷	طر متخل وغیرہ -	۲۳۲	پر دامن یا استین بچھا کر سجدہ -
۱۸۸	احکام استحاضہ -	۲۳۳	آب متعل سے نہاست حقیقہ کا پاک کرنا بچھونے
۱۸۹	اجدائے بلوغ سے استحاضہ ہونا -	۲۳۴	اور درخون کے پانی سے - لڑکے نے دودھ چک
۱۹۰	تحقیق مین اباس مینی جب حیض کی امید نہ رہے -	۲۳۵	اسی جگہ تو کی پھر دودھ پیا - انگلی مین شراب
۱۹۱	فصل احکام مستحاضہ و عذرین کے مع مسک الوصل	۲۳۶	لگی اور غرا بخوارے اسکو چوس لیا - غروب پاک
۱۹۲	ورما ف دائم وغیرہ -	۲۳۷	بار بار مین متحرک پیکر نہاست - جرم نہاست

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و مسائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و مسائل
	موزہ میں لگی۔		موزہ میں لگی۔
۲۱۸	موزہ پر پیشاب لگ گیا یا وہ نجاست جس کا خمر میں		موزہ پر پیشاب لگ گیا یا وہ نجاست جس کا خمر میں
۲۱۹	فروع۔ چڑھے کے موزہ میں اختر کپڑے کا یا جال ہو۔		فروع۔ چڑھے کے موزہ میں اختر کپڑے کا یا جال ہو۔
	منی کا دھونا اور مل کر چھارٹا۔ چنگیلا سرخ خون		منی کا دھونا اور مل کر چھارٹا۔ چنگیلا سرخ خون
	لگ کر خشک ہوا۔		لگ کر خشک ہوا۔
۲۲۰	منی کی پاکی و ناپاکی کی بحث۔		منی کی پاکی و ناپاکی کی بحث۔
۲۲۱	آئینہ اور تلوہ کو نجاست لگنا۔ پچھنے کانے کی جگہ		آئینہ اور تلوہ کو نجاست لگنا۔ پچھنے کانے کی جگہ
	گوپو چھنا۔ چھوڑی و غیو کو ناپاک پانی سے تاب نہ		گوپو چھنا۔ چھوڑی و غیو کو ناپاک پانی سے تاب نہ
۲۲۲	ناپاک ہونا حیوری کا۔		ناپاک ہونا حیوری کا۔
۲۲۳	ناپاک زمین کو پاک مٹی سے پاٹا۔ زمین پر لگی ہوئی		ناپاک زمین کو پاک مٹی سے پاٹا۔ زمین پر لگی ہوئی
	چیز کا نجس ہونا۔ سوکھی گاس کٹی ہوئی اور لکڑی		چیز کا نجس ہونا۔ سوکھی گاس کٹی ہوئی اور لکڑی
	اور نرکل و غیو کٹے کو نجاست۔ نرکل و غیو کا حیر		اور نرکل و غیو کٹے کو نجاست۔ نرکل و غیو کا حیر
	جھتوں پر اسکی نجاست۔ کھر کھرے تھیر کی نجاست		جھتوں پر اسکی نجاست۔ کھر کھرے تھیر کی نجاست
	کچی مٹی اینٹ کی نجاست۔ کنکر یون کا حکم۔ ناپاک		کچی مٹی اینٹ کی نجاست۔ کنکر یون کا حکم۔ ناپاک
	زمین خشک ہو کر پاک ہوئی اور پھر اسکو پانی سے نجس		زمین خشک ہو کر پاک ہوئی اور پھر اسکو پانی سے نجس
	کدے برتن و کوری اینٹ پختہ کو نجاست ہو سکتی۔		کدے برتن و کوری اینٹ پختہ کو نجاست ہو سکتی۔
	پرائی اینٹ کو نجاست لگی۔ زمین نجس کو دھوئے		پرائی اینٹ کو نجاست لگی۔ زمین نجس کو دھوئے
	کی ضرورت۔ بعد با نجس ہوا۔		کی ضرورت۔ بعد با نجس ہوا۔
۲۲۴	استنجہ کا ڈھیلا تھوڑے پانی میں گرا۔ بکری کی سری		استنجہ کا ڈھیلا تھوڑے پانی میں گرا۔ بکری کی سری
	خون میں تھری جلائی۔ نجس گارے سے کوندہ و ڈھیر		خون میں تھری جلائی۔ نجس گارے سے کوندہ و ڈھیر
	و غیو بنا کر بچایا۔ تھور کو بھگا ناپاک کپڑے سے		و غیو بنا کر بچایا۔ تھور کو بھگا ناپاک کپڑے سے
	پوچھا۔ تھور کو لید و گو برے گرم کیا۔ کوٹھری		پوچھا۔ تھور کو لید و گو برے گرم کیا۔ کوٹھری
	میں گودہ جلا یا گیا سو کھل کے تھوڑے پر منعقد ہو کر بچا		میں گودہ جلا یا گیا سو کھل کے تھوڑے پر منعقد ہو کر بچا
	کو دسے غم میں شراب ڈالی پھر سرکہ ہوئی۔ شراب		کو دسے غم میں شراب ڈالی پھر سرکہ ہوئی۔ شراب
	میں روٹی ملی اور پھر دھوئی۔ شراب میں پیاز و ترب		میں روٹی ملی اور پھر دھوئی۔ شراب میں پیاز و ترب
	میں پانی بھر کر سرکہ ہوا۔ شور با میں شراب پھر سرکہ		میں پانی بھر کر سرکہ ہوا۔ شور با میں شراب پھر سرکہ
	پڑا کہ ترشش ہوا۔ شراب میں چوہا مارا۔ کہنے کا		پڑا کہ ترشش ہوا۔ شراب میں چوہا مارا۔ کہنے کا
	پھر شراب سرکہ ہوئی۔		پھر شراب سرکہ ہوئی۔
	قطرہ پیشاب لگ کر سرکہ ہوئی۔		قطرہ پیشاب لگ کر سرکہ ہوئی۔
۲۲۵	نجس سرکہ و لکڑی سرکہ پانی لگئی۔ سور یا لکڑی		نجس سرکہ و لکڑی سرکہ پانی لگئی۔ سور یا لکڑی
	کی جھیل میں ٹنگ ہوا۔ چھوٹے کپڑے مٹی پر لکھا		کی جھیل میں ٹنگ ہوا۔ چھوٹے کپڑے مٹی پر لکھا
	انگور جو ش لکھا کر کارٹھا ہوا جاک بھینکی اور شراب		انگور جو ش لکھا کر کارٹھا ہوا جاک بھینکی اور شراب
	شراب بھرا کپڑا سرکہ سے دھوا۔ نجس تل صابون		شراب بھرا کپڑا سرکہ سے دھوا۔ نجس تل صابون
	میں عضو میں نجاست لگی اور اسکو کالے کپڑے		میں عضو میں نجاست لگی اور اسکو کالے کپڑے
	نے پاٹا۔ کپڑے میں نجاست لگی اور اسکو چائے نجس		نے پاٹا۔ کپڑے میں نجاست لگی اور اسکو چائے نجس
	روٹی۔ کلیان نجس ہوا۔ راتک نجس و موم نجس۔		روٹی۔ کلیان نجس ہوا۔ راتک نجس و موم نجس۔
	لگی میں چوہا مارا۔		لگی میں چوہا مارا۔
۲۲۷	نجاست غلیظہ و خفیہ۔		نجاست غلیظہ و خفیہ۔
۲۲۸	ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب۔		ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب۔
	خفیہ و غلیظہ کا جمع ہونا۔ تفصیل غلیظہ و خفیہ۔		خفیہ و غلیظہ کا جمع ہونا۔ تفصیل غلیظہ و خفیہ۔
	نجاست حنفہ کنوین میں۔ خون شہید کا۔ فوج		نجاست حنفہ کنوین میں۔ خون شہید کا۔ فوج
	کے ہوئے جانور کی رگون میں خون۔ گوشت میں		کے ہوئے جانور کی رگون میں خون۔ گوشت میں
	خون سائل کوخت میں لگا۔ کلیجہ اور تلی کا خون		خون سائل کوخت میں لگا۔ کلیجہ اور تلی کا خون
	سبب مجھ لکھن جوں کا خون۔ مچھلی اور پانی میں		سبب مجھ لکھن جوں کا خون۔ مچھلی اور پانی میں
	رہنے والے جانور کا خون۔ سانپ کی کھال۔		رہنے والے جانور کا خون۔ سانپ کی کھال۔
	سانپ کی کھیل۔ سونے ہوئے آدمی کا عاب۔		سانپ کی کھیل۔ سونے ہوئے آدمی کا عاب۔
۲۲۹	ریشم کے کیڑوں کا پانی اور انکی ذات و بیٹ۔		ریشم کے کیڑوں کا پانی اور انکی ذات و بیٹ۔
	چرند ماکول اللحم کی بیٹ۔ گدھی کا دودھ۔		چرند ماکول اللحم کی بیٹ۔ گدھی کا دودھ۔
	چوہے کی میٹھی غلہ کے ساتھ پس پاتیل میں گری		چوہے کی میٹھی غلہ کے ساتھ پس پاتیل میں گری
	سرکہ یا رب میں گری۔ نجس تیل ایک دم سے کم		سرکہ یا رب میں گری۔ نجس تیل ایک دم سے کم
	کپڑے میں لگا پھر پھیل کر بڑھا۔ وقت اعتبار		کپڑے میں لگا پھر پھیل کر بڑھا۔ وقت اعتبار
	مقدار نجاست۔ نجاست مظاہرہ کنوین میں لگ		مقدار نجاست۔ نجاست مظاہرہ کنوین میں لگ
	سیاہ مٹی بنانا۔		سیاہ مٹی بنانا۔
	نجس ترک پڑے کو پاک خشک کپڑے میں لپیٹا۔		نجس ترک پڑے کو پاک خشک کپڑے میں لپیٹا۔
	بھیکا بانڈن نجس مقام پر۔		بھیکا بانڈن نجس مقام پر۔
	خشک پر نجس مقام پر۔		خشک پر نجس مقام پر۔
	کالے میں گوہر اور اسکی کھل لگائی جی خشک ہوئی		کالے میں گوہر اور اسکی کھل لگائی جی خشک ہوئی
	بھیکا رومال۔		بھیکا رومال۔
	خشک بریا نجس مٹی چوہا لکڑی کپڑے میں لگی۔		خشک بریا نجس مٹی چوہا لکڑی کپڑے میں لگی۔
	ہوئے گودہ و غیو نجس چیز لکڑی خشک کپڑے میں لگی۔		ہوئے گودہ و غیو نجس چیز لکڑی خشک کپڑے میں لگی۔



صفحہ	ابواب مفصل و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب مفصل و مسائل و دلائل
۲۲۹	دھونے وقت پھوٹنا۔ جنس فرس اور بڑی درمی۔ ٹاٹ۔	۲۲۹	پانی سے استنجاء قبل بوجھنے رومال سے پانی۔
۲۳۰	جنس کے پہلے بار کے دھوون کی چھٹین۔	۲۳۰	استنجا نہ کیا اور پانی بیکارہ لینے پانی سے بھیگا۔
۲۳۱	کالے بکری وغیرہ کے ہاگر کا حارہ۔	۲۳۱	لید کے الاؤ پر بھیگا بدن یا کپڑا سنیکنا۔
۲۳۲	چپانے مسنعل برتن کی حالت نا پاکی میں بالائی۔	۲۳۲	بستر پر منی خشک اس پر سوئے والے کو لینا۔
۲۳۳	شراب میں گہیون پکائے گئے۔	۲۳۳	گدھے نے پانی میں پیشاب کیا پھر پھونکا اس سے کپڑے پر چھپیشین۔
۲۳۴	مرغی کو فرج کر کے کھولنے پانی میں بدور کر کے کھولنا۔	۲۳۴	پانچاند کی کھیاں کپڑے پر۔
۲۳۵	شیرہ انگور میں کٹا گرا پھر وہ شراب ہو کر سرکہ ہوا۔	۲۳۵	کیچڑ میں چل کر بے پردہ دھولے نماز۔
۲۳۶	مسائل شتی۔ آٹا شراب میں بھیگا۔	۲۳۶	جنس بھوسا گارہ میں۔
۲۳۷	مشکس پاکی۔ چھچھکا کھودا جانا۔	۲۳۷	کتے نے آدمی کا عضو یا کپڑا پکڑا۔
۲۳۸	شیرہ انگور بھرے قوس میں نہاست کا کرنا۔	۲۳۸	پاک پوریہ پر کتا کھڑا ہوا۔
۲۳۹	مرغی کے پیٹ سے اٹھا یا جاتہ کے پیٹ سے بچ پانی باخوردہ میں گرا۔	۲۳۹	دامتی کی ہڈی۔ دامتھی کا لعاب شیر چٹیا کا لعاب۔ دامتھی
۲۴۰	گھاٹ پر پانی تک تھتہ جڑے میں اس پر وضو کر کے کوئی نہاست اتودہ پیر کے بعد چلا۔	۲۴۰	نئے سوند کپڑے میں لگائی۔
۲۴۱	کسی کا دانت گرا اسنے خواہ اپنا یا دوسرے کا دانت گلیا۔	۲۴۱	کتے کے بالوں کا کلمہ۔
۲۴۲	فاسقون کے کپڑوں میں نماز۔	۲۴۲	سجاست مانع نماز وہ کہ مصلیٰ کی طرف منسوب ہو۔
۲۴۳	کفار کے یہان کی ساختہ کھانے والی چیزیں۔	۲۴۳	سجاست بھلاؤ کا مصلیٰ کی گود میں یا کبوتر سجاست بھلاؤ
۲۴۴	دعائیں شراب کا خرد۔ مچھلی کے جگر کا تیل۔	۲۴۴	اسکے اوپر طییا۔
۲۴۵	مردار کی بٹکیوں سے صاف کی ہوئی شکر وغیرہ۔	۲۴۵	لحم حمول۔ قول ترجم۔
۲۴۶	ولایتی انگریزی صابون۔	۲۴۶	لید۔ گائے بھینس کا گوہر۔
۲۴۷	ہاتھ پر نہاست ترا اور پانی ڈالنے وقت ہاتھ دھونے پر۔	۲۴۷	گدھے کا پیشاب۔
۲۴۸	گیٹے روشن میں چھرا۔ بنارات نہاست کا حکم۔	۲۴۸	جس راہ میں آدمی جاتہ کثرت سے چلتے ہیں شکی ہٹی۔
۲۴۹	پانوں سے انگور چھوٹے اور پانوں خون آلود ہوا۔	۲۴۹	گھوڑے کا پیشاب۔
۲۵۰	شکر میں پانی یا شیرہ یا شکر برتن میں کھلا اور کھڑکے۔	۲۵۰	جوند غیر ماکول اللحم کی سیٹ۔
۲۵۱	بھی اسی برتن میں کھلا پھر برتن میں چھرا ملا۔	۲۵۱	جوند غیر ماکول اللحم کی سیٹ برتن میں۔
۲۵۲	لوہ میں چھرا ملا۔ جودادہ نیکنی یا لید سخت میں۔	۲۵۲	مچھلی کا خون اور گدھے اور خچر کا لعاب۔
۲۵۳	گوشت بد بودار۔ بد من و دودہ بد بودار۔	۲۵۳	پیشاب کی چھٹین پر ناشل سرون سوئی کے۔
۲۵۴	فرج کی رطوبت۔ بکری کا ترش نیکنی یا شکر۔	۲۵۴	سجاست ترشہ اور غیر ترشہ ادا اسکی طہارت کا طریقہ۔
۲۵۵	بھیکہ ہاتھ سے دوا۔	۲۵۵	کپڑے یا ہاتھ کو رنگ نا پاک سے رکھا۔
		۲۵۶	جنس تیل یا چربی ہاتھ یا کپڑے میں لگے۔
		۲۵۷	جنس شکر کا پاک کرنا۔ شراب کا کھکا پاک کرنا۔
		۲۵۸	سجاست غیر ترشہ کی طہارت کا طریقہ۔

صفحہ	باب و فصول و مسائل و مسائل	صفحہ	باب و فصول و مسائل و مسائل
۲۵۰	پیشاب کی جگہ وضو و غسل۔	۲۴۷	فصل استنجا کے بیان میں۔
۲۵۱	نمازی کپڑوں کے سوا کپڑوں میں۔ سر و سناگنا۔	۲۴۸	کامد کپڑے وغیرہ اکریم والی قیمت والی چیز سے استنجا۔
۲۵۲	بایان پیر پٹل بڑھانا۔ کشادگی پیروں میں۔ ہاتھیں	۲۴۹	آداب استنجا و وضو سے حاجت۔
۲۵۳	طرف زور۔ بات کرنا۔ چھینکے والے کو جواب۔	۲۵۰	گناٹ پر دھارہ میں سایہ میں ہاتھ نہ پھرنا۔
۲۵۴	سلام کا جواب۔ اذان کا جواب۔ خود چھینکے۔	۲۵۱	سورخ میں پیشاب کرنا۔ پردہ کرنا۔
۲۵۵	کھنکھارنا۔ ادھر ادھر دیکھنا۔ اپنے بدن سے	۲۵۲	بعد بعد جگہ پیشاب کے واسطے ہوا کے رخ۔
۲۵۶	کھیل۔ آسمان کی طرف نظر۔ دیر تک ہانچنا۔ میں ٹھنڈا۔	۲۵۳	مٹروانی ہنگو مٹی اٹارتا۔ ذکر نام پاک ہانچنا زمین۔
۲۵۷	جبکی کا رخ نکل آوے۔ روزہ داز ہو۔ مٹی سے	۲۵۴	مسجدوں کے دروازہ پر۔ قبلہ رخ یا اسکی طرف پیٹھ۔
۲۵۸	ہاتھ مانجنا۔	۲۵۵	مٹرے ہوئے پانی میں غسل کی جگہ۔
۲۵۹	کتاب الصلوٰۃ	۲۵۶	قبر پر دعا جاتے وقت اور کھلتے وقت۔
۲۶۰	فرضیت نماز۔ نماز سے انکار۔	۲۵۷	بضرورت برتن میں پیشاب کرنا۔
۲۶۱	عمر آتارک صلوٰۃ۔ کافر نے نماز پڑھی۔ بعد حکم اگر	۲۵۸	سلیت استنجا۔
۲۶۲	مرتد ہو۔	۲۵۹	استنجا کے واسطے شہر اور اسکے مثل کافی ہے۔
۲۶۳	ہر مومن پر نماز فرض ہے اگرچہ اسکو وقت نہ ملے۔	۲۶۰	عدد کلوغ استنجا۔
۲۶۴	شرائط نماز۔ ارکان نماز۔ ادائے نماز کا نتیجہ۔	۲۶۱	ٹھیلوں سے استنجا کی کیفیت۔
۲۶۵	وقت وجوب ادائے نماز۔	۲۶۲	بعد استنجا جو نجاست رہی اسکا اعتبار پسینے میں۔
۲۶۶	باب المواقیت۔ اول وقت فجر اور آخر وقت۔	۲۶۳	وقت استنجا ہانچنا کے مقام اور پیشاب گاہ کی تعلیم و تہذیب۔
۲۶۷	اول وقت ظہر اور آخر وقت۔	۲۶۴	پانی سے استنجا۔ مقدار استعمال پانی کی۔
۲۶۸	طریق شناخت سایہ زوال۔ تعریف سایہ زوال۔	۲۶۵	استنجا در نجاست مخرج سے۔
۲۶۹	اول وقت عصر و آخر وقت۔	۲۶۶	استنجا پر استنجا۔ مرد و عورت کو خود طاقت استنجا
۲۷۰	قبل غروب آفتاب عصر کی ایک رکعت پائی۔	۲۶۷	و وضو نہیں اور اسکے کوئی جو وجود نہیں جس سے
۲۷۱	صبح کی نماز میں قبل طلوع آفتاب ایک رکعت پائی۔	۲۶۸	و طہی حلال ہو۔
۲۷۲	اول وقت مغرب و آخر وقت۔	۲۶۹	عورت مریض کا شوہر نہیں اور بہن اور دختر۔
۲۷۳	تعریف مشفق۔	۲۷۰	بہن اور گوبر سے استنجا۔
۲۷۴	اختلاف صحابہ مشفق کے بارہ میں۔	۲۷۱	ناج در وئی وغیرہ سے۔
۲۷۵	اول وقت عشاء و آخر وقت۔	۲۷۲	داہنے ہاتھ سے استنجا۔
۲۷۶	اول وقت وتر و آخر وقت۔	۲۷۳	بایان ہاتھ شل ہو یا عذر ہو۔
۲۷۷	عشاء و ترکی نماز میں ترتیب۔	۲۷۴	مٹھ اور پیٹھ کرنا قبل کی طرف گھراور چکل میں۔
۲۷۸	فصل اوقات مستحب نماز۔ فجر میں اسفار۔	۲۷۵	نیچے زمین میں بیٹھ کر اور کھڑے پیشاب۔
۲۷۹	ابرار و ظالم گریہ میں۔ جائزوں میں جلدی۔	۲۷۶	کھڑے ہو کر یا لیٹے یا کھڑے۔

صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل
۲۹۷	تأخیر نماز عصر میں۔	۲۹۷	تأخیر نماز عصر میں۔
۲۹۸	مقدار تأخیر عصر۔ تعمیل مغرب کی نماز میں۔	۲۹۸	مقدار تأخیر عصر۔ تعمیل مغرب کی نماز میں۔
۲۹۹	حد تاخیر عشا کی نماز میں۔	۲۹۹	حد تاخیر عشا کی نماز میں۔
۳۰۰	تأخیر عشا کا وقت مباح۔ تأخیر مکروہ۔	۳۰۰	تأخیر عشا کا وقت مباح۔ تأخیر مکروہ۔
۳۰۱	مستحب وقت نماز وتر۔	۳۰۱	مستحب وقت نماز وتر۔
۳۰۲	ابر کے دن نمازوں کی تعمیل و تأخیر۔	۳۰۲	ابر کے دن نمازوں کی تعمیل و تأخیر۔
۳۰۳	جن وقتوں میں نماز مکروہ ہوتی ہے۔	۳۰۳	جن وقتوں میں نماز مکروہ ہوتی ہے۔
۳۰۴	نماز جنازہ ہو یا مسجد تلاوت۔	۳۰۴	نماز جنازہ ہو یا مسجد تلاوت۔
۳۰۵	عصر کی نماز غروب آفتاب کے وقت۔	۳۰۵	عصر کی نماز غروب آفتاب کے وقت۔
۳۰۶	گراہت نماز نفل بعد طلوع فجر و بعد نماز عصر۔	۳۰۶	گراہت نماز نفل بعد طلوع فجر و بعد نماز عصر۔
۳۰۷	نماز جنازہ و مسجد تلاوت بعد نماز فجر و نماز عصر۔	۳۰۷	نماز جنازہ و مسجد تلاوت بعد نماز فجر و نماز عصر۔
۳۰۸	نذر کی نمازوں دو وقتوں میں۔	۳۰۸	نذر کی نمازوں دو وقتوں میں۔
۳۰۹	مدرکعت طواف کی ان وقتوں میں۔	۳۰۹	مدرکعت طواف کی ان وقتوں میں۔
۳۱۰	جب شیئ ان وقتوں میں نماز شروع کر کے توڑی۔	۳۱۰	جب شیئ ان وقتوں میں نماز شروع کر کے توڑی۔
۳۱۱	نماز نفل بعد غروب آفتاب قبل فرض مغرب۔	۳۱۱	نماز نفل بعد غروب آفتاب قبل فرض مغرب۔
۳۱۲	نماز نفل جبکہ امام جس کے خطبہ کو نفلے تمام کرنے خطبہ تک۔	۳۱۲	نماز نفل جبکہ امام جس کے خطبہ کو نفلے تمام کرنے خطبہ تک۔
۳۱۳	باب اذان کا۔ فضائل اذان۔	۳۱۳	باب اذان کا۔ فضائل اذان۔
۳۱۴	دعا کے بعد اذان۔	۳۱۴	دعا کے بعد اذان۔
۳۱۵	سنیت اذان نماز پنجگانہ اور نماز جمعہ کے واسطے۔	۳۱۵	سنیت اذان نماز پنجگانہ اور نماز جمعہ کے واسطے۔
۳۱۶	اذان میں ترجیح۔	۳۱۶	اذان میں ترجیح۔
۳۱۷	اذان فجر۔ اقامت نماز۔	۳۱۷	اذان فجر۔ اقامت نماز۔
۳۱۸	فروع۔ مسجد میں ادا سے فرض بدو اذان۔	۳۱۸	فروع۔ مسجد میں ادا سے فرض بدو اذان۔
۳۱۹	لیاقت اذان۔ اقامت بموجودگی موزوں۔	۳۱۹	لیاقت اذان۔ اقامت بموجودگی موزوں۔
۳۲۰	اذان میں ترسل اور اقامت میں صدر مع ترغیب۔	۳۲۰	اذان میں ترسل اور اقامت میں صدر مع ترغیب۔
۳۲۱	ترسل اور صدر۔	۳۲۱	ترسل اور صدر۔
۳۲۲	اذان میں قبلہ کی طرف رخ کرنا۔	۳۲۲	اذان میں قبلہ کی طرف رخ کرنا۔
۳۲۳	حی علی الصلوۃ وحی علی الفلاح کہتے وقت دائیں بائیں منہ پھیرنا۔	۳۲۳	حی علی الصلوۃ وحی علی الفلاح کہتے وقت دائیں بائیں منہ پھیرنا۔
۳۲۴	موزوں اپنے صومہ میں گھوم گیا۔	۳۲۴	موزوں اپنے صومہ میں گھوم گیا۔
۳۲۵	اذان کہتے وقت کان میں انگلی دیا۔	۳۲۵	اذان کہتے وقت کان میں انگلی دیا۔
۳۲۶	بعد اذان کے قنویب۔	۳۲۶	بعد اذان کے قنویب۔
۳۲۷	اذان اور اقامت کے درمیان بیٹھنا۔	۳۲۷	اذان اور اقامت کے درمیان بیٹھنا۔
۳۲۸	جواب اذان۔	۳۲۸	جواب اذان۔
۳۲۹	نماز فائتہ کے واسطے اذان اور اقامت۔	۳۲۹	نماز فائتہ کے واسطے اذان اور اقامت۔
۳۳۰	چند فائتہ کے واسطے اذان و اقامت۔	۳۳۰	چند فائتہ کے واسطے اذان و اقامت۔
۳۳۱	اذان و اقامت کے وقت طہارت۔	۳۳۱	اذان و اقامت کے وقت طہارت۔
۳۳۲	عورت نے اذان دی۔	۳۳۲	عورت نے اذان دی۔
۳۳۳	اذان قبل وقت۔	۳۳۳	اذان قبل وقت۔
۳۳۴	مسافر کے واسطے اذان و اقامت۔	۳۳۴	مسافر کے واسطے اذان و اقامت۔
۳۳۵	مسافر نے اذان نہ کی۔ اقامت نہ کی۔	۳۳۵	مسافر نے اذان نہ کی۔ اقامت نہ کی۔
۳۳۶	گھر میں نماز پڑھنا۔ گاؤں یا بہرہ کسیت اور باغ میں پڑھی اور گاؤں کی اذان سنائی دیوے۔	۳۳۶	گھر میں نماز پڑھنا۔ گاؤں یا بہرہ کسیت اور باغ میں پڑھی اور گاؤں کی اذان سنائی دیوے۔
۳۳۷	افضلیت امامت کی اذان پر۔ ولایت اذان و اقامت و امامت۔	۳۳۷	افضلیت امامت کی اذان پر۔ ولایت اذان و اقامت و امامت۔
۳۳۸	شعروطنماز۔	۳۳۸	شعروطنماز۔
۳۳۹	مقدار ستر مرد کے واسطے۔	۳۳۹	مقدار ستر مرد کے واسطے۔
۳۴۰	آزاد عورت کا مقدار ستر۔	۳۴۰	آزاد عورت کا مقدار ستر۔
۳۴۱	خوبصورت مرد کا جہرہ دیکھنا۔ عورت کا باؤ از بلند نماز میں قراءت کرنا۔ خنثی کا مقدار ستر۔	۳۴۱	خوبصورت مرد کا جہرہ دیکھنا۔ عورت کا باؤ از بلند نماز میں قراءت کرنا۔ خنثی کا مقدار ستر۔
۳۴۲	آزاد عورت کی نماز میں تنائی پٹنی کھلی۔	۳۴۲	آزاد عورت کی نماز میں تنائی پٹنی کھلی۔
۳۴۳	عورت علیظ۔	۳۴۳	عورت علیظ۔
۳۴۴	لوٹھی کے ستر کی تفصیل۔	۳۴۴	لوٹھی کے ستر کی تفصیل۔
۳۴۵	لوٹھیوں کا آقا کی ضرورت کے لیے خدمتی کپڑوں میں نکلنا۔	۳۴۵	لوٹھیوں کا آقا کی ضرورت کے لیے خدمتی کپڑوں میں نکلنا۔
۳۴۶	خنثی مشکل کا مقدار ستر۔	۳۴۶	خنثی مشکل کا مقدار ستر۔
۳۴۷	قدر ستر عورت کپڑا نہ پایا اور مردار کی کھال پائی۔	۳۴۷	قدر ستر عورت کپڑا نہ پایا اور مردار کی کھال پائی۔
۳۴۸	ناپاک کپڑے میں نماز۔	۳۴۸	ناپاک کپڑے میں نماز۔
۳۴۹	ننگے نماز پڑھنا۔	۳۴۹	ننگے نماز پڑھنا۔
۳۵۰	ننگے کو کپڑا لٹھنا۔ بعد نماز کے کپڑا ملا۔ کپڑا ملنے میں حرج و ذلت۔ کپڑا ملنے کی امید۔ کئی ننگے نماز	۳۵۰	ننگے کو کپڑا لٹھنا۔ بعد نماز کے کپڑا ملا۔ کپڑا ملنے میں حرج و ذلت۔ کپڑا ملنے کی امید۔ کئی ننگے نماز



صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل
۳۱۸	پڑھنے والے۔ تنگا پور یا سوکھی گھاس ہری گھاس پتی یا کچر باوے۔ ایسی چیز جس سے بعض عورت حجب کے۔ نجاست زائل کرنے والی چیز کسی مخلوق کے روکنے سے نہیں ملی۔ پانی ایک میل دور ہر پیاپاس کی ضرورت اور نجس کپڑا۔	۳۱۸	فرض کی نیت پر شروع اور نفل کے گمان پر تمام۔ نفل کی نیت پر شروع اور فرض کے گمان پر تمام۔ ہر یا نفل شروع پھر عصر یا جازہ یا نفل کی نیت۔ ظہر کی ایک رکعت پڑھ کر پھر ظہر کی نیت مع تکبیر۔ مقتدی کی نیت۔ تنہا پڑھنے والا۔
۳۱۹	نجاست کم کرنے والی چیز ملی۔ نجاست حقیقیہ اور وضو۔ تنگا اور ریشمی کپڑا۔ کپڑے ہونے میں عورت بقدر نعل کپڑے سجدہ میں چارم ست کھنڈا۔ نماز میں مرد کیلئے استیلا ایک کپڑے میں تمام بدن ڈھانک کر نماز۔ تنہا از مرین۔ عورت کے واسطے نماز میں استیلا طبر۔ ایک ہی کپڑے میں دو مردوں نے ایک کپڑے میں نماز۔ کپڑا عورت کے بدن و چوٹائی سر کو ڈھانکے۔	۳۱۹	نیت اقتدار۔ نماز امام میں شروع کی نیت اور وقت نامعلوم۔ خالی اقتدار امام کی نیت۔ غیر مصحح شخص کی اقتدار کی نیت مصحح شخص کی اقتدار کی نیت۔ وقت اقتدار۔ نماز جمعہ میں جمعہ و ظہر کی نیت۔ امام قعدہ میں اور نیت بقیہ قعدہ اول۔ بالقبضہ قعدہ اول فرض یا نفل۔ اگر عشا میں ہو تو اقتدار اور تراویح میں نہیں۔ امام کو امامت کی نیت۔ عورت کی امامت۔ استقبال قبلہ فرض نفل سجدہ تلاوت نماز جنازہ میں دلیل قرآن سے۔
۳۲۰	گدے پانی میں نماز۔ پاک اور ناپاک کپڑوں میں شبہ۔ ریشمی کپڑا پاک اور سوئی ناپاک ہو۔ کپڑے میں درم سے زائد نجاست مغلطہ اور وقت تمام امام یا مقتدی کے کپڑوں میں قدر درم نجاست۔ منظرین مقامات و لباس کی نجاست کپڑے میں درم سے کم اور زیر قدم بھی۔ نماز کی نیت۔ توضیح حرم۔	۳۲۰	باندی نماز میں سر کھلی اور آگاہ نے آزاد کیا۔ قبلہ کے بارہ میں ایک کی خبر۔ عمدہ آوجہ قبلہ چھوڑنا۔ نماز میں قبلہ کی طرف سے چہرہ یا سینہ پھیرنا۔ کہ میں نماز۔ جہت کعبہ کا پہچانتا۔ جوت کعبہ اور اسکی جہت پر نماز۔ نماز حالت خوف۔ قبلہ میں شبہ درم دو سر کوئی موجود نہیں۔ دلیل۔ قبلہ تلانے والی کی شرط۔ وجوب تحری۔ بعد نماز جہت قبلہ میں خطا معلوم ہوئی۔ حالت نماز میں جہت قبلہ معلوم ہوئی۔ دلیل۔ فروع۔ آسمان صاف اور ستاروں سے قبلہ پہچاننے کا علم۔ مسجد میں محراب نشین اور نماز تحری سے۔
۳۲۱	شہر و نیت۔ زبان سے نیت۔	۳۲۱	نماز نفل و سنت میں مطلق نیت۔ آگاہ جو میں تنگ۔ نماز فرض میں تین نیت۔ وقت نفل جانے کا لنگ اور نیت۔
۳۲۲	نماز نفل و سنت میں مطلق نیت۔ آگاہ جو میں تنگ۔ نماز فرض میں تین نیت۔ وقت نفل جانے کا لنگ اور نیت۔	۳۲۲	مسجد ظہر کی قضا ہوا مگر عصر کے وقت ظہر و عصر دونوں کی نیت کی۔ تفصیل نمازی۔ مقدار رکعات کی نیت۔ مکرت کعبہ و حجاز مسجد یا مقام ابراہیم کی نیت پر نماز۔
۳۲۳	مسجد ظہر کی قضا ہوا مگر عصر کے وقت ظہر و عصر دونوں کی نیت کی۔ تفصیل نمازی۔ مقدار رکعات کی نیت۔ مکرت کعبہ و حجاز مسجد یا مقام ابراہیم کی نیت پر نماز۔	۳۲۳	مسجد میں محراب نشین اور نماز تحری سے۔

صفحہ	ابواب و تفصیل و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و تفصیل و مسائل و دلائل
۳۳۹	اقسام تہتیب شرط۔	۳۳۹	تہتیب سے نماز ایک رکعت ایک طرف دوسری دوسری
۳۳۹	قعدہ اولیٰ۔ قراءۃ تشہد۔	۳۳۹	طرف و ملی ہذا۔
۳۳۹	نصف سے کم تشہد چھوڑا۔ لفظ سلام۔	۳۳۹	تہتیب سے نماز اور اسلی اقتدا۔
۳۳۹	دعاے قنوت۔ تکبیرات عیدین۔	۳۳۹	تہتیب سے ایک رکعت ایک جانب اور دوسری ایک
۳۳۹	جر و سرقرارات میں۔	۳۳۹	جانب اور انہیں سجدہ کا چھوڑنا۔
۳۳۸	دن کے لوافل۔ تنہا نماز پڑھنے والا۔ اللہ کی	۳۳۸	تہتیب سے نماز اور بعد ایک رکعت کے خطا معلوم دوسرے
۳۳۸	اقتدا۔ وجوب سجدہ سو۔	۳۳۸	کو اسکا حال معلوم پھر اقتدا۔
۳۳۸	بقیہ واجبات نماز۔ واجب و فرض اپنے محل پر۔	۳۳۸	اندھیری رات میں ایک قوم پر قبلہ مشتبہ۔
۳۳۸	فرض قنوت کو پورا کر کے سوچا رہا پھر رکوع۔	۳۳۸	امام نے اندھیری رات میں تہتیب سے مشرق کی طرف نماز
۳۳۸	رکوع کیا اور یاد آیا کہ سورہ ضحیٰ میں ملایا۔	۳۳۸	پڑھا تو اُس کے حال سے پتہ چل گیا۔ یا انہیں
۳۳۸	رکوع دو اور سجدہ تین کیے۔	۳۳۸	سے کسی نے جانا۔
۳۳۸	دو رکعت یا چار ہونے سے پہلے قعدہ۔	۳۳۸	باب نماز کی صفت میں۔ نماز کے فرائض۔
۳۳۸	دو فرض یا واجب و فرض کے درمیان زیادتی۔	۳۳۸	تہتیب۔ قیام۔
۳۳۸	مقتدی کا چپ رہنا۔ متابعت امام۔	۳۳۸	قراءۃ۔ رکوع و سجدہ۔
۳۳۹	تفصیل سنت نماز۔	۳۳۸	قعدہ اخیرہ۔
۳۳۸	تکبیر تحریمہ۔ مراعات شرائط بیع بدین میں تکبیر	۳۳۸	تہتیب ارکان۔
۳۳۸	عورت کا ہاتھ اٹھانا وقت تکبیر تحریمہ کے۔	۳۳۸	تمام نماز۔ ایک رکعت سے دوسرے رکن کی جانب منتقل
۳۳۸	بدل تکبیر بعد اجل کا اعظم۔ یا لا الہ الا اللہ۔	۳۳۸	مقتدی کو متابعت امام۔ امام کی نماز صحیح جاتا۔
۳۳۸	دلائل۔	۳۳۸	مقتدی کا امام سے پیچھے رہنا وقت اقتدا امام اور
۳۳۸	نماز فارسی میں شروع کی یا قرأت کی۔	۳۳۸	مقتدی کا رخ۔
۳۳۸	فرج کے وقت فارسی میں تسبیح کیا۔	۳۳۸	نماز وقتی اور رضا۔ عورت کی محاذاتہ۔ تبدیل مکان۔
۳۳۸	دلائل۔	۳۳۸	توضیح مترجم۔
۳۳۹	خطبہ و تشہد و اذان عربی کے سوا دوسری زبان میں	۳۳۸	سنت و واجبات نماز۔ اعادہ نماز میں نئے مقتدی
۳۳۹	فرج فارسی میں قرآن مجید شروع نماز اللہم	۳۳۸	کی اقتدا۔ سوائے سورہ فاتحہ کے قرآن پڑھا۔
۳۳۹	اعغفر لی کے ساتھ۔	۳۳۹	فاتحہ سے کچھ چھوڑا۔ غم سورہ ضحیٰ سورہ کے پیشین گوئیات
۳۳۹	غز میں ہاتھ داہنا بائیں پہنچانا۔ دلیل حدیث سے۔	۳۳۹	فرائض کی تحصیل رکعتوں میں سورہ ملایا۔
۳۳۹	عورتوں کا سینہ پہنچانا۔ قنوت میں اٹھنا۔	۳۳۹	فرائض کی رکعت میں فاتحہ کو مکرر کیا۔ سورہ
۳۳۹	نماز حجازہ میں۔ تکبیرات عیدین اٹھ چھوڑنا۔	۳۳۹	فاتحہ پڑھنا بھولا۔
۳۳۹	بعد تکبیر تحریمہ جہاں اللہ پڑھنا۔ انی ویت بھی کا چھوڑنا	۳۳۹	مراعات تہتیب سجدہ تلاوت داد اکیدہ کی بھولا۔
۳۳۹	دلائل حقیقیہ۔	۳۳۹	قیام بھولا۔ تلاوت بھولا۔

صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل
۳۵۵	تلا کے متعلق عوذ پڑھنا اور بسم اللہ الرحمن الرحیم۔	۳۵۹	پیش کور الون سے دور رکھے دلیل۔
۳۵۶	بسم اللہ تہجد اور باجمہر کھنے کے دلائل۔	"	انگلیوں کے سرے قبلہ رخ رہیں۔ دلیل حدیث سے
۳۵۸	بسم اللہ کا جزو سورہ فاتحہ یا دیگر سورہ ہونا۔	۳۸۰	سبحان ربی الاعلیٰ سجدہ میں کہنا۔ دلیل۔
۳۶۰	بسم اللہ کا ہر رکعت کے شروع میں پڑھنا۔	۳۸۱	عورت کے سجدہ کی کیفیت۔
"	بعد ثنا فاتحہ اور دیگر سورہ کا پڑھنا۔	"	سجدہ اٹھ کر دوسرے سجدہ میں جانے کی صورت
۳۶۱	دلیل مالک و دلیل شافعی ۲۔	"	دو سجدوں کے درمیان میں بیٹھنے کی مقدار۔
۳۶۲	جب کو سورہ فاتحہ اور دیگر سورہ نہ یاد ہو۔	۳۸۲	سجدہ سے قیام کی طرف جانے کی کیفیت۔
"	آمین کہنا۔ دلیل حدیث سے۔	"	دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔
۳۶۳	تہجد آمین کہنا۔ دلیل حدیث سے۔	۳۸۳	رکعت ثانیہ کی تکبیل کی صورت۔
۳۶۴	رکوع کرنے وقت تکبیر تکبیر کے اول مد کرنا۔	"	دلیل حدیث سے۔
۳۶۸	تکبیر کے آخر میں رکوع میں گھٹنوں کا پکڑنا۔ اور	"	رفع یدین کی بحث۔
"	انگلیاں کشادہ رکھنا۔ دلیل حدیث۔ رکوع میں	۳۹۰	قعدہ کی حالت۔
"	دونوں پہلو سے ہاتھ الگ رکھنا۔	۳۹۱	تشدد میں رخصت سبابہ۔ عورت کے قعدہ کا طور۔
"	حالت سجدہ میں انگلیوں کو ملانا۔ اور پیشہ کا ہوا رکھنا۔	۳۹۲	کلمات تشدد۔
"	دلیل حدیث سے۔ سر کو اونچا نہ اٹھانا۔ دلیل حدیث سے۔	۳۹۵	اخیر کی دو رکعتوں میں تنہا سورہ فاتحہ۔
۳۶۹	رکوع میں سبحان ربی اعظم کہنا۔ دلیل حدیث سے۔	"	قعدہ اخیرہ کی کیفیت۔ دلیل حدیث سے۔
۳۷۰	رکوع سے سر اٹھانے سے پہلے سمع اللہ من حمدہ کہنا۔	۳۹۶	تورک یعنی کولے پر تھیکر دونوں پر واپسی طرف نکالنا۔
"	مقتدی کا رہنا ملک الحمد کہنا۔	"	دلیل حدیث سے۔
۳۷۱	تنہا پڑھنے والا دونوں کے۔	۳۹۷	تشدد اور درود پڑھنا قعدہ اخیرہ میں۔
"	رکوع سے اٹھنے کی حالت۔ سجدہ کی کیفیت۔	"	کلمات درود۔
"	دو سجدوں کے درمیان جلسہ۔	۳۹۹	خارج صلوٰۃ و دُشرب پڑھنا۔ نہ پڑھنے کی وعید۔
۳۷۲	دلیل حدیث سے۔	"	اوقات مستحب درود و شریف کے واسطے۔
۳۷۳	قوم و جلسہ۔	۴۰۰	دعا بعد تشدد و درود۔ دلیل حدیث سے۔
۳۷۴	رکوع سے سجدہ میں جانے کی کیفیت۔	۴۰۱	دعا سے ماثورہ۔ دعا سے مشابہ کلام ناس۔
"	سجدہ میں زمین پر ہاتھ پھینا اور اُنکے درمیان	۴۰۳	وائین بائین سلام کہنا۔ دلیل حدیث سے۔
"	چہرہ رکھنا۔	"	اگر پہلے بائین طرف سلام کیا۔ ساٹھے سلام کیا۔
۴۰۵	ناک اور پیشانی پر سجدہ۔ تنہا ناک پر۔ دلیل حدیث سے۔	"	پیشہ پھیری۔ دونوں سلام ایک ہی جانب۔
۴۰۷	قدحوں کا سجدہ میں رکھنا۔ علامہ کے چپ پر سجدہ	۴۰۸	مصلیٰ نے السلام کہا دوسرا اقتدا میں آیا۔
"	دلیل حدیث سے۔	"	سلام میں مقتدی کا انتظار۔
۴۰۸	سجدہ میں دو لان باز و کشادہ۔ دلیل حدیث سے۔	"	مقتدی کے سلام کا وقت۔



صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۴۰۴	امام کے ہاتھ یا کسی کے مثل عدا کیا۔	۴۱۲	تنہا پڑھنے والا۔
۴۰۵	مقتدی نے انبیاء پوری کر کے امام سے پہلے سلام کیا۔	۴۱۳	ظہر و عصر میں چپکے پڑھنا۔
۴۰۶	سلام اول میں امام جو اس کے داہنے جانب مرد و عورت	۴۱۴	دلیل حدیث سے۔ عہد میں قراءت۔
۴۰۷	و حفظہ ہوں انکی نیت کرے۔ اور بائیں طرف	۴۱۵	جمعہ اور عیدین کی قراءت۔ نماز نفل میں قراءت۔
۴۰۸	اسطرف والوں کی۔	۴۱۶	قائمتہ عشا کو دوں میں۔
۴۰۹	اس زمانہ میں عورتوں کا مسجد میں نماز کے یہ جاننا۔	۴۱۷	عشا کی اول دو رکعت میں فاتحہ پڑھنا بھولا۔
۴۱۰	مقتدی کی نیت وقت سلام۔	۴۱۸	اول دو رکعت میں فاتحہ پڑھا اور سورہ ضحیم نہ کیا۔
۴۱۱	منقول کائنات کرنا سلام میں۔	۴۱۹	سدا و جہر کی تعریف۔
۴۱۲	سلام کے ساتھ نماز کی تحلیل۔ دلیل شافعیہ۔	۴۲۰	مقدار قراءت۔
۴۱۳	توضیح مترجم۔ فروع۔ امام کی تحلیل تسلیم و مقتدی کا احتجاج	۴۲۱	دلیل قرآنی۔
۴۱۴	امام کا فعل نفل نماز و مقتدی کا تحریم۔	۴۲۲	توضیح مترجم۔
۴۱۵	مسبوق و تشدد۔ امام کے سلام کے بعد توفیق۔ امام	۴۲۳	قراءت سنونہ۔
۴۱۶	کے سلام سے پہلے اٹھنا۔ مصلیٰ کا اپنے فعل سے	۴۲۴	سفر کی حالت میں تخفیف قراءت۔
۴۱۷	نکلتا۔ نماز ظہر و عصر و عشا کے بعد تطویل دعا۔	۴۲۵	غزیر کی نماز میں قراءت۔ ظہر کی نماز میں قراءت۔
۴۱۸	بعد سلام کے امام کا منہ پھیرنا۔	۴۲۶	عصر و عشا میں قراءت۔ مغرب میں۔
۴۱۹	اور ادھر وظائف بعد نماز۔	۴۲۷	فرائض و تراویح و تہجد میں پڑھنے کا طریق۔
۴۲۰	بعد اربے فرائض امام کے لیے سنت پڑھنے کی جگہ۔	۴۲۸	غزیر کی اول رکعت کی قراءت۔ دلیل حدیث سے۔
۴۲۱	مقتدی کے واسطے۔	۴۲۹	فرض کے ایک رکعت میں سو فاتحہ دو سو تین جمع کرنا۔
۴۲۲	فصل قراءت کی۔ قاری کی چوک۔	۴۳۰	اعتبار کی دنیا و دنیاوی آیات کا رکعات میں۔
۴۲۳	تغیر اعراب سے فساد معنی۔	۴۳۱	نمازوں میں سورتوں کا مقرر کر لینا۔ یا کسی وقت
۴۲۴	تغیر حروف۔	۴۳۲	کے لیے کسی سورہ کو۔
۴۲۵	توضیح مترجم۔	۴۳۳	فروع ختم قرآن کے دو گانہ کی قراءت۔ قراءت مجہد
۴۲۶	بیان کلمہ بجاے کلمہ۔	۴۳۴	فرائض میں تکبیل سورہ۔ سورہ کا بعض ہر رکعت میں
۴۲۷	کلمہ کے ٹکڑے کرنا۔	۴۳۵	رکعت اول میں رکوع آمن الرسول اور سورہ
۴۲۸	تقدیم و تاخیر کلمہ و حرف۔	۴۳۶	قل ہو اعدا ہد۔ آخر رکوع کی آیات اور سورہ
۴۲۹	ایک آیت کی جگہ دوسری آیت۔	۴۳۷	کم آیات۔ تین آیت بمقابلہ ایک آیت کے دو رکعت
۴۳۰	بیان وقف و وصل بے موقع۔	۴۳۸	میں ایک سورہ و بیان کا چھوڑ کر پڑھا۔
۴۳۱	تصحیح کر لینا بعد خطا کے۔	۴۳۹	ادھر کی سورہ اسی رکعت میں پادہ سری میں یا
۴۳۲	فائدہ جلیلہ۔	۴۴۰	اسی طرح آیت چھوڑ کر ادھر کی آیت پڑھے۔
۴۳۳	امام نوچر میں جہر و اعلیٰ و دہشت مغرب و عشا میں	۴۴۱	رکوع کی تکبیر کی اور قراءت کی۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۴۲۸	امام کے پیچھے مقتدی کا پڑھنا۔ دلیل شافعی۔	۴۲۶	اہل قبلہ کی تکفیر۔ اعتقاد میں خرابی۔
۴۲۹	دلیل حنفیہ۔	۴۲۷	رافضی یا ورجہی اور قدری اور شیعہ اور عظامیہ کے پیچھے نماز۔
۴۳۰	مقتدی کا کان لگا کر سننا و خاموش رہنا۔	۴۲۸	توضیح مترجم۔
۴۳۱	خطبے کے وقت چپ رہنا۔	۴۲۹	حنفی کا شافعی کے پیچھے اور شافعی کا حنفی کے پیچھے نماز پڑھنا۔
۴۳۲	خطیب جب یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ و سلموا تسلیما پڑھے۔	۴۳۰	امام کا نماز میں طول دینا۔
۴۳۳	جو شخص منبر سے دور ہو۔	۴۳۱	عورتوں کی جماعت۔
۴۳۴	فرع نفل میں ہر آیت رحمت پر سوال۔	۴۳۲	ایک مرد کے ساتھ دو سکر مرد کی نماز۔ دلیل حدیث۔
۴۳۵	و آیت عذاب پر پناہ مانگنا۔	۴۳۳	دو مردوں کا امام۔ دلیل حدیث سے عورت اور طفل کی ماقبلا مردوں کو۔
۴۳۶	باب امامت کا۔	۴۳۴	دلیل حدیث سے۔
۴۳۷	امام و مقتدی کی نماز کے ارتباط کے شروط۔	۴۳۵	طفل کی اقتدا طفل کو۔
۴۳۸	جماعت کے بارہ میں اقوال علما۔	۴۳۶	کیفیت صفت جبکہ مرد اور عورت اور لڑکے جمع ہوں۔
۴۳۹	جماعت کن سے ساقط ہوتی ہے۔	۴۳۷	دلیل حدیث سے۔
۴۴۰	سنیت جماعت۔ دلیل حدیث سے۔	۴۳۸	عورت مرد سے محاذی ہوئی نماز میں اور اُس نے اُسکی نیت کی تھی وقت امامت کے۔
۴۴۱	جمعہ و عیدین کی جماعت۔ تراویح کی۔ وتر کی رمضان میں۔	۴۳۹	عورت محاذیہ کی امامت کی نیت کے شروط۔
۴۴۲	تعداد جماعت۔ جمعہ میں تعداد جماعت۔ مسجد میں مکرر جماعت اذان و اقامت کے ساتھ۔	۴۴۰	حنفی مشکل محاذی ہو۔
۴۴۳	مسجد محلہ و جامع۔ محلہ میں دو مسجد۔	۴۴۱	عورتوں کا جماعت میں حاضر ہونا۔
۴۴۴	فقہ کی مشغولی میں ترک جماعت۔	۴۴۲	نماز طہار کے پیچھے معذوری۔
۴۴۵	توضیح مترجم۔ امامت کے لیے اولے۔	۴۴۳	نماز قاری کے پیچھے اسی کے اور کپڑے والے کے پیچھے ننگے کے۔
۴۴۶	ایک ہی قسم کے چند شخص ہوں۔ دلیل حدیث۔	۴۴۴	نماز و منو والے کے پیچھے تیمم والے کے۔
۴۴۷	مسافر و مقیم۔ گھر میں صمان و صاحب خانہ۔	۴۴۵	نماز پیچھے موزہ پر مسح کرنے والے کے دونوں ہونے کی گھر کے نماز پیچھے کے پیچھے۔ دلیل حدیث سے۔
۴۴۸	مالک مکان و کراہ دار و صمان۔ امام محلہ و اُس کے بستر آدمی۔	۴۴۶	اخبار و کربتے والے کی نماز پیشاہ کر کے دینے کے پیچھے
۴۴۹	اتمی و گوٹے۔ محلہ میں ایک ہی قابل امامت۔	۴۴۷	مکعب و سجود کرنے والے کی نماز پیچھے اخبار کر کے دینے کے
۴۵۰	جبکہ امامت سے قوم کو نفرت و کراہیت۔	۴۴۸	نماز فرض پیچھے نفل والے کے۔
۴۵۱	مکروہ و غیر جائز اما مہون کا بیان۔		
۴۵۲	غلام کا امام کرنا۔ دہقانی۔ قاسق۔ اندھا حرامی دلیل حدیث سے۔		

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۴۶۲	دلیل شافعی - دلیل حنفیہ -	۴۶۲	دلیل شافعی - دلیل حنفیہ -
۴۶۵	نقل و نقل پیچھے فرض پڑھنے والے کے -	۴۶۵	نقل و نقل پیچھے فرض پڑھنے والے کے -
۴۶۶	امام محدث کے اقتدا - دلیل حدیث سے -	۴۶۶	امام محدث کے اقتدا - دلیل حدیث سے -
۴۶۷	امی نے قاریوں اور امیوں کی امامت کی -	۴۶۷	امی نے قاریوں اور امیوں کی امامت کی -
۴۶۸	قاری نے تنہا اور امی نے تنہا پڑھی -	۴۶۸	قاری نے تنہا اور امی نے تنہا پڑھی -
۴۶۹	امام نے دو رکعت اول میں قراءۃ کی پھر امی کو بھیجا -	۴۶۹	امام نے دو رکعت اول میں قراءۃ کی پھر امی کو بھیجا -
۴۷۰	تشدید کی حالت میں امی کو آگے کیا -	۴۷۰	تشدید کی حالت میں امی کو آگے کیا -
۴۷۱	فروع مقیم کا مسافر کے ساتھ مقتدی ہونا -	۴۷۱	فروع مقیم کا مسافر کے ساتھ مقتدی ہونا -
۴۷۲	مقیم نے عصر کی دو رکعت پڑھیں اور آفتاب -	۴۷۲	مقیم نے عصر کی دو رکعت پڑھیں اور آفتاب -
۴۷۳	غروب ہوا پھر مسافر نے اگر اقتدا کی -	۴۷۳	غروب ہوا پھر مسافر نے اگر اقتدا کی -
۴۷۴	اقتدا سبوت کی سبوت کو -	۴۷۴	اقتدا سبوت کی سبوت کو -
۴۷۵	لاحق کی لاحت کے ساتھ اور اتری ہوئی کی سوا کرتا -	۴۷۵	لاحق کی لاحت کے ساتھ اور اتری ہوئی کی سوا کرتا -
۴۷۶	تشدید کی اقتدا تھکے کے ساتھ - امام کے کپڑوں کے -	۴۷۶	تشدید کی اقتدا تھکے کے ساتھ - امام کے کپڑوں کے -
۴۷۷	بچے جمعی تصویریں یا انگوٹھی یا درم پر تصویریں -	۴۷۷	بچے جمعی تصویریں یا انگوٹھی یا درم پر تصویریں -
۴۷۸	اقتدا انکبان امام اصلی اور وہ خلیفہ نکلا - چار -	۴۷۸	اقتدا انکبان امام اصلی اور وہ خلیفہ نکلا - چار -
۴۷۹	مقاموں پر امام کی متابعت نہیں - نو چیز اگر -	۴۷۹	مقاموں پر امام کی متابعت نہیں - نو چیز اگر -
۴۸۰	امام نہ کیسے تو انکو مقتدی کرے -	۴۸۰	امام نہ کیسے تو انکو مقتدی کرے -
۴۸۱	لاحق و سبوت و مدبر کی تفصیل -	۴۸۱	لاحق و سبوت و مدبر کی تفصیل -
۴۸۲	احکام متعلق لاحت و سبوت -	۴۸۲	احکام متعلق لاحت و سبوت -
۴۸۳	امام اور قوم میں اختلاف اقتدا درکعات میں -	۴۸۳	امام اور قوم میں اختلاف اقتدا درکعات میں -
۴۸۴	امام نے نماز پھیری اور اسی قوم نے اسکی اقتدا کی -	۴۸۴	امام نے نماز پھیری اور اسی قوم نے اسکی اقتدا کی -
۴۸۵	قوم میں ایک کو نہیں اور ایک کو چار کا یقین ہی -	۴۸۵	قوم میں ایک کو نہیں اور ایک کو چار کا یقین ہی -
۴۸۶	باقی قوم اور امام متروک ہیں -	۴۸۶	باقی قوم اور امام متروک ہیں -
۴۸۷	امام کو نہیں رکعت کا یقین اور ایک کو پورے ہونے کا -	۴۸۷	امام کو نہیں رکعت کا یقین اور ایک کو پورے ہونے کا -
۴۸۸	ایک کو نقصان کا یقین اور امام اور باقیوں کو شک -	۴۸۸	ایک کو نقصان کا یقین اور امام اور باقیوں کو شک -
۴۸۹	امام پڑھا کر چلا گیا پھر بعض نے ظہر اور بعض نے عصر کا -	۴۸۹	امام پڑھا کر چلا گیا پھر بعض نے ظہر اور بعض نے عصر کا -
۴۹۰	دعوے کیا -	۴۹۰	دعوے کیا -
۴۹۱	توضیح ترمیم - بیان مانع اقتدا چھ اقتدا صحیح نہیں ہوتی -	۴۹۱	توضیح ترمیم - بیان مانع اقتدا چھ اقتدا صحیح نہیں ہوتی -
۴۹۲	باب نماز میں حدیث واقع ہونے کا - مقتدی کو حشر -	۴۹۲	باب نماز میں حدیث واقع ہونے کا - مقتدی کو حشر -
۴۹۳	امام کو حدیث -	۴۹۳	امام کو حدیث -
۴۹۴	شرائط بنا حدیث میں - خلیفہ بنانا -	۴۹۴	شرائط بنا حدیث میں - خلیفہ بنانا -
۴۹۵	اشارہ سے نماز کی حالت سے آگاہی -	۴۹۵	اشارہ سے نماز کی حالت سے آگاہی -
۴۹۶	اشارات بقیہ نماز و مسود و سجدہ تلاوت وغیرہ -	۴۹۶	اشارات بقیہ نماز و مسود و سجدہ تلاوت وغیرہ -
۴۹۷	چار رکعت والی نماز میں امام کو حدیث اور خلیفہ کی لا علمی -	۴۹۷	چار رکعت والی نماز میں امام کو حدیث اور خلیفہ کی لا علمی -
۴۹۸	لاحق کو خلیفہ کیا -	۴۹۸	لاحق کو خلیفہ کیا -
۴۹۹	امام محدث کا امامت پر ہونا - امام کے مسجد سے خارج ہونے سے پہلے کوئی خود آگے بڑھا -	۴۹۹	امام محدث کا امامت پر ہونا - امام کے مسجد سے خارج ہونے سے پہلے کوئی خود آگے بڑھا -
۵۰۰	دو مرد آگے بڑھے - ایک ہی مقتدی - امام محدث اور اسکی اقتدا - بعد خلیفہ کرنے کے - خلیفہ کی صحت نماز کی شرط - مسافروں میں مسافر امام کو حدیث اور خلیفہ مقیم مسافر خلیفہ کی نیت اقامت - حدیث کے شبہ سے امام کا مسجد سے نکلنا -	۵۰۰	دو مرد آگے بڑھے - ایک ہی مقتدی - امام محدث اور اسکی اقتدا - بعد خلیفہ کرنے کے - خلیفہ کی صحت نماز کی شرط - مسافروں میں مسافر امام کو حدیث اور خلیفہ مقیم مسافر خلیفہ کی نیت اقامت - حدیث کے شبہ سے امام کا مسجد سے نکلنا -
۵۰۱	غازی مصلی کا دشمن کے آجانے کے شبہ سے پھرنا -	۵۰۱	غازی مصلی کا دشمن کے آجانے کے شبہ سے پھرنا -
۵۰۲	حدیث کے شبہ سے خلیفہ بنایا -	۵۰۲	حدیث کے شبہ سے خلیفہ بنایا -
۵۰۳	نماز میں شبہ کہ بے وضو شروع کی -	۵۰۳	نماز میں شبہ کہ بے وضو شروع کی -
۵۰۴	مقامات مسجد کے حکم میں مرد و عورت کے لیے -	۵۰۴	مقامات مسجد کے حکم میں مرد و عورت کے لیے -
۵۰۵	جنگل میں مسجد کا حکم -	۵۰۵	جنگل میں مسجد کا حکم -
۵۰۶	حالات حدیث میں امام آگے کی طرف بڑھا -	۵۰۶	حالات حدیث میں امام آگے کی طرف بڑھا -
۵۰۷	متفرق دو گمان ہوا تو اسکی حد -	۵۰۷	متفرق دو گمان ہوا تو اسکی حد -
۵۰۸	جنوں یا احتلام یا غشی سے حدیث واقع ہوا -	۵۰۸	جنوں یا احتلام یا غشی سے حدیث واقع ہوا -
۵۰۹	تقصیر سے - امام قراءت سے رک گیا - اہل دو سر کو مقدم کیا -	۵۰۹	تقصیر سے - امام قراءت سے رک گیا - اہل دو سر کو مقدم کیا -
۵۱۰	بعد تشدد حدیث - یا عمل سنائی نماز -	۵۱۰	بعد تشدد حدیث - یا عمل سنائی نماز -
۵۱۱	نماز میں تیمم والے نے پانی دیکھا -	۵۱۱	نماز میں تیمم والے نے پانی دیکھا -
۵۱۲	امام تیمم سے مقتدی وضو سے پھر پانی دیکھا -	۵۱۲	امام تیمم سے مقتدی وضو سے پھر پانی دیکھا -
۵۱۳	مسافر نے تیمم سے نماز توڑ کر اشارہ سے پانی مانگا -	۵۱۳	مسافر نے تیمم سے نماز توڑ کر اشارہ سے پانی مانگا -
۵۱۴	تیمم والے نے بعد تشدد میٹر پانی دیکھا -	۵۱۴	تیمم والے نے بعد تشدد میٹر پانی دیکھا -
۵۱۵	موزہ کے مسح والے کی حد ختم بعد تشدد میٹھے کے اور پانی -	۵۱۵	موزہ کے مسح والے کی حد ختم بعد تشدد میٹھے کے اور پانی -



صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۴۸۱	اسی طرح ہندہ کھانے کی سیرے۔ امی نے قرات کی۔	۴۹۴	چھینک کا جواب نماز میں۔
۴۸۲	نگے عاری نے اس وقت کپڑا پایا۔ اشارہ والے کو قدرت رکوع سجود۔ فائزہ نماز یاد آئی۔	۴۹۵	نماز میں نقرہ غیر کو۔ توضیح ترجم۔
۴۸۳	بعد قدرت تشدد امام عاری کو حدث اور خلیفہ امی۔	۴۹۶	امام کو نقرہ۔
۴۸۴	نماز فجر میں آفتاب نکلا۔ نماز عیدین میں آفتاب صلی گیا۔ نماز قضا اور وقت حرام۔	۴۹۷	نیت نقرہ۔ نقرہ دینے میں توقف۔
۴۸۵	نماز جمعہ دو وقت پھر۔ جبیرہ پر مسح اور اسکا اگرنا۔ حسب عذر کا سقوط عذر۔	۴۹۸	امام کی حالت نسیان قرات۔
۴۸۶	کاپاک کپڑے میں نماز اور بانی۔ باندی نماز آزاد۔	۴۹۹	نماز میں لا الہ الا اللہ سبحان اللہ و اللہ اکبر وغیرہ
۴۸۷	سجدہ سوہو میں کوئی بات عارض۔	۵۰۰	گناہ و لائل خفیہ و شافعیہ۔
۴۸۸	سجدہ سوہو سے پہلے سلام اور کوئی بات عارض۔ بعد سلام سجدہ تلاوت یا قرات تشدد یاد ہوا۔	۵۰۱	توضیح ترجم۔ نمازی نے دوسرے کا حکم مانا۔
۴۸۹	سلام کے بعد سجدہ صلائیہ پھر قضا میں سورہ یاد کیا۔	۵۰۲	قرآن مجید کے نظم کلام بقصد اشعار۔ نماز میں شعر یا خطبہ نماز میں فکر۔ شمار یا قرآن بقصد اطلاع نماز۔
۴۹۰	دلیل امام ابو حنیفہ قیاسی۔	۵۰۳	دلیل حدیث سے۔
۴۹۱	امام کو حدث اور خلیفہ مسنون۔	۵۰۴	امام و بدون قصدہ اولی تیسری رکعت۔ مصلی کے سامنے عورت و اسکا روکنا۔ جواب اذان نماز میں
۴۹۲	خلیفہ مسنون کا قصدہ یا حدث قصدہ۔ عمدہ قصدہ امام کا یا حدث بعد تشدد اور نماز مسنون۔	۵۰۵	نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر درود۔
۴۹۳	دلیل امام ابو حنیفہ و صاحبین۔	۵۰۶	بان یا نثم وغیرہ کی عادت اور نماز۔
۴۹۴	رکوع و سجدہ میں حدث۔	۵۰۷	فارسی میں دعا و تسبیح۔
۴۹۵	حالت رکوع میں خلیفہ۔	۵۰۸	احرام کی حالت و لبیک نماز میں۔
۴۹۶	امام محدث کے پیچھے سوائے طفل یا عورت کے دوسرے نماز۔	۵۰۹	نماز میں اذان۔ لاحول و لا قوۃ الا باللہ۔
۴۹۷	امام محدث کے پیچھے ایک جماعت۔ امام نے ایک کو تھمے دے دوسرے کو مقدم کیا۔ خلیفہ بدون نیت۔ مصلی کی تکبیر۔ باب مفسدات و مکروہات نماز کا۔	۵۱۰	آخر نماز میں تشدد بھولنا اور سلام پھیر کر پڑھنا پھر قبل تمام سلام۔
۴۹۸	تفصیل کلام مضد نماز و غیر مضد۔ دلیل امام شافعی۔	۵۱۱	فاتحہ و سورہ کی بھول رکوع میں یا قرات کو غلط کرنا۔
۴۹۹	دلیل حنفیہ۔	۵۱۲	مرض کی مشقت میں بسم اللہ۔
۵۰۰	اعتبار سلام حالت نسیان و عمدہ۔	۵۱۳	سوائے امام کے دوسرے کی دعا پر آمین۔
۵۰۱	نماز میں رونا آہ کرنا۔	۵۱۴	ظہر کی ایک رکعت پھر عصر میں بالنقل میں شروع۔
۵۰۲	حروف نزول۔ اور انکے ساتھ نظم نماز میں۔	۵۱۵	تینا مصلی و دخول جماعت کے واسطے تکبیر۔
۵۰۳	نماز میں قنح۔ تعریف تیخ۔ نماز میں چھینک و کار۔	۵۱۶	گھر سے تینا فرض پھر جماعت کی اسی فرض میں نیت۔
۵۰۴		۵۱۷	ایک نماز میں شروع پھر بعد ایک رکعت کے اسی نماز کا شروع۔
۵۰۵		۵۱۸	جاہر کوئی نماز کی تکبیل پر سلام پھر سو و دوبارہ نماز۔
۵۰۶		۵۱۹	توضیح ترجم۔ منہج بقصد اہل خیال تکبیل سلام و غیرہ

صفحہ	ابواب و تفصیل و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و تفصیل و مسائل و دلائل
۵۰۱	مغرب کی دو رکعت پر سلام و از سر نو شروع۔	۵۰۱	مغرب کی دو رکعت پر سلام و از سر نو شروع۔
۵۰۲	بعد ایک رکعت میں چھبہ تکبیر تحریمہ و از سر نو شروع۔	۵۰۲	بعد ایک رکعت میں چھبہ تکبیر تحریمہ و از سر نو شروع۔
۵۰۳	قرآن سے دیکھ کر قراءت۔	۵۰۳	قرآن سے دیکھ کر قراءت۔
۵۰۴	ناز میں دوسری کتاب پر نظر اور اس کا مطلب۔	۵۰۴	ناز میں دوسری کتاب پر نظر اور اس کا مطلب۔
۵۰۵	عورت مصلیٰ کے سامنے۔ دلیل حدیث سے۔	۵۰۵	عورت مصلیٰ کے سامنے۔ دلیل حدیث سے۔
۵۰۶	توضیح ترجم۔ نازی کے آگے گزرنا۔	۵۰۶	توضیح ترجم۔ نازی کے آگے گزرنا۔
۵۰۷	دلیل حدیث سے۔ حد مرد۔	۵۰۷	دلیل حدیث سے۔ حد مرد۔
۵۰۸	چوترا پر ناز اور آگے سے گزرنے والا۔ شر۔	۵۰۸	چوترا پر ناز اور آگے سے گزرنے والا۔ شر۔
۵۰۹	دلیل حدیث سے۔ مقدار شر۔ دلیل حدیث سے۔ توضیح ترجم۔	۵۰۹	دلیل حدیث سے۔ مقدار شر۔ دلیل حدیث سے۔ توضیح ترجم۔
۵۱۰	شر و چھوڑنا بے عذر۔ امام سے پہلے سر اٹھانا۔	۵۱۰	شر و چھوڑنا بے عذر۔ امام سے پہلے سر اٹھانا۔
۵۱۱	بعد منفرد ہونے کے مسبوق کی متابعت امام۔	۵۱۱	بعد منفرد ہونے کے مسبوق کی متابعت امام۔
۵۱۲	بعد سلام سجدہ مصلو تہ یا تلاوت یاد کر کے قضا کر کے	۵۱۲	بعد سلام سجدہ مصلو تہ یا تلاوت یاد کر کے قضا کر کے
۵۱۳	فسدہ چھوڑنا۔ خواب میں رکن۔	۵۱۳	فسدہ چھوڑنا۔ خواب میں رکن۔
۵۱۴	مسبوق کے درمیان ناز امام کا قہقہہ وغیرہ۔	۵۱۴	مسبوق کے درمیان ناز امام کا قہقہہ وغیرہ۔
۵۱۵	قراءت مفسدہ ناز لانا۔	۵۱۵	قراءت مفسدہ ناز لانا۔
۵۱۶	فصل نماز کے مکروہات کی۔	۵۱۶	فصل نماز کے مکروہات کی۔
۵۱۷	کپڑے یا جسم کے ساتھ کھیل۔	۵۱۷	کپڑے یا جسم کے ساتھ کھیل۔
۵۱۸	دلیل حدیث سے۔	۵۱۸	دلیل حدیث سے۔
۵۱۹	کھڑک یا نونٹا۔ انگلی جھکانا۔	۵۱۹	کھڑک یا نونٹا۔ انگلی جھکانا۔
۵۲۰	دلیل حدیث سے۔ کو کھ پر ہاتھ۔	۵۲۰	دلیل حدیث سے۔ کو کھ پر ہاتھ۔
۵۲۱	دلیل حدیث سے۔ گردن موڑنا۔ دلیل حدیث سے۔	۵۲۱	دلیل حدیث سے۔ گردن موڑنا۔ دلیل حدیث سے۔
۵۲۲	دائیں بائیں نظر کرنا گوشہ آنکھ سے۔ دلیل حدیث سے۔	۵۲۲	دائیں بائیں نظر کرنا گوشہ آنکھ سے۔ دلیل حدیث سے۔
۵۲۳	افعال کرنا یعنی کٹے کی ٹھیک۔ ہاتھ بچانا۔ ترمیم۔	۵۲۳	افعال کرنا یعنی کٹے کی ٹھیک۔ ہاتھ بچانا۔ ترمیم۔
۵۲۴	زبان سے سلام کا جواب۔ قسم کھانی کہ فلاں سے	۵۲۴	زبان سے سلام کا جواب۔ قسم کھانی کہ فلاں سے
۵۲۵	کلام نکر و نگا اور سلام کیا۔	۵۲۵	کلام نکر و نگا اور سلام کیا۔
۵۲۶	ہاتھ سے جواب سلام۔ معاف۔ توضیح مترجم۔	۵۲۶	ہاتھ سے جواب سلام۔ معاف۔ توضیح مترجم۔
۵۲۷	چار زانو ٹھیک۔ دلیل۔	۵۲۷	چار زانو ٹھیک۔ دلیل۔
۵۲۸	بالوں کا جھڑا۔ دلیل حدیث سے۔ کپڑا چھٹنا۔	۵۲۸	بالوں کا جھڑا۔ دلیل حدیث سے۔ کپڑا چھٹنا۔
۵۲۹	کپڑا جھٹکنا۔ پیشانی کی خاک دھونے۔ پسینا۔	۵۲۹	کپڑا جھٹکنا۔ پیشانی کی خاک دھونے۔ پسینا۔
۵۳۰	بے قاعدہ کپڑا لٹکانا۔ ننگے سر نہ کر۔ قمیص ہونے	۵۳۰	بے قاعدہ کپڑا لٹکانا۔ ننگے سر نہ کر۔ قمیص ہونے
۵۳۱	خالی ہاتھ۔	۵۳۱	خالی ہاتھ۔
۵۳۲	برتنس پہن کر۔ گھنٹیوں تک اسٹین جڑ جا کر۔	۵۳۲	برتنس پہن کر۔ گھنٹیوں تک اسٹین جڑ جا کر۔
۵۳۳	ایک ہی کپڑے میں۔	۵۳۳	ایک ہی کپڑے میں۔
۵۳۴	مغرب کی دو رکعت پر سلام و از سر نو شروع۔	۵۳۴	مغرب کی دو رکعت پر سلام و از سر نو شروع۔
۵۳۵	بعد ایک رکعت میں چھبہ تکبیر تحریمہ و از سر نو شروع۔	۵۳۵	بعد ایک رکعت میں چھبہ تکبیر تحریمہ و از سر نو شروع۔
۵۳۶	قرآن سے دیکھ کر قراءت۔	۵۳۶	قرآن سے دیکھ کر قراءت۔
۵۳۷	ناز میں دوسری کتاب پر نظر اور اس کا مطلب۔	۵۳۷	ناز میں دوسری کتاب پر نظر اور اس کا مطلب۔
۵۳۸	عورت مصلیٰ کے سامنے۔ دلیل حدیث سے۔	۵۳۸	عورت مصلیٰ کے سامنے۔ دلیل حدیث سے۔
۵۳۹	توضیح ترجم۔ نازی کے آگے گزرنا۔	۵۳۹	توضیح ترجم۔ نازی کے آگے گزرنا۔
۵۴۰	دلیل حدیث سے۔ حد مرد۔	۵۴۰	دلیل حدیث سے۔ حد مرد۔
۵۴۱	چوترا پر ناز اور آگے سے گزرنے والا۔ شر۔	۵۴۱	چوترا پر ناز اور آگے سے گزرنے والا۔ شر۔
۵۴۲	دلیل حدیث سے۔ مقدار شر۔ دلیل حدیث سے۔ توضیح ترجم۔	۵۴۲	دلیل حدیث سے۔ مقدار شر۔ دلیل حدیث سے۔ توضیح ترجم۔
۵۴۳	شر و چھوڑنا بے عذر۔ امام سے پہلے سر اٹھانا۔	۵۴۳	شر و چھوڑنا بے عذر۔ امام سے پہلے سر اٹھانا۔
۵۴۴	بعد منفرد ہونے کے مسبوق کی متابعت امام۔	۵۴۴	بعد منفرد ہونے کے مسبوق کی متابعت امام۔
۵۴۵	بعد سلام سجدہ مصلو تہ یا تلاوت یاد کر کے قضا کر کے	۵۴۵	بعد سلام سجدہ مصلو تہ یا تلاوت یاد کر کے قضا کر کے
۵۴۶	فسدہ چھوڑنا۔ خواب میں رکن۔	۵۴۶	فسدہ چھوڑنا۔ خواب میں رکن۔
۵۴۷	مسبوق کے درمیان ناز امام کا قہقہہ وغیرہ۔	۵۴۷	مسبوق کے درمیان ناز امام کا قہقہہ وغیرہ۔
۵۴۸	قراءت مفسدہ ناز لانا۔	۵۴۸	قراءت مفسدہ ناز لانا۔
۵۴۹	فصل نماز کے مکروہات کی۔	۵۴۹	فصل نماز کے مکروہات کی۔
۵۵۰	کپڑے یا جسم کے ساتھ کھیل۔	۵۵۰	کپڑے یا جسم کے ساتھ کھیل۔
۵۵۱	دلیل حدیث سے۔	۵۵۱	دلیل حدیث سے۔
۵۵۲	کھڑک یا نونٹا۔ انگلی جھکانا۔	۵۵۲	کھڑک یا نونٹا۔ انگلی جھکانا۔
۵۵۳	دلیل حدیث سے۔ کو کھ پر ہاتھ۔	۵۵۳	دلیل حدیث سے۔ کو کھ پر ہاتھ۔
۵۵۴	دلیل حدیث سے۔ گردن موڑنا۔ دلیل حدیث سے۔	۵۵۴	دلیل حدیث سے۔ گردن موڑنا۔ دلیل حدیث سے۔
۵۵۵	دائیں بائیں نظر کرنا گوشہ آنکھ سے۔ دلیل حدیث سے۔	۵۵۵	دائیں بائیں نظر کرنا گوشہ آنکھ سے۔ دلیل حدیث سے۔
۵۵۶	افعال کرنا یعنی کٹے کی ٹھیک۔ ہاتھ بچانا۔ ترمیم۔	۵۵۶	افعال کرنا یعنی کٹے کی ٹھیک۔ ہاتھ بچانا۔ ترمیم۔
۵۵۷	زبان سے سلام کا جواب۔ قسم کھانی کہ فلاں سے	۵۵۷	زبان سے سلام کا جواب۔ قسم کھانی کہ فلاں سے
۵۵۸	کلام نکر و نگا اور سلام کیا۔	۵۵۸	کلام نکر و نگا اور سلام کیا۔
۵۵۹	ہاتھ سے جواب سلام۔ معاف۔ توضیح مترجم۔	۵۵۹	ہاتھ سے جواب سلام۔ معاف۔ توضیح مترجم۔
۵۶۰	چار زانو ٹھیک۔ دلیل۔	۵۶۰	چار زانو ٹھیک۔ دلیل۔
۵۶۱	بالوں کا جھڑا۔ دلیل حدیث سے۔ کپڑا چھٹنا۔	۵۶۱	بالوں کا جھڑا۔ دلیل حدیث سے۔ کپڑا چھٹنا۔
۵۶۲	کپڑا جھٹکنا۔ پیشانی کی خاک دھونے۔ پسینا۔	۵۶۲	کپڑا جھٹکنا۔ پیشانی کی خاک دھونے۔ پسینا۔
۵۶۳	بے قاعدہ کپڑا لٹکانا۔ ننگے سر نہ کر۔ قمیص ہونے	۵۶۳	بے قاعدہ کپڑا لٹکانا۔ ننگے سر نہ کر۔ قمیص ہونے
۵۶۴	خالی ہاتھ۔	۵۶۴	خالی ہاتھ۔
۵۶۵	برتنس پہن کر۔ گھنٹیوں تک اسٹین جڑ جا کر۔	۵۶۵	برتنس پہن کر۔ گھنٹیوں تک اسٹین جڑ جا کر۔
۵۶۶	ایک ہی کپڑے میں۔	۵۶۶	ایک ہی کپڑے میں۔

صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل
۵۱۳	تہنات صفت کے پیچھے کھڑے ہونا	۵۱۳	توضیح ترجمہ حکم کا چکھلا اور کنارہ ہمارے - دلیل
۵۱۴	فرائض میں سورہ کی تکرار - آمیت کی نفل میں -	۵۱۴	کپڑوں میں -
۵۱۵	جمہ کی نماز اور سر بہ میں سجدہ کی سورت -	۵۱۵	کر بادھ کر - لباس تحبہ مذکور نمازی کو -
۵۱۶	سجدہ میں گھٹنے سے پہلے ہاتھ - اٹھتے وقت پہلے گھٹنے -	۵۱۶	جانی آنا - حضور طعام اور پیشاب و پاؤں کی صحت -
۵۱۷	امام سے پہلے رکوع و سجود اور اٹھنا - ہر آئین و	۵۱۷	ٹوٹی گری - کھانا پینا - عمل کثیر کی توضیح میں تفصیل اول -
۵۱۸	تسلیم - رکوع میں قرائت تمام کرنا - پورے انتقال	۵۱۸	امام سجدہ میں اور سجدہ طاق میں - طاق میں کھڑا ہونا -
۵۱۹	کے بعد تکبیر - عصا پر ٹیک - طہل کو اٹھائے -	۵۱۹	امام تنہا دوکان پر -
۵۲۰	عامہ کے سچ پر - عامہ سر سے زمین پر - خاک سے	۵۲۰	قوم دوکان پر امام نیچے - بیٹھے بات کرنے والے
۵۲۱	بچنے کو آئینہ پر سجدہ - گرمی سے بچنے کو - سجدہ	۵۲۱	مرد کے پیچھے -
۵۲۲	میں پاؤں ڈھکنا - دھاکے جنت و پناہ و فرخ	۵۲۲	دلیل حدیث سے - سامنے قرآن دکھایا ملوار -
۵۲۳	ہر ایک قدم پر راحت - خوشبو سونگھنا - قبلہ سے	۵۲۳	تصویر والے بچھونے پر - تصویر پر سجدہ -
۵۲۴	انگلیاں مخرف - کبھی کی جھپٹ پر نماز - مسجد میں	۵۲۴	سوکے اوپر تصویر جھپٹ میں لگی ٹٹکی - سامنے -
۵۲۵	جگہ مقرر کرنا - آدمی کے ٹھہ کی طرف نماز -	۵۲۵	واپسے بائیں -
۵۲۶	رکوع اور کسی کا انتظار - منہ میں دنیار ورم -	۵۲۶	دلیل حدیث سے - بہت چھوٹی تصویر - سرکٹی -
۵۲۷	ہاتھ میں مال - سامنے نیاست غلیظ - چند قدم	۵۲۷	سر مٹی - موم ہی و چراغ کی طرف - پڑے تکیے
۵۲۸	کھڑے چلنا - رکوع میں گھٹنے پر اور سجدہ میں	۵۲۸	یا بچھونے پر تصویر -
۵۲۹	زمین پر ہاتھ نہ رکھنا - امام کے پیچھے قرائت -	۵۲۹	کھڑے تکیے پر تصویر - مدارج مقام تصویر - تصویر
۵۳۰	سر ڈالنا یا اوپر کھینچنا - راتوں میں بیٹ طمانا -	۵۳۰	والا کپڑا پہنکر -
۵۳۱	بغیر امام صفت میں کھڑے ہونا - امام کی جلدی -	۵۳۱	حکم نماز مع کراہت - تصاویر درخت و پھول فروع
۵۳۲	کھسی مچھڑا ٹکنا - ترکش و کمان وغیرہ لٹکا کر -	۵۳۲	سکانات میں تصویر - تصویر والا کپڑا پہننا -
۵۳۳	زمین مخصوصہ میں نماز - کراہت تحریمی سے جو نماز ہو	۵۳۳	امام کے بدن پر تصویر - تصویر بنائے بر اجرت -
۵۳۴	نماز قطع کرنا - نماز بہ نیت خصومت -	۵۳۴	رنگ دار تصویر کا گھر گرانے والے کا حکم - قبری طرف
۵۳۵	فصل - احکام قبلہ و طہارت و مساجد کے متعلق	۵۳۵	نماز سانپ بچھو کی طرف - دلیل حدیث سے -
۵۳۶	فرج کے ساتھ خلا میں قبلہ کا سامنا - دلیل حدیث	۵۳۶	گھر کے سانپوں کا مارنا -
۵۳۷	سے پیٹھ کرنا -	۵۳۷	تشیع اور آیتوں کا شمار ہاتھ سے - زبان سے -
۵۳۸	قبلہ رو پیشاب و پاؤں کا نہ کو اور یاد کر کے تعظیم کے	۵۳۸	لکڑی وغیرہ کا شمار دانہ جسکو تشیع کہتے ہیں لٹکا کرنا -
۵۳۹	لے بھرا -	۵۳۹	انگڑائی لینا - پیشاب پاؤں کا نہ روکنا - ٹپکا جھلنا -
۵۴۰	صغیر بچہ کو قبلہ رو پیشاب پاؤں کا نہ کرنا خواہ بیٹ یا	۵۴۰	کھانا کھانا کھانا کھانا - رکوع و سجود سے
۵۴۱	چاند و سورج کے سامنے شرمگاہ - ہوا کی طرف -	۵۴۱	اٹھتے دو وزن سجدوں کے درمیان طمانیت
۵۴۲	مسجد کی چھت پر جماع - بول و ہزار - احکامات میں	۵۴۲	چھوڑنا صفت والے کھڑے ایک بیٹھا و بالعکس -



صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۵۳۷	قنوت آہستہ پڑھنا۔	۵۳۷	مسجد پر پڑھنا۔ جنب اور مسجد کی حجت۔ گھر میں نماز
۵۳۸	شامعی المذہب کی اقتدا فہرست۔	۵۳۸	کی جگہ اور اٹھکی حجت پر پیشاب۔
۵۳۹	باب نوافل نماز کا۔	۵۳۹	چوڑے راستوں کی مسجد میں۔ مصلیٰ عید و عید
۵۴۰	سنت ٹوکرہ۔ سنت قبل فجر۔	۵۴۰	جنازہ میں حالتی و جنب نماز مسجد کا حکم۔
۵۴۱	قبل ظہر۔ بعد ظہر۔ قبل عصر۔	۵۴۱	دروازہ مسجد کا بند کرنا۔ مسجد میں نقش۔ توضیح شریعہ
۵۴۲	بعد مغرب۔ قبل عشا۔ و بعد عشا۔	۵۴۲	قرآن شریف پر سونا و نقش۔ متولی اور مال و قف۔
۵۴۳	قبل ظہر کے سنت میں سلام۔	۵۴۳	انفصالیات مسلم علی الترتیب۔ مسجد میں سوال۔
۵۴۴	نوافل روز۔ نوافل شب۔ دلیل۔	۵۴۴	گم شدہ جانور کا تہہ ڈھونڈنا۔ اشعار۔ آواز
۵۴۵	چاشت کی نماز۔	۵۴۵	بلند کرنا۔
۵۴۶	نماز تراویح۔ شروع۔ طلوع فجر سے ادا سے فرض تک کام۔	۵۴۶	وضو۔ درخت لگانا۔ کنواں۔ کھانا۔ سونا پناز
۵۴۷	طول قیام۔ کشت۔ سجود۔ تحیۃ الوضو۔	۵۴۷	وغیرہ بدو دار کھا کر جانا۔ مباح باتیں۔
۵۴۸	دو گانہ وقت سفر۔ دو گانہ والیسی۔ نماز استخارہ	۵۴۸	کسی کو اسکی جگہ سے اٹھانا۔ دو مسجد کو ایک کرنا
۵۴۹	صلوۃ التسلیم۔ دعا کے استخارہ۔	۵۴۹	مسجد میں جو نچھ جانور دن کے۔
۵۵۰	اوقات نوافل۔ بعد سنت و فجر و چار گانہ قبل	۵۵۰	محراب و دیوار مسجد پر لکھنا۔
۵۵۱	ظہر کے خرید و فروخت میں مشغولی سچا رکعت نفل	۵۵۱	مصلیٰ میں نام الکی۔ رقعہ دعا دروازہ پر۔
۵۵۲	میں بعد دو گانہ قعدہ۔	۵۵۲	مسجد میں کلی اور وضو۔ دیوار و بوریہ و زمین مسجد
۵۵۳	فصل بیان قراءت میں۔ فرض میں قراءت۔	۵۵۳	پر تھوکتا پاتون پوچھنا۔
۵۵۴	دلائل۔ صفت قراءت۔ قدر قراءت۔	۵۵۴	قدیم کنوین کو چھوڑ کر نیا کنواں۔
۵۵۵	نوافل میں قراءت۔ نوافل میں شروع کر کے توڑنا۔	۵۵۵	راستہ بنانا۔ مسجد میں سینا و لکھنا۔ پڑھنا۔
۵۵۶	چار رکعت نفل شروع کیں اور قعدہ اولے کے	۵۵۶	احاطہ میں مسجد۔ مسجد کا چراغ۔ بانی مسجد کا حق
۵۵۷	بعد توڑین۔	۵۵۷	بغیر نماز کے بیٹھنا۔
۵۵۸	چار رکعت نفل شروع کر کے قبل شروع شفع ثانی	۵۵۸	باب وتر کی نماز کے بیان میں۔
۵۵۹	کے توڑی۔۔	۵۵۹	دلیل حنفیہ۔ وقت نماز وتر۔
۵۶۰	سنت قبل ظہر کے احکام۔	۵۶۰	تعداد رکعات وتر۔ دلیل حدیث سے۔
۵۶۱	چار رکعت نفل شروع کیں اور قراءت کسی رکعت	۵۶۱	دعا کے قنوت کی رکعت و مقام۔ دلیل شافعیہ
۵۶۲	میں نہ کی اسکی تفصیل۔	۵۶۲	دلیل حنفیہ۔
۵۶۳	اول دور رکعت میں پڑھا۔ آخری دور رکعت	۵۶۳	وتر کی ہر رکعت کی قراءت۔
۵۶۴	میں۔ دو اول اور ایک آخری میں۔ پچھلے دور	۵۶۴	دعا کے قنوت کے واسطے تکبیر و رفع یدین۔
۵۶۵	میں اور ایک اول میں ایک ایک اول و آخری میں	۵۶۵	دلیل حدیث سے۔
۵۶۶	ایک رکعت میں دو اول میں سے دو آخری میں	۵۶۶	نماز فجر میں قنوت۔

صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل
۵۶۵	نماز فرض تنہا شروع کی بھرا تامت۔	۵۵۷	سے ایک میں۔
۵۶۶	ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی اور شروع جماعت۔ مراد اقامت	۵۵۸	بیان فرضیت قراءت کل نوافل میں۔
۵۶۷	ظہر کی تین رکعت پڑھ چکا۔ جماعت میں داخل ہونے کی صورت۔	۵۵۹	نقل بیٹیکر۔ دلیل حدیث سے۔
۵۶۸	نماز نماز پڑھ کر جماعت میں داخل ہونا۔ فجر کی ایک رکعت کے بعد جماعت۔	۵۶۰	کیفیت قعود۔ کھڑے شروع اور بیٹیکر تمام۔
۵۶۹	بعد اذان کے مسجد سے نکلنا۔ دلیل حدیث سے۔	۵۶۱	سواری پر نماز۔ دلیل حدیث سے۔
۵۷۰	جماعت فجر کے وقت سنت فجر۔	۵۶۲	سواری سے نماز میں اترنا۔ فروع۔ جانور پر نماز میں جس جانور ہانکا۔ فرض و نفل کی سنت ایک ساتھ۔
۵۷۱	جماعت ظہر و سنت قبل ظہر۔	۵۶۳	دور رکعت بچے و صوبیا بچے قراءت کے نذر۔
۵۷۲	افضل مقام سنتوں و نفلوں کا۔	۵۶۴	عبادت کی خاص مقام پر نیت اور ادایا کے دیگر۔
۵۷۳	سنت فجر کا وقت ہونا۔ دلیل حدیث سے وقت قضا سے سنت فجر۔	۵۶۵	عورت کا کسی وقت میں روزہ یا نماز کے نذر کرنا اور حالہ ہونا۔
۵۷۴	ظہر کی ایک رکعت جماعت سے۔	۵۶۶	فصل قیام رمضان کی۔ تعداد رکعات۔
۵۷۵	بعد جماعت مسجد میں آنے والے کی نفل۔	۵۶۷	جماعت تراویح۔ دلیل۔
۵۷۶	سنت فجر و ظہر کی فضیلت۔ تنہا نماز پڑھنے والے کی سنتیں۔	۵۶۸	دو ترویج کے درمیان بیٹھنا۔ وقت تراویح قدر قراءت۔
۵۷۷	امام کو رکوع میں پانا۔ امام کو قیام میں پایا اور رکوع میں دگیا۔ دلیل قیاس سے۔ امام سے پہلے رکوع۔	۵۶۹	رمضان و جماعت وتر۔ فروع۔ امام کا شدہ میں جن جس مسجد میں ختم نہو۔ درست خوان و خوشخوان۔
۵۷۸	دلیل قیاس سے۔ فروع۔ امام رکوع میں اور تکبیر۔ امام سے پہلے سر اٹھایا۔ امام کے دوسرے سجدہ کے گلن سے سجدہ۔	۵۷۰	اجرت پر امام حافظ۔ ایک مسجد میں دو بار تراویح۔
۵۷۹	مفتدی کی تین تسبیح سے پہلے امام نے سر اٹھایا۔	۵۷۱	دو مسجدوں میں ایک امام کی تراویح۔ مقتدیوں کی تراویح میں دعا امام۔ تراویح کی قضا۔
۵۸۰	نماز عید میں امام کو رکوع میں پایا۔ امام سے پہلے سلام۔ امام نے قنوت چھوڑا۔	۵۷۲	بعد وتر کسی دو گانہ کی یاد۔ رکعات میں شبہ۔
۵۸۱	کافر کو نماز جماعت میں۔ باب فائتہ نمازوں کی قضا۔	۵۷۳	فرض تنہا و تراویح میں شرکت۔ تراویح نہ پائی اور وتر میں اقتدا۔
۵۸۲	وقت قضا کے فائتہ۔ ترتیب درمیان قراءت و فرض وقت۔	۵۷۴	دو ترویج قوت اور وتر کی جماعت۔ تراویح میں نیت۔
۵۸۳	دلیل حدیث سے۔ نماز فائتہ اور خوف فوت وقف۔	۵۷۵	چھوٹا ختم تراویح بیٹیکر۔ امام بیٹھا اور مفتدی کھڑے۔
۵۸۴	حالت جنوں کی فائتہ۔ حار الکفر کے مسلمان کی فائتہ۔	۵۷۶	ایک سلام سے چار رکعت اور قعدہ درمیان فی نداد۔
		۵۷۷	قدر قشند بیٹھا۔
		۵۷۸	چھ یا آٹھ ایک سلام سے اور ہر دو گانہ میں قعدہ۔
		۵۷۹	کل تراویح ایک سلام سے۔ مفتدی رکوع کے وقت شریک ہوتا ہے۔
		۵۸۰	دو گانہ قنوت شدہ۔ باب فرضیہ پانی کے بیان میں۔

صفحہ	ابواب و فضول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فضول و مسائل و دلائل
۵۷۷	حالت بیوشی کی۔ مریض کی۔ مسافر کی۔	۵۷۷	و نذر مطلق و قضا سے رمضان کی ادا کا وقت مال
۵۷۸	بگمان و غلط فہمی پر عصر یا وضو پر سعی بعدہ یاد آیا۔	۵۷۸	میراث سے کفار و فوائت و مقدار کفارہ۔ شیخ
۵۷۹	قضا کے فجر و جمعہ۔	۵۷۹	غائی کا صدقہ نماز دنیا۔ کسی نماز میں رکن یا کوئی
۵۸۰	تنگی وقت میں قضا۔ عود ترتیب۔	۵۸۰	نماز بھولا اور وہ نماز یاد نہیں۔ عدا نماز چھوڑنے والا۔
۵۸۱	کئی نمازین فوت ہوئیں۔ دلیل حدیث سے۔	۵۸۱	دو روز کی نظر کی قضا میں یقین نیت۔
۵۸۲	سقوط ترتیب۔ حد کثرت فوائت جس سے ترتیب	۵۸۲	فوائت کثیرہ اور مختلف رمضان کے روزوں
۵۸۳	ساقط ہوتی ہے۔	۵۸۳	کی قضا کا طریق مسافر کا ایک ماہ تک مغرب قضا
۵۸۴	قدیمہ و جدیدہ قضا میں جمع ہوئیں۔	۵۸۴	جمعہ کے روز طہر گھوٹیں۔ ایک طفل بعد نماز عشا
۵۸۵	قضا دن میں سے بعض کو ادا کیا کہ چہرے کم رہیں۔	۵۸۵	سو یا اور بعد فجر کے بیدار ہوا تو اسکو احتلام تھا
۵۸۶	عصر کی نماز اور قضا کے طہر یاد۔	۵۸۶	لڑکی قبل طلوع فجر کے حائضہ ہوئی۔ بعد طلوع فجر کے
۵۸۷	دلائل۔	۵۸۷	جاگی اور اسوقت اسکو حیض ظاہر ہوا۔
۵۸۸	نماز فجر میں قضا کے و تر یاد۔	۵۸۸	قضا میں جہر و حقائے قراءت۔
۵۸۹	نماز عشا پر ٹھکر و منو کیا بھر سنت و وتر پڑھا۔ اب	۵۸۹	باب سو کے مسجدوں کا۔
۵۹۰	طہر ہوا کہ عشا بے وضو پڑھی۔ فروع۔	۵۹۰	شرط وجوب سجدہ۔ تعداد سجدہ وقت سجدہ۔ تشہد
۵۹۱	ایک روز کی نظر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز	۵۹۱	و سلام بعد سجدہ۔ دلیل شاہی حدیث سے دلیل
۵۹۲	کی مغرب قضا اور ترتیب یاد زمین۔	۵۹۲	خفیہ حدیث سے۔
۵۹۳	یاد زمین کہ کون قضا ہوئی۔ عصر کی نماز میں آفتاب	۵۹۳	توضیح مترجم۔ تعداد سلام بعد سجدہ سو۔
۵۹۴	غروب اور دوسرے کی اقتدا اسوقت۔	۵۹۴	درود دعا کا مقام۔ دلیل وجوب سجدہ سو۔
۵۹۵	شافعی المذہب کی نمازین فوت ہوئیں اور غرضی المذہب	۵۹۵	تفصیل سو۔
۵۹۶	ہو کر ادا۔	۵۹۶	فروع۔ ترک تکبیر رکوع بعد تکبیرات عیدین و دوسری
۵۹۷	جو سو بچے تک نیم کے جواز اور وتر میں ایک کت	۵۹۷	رکت میں تکبیرات عیدین کا چھوڑنا۔ پڑھنا۔
۵۹۸	کا قائل ہوا اور انکے مطابق عمل کیا گیا پھر کمینوں	۵۹۸	بے موقع لانا۔ سلام بائیں جانب۔ رکوع سے
۵۹۹	تک نیم اور وتر میں رکعت کا قائل ہوا۔	۵۹۹	توڑ چھوڑا۔ ایک سجدہ کے بعد سیدھا بیٹھا ترک
۶۰۰	دار الکفر میں ایمان لایا اور روزہ و نماز وغیرہ	۶۰۰	تعدیل ارکان۔ نمازی سجدہ بھولا اور اسکی
۶۰۱	شراعت سے بے خبر۔	۶۰۱	ادامین تاخیر۔
۶۰۲	شرعیات پہونچانے میں تعداد کافی۔	۶۰۲	تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہونے میں تاخیر۔
۶۰۳	بدون قضا قضا کے عمری۔	۶۰۳	قراءت میں تاخیر۔ فرض کی دوا اول اور نفل کی تک
۶۰۴	نماز قضا گھڑوں میں۔ دوسرے سے اپنی نماز	۶۰۴	فاتحہ چھوڑی۔ فاتحہ سے ایک آیت چھوڑا۔ فاتحہ کو سونٹ
۶۰۵	قضا پڑھوانا۔ قضا کا وقت یاد کرنا۔ عیال	۶۰۵	پر مکر رہا۔ سورہ عیسیٰ ایک بھی حرف پڑھ کر فاتحہ پڑھی
۶۰۶	کے واسطے کمائی کی کوشش کا عذر۔ سجدہ تلاوت	۶۰۶	بعد فاتحہ ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات پڑھیں



صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل
	پارکوع میں یا رکوع۔ قرآن کو رکوع یا سجود یا قومہ یا جالسہ یا تشدد میں پڑھا۔ آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ میں تاخیر فرض کی پچھلیوں میں غافقہ مکرر یا غافقہ سورہ۔ تشدد کی یا بعض چھڑا قیام میں قبل قرات یا بعد قرات تشدد۔ رکوع و سجود و قومہ میں تشدد آخری رکعتوں میں تشدد۔ قعدہ میں غافقہ چھڑا تشدد۔ قعدہ اولیٰ میں تشدد مکرر۔ تشدد پڑھنا بھول کر سلام۔ سجاے رکوع سجدہ یا برعکس۔ دور رکوع یا تین سجدہ۔ ایک کثرت میں ایک سجدہ بھولا اور دوسرے میں یاد آیا سجدہ سو فرض و نفل و جمع و عیدین میں۔ سو امام۔ مقتدی سبوت اور امام کو سو۔ سو مقتدی۔ مقتدی لاحق کا حکم سو میں۔ مقتدی سبوت کو سو۔ مقتدی مقیم کو سو۔ امام کو نماز خوف میں سو۔ امام کو بعد سو کے حدیث اور غلطیہ سبوت۔ قعدہ آگ کو بھول کر اٹھنے لگا کہ یاد ہوا قعدہ اخیر کو بھول کر اٹھا اور یاد آیا۔ نہ یاد آیا۔ قعدہ اخیر کے بعد بھول کر اٹھا۔		مغرب کی دو رکعت بکمان تکمیل سلام پھر پھر یا دو کر کے از سر نو تین رکعات۔ بیان شک کا۔ نماز میں شک کیا کہ تین پڑھیں یا چار دلیل حدیث سے۔
۵۹۶	آخری قعدہ و تشدد سے فارغ ہو کر شک۔ بعد سلام نماز سے باہر نظر و عصر میں شک۔	۵۹۷	آخری قعدہ و تشدد سے فارغ ہو کر شک۔ بعد سلام نماز سے باہر نظر و عصر میں شک۔
۵۹۷	نماز فجر میں شک۔ سجدہ میں اولیٰ و دوم رکعت میں شک چار رکعت والی میں شک۔ شک کی حالت میں نظر نماز میں حدیث یا مسح سر نہ کرنے کا گمان۔ رکن ادا کیا اور تکبیر تحریمہ میں شک۔ حدیث کیا کہ نہیں سنا سب سے پہلے کو سو بھی کہ نہیں۔ سر کا مسح کیا تھا کہ نہیں مقیم و مسافر ہونے میں شک امام کو دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ میں شک ہوا کہ ایک ہوئی یا دو یا تیسری و چوتھی میں شک۔ مقتدیوں کو دیکھا۔	۵۹۸	بعد سلام نظر کو مرد عادل نے خبر دی کہ تین کثرت پڑھیں امام کو شک اور مرد عادل کی خبر۔ امام و قوم میں اختلاف۔
۵۹۸	باب مریض کی نماز کا۔ قیام سے عاجز۔ دلیل حدیث سے۔ رکوع و سجود سے عاجز بیٹھے و اشارہ سے نماز پڑھنے کا طریق۔	۵۹۹	مریض کے سجدہ کے واسطے کوئی چیز اونچی کرنا۔ دلیل حدیث سے۔
۵۹۹	پیشانی پر کوئی چیز رکھ لی۔ سجدہ کرنے کی قوت مگر پیشانی پر زخم۔	۶۰۰	لیٹ کر نماز۔ اور اسکا طریق۔ دلیل حدیث سے۔
۶۰۰	کروٹ پر لیٹا۔ اشارہ سے عاجز انگلی اور دل اور ابرو سے اشارہ۔	۶۰۱	سجڑ کی دت۔ اسکا تحنینه۔ توضیح مترجم۔
۵۹۹	فروع۔ نماز عشاء میں سو اور آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ نہ کیا اور ایک کثرت کا سجدہ نمازی چھڑ کر سلام پھر یا۔	۵۹۹	سجدہ سو میں سو۔ ایک نماز میں کئی سو۔ رات کی نماز نفل و سنت کی امامت اور قرات چکے و تر و تراویح میں جبر چھوڑا۔ امام کو سو پھر حدیث اور غلطیہ کو بھی سو۔ خلیفہ کا سو امام پڑ۔ امام اول کو بعد غلطیہ کرنے کے سو نظر کا سلام پھر یا پھر یاد ہوا کہ سجدہ نمازی باقی ہے اچھا از سر نو چار رکعت پڑھیں۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۶۰۳	قیام پر قدرت و رکوع سجود پر۔	۶۰۳	کشتی میں جماعت۔ دو کشتیوں میں۔
۶۰۴	عند دست نہ کچھ نماز کھڑے کھڑے ٹہری پھر جا رہا ہو گیا۔	۶۰۴	امام کشتی میں اور مقتدی کنارے زمین پر یا ایک کشتی گھومنی۔ کنارہ پر نماز اور کشتی کے گھومنے سے خوف متاع۔
۶۰۵	سجود پر۔	۶۰۵	باغ یا اس سے کم نمازوں کے وقت میں بیہوشی۔
۶۰۶	نفل کھڑے ہو کر شروع کی اور شک گیا بے حد پڑھا۔	۶۰۶	باغ نمازوں کے وقت سے زائد بیہوشی۔
۶۰۷	نفل بیٹھ کر شروع کی پھر کھڑا ہوا۔	۶۰۷	جنون ہونا۔ دلیل اثر سے۔
۶۰۸	نفل میں اشارہ۔ چار رکعت بیٹھے ٹہری اور قعدہ	۶۰۸	باب تلاوت کے مسجدوں کا۔
۶۰۹	اولے بھول گیا۔ دوسری رکعت کے آخری سجدہ	۶۰۹	شرط وجوب۔ آیت سجدہ محدث جنب مریض نے
۶۱۰	سے سر اٹھا کر قیام کیا یعنی بیٹھ کر ٹہری اور قبل	۶۱۰	پڑھا یا سنا پرند یا آواز سے سنا۔ سونے ہوئے
۶۱۱	پڑھنے کے سوجان لیا مریض نے چوتھی رکعت	۶۱۱	سنا سونے میں پڑھا اور دوسرے نے خبر دی۔
۶۱۲	کے سجود اخیر سے جب سر اٹھایا تو اسکو تیسری رکعت	۶۱۲	آیت سجدہ کہنے سے۔ فارسی میں آیت سجدہ ٹہری۔
۶۱۳	گمان کر کے قراءت و رکوع و سجدہ کیا۔	۶۱۳	بہرے نے پڑھا۔ تعداد سجود تلاوت۔
۶۱۴	تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھ کر قراءت	۶۱۴	مقامات سجود۔ صرٹ اسجد بدون اقرب کے۔
۶۱۵	کی پھر جانا کہ تیسری ہے۔	۶۱۵	ہجوں سے بغیر ملائے حروف کے پڑھا۔
۶۱۶	مریض کو قراءت و تسبیح و تہجد۔	۶۱۶	جن لوگوں پر واجب ہے۔ دلیل وجوب۔
۶۱۷	مریض اور تندرست میں فرق۔	۶۱۷	جب امام آیت سجدہ ٹہری۔
۶۱۸	مریض تو جب قبلہ سے عاجز اور کوئی دوسرا نہیں۔	۶۱۸	مقتدی نے ٹہری۔
۶۱۹	بچہ مریض کا نجس اور بدلنے سے عاجز۔	۶۱۹	جنب و حالکس نے پڑھا۔
۶۲۰	عذہ رمضان رکھ کر بیٹھ کر اور اخطار میں کھڑے	۶۲۰	طفل نے پڑھا۔ نشہ کا مست رکوع یا سجدہ
۶۲۱	ہو کر پڑھ سکے۔	۶۲۱	میں تلاوت۔ نفل میں آیت سجدہ ٹہری پھر نماز
۶۲۲	مریض اور وقت سے پہلے نماز۔	۶۲۲	خاسد ہوئی۔ سماعت خارج نماز۔
۶۲۳	بغیر قراءت اور بے وضو۔	۶۲۳	نماز کی حالت میں غیر نمازی سے سماعت یا غائی۔
۶۲۴	مرد پر مریض جو روکا دھنوکرانا۔	۶۲۴	لیکن وہ دوسری نماز میں ہے۔ منفرد یا امام نے
۶۲۵	رکن بغیر حدث نہ ادا ہوتا۔	۶۲۵	آیت سجدہ پڑھا اور سجدہ کیا پھر خارج سے
۶۲۶	حالت وضو کی قضا۔ صحت کی قضا مرض میں نائی	۶۲۶	سنا۔ افضل وقت سجدہ۔ آیت سجدہ اور
۶۲۷	کا اپنے پاس دوسرے کو رکوع و سجود دوسو سے	۶۲۷	رکوع۔ سجدہ تلاوت بطور رکوع ادا کرنے
۶۲۸	خبردار کرنے کو بیٹھانا مریض اور رفقہ جمعہ۔	۶۲۸	میں نیت۔
۶۲۹	چلتی ٹاؤ میں نماز۔ ٹہری ہوئی ٹاؤ میں۔	۶۲۹	امام سے خارج نماز والے نے سنا اور بعد سجدہ
۶۳۰	بچہ وہ بامین ٹاؤ ٹھہری اور ہوا سے جنبش	۶۳۰	امام کے وہ نماز میں داخل ہوا۔ قبل سجدہ لاکھ

صفحہ	البواب وفصول ومسائل ودلائل	صفحہ	البواب وفصول ومسائل ودلائل
۶۱۳	داخل ہوا۔	۶۱۳	توضیح ترجمہ۔ چار گاہ نماز میں مسافر کا فرض۔
۶۱۴	امام سے خارج نماز سنا اور پھر اقتدا کی۔ نماز میں سجدہ واجب اور نہ کیا۔ دلیل۔ ایک نماز میں سنا اور دوسرے میں ادا کیا۔ وقت وجوب آیت سجدہ پڑھ کر نماز میں داخل ہوا اور اسی آیت کو پڑھا اور سجدہ کیا۔	۶۱۴	مغرب میں قہر کیا اور عشا پڑھی۔
۶۱۵	خارج نماز پڑھ کر سجدہ کیا اور پھر نماز میں پڑھا۔ تلاوت کرنے والے نے خارج نماز پڑھ کر سجدہ کیا اور مصلیٰ نے اسکی متابعت کی نیت سے سجدہ کیا۔	۶۱۵	سنتوں میں قہر۔ نماز کے واسطے وقت مختصر سفر بلا نیت۔ نیت اقامت۔
۶۱۶	سننے والے متعدد۔ اتحاد آیت و مجلس میں چند سجدوں کا جمع ہونا۔ تکرار آیت سجدہ واحد و اتحاد مجلس۔ مجلس بدلی۔	۶۱۵	اعتبار لیا وقت قصد سفر میں۔
۶۱۷	مجلس بدلی کی صورتیں۔	۶۱۶	ریل پر سفر۔ مقام شروع قہر دلیل۔ حکم سفر کی مدت۔
۶۱۸	سامع کی مجلس بدلی۔ تلاوت والے کی مجلس بدلی سجدہ تلاوت بجالانے کی صورت۔	۶۱۶	اعتبار نیت اقامت۔
۶۱۹	آیت سجدہ پڑھی اور باقی کو چھوڑا۔ آیت سجدہ کو چپکے پڑھنا۔	۶۱۷	اقامت کے واسطے مدت معتبر۔
۶۲۰	بوجہ مشغولی سجدہ نہیں سنا۔ دعا کے سجدہ تلاوت سجدہ کی ادائی میں نیت۔ سجدہ کے واسطے طارین امام سجدہ پڑھ کر بھولا اور رکوع میں یاد آیا۔ سجدہ شکر۔ سجدہ بے سبب۔ بعد ادا کے ناسجدہ۔	۶۱۷	دلیل اثر سے۔
۶۲۱	باب مسافر کی نماز میں۔	۶۱۸	جنگل و میدان اقامت کی نیت۔
۶۲۲	مقدار مدت سیر معتبر سفر کے واسطے۔ شمار روز باعتبار موسم وقت رفتار۔	۶۱۸	شروط نیت اقامت۔
۶۲۳	دلیل حدیث سے عمومیت رخصت باعتبار ایام۔	۶۱۹	بے نیت ایک شہر میں بیرون شہر دلیل فعل اصحاب سے۔
۶۲۴	اعتبار فرسخوں کا۔ تری میں اعتبار۔	۶۲۰	لشکر اسلام دار الکفر میں اور نیت اقامت۔
۶۲۵	مسافر کے واسطے نماز۔ دلیل حنفیہ قیاسی۔	۶۲۱	لشکر اسلام نے کسی شہر یا قلعہ کو اور نیت اقامت۔
۶۲۶	مسافر دو رکعت کے بعد بیٹھا جبکہ چار رکعت پڑھیں تنہا۔	۶۲۲	لشکر اسلام و محاصرہ اہل نبی کا دار الاسلام میں خارج شہر سے۔
۶۲۷	قعدہ اوٹے میں نہ بیٹھا۔	۶۲۳	خانہ بدوش لوگوں کی نیت اقامت۔
		۶۲۴	مسافر مقتدی اور امام مقیم نماز وقتیہ میں۔
		۶۲۵	فائتہ نماز میں۔
		۶۲۶	فروع۔ وقت میں افتاء اور بعد سلام وقت نماز۔
		۶۲۷	مقتدی مسافر نے اقتدا فاسد کی۔
		۶۲۸	اقتدا کر کے سو گیا۔ بعد دو رکعت کے اقتدا کی۔
		۶۲۹	مسافر امام و مقتدی مقیم و امام کو حدیث و خلیفہ مقیم۔
		۶۳۰	مسافر امام اور مقتدی مسافر و مقیم پھر قعدہ بعد تشہد اس وقت بعض مقتدیوں کا کلام کرنا اور امام کی نیت اقامت۔
		۶۳۱	امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی پھر ایک مسافر نے اقتدا کی اور ختم ہوئے سے پہلے نیت اقامت کر۔



صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل
۶۲۰	مسافر حد تک قبل فراغت نیت کی مسافراحتی نے قبل خروج امام نیت کی۔	۶۲۰	مسافر حد تک قبل فراغت نیت کی مسافراحتی نے
۶۲۱	لاحق نے اقتدا فاسد کی۔ نماز میں وقت نکل گیا اور نیت مقیم ہے دو رکعت پڑھیں اور وقت نکل گیا اس وقت اقتدا مسافر کی۔ مسافر نے سلام پھیرا احسا پھر سہوہی اور سجدہ کی طرف موڑنے سے پہلے نیت انکار مسافر نے اول وقت نماز پڑھی اور پھر اس وقت نیت کی قبل ادائی نماز نیت۔ مسافر امام کے مقیم مقتدیوں کے	۶۲۱	لاحق نے اقتدا فاسد کی۔ نماز میں وقت نکل گیا اور نیت مقیم ہے دو رکعت پڑھیں اور وقت نکل گیا اس وقت اقتدا مسافر کی۔ مسافر نے سلام پھیرا احسا پھر سہوہی اور سجدہ کی طرف موڑنے سے پہلے نیت انکار مسافر نے اول وقت نماز پڑھی اور پھر اس وقت نیت کی قبل ادائی نماز نیت۔ مسافر امام کے مقیم مقتدیوں کے
۶۲۱	دلیل۔ امام مسافر کو کہنا بعد سلام کے کہ میں مسافر ہوں تم اپنی نماز پوری کرو۔ دلیل حدیث سے۔	۶۲۱	دلیل۔ امام مسافر کو کہنا بعد سلام کے کہ میں مسافر ہوں تم اپنی نماز پوری کرو۔ دلیل حدیث سے۔
۶۲۲	مسافر کا وطن میں آنا۔	۶۲۲	مسافر کا وطن میں آنا۔
۶۲۳	دلیل حدیث سے۔ تفصیل وطن۔	۶۲۳	دلیل حدیث سے۔ تفصیل وطن۔
۶۲۴	تعریف وطن اصلی۔	۶۲۴	تعریف وطن اصلی۔
۶۲۵	تعریف وطن اقامت۔ وطن اصلی چھوڑ کر دوسرا وطن پکڑا پھر اول وطن کی طرف سفر۔	۶۲۵	تعریف وطن اقامت۔ وطن اصلی چھوڑ کر دوسرا وطن پکڑا پھر اول وطن کی طرف سفر۔
۶۲۶	دلیل حدیث سے۔	۶۲۶	دلیل حدیث سے۔
۶۲۷	حکم وطن اصلی کا باطل ہونا۔	۶۲۷	حکم وطن اصلی کا باطل ہونا۔
۶۲۸	حکم وطن اقامت کا باطل ہونا۔	۶۲۸	حکم وطن اقامت کا باطل ہونا۔
۶۲۹	مکہ یا منی میں پندرہ روز ٹھہرنے کی نیت کی۔	۶۲۹	مکہ یا منی میں پندرہ روز ٹھہرنے کی نیت کی۔
۶۳۰	دلیل۔	۶۳۰	دلیل۔
۶۳۱	سفر کی فائتہ کو حضر میں ادا کرنا۔	۶۳۱	سفر کی فائتہ کو حضر میں ادا کرنا۔
۶۳۲	حضر کی فائتہ کا سفر میں ادا کرنا۔	۶۳۲	حضر کی فائتہ کا سفر میں ادا کرنا۔
۶۳۳	نماز کی ادائی کا اعتبار وقت۔	۶۳۳	نماز کی ادائی کا اعتبار وقت۔
۶۳۴	عاصی اور مطیع کا حکم رخصت سفر میں۔	۶۳۴	عاصی اور مطیع کا حکم رخصت سفر میں۔
۶۳۵	دلیل قرآنی و حدیث سے۔	۶۳۵	دلیل قرآنی و حدیث سے۔
۶۳۶	فروع۔ اقسام سفر۔	۶۳۶	فروع۔ اقسام سفر۔
۶۳۷	تعریف سفر واجب۔ تعریف سفر مندوب۔	۶۳۷	تعریف سفر واجب۔ تعریف سفر مندوب۔
۶۳۸	سفر مباح۔ سفر مکروہ۔ سفر حرام۔	۶۳۸	سفر مباح۔ سفر مکروہ۔ سفر حرام۔
۶۳۹	باب جمعہ کی نماز کا۔	۶۳۹	باب جمعہ کی نماز کا۔
۶۴۰	وجہ تسمیہ جمعہ۔	۶۴۰	وجہ تسمیہ جمعہ۔
۶۴۱	شروع و اہمیت جمعہ۔ جامع ٹھہر میں جمعہ۔	۶۴۱	شروع و اہمیت جمعہ۔ جامع ٹھہر میں جمعہ۔
۶۴۲	کالون میں۔	۶۴۲	کالون میں۔
۶۴۳	دلیل حنفیہ۔ تعریف مصر جامع۔	۶۴۳	دلیل حنفیہ۔ تعریف مصر جامع۔
۶۴۴	وقت جمعہ۔ دلیل حدیث سے۔	۶۴۴	وقت جمعہ۔ دلیل حدیث سے۔
۶۴۵	خطبہ۔ دلیل حدیث سے۔	۶۴۵	خطبہ۔ دلیل حدیث سے۔
۶۴۶	خطبہ پڑھنے کی حالت۔	۶۴۶	خطبہ پڑھنے کی حالت۔
۶۴۷	سنن و آداب جمعہ۔	۶۴۷	سنن و آداب جمعہ۔
۶۴۸	فروع۔ خطیب کے سوا دوسرے کو نماز پڑھانا۔	۶۴۸	فروع۔ خطیب کے سوا دوسرے کو نماز پڑھانا۔
۶۴۹	امام کو بعد خطبہ کے حدیث ہوا احمد و شکر کو خلیفہ کیا۔	۶۴۹	امام کو بعد خطبہ کے حدیث ہوا احمد و شکر کو خلیفہ کیا۔
۶۵۰	نماز شروع کر کے حدیث ہوا۔	۶۵۰	نماز شروع کر کے حدیث ہوا۔
۶۵۱	جمعہ کے واسطے جانا۔	۶۵۱	جمعہ کے واسطے جانا۔
۶۵۲	مقدار خطبہ۔ دلیل قرآن سے۔	۶۵۲	مقدار خطبہ۔ دلیل قرآن سے۔
۶۵۳	جماعت۔ حد جماعت۔	۶۵۳	جماعت۔ حد جماعت۔
۶۵۴	جمعہ میں سے لوگ چل دیے۔	۶۵۴	جمعہ میں سے لوگ چل دیے۔
۶۵۵	جن لوگوں پر جمعہ واجب نہیں۔	۶۵۵	جن لوگوں پر جمعہ واجب نہیں۔
۶۵۶	مسافر و عظام و مریض کا امام جمعہ ہونا۔	۶۵۶	مسافر و عظام و مریض کا امام جمعہ ہونا۔
۶۵۷	صلاحیت امامت۔ جمعہ کے دن گھر میں نماز ظہر۔	۶۵۷	صلاحیت امامت۔ جمعہ کے دن گھر میں نماز ظہر۔
۶۵۸	دلیل۔	۶۵۸	دلیل۔
۶۵۹	معذور اور قیدیوں کا جمعہ کو ظہر کی جاعت کرنا۔	۶۵۹	معذور اور قیدیوں کا جمعہ کو ظہر کی جاعت کرنا۔
۶۶۰	ایک ٹھہر میں کئی جگہ جمعہ۔	۶۶۰	ایک ٹھہر میں کئی جگہ جمعہ۔
۶۶۱	جمعہ کی نماز میں امام پایا۔	۶۶۱	جمعہ کی نماز میں امام پایا۔
۶۶۲	تقدیر رکعات جمعہ۔ جب امام منبر کی طرف چلے۔	۶۶۲	تقدیر رکعات جمعہ۔ جب امام منبر کی طرف چلے۔
۶۶۳	دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ کی۔	۶۶۳	دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ کی۔
۶۶۴	بچ کھوچ وقت اذان مؤذن کی جمعہ کے دن۔	۶۶۴	بچ کھوچ وقت اذان مؤذن کی جمعہ کے دن۔
۶۶۵	جمعہ کے واسطے کشتی پر اور راہ میں خرید و فروخت۔	۶۶۵	جمعہ کے واسطے کشتی پر اور راہ میں خرید و فروخت۔
۶۶۶	دو اذان۔ اذان وقت جانے خطیب کے منبر پر۔	۶۶۶	دو اذان۔ اذان وقت جانے خطیب کے منبر پر۔
۶۶۷	کسی کو اٹھا کر اسکی جگہ بیٹھنا۔	۶۶۷	کسی کو اٹھا کر اسکی جگہ بیٹھنا۔
۶۶۸	باب عید عید الفطر و عید الاضحی کی نماز کا۔	۶۶۸	باب عید عید الفطر و عید الاضحی کی نماز کا۔
۶۶۹	وجوب صلوة عید۔ دلیل۔	۶۶۹	وجوب صلوة عید۔ دلیل۔
۶۷۰	قبل نماز عید خطبہ کے کھانا۔ سنن و آداب عید۔	۶۷۰	قبل نماز عید خطبہ کے کھانا۔ سنن و آداب عید۔

صفحہ	البواب وفصول ومساائل ودلائل	صفحہ	البواب وفصول ومساائل ودلائل
۶۶۲	عید گاہ کی راہ میں تکبیر۔	۶۶۳	عید گاہ کی راہ میں تکبیر۔
۶۶۳	دلیل۔ نقل قبل نماز عید۔	۶۶۴	دلیل حدیث سے۔
۶۶۴	وقت نماز عید کا۔ دلیل حدیث سے۔	۶۶۵	تعداد رکعت و کیفیت نماز و قراءت و تکبیر۔
۶۶۵	تفصیل مذاہب و راہ تکبیرات عید۔	۶۶۶	رفع یدین تکبیرات میں۔ دلیل حدیث سے۔
۶۶۶	فروع۔ ہر دو تکبیر کے درمیان ذکر مغرب تکبیرات کے درمیان فصل۔ مقتدی نے کچھ تکبیریں امام کے ساتھ نہ پائیں۔ اول رکعت کی قراءت میں پایا۔ لاحق کا حکم۔	۶۶۷	توضیح مترجم۔ مسنون کا حکم۔
۶۶۷	امام کو رکوع میں پایا۔	۶۶۸	مقتدی و متابعت امام۔ تشدد میں پایا پوری یا تھوڑی فاتحہ پڑھی اور یاد آیا کہ تکبیر نہیں کی۔
۶۶۸	مقتدی و متابعت امام۔ تشدد میں پایا پوری یا تھوڑی فاتحہ پڑھی اور یاد آیا کہ تکبیر نہیں کی۔	۶۶۹	فاتحہ مع سورہ پڑھ کر یاد کیا۔ ایک رکعت چھوٹی۔
۶۶۹	نماز میں رائے بدلنا۔ خطبہ مضمون خطبہ۔	۶۷۰	خطبہ عربی کے سوا دوسری زبان میں۔
۶۷۰	خطبہ عربی کے سوا دوسری زبان میں۔	۶۷۱	طریق والہی عید گاہ سے بعد نماز کے۔ دلیل۔
۶۷۱	طریق والہی عید گاہ سے بعد نماز کے۔ دلیل۔	۶۷۲	نماز امام کے ساتھ نہ پائی۔ ہلال کے روز ابر۔
۶۷۲	نماز امام کے ساتھ نہ پائی۔ ہلال کے روز ابر۔	۶۷۳	امام کے سامنے رویت ہلال کی گواہی۔
۶۷۳	امام کے سامنے رویت ہلال کی گواہی۔	۶۷۴	کسی عذر سے عید فطر کے دوسرے روز بھی نماز نہ ہوئی۔
۶۷۴	کسی عذر سے عید فطر کے دوسرے روز بھی نماز نہ ہوئی۔	۶۷۵	عید اضحیٰ کو قبل نماز کھانا۔ عید گاہ کی راہ میں تکبیر۔
۶۷۵	عید اضحیٰ کو قبل نماز کھانا۔ عید گاہ کی راہ میں تکبیر۔	۶۷۶	دلیل حدیث سے خطبہ مضمون خطبہ عید اضحیٰ۔
۶۷۶	دلیل حدیث سے خطبہ مضمون خطبہ عید اضحیٰ۔	۶۷۷	عید اضحیٰ کے روز کسی عذر سے نماز نہ ہوئی۔
۶۷۷	عید اضحیٰ کے روز کسی عذر سے نماز نہ ہوئی۔	۶۷۸	امام نے نماز عید فطر بے وضو پڑھائی۔
۶۷۸	امام نے نماز عید فطر بے وضو پڑھائی۔	۶۷۹	نماز عید اضحیٰ بے وضو پڑھائی۔
۶۷۹	نماز عید اضحیٰ بے وضو پڑھائی۔	۶۸۰	وقوف عرفہ کی تشبیہ دوسرے جگہ۔
۶۸۰	وقوف عرفہ کی تشبیہ دوسرے جگہ۔	۶۸۱	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۸۱	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۸۲	تقریر تکبیر۔ اداسے تکبیر کا فعل۔
۶۸۲	تقریر تکبیر۔ اداسے تکبیر کا فعل۔		
۶۸۳	نمازی نے عہد احداث کیا یا مسجد سے خارج ہوا۔		
۶۸۴	قبلہ کی طرف پیٹھ پھیری۔ بے قصد جدت ہوا۔		
۶۸۵	وجوب و سنیت تکبیرات کی بحث۔		
۶۸۶	عورتوں اور مسافروں پر وجوب تکبیر۔		
۶۸۷	امام تکبیر کتنا بھولا۔ ایام تشریق میں فائدہ نماز۔		
۶۸۸	سبق پر تکبیر باب نماز سورج گمن کا۔		
۶۸۹	کیفیت نماز۔ تعداد رکعت۔ جماعت نماز۔		
۶۹۰	کسوف کے واسطے بکارنا۔		
۶۹۱	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔		
۶۹۲	نماز کسوف میں قراءت۔ جہر و خفا۔		
۶۹۳	وعا بعد نماز کسوف۔ دلیل حدیث سے۔		
۶۹۴	شرط امامت و جماعت۔ نماز خسوف۔		
۶۹۵	نماز کسوف و خطبہ۔ فروع۔		
۶۹۶	اجتماع کے بعد نماز سے پہلے گمن نہ رہا۔ تھوڑا کھلا گمن لگا اور ابر چھایا۔ حالت کسوف میں غروب۔ کسوف کے وقت جنازہ۔ کسوف بوقت منع نماز۔ گمن بوقت طلوع آفتاب۔		
۶۹۷	ہولناک چیزوں کے وقت نماز۔		
۶۹۸	باب استسقا کے احکام میں۔		
۶۹۹	معنی استسقا۔ طریق استسقا۔ مسجد میں۔		
۷۰۰	میدان میں۔ جائے کی مدت۔ حالت۔ امام کا نہ جانا۔ استسقا میں نماز۔		
۷۰۱	دلیل۔ جماعت وغیرہ جماعت۔		
۷۰۲	دعا کے واسطے ہاتھ اٹھانا۔		
۷۰۳	تعداد رکعت۔ قراءت۔ خطبہ۔		
۷۰۴	استقبال قبلہ دعا کے وقت۔		
۷۰۵	چادر پٹنا۔ اسکا طریق۔		
۷۰۶	قوم کا چادر پٹنا۔ استسقا میں ذبیحہ کا حکم۔		
۷۰۷	باب خوف کی نماز کا۔		
۷۰۸	نماز خوف کی کیفیت۔		

صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل
۶۸	میت کی میت - عورت مردہ کے پیٹ میں بچہ - فصل میت کے نکلانے کی - زندہ پر غسل میت - مردہ پر غسل واجب ہونے کی علت -	۶۸	تعداد رکعت - سفر و اقامت - دلیل حدیث ہے -
۶۸	غسل کی کیفیت - تختہ پر لیٹانا - ستر عورت - کپڑے آٹارنا - وضو کرنا - تختہ کو دھونی -	۶۸	بجائیاں دشمن نماز خوف - طور افضل - امام مقیم -
۶۸	یہ رنگی تہی کے ساتھ جوش ویاہر پانی صاف پانی - سر و وارسی غلطی سے دھونا - و آئین بائیں -	۶۸	دلیل حدیث ہے -
۶۸	پھر رانا -	۶۹	نماز مغرب حالت خوف میں -
۶۹	دلیل حدیث ہے - حکم کیا گیا کہ میت کو ملنا -	۶۹	حالت نماز میں قتال - دلیل حدیث ہے -
۶۹	بعد غسل مردہ کے پیٹ سے کچھ نکالا - بعد کفن کے نکالا - بدن کپڑے سے پوچھا - وضو لگانا -	۶۹	شدت خوف کے وقت نماز کی کیفیت -
۶۹	اعضا سے سجدہ پر کا فور - بالون اور وارسی میں لگھسی - بال و ناخون کا نشا -	۶۹	پیدل و سوار جماعت - دشمن سے بھاگنے کے وقت - دشمن کا تعاقب کرانے کے وقت -
۶۹	دلیل حدیث ہے - فروع - میت مرد کو غسل - میت عورت کو - لٹکے والی کو - جو رو اپنے شوہر کو - مرد و زوجہ مردہ کو - غسل دینے والے پہ غسل - غسل میں روئی کا استعمال -	۶۹	ساری پر فرض - تین آدمی اور نماز خوف - حصار عاصی کو نماز خوف -
۶۹	غسل میت پر اجرت - جنازہ اٹھانے پر میت کا سترنا - مرد و عورت کے غسل میں فرق -	۶۹	باب جنازوں کا -
۶۹	حائض و جنب نہلانے والا - بے وضو -	۶۹	مختصر یعنی جبکی موت قریب ہو اسکے متعلق احکام -
۶۹	لٹھ ہونا - مرد میت و عورت عورتین - عورت میت صرف مرد و عورتین -	۶۹	توجہ قبلہ - داہنی کروٹ پر لیٹنا -
۶۹	میت سفر میں اور پانی نہ ملے -	۶۹	تلقین شہادتین - طریق تلقین -
۶۹	میت مسافر تیمم پر نماز پھر پانی ملا -	۶۹	محقق کے پاس حائضہ و جنب - استحباب تلقین -
۶۹	کافر و مسلمان مردے غلط اور شہادت نہ ملے -	۶۹	محقق و کلمات کفر - غوغوہ کے وقت ایمان -
۶۹	فصل کفن دینے کے بیان میں -	۶۹	توبہ گناہوں سے - نیکنوں کا حاضر ہونا -
۶۹	مسلمانوں پر کفن دینا -	۶۹	سورہ لیس پڑھنا - خوشبو - دفن کے وقت تلقین مردہ کا سستا - وقت موت بانی و شریعت
۶۹	زوجہ کا کفن شوہر پر - زوجہ مالدار و شوہر میت مفلس - کفن میت کے واسطے سوال -	۶۹	حلق میں پٹکانا - بعد دم نکلنے کے جیسے باندھنا -
۶۹	لوگوں کے مال سے کفن - کفن کا بیس نہ کرنا -	۶۹	انکھیں بند کرنا -
		۶۹	انکھیں بند کرنے وقت دعا - جوڑو بند نہ کرنا -
		۶۹	بعد انتقال حائضہ اور جنبہ مردہ کا پیسہ لیٹانا -
		۶۹	پیت پر تلوار یا آئندہ رکھنا - موت کے کپڑے آٹار کر پیر اکٹرا کر لیٹانا - زمین سے تختہ پر لیٹنا -
		۶۹	پہ لیٹانا - اچانک مرے والا - میت کے پاس قرآن - اسکے دوست و احباب کو اطلاع -
		۶۹	بازار طعن میں آواز - اواسے فرض - تجرہ کفین



صفحہ	المواہب و فضائل و مسائل و دلائل	صفحہ	المواہب و فضائل و مسائل و دلائل
۷۱۷	نماز جنازہ مسجد میں - دلیل حدیث سے -	۷۱۷	کفن جائز و ناجائز - نیا پگنا - مرد و عورت کے
۷۱۹	میت مسجد کے باہر اور مصلیٰ مسجد میں -	۷۱۹	کفن میں تفاوت - کفن سنت مرد کا - دلیل -
۷۲۰	بچہ پر نماز - دلیل حدیث سے -	۷۲۰	اقسام کفن - کفن کفایت - دلیل -
۷۲۱	بے جان بچہ پیدا اس کا کفن -	۷۲۱	کفن پیشینے کی کیفیت - کفن پچھانے کی کیفیت -
۷۲۲	بے جان بچہ کا غسل -	۷۲۲	میت کو خوشبو - کفن باندھنا -
۷۲۳	حبس لڑکے کا باپ یا ماں مسلمان اور وہ لٹکا رہا -	۷۲۳	کفن ضرورت - میت کے واسطے عامر - لڑکے
۷۲۴	میت کا فراور دلی مسلمان -	۷۲۴	قرب بلوغ کا کفن معصوم و صغیر کا کفن -
۷۲۵	میت مسلمان و اقارب کافر -	۷۲۵	عورت کا کفن سنت - دلیل حدیث سے -
۷۲۶	مصل جنازہ کے اٹھانے کے بیان میں -	۷۲۶	عورت کا کفن کفایت - کفن مکروہ -
۷۲۷	جنازہ اٹھانے کی کیفیت -	۷۲۷	کفن ضرورت - ایک ہی کپڑے میں کفن -
۷۲۸	جنازہ لیچنے کی کیفیت -	۷۲۸	عورت کو کفن پہنانے کی کیفیت -
۷۲۹	دلیل حدیث سے -	۷۲۹	عورت کے بال - کفن کو دھوئی کا وقت و مقدار
۷۳۰	جنازہ کے پیچھے سوار ہو کر -	۷۳۰	کفن کے دھوئی دینے کی - دلیل حدیث سے -
۷۳۱	دھوئی - رونے والی عورت کا پیچھے چلنا - نوحہ	۷۳۱	فروع - قرعہ اہون کو کفن سنت سے روکنا
۷۳۲	وگربان پھاڑنا بیٹھنا - آنسو بہانا - جنازہ	۷۳۲	ایک مردہ و ایک زندہ اور ایک ہی کپڑا -
۷۳۳	کے واسطے کھڑے ہونا جنازہ کے پیچھے ذکر و قرائت	۷۳۳	ایک کفن میں چند مردے -
۷۳۴	ہنسنا و دنیاوی محاطات کی باتیں قبر پر پہنچ کر	۷۳۴	میت کے وصی ترکہ نے بیجا صرف کیا -
۷۳۵	قبل جنازہ اٹارنے کے بیٹھنا -	۷۳۵	فصل میت پر نماز کے بیان میں -
۷۳۶	جنازہ اٹھانے میں ترتیب -	۷۳۶	فرصت نماز -
۷۳۷	فصل میت کے دفن میں - فرصت و دفن -	۷۳۷	امامت میں اولی -
۷۳۸	حد - دلیل حدیث سے - حد گہراؤ قبر -	۷۳۸	غیر ولی و سلطان کے نماز -
۷۳۹	درازی قبر - چوڑائی قبر -	۷۳۹	بے نماز پڑھے میت کو دفن کیا - دلیل حدیث سے -
۷۴۰	میت کو قبر میں اٹارنے کا طریق - عورت کا میت	۷۴۰	قبر پر نماز کی مدت -
۷۴۱	کو اٹارنا میت عورت کا اٹارنا -	۷۴۱	کیفیت نماز جنازہ -
۷۴۲	میت کو قبر میں رکھنے وقت کے -	۷۴۲	نماز جنازہ کی دعا -
۷۴۳	مہلہ روکنا - کفن کی گرہ کھولنا - عورت میت	۷۴۳	طفل کے جنازہ کی دعا - اجتہاد سے جو محبوب رہا
۷۴۴	کی کار پر داز -	۷۴۴	اسکی دعا -
۷۴۵	قبر میں مٹی پھانا - قبر سے میت کو نکالنا -	۷۴۵	مجد تکبیر امام کے شامل ہونے والا -
۷۴۶	مجد خاک ہونے میت کے دوسرے کو اس جگہ	۷۴۶	امام کے گھر سے ہونے کا مقام -
۷۴۷	دفن و زراعت و غیرہ -	۷۴۷	سودہ پر نماز - مسلمان کا حق مسلمان پر -

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۴۳۳	باب شہید کے بیان میں۔	۴۲۸	میت کے سر پر تلکھنا۔ اس کے نیچے پتھر۔
۴۳۴	وجہ تشیہ شہید۔	۴۲۹	معد پر کچی اینٹ۔ عورت کی قبر پر پردہ۔
۴۳۵	اقسام شہادت۔	۴۳۰	کچی اینٹ و لکڑی معد پر۔ قبر میں مٹی ڈالنا۔
۴۳۶	تعریف شہید۔ شرط شہید۔	۴۳۱	قبر کی مٹی پر زیادتی۔ طریق مٹی دینے کا۔ دعا۔
۴۳۷	شہادت کی صورتیں۔	۴۳۲	قبر کی صورت۔ دلیل حدیث سے۔
۴۳۸	شہید کے احکام۔ دلیل شافیہ قیاسی۔	۴۳۳	فروع۔ قبر کو مکمل رکھنا گچ کرنا۔ قبر پر پتھر لگانا۔
۴۳۹	تعریف ذمی و مستامن و ذمی یا مستامن نے جہان کو ظلم مارا۔	۴۳۴	نہ لگی مین قبر۔ صالحین کے مقبروں میں۔ قبر پر پانی ڈالنا۔ قبر پر قرآن و دعا پڑھنا۔ قبر کو روڑنا۔
۴۴۰	اپنی یا مسلمانوں یا ذمیوں کی جان و مال بچانے پر ناحق مارا گیا۔	۴۳۵	و غیرہ۔ قبر کی جانب نماز۔ قبر پر پتھر لکھنا۔
۴۴۱	ایک جہاز پر کافروں نے آگ پھینکی جس سے اس کے اور دوسرے جہاز والے مرے۔	۴۳۶	مردہ کا آواز اذان سنتا۔ ایک قبر میں دو مرد۔
۴۴۲	کافروں نے مسلمانوں کو بگایا اور وہ دریاب میں گرے اور مرے۔ کافروں نے اپنے گرد گو گھرو بچھائے اور اس سے مسلمان مرا۔	۴۳۷	تقریت۔ کلمات تقریت۔ اہل مصیبت کا گھر و مسجد میں بیٹھنا۔ دروازوں پر بیٹھنا۔
۴۴۳	شہید کا کفن و دفن۔ شہید کے کپڑوں میں نہایت شہید کا خون۔ حالت جنابت میں شہید۔	۴۳۸	میت کو گھر میں دفن۔ میت کا منتقل کرنا۔
۴۴۴	دلیل۔ حائض اور نفاس کا شہید ہونا۔	۴۳۹	معد کو دفن۔ مقبرہ میں جوتا پہنکر چلنا۔
۴۴۵	طفل شہید کا حکم۔ شہید کے کپڑے۔ دلیل حدیث سے۔	۴۴۰	عورتوں کو زیارت قبور۔ قبر پر ہاتھ رکھنا۔
۴۴۶	پوستین و ہتھیار و موزہ ٹوپی و پانچجامہ اور روٹی دار کپڑا۔	۴۴۱	قبر کو مسح۔ پوسہ چھوٹا۔ قبر کے پاس سونا۔
۴۴۷	شہید کے کفن میں زیادتی و کمی۔	۴۴۲	دعا سے زیارت قبور۔ میت کو اس کے شہر میں منتقل کرنا۔
۴۴۸	بعد زخمی ہونے کے کھانا پینا۔	۴۴۳	مقبرہ کی بری گھاس کاٹنا۔
۴۴۹	آرام پائی۔ نماز کا وقت گزرا۔	۴۴۴	جو کشتی میں مرا۔ قاریوں کو قبر کے پاس بٹھانا۔
۴۵۰	شہر میں مقتول ملا۔ حدود شریعیہ میں مارا گیا۔	۴۴۵	کسی کا مال نکلا اور پانچا نہ مین نہ نکلا تو عید و عت کے چاک کرنا۔ میت والوں کا جمع ہونے والوں کو کھانا بکا کر کھلانا۔
۴۵۱	امام حق کی شہادت میں مارا گیا۔ رہبری کرے میں اپنے آپ کو مارا۔ گلا گھوٹ کر دھتورہ کھلا کر بھانسی سے مارا گیا۔	۴۴۶	اہل میت کے واسطے کھانا بھیجنا۔
۴۵۲	در یا میں ڈوبا۔ دیوار کے نیچے دب کر۔ زندہ نے مارا۔ رات کو شہر میں۔ قتال کا ر یا عید۔	۴۴۷	میت سے منکر و نکیر کا سوال۔
۴۵۳		۴۴۸	میت پر لوگوں کے رونے سے عذاب۔
۴۵۴		۴۴۹	عیدوں میں مقابر میں کھانا و چراغ۔
۴۵۵		۴۵۰	مقابر میں بیوی کی ہڈی ملی۔
۴۵۶		۴۵۱	مقابر میں عورت کی ہڈی دیکھنا۔

صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل
۵۳	۱ اعتبار ادا سے زکوٰۃ -	۵۳	میں۔ مہلکون۔ ہیضہ سے۔ ذات الحجب سے۔
۵۴	کل مال بے نیت زکوٰۃ صدقہ کیا۔	۵۴	سل سے۔ طاعون سے۔ یزویج۔ جل کر۔ گر کر۔ جل کر۔
۵۵	نصاب کا بعض حصہ دے دیا۔	۵۵	خطائے فعل ہوا۔ کسب حلال معاش کے
۵۶	قرع۔ دوسرے ہر قرع تھا بعد سال کے اسکو	۵۶	کسی حد سے۔
۵۷	بری کیا۔ ادا سے زکوٰۃ میں اعلان۔	۵۷	باب کعبہ میں نماز پڑھنے کے بیان میں۔
۵۸	عیدین میں جو مبارکباد دینے والوں کو نیچے	۵۸	دلیل حدیث سے۔ دلیل صحت۔
۵۹	زکوٰۃ دے۔	۵۹	کعبہ کے اندر نماز بجا عت۔
۶۰	عید و دیگر ایام خوشی کام کاج والوں کو سوائے	۶۰	امام نے مسجد حرام میں پڑھی اور مقتدیوں نے
۶۱	اجرت کے بہ نیت زکوٰۃ دینا۔	۶۱	اسکے گرد حلقہ کیا۔ کعبہ کی پھٹ پر نماز۔ دلیل۔
۶۲	مال موجودہ کی زکوٰۃ کی نیت سے فقیر کو اپنا قرضہ	۶۲	دیوہ کعبہ پر کھڑے ہو کر۔ امام نے عورتوں کی نیت
۶۳	دلوایا۔ زکوٰۃ میں اعتبار سال۔ وقت تکمیل تھا	۶۳	کی اور ایک عورت محاذی امام ہوئی۔ مسجد کا
۶۴	تقدیر یا مال جنس کو بدلنا۔ درمیان سال میں مال ملا	۶۴	محفل وغیر محفل میں ہونا۔ رکعت و مسجد کے
۶۵	بعد ختم سال ملا۔ باب جو پالیوں کے صدقہ کا	۶۵	چھوٹنے میں شک۔
۶۶	تفصیل۔	۶۶	دلیل سے واجب و بدعت یا سنت و بدعت
۶۷	فصل اونٹ کی زکوٰۃ میں۔	۶۷	ہونے میں شک۔
۶۸	اونٹ کی نصاب۔ شرط۔ مقدار زکوٰۃ پانچ اونٹ	۶۸	کتاب زکوٰۃ کے مسائل میں۔
۶۹	میں۔ دس اونٹ میں۔ پندرہ میں۔ بیس میں۔	۶۹	زکوٰۃ فرض ہونے کا وقت۔
۷۰	پچیس میں۔ تیرہ بی مناض پچیس اونٹ	۷۰	وجوب زکوٰۃ۔
۷۱	میں۔ تیرہ بنت لبون۔ چھالیس میں۔	۷۱	شرط وجوب۔ دلیل وجوب قرآن سے
۷۲	تیرہ حقہ۔ اکسٹھ میں۔ تیرہ حقہ۔	۷۲	دلیل حدیث سے اجماع امت ادا کا حکم۔
۷۳	چتر میں۔ اکاڑے میں۔ ایک سو بیس سے زائد	۷۳	مال قرص سے زائد۔
۷۴	ایک سو پچیس میں۔ ایک سو بیس میں۔ ایک سو	۷۴	مکانات و کپڑوں و سامان بکان و جانور
۷۵	پنچیس میں۔	۷۵	سواری و بندہ خدمت اور مشعل ہتھیار
۷۶	ایک سو چالیس میں۔ ایک پنچالیس میں ایک سو	۷۶	کا حکم۔ کتابوں میں۔ پیشہ والوں کے
۷۷	پچاس تک ایک سو پچیس میں۔ ایک سو چتر میں۔	۷۷	اوزار میں۔ تفصیل۔ حکم دوسرے پر
۷۸	ایک پچتر میں۔ ایک سو چھالیس میں۔ ایک سو	۷۸	قرص آتا ہو سال معقول۔ غلام آبن۔ و۔
۷۹	چھالیس میں۔ دو سو تک۔	۷۹	ضمان و مغصوب۔
۸۰	دو سو پانچ میں۔ دو سو دس میں۔ دو سو پندرہ	۸۰	مال دیا میں گرا۔ مدفون کی جگہ فراموش
۸۱	میں۔ دو سو بیس میں۔ دو سو پچیس میں۔	۸۱	سلطان نے لے لیا۔
۸۲	دو سو چھتیس میں۔ دو سو چھالیس میں۔	۸۲	نوٹھی بچھہ تجارت خریدی اور خدمت کی نیت



صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل
۷۱۷	تفصیل ہر واحد۔	۷۱۷	دوسو کپاس میں۔ قاعدہ کلیہ۔ دلیل حدیث سے
۷۱۸	بجائے جانور کے قیمت دینا۔	۷۱۸	شافعیہ کی۔
۷۱۹	تعریف عموال و حوال و علوفہ اوصان کا حکم۔	۷۱۹	دلیل خفیہ حدیث سے۔
۷۲۰	دلیل مالک۔ دلیل خفیہ۔	۷۲۰	بخیتی و عربی۔
۷۲۱	صاحب نصاب کو استفادہ و میان سال کے۔	۷۲۱	تفصیل گائے کی زکوٰۃ میں۔
۷۲۲	اونٹ کی زکوٰۃ دی اور دوسرے سال کی آخر	۷۲۲	مقدار نصاب۔
۷۲۳	میں نقد سے بیجا۔ اور یہ صاحب نصاب پر۔	۷۲۳	شرط وجوب۔ تعریف تبع و تبعہ۔ چالیس میں۔
۷۲۴	دلائل۔	۷۲۴	تعریف حسن و حسنہ و دلیل حدیث سے۔
۷۲۵	خوارج نے جبکہ خراج اور صدقہ سوانح لے لیا۔	۷۲۵	چالیس سے ساٹھ تک۔ توضیح۔
۷۲۶	بنی تغلب کا حکم۔ ہلاک مال بعد وجوب زکوٰۃ۔	۷۲۶	ستر میں۔ اسی میں۔ نوے میں۔ سو میں۔
۷۲۷	مال تجارت کو مال تجارت سے بدلنا۔	۷۲۷	قاعدہ کلیہ۔ دلیل۔
۷۲۸	سال گزرنے سے پہلے صاحب نصاب نے	۷۲۸	بھینس و گائے کا جنس واحد ہونا۔
۷۲۹	زکوٰۃ دی۔	۷۲۹	پالو مادہ اور جھلی نر سے و برعکس۔
۷۳۰	دوسو درم موجود اور چار سو کی زکوٰۃ دی۔	۷۳۰	گائے۔ بھینس مخلوط۔
۷۳۱	حیوانات مختلفہ میں بعض کی پیشگی اور وہ	۷۳۱	فصل بھیر بکری کی زکوٰۃ میں۔ قدر نصاب
۷۳۲	تلف ہوئے۔	۷۳۲	شرط وجوب۔ چالیس میں۔ بچہ کا شمار۔
۷۳۳	باب مال کی زکوٰۃ کا۔	۷۳۳	مادہ پالو نہ نر کا اعتبار۔
۷۳۴	فصل چاندی کی زکوٰۃ کی۔ قدر نصاب۔	۷۳۴	ایک سو اکیس میں۔ دوسو ایک میں۔ چار سو تک
۷۳۵	دلیل حدیث سے۔ تعریف اوقیہ۔ شرط وجوب	۷۳۵	چار سو میں۔ قاعدہ کلیہ۔ دلیل حدیث سے
۷۳۶	قدر واجب۔ دلیل حدیث سے۔ قدر	۷۳۶	تعریف شنی۔ تعریف خدرع۔ دلیل خفیہ۔
۷۳۷	نصاب سے زائد میں۔	۷۳۷	تفصیل شرکت اشخاص میں جانوروں کی مقدار
۷۳۸	دلیل شافعی۔ دلیل خفیہ۔	۷۳۸	واقعات بخوف صدقہ۔
۷۳۹	اعتبار وزن درم۔ توضیح ترجمہ رقی ماشہ۔	۷۳۹	فصل گھوڑوں کی زکوٰۃ میں۔
۷۴۰	چاندی میں میل۔ حکم کھونٹے و کھونٹے کا دینا	۷۴۰	شرط وجوب۔ اختیار مالک کا
۷۴۱	غیر جنس سے زکوٰۃ۔ شمار وزن میں کم و بیش	۷۴۱	قدر زکوٰۃ۔
۷۴۲	وزن و قیمت۔ انگریزی چاندی۔ سونا	۷۴۲	دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ کی۔
۷۴۳	چاندی میں ملا ہوا۔	۷۴۳	تتباہ گھوڑوں کی زکوٰۃ و تنہا غوث میں۔
۷۴۴	فصل سونے کی زکوٰۃ میں۔	۷۴۴	گدھے و خچر کی زکوٰۃ کا حکم۔ دلیل حدیث سے۔
۷۴۵	تعریف شقال۔ قدر نصاب۔ دلیل حدیث سے	۷۴۵	اونٹ کے بچوں کا حکم۔ گائے کے بچوں کا حکم
۷۴۶	اعتبار وزن شقال۔ قدر واجب۔ قدر نصاب سے زائد	۷۴۶	بکری کے بچوں کا حکم۔

صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	الہامی و فصول و مسائل و دلائل
۷۸۳	وزن و سبب کی تعریف۔	۷۹۲	قدر واجب مسلمان سے۔ ذمی سے۔ عربی سے۔
"	سونے کے چرچاندی کے چر اور گنے اور برتن کا حکم۔	۷۹۳	عربی سے نصاب سے کم میں لینے کی صورت۔
"	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔	"	عربی سے نصاب و زائد میں کم و بیش لینے کی صورت۔
۷۸۵	پوری نصاب سونے کی اور پوری نصاب چاندی کی ایک کے پاس۔ اور ایک کی طرف سے پیشگی زکوٰۃ۔	"	عربی سے نہ لینے کی شرط۔ دلیل۔
"	پیسوں میں زکوٰۃ۔	"	سال میں دوبارہ لینے نہ لینے کی شرط عربی سے۔
"	فصل چیز و سامان کی زکوٰۃ میں۔	۷۹۴	شراب اور سور میں عشر۔
"	مقدار و وجوب۔ قدر نصاب۔ قیمت و عوض میں اعتبار۔ دلیل حدیث سے۔	۷۹۵	دلیل قیاسی۔
۷۸۶	طریق اندازہ قیمت۔	۷۹۶	تعلقی کا حکم۔ سود و سود و سود گھر میں۔
۷۸۷	تفصیل۔ قیمت کے اندازہ کرنے کی جگہ۔	"	دوسرے کے سامان میں بقدر نصاب نکال لایا۔
"	وقت انداز قیمت کا اعتبار۔ عین مال سے زکوٰۃ۔	"	مضارب مع مال مضارب بقدر نصاب کے گزرا۔
"	عین مال میں نقص یا زیادتی۔ اسباب نقص۔	"	تنہا عبد و ماذون و سود و سود کے ساتھ گنا۔
"	چند نصاب مختلف و قرضہ۔	۷۹۷	مالک کی ہر اہی میں۔
۷۸۸	شروع و آخر سال میں نصاب کامل و درمیان میں نقص۔	۷۹۸	جس سے خارجی کے عاشرے عشر لیا پھر وہ عاشر اہل عدل کی طرف آیا۔
"	عروض کی قیمت نصاب سے کم اور سونا و چاندی۔	"	چو پائے و نقد کو کما میرے نہیں۔
"	سونا و چاندی دو وزن نصاب سے کم یا ایک کم۔	"	عروض کو کما تجارتی نہیں۔
۷۸۹	سونے و چاندی کی نصاب طائی۔	"	باب کھانوں اور دینیوں کا۔
"	سوتی و جواہرات۔ نالوائی کے ٹک و لکڑی پر۔	"	کھان پائے جانے کی شرط۔ قدر واجب۔
"	تعلیم کے تل پر۔ جس کے ذمہ اداے زکوٰۃ ہو سکے و عرض صاحب نصاب کا مال گرا اور فقیر نے پایا یا محسب مال و اس کی زکوٰۃ کی نیت۔ جس کے ذمہ زکوٰۃ دہ مرگیا۔	۷۹۹	دینیوں میں قدر واجب۔
۷۹۰	باب عاشر۔ گزرنے والے کا۔	"	دلیل قرآن سے۔ پانے والا بالغ آزاد یا غلام یا طفل یا مرد و عورت یا عربی یا ذمی۔
"	تعریف عاشر۔ تفصیل۔ شرط وجوب۔ سال گامی سے یا غرض قرضہ سے انکار۔	"	دو شخصوں کی تلاش معاون میں شرکت۔
"	دوسرے ماحر کو دی۔ خود فقیر کو دیا۔	۸۰۰	مزد و رون کو معدن میں مقرر کیا۔
"	تصدیق مسلم و ذمی و غیر ذمی۔	"	گھر میں معدن۔ اپنی زمین ملک میں۔
"		"	دفعہ پایا۔ تفصیل۔
"		۸۰۱	ضرب اسلام۔ ضرب کفر۔ بانی کی جگہ نشان۔
"		"	غیر نشان دار۔
"		۸۰۲	ذمی کا دعویٰ ضرب شنبہ۔

صفحہ	ابواب و حصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و حصول و مسائل و دلائل
۸۰۲	دار الحرب میں امان سے جانے والا اور معدن و دفینہ۔	۸۱۷	اقسام پانی کے۔ عشری پانی۔ خراجی پانی۔
۸۰۳	دار الحرب میں خیر امن گیا اور گھر یا جنگل وغیرہ میں معدن یا دفینہ پایا۔ پھاڑوں میں فیروزہ پائے کافروں کے گودام خزانہ دفینہ میں ہوتی و فیروزہ وغیرہ پائے دلیل حدیث سے۔	۸۱۸	عشری زمین کی تفصیل۔
۸۰۴	بارہ میں۔ موتی و عنبر میں۔ بھلی میں۔	۸۱۹	خرابی زمین کی تفصیل۔
۸۰۵	دفینہ میں سامان نکلا۔ کان و دفینہ پانے والا و صرف خمس۔ تفصیل اصول و فروع۔	۸۲۰	جیون و سیون و وجہ وفات کا پانی۔ تلبی کی عورت اور طفل کی زمین۔
۸۰۶	بیت المال میں رکھنے کا طریق۔	۸۲۱	زمین عشری میں قیر احمد زنت کا چشمہ نمک کی جھیل میں۔
۸۰۷	باب کھینوں و بھلون کی زکوٰۃ کا۔	۸۲۲	زمین خراجی میں۔ شرط۔ دلیل۔ کسی مالک پر عشر و خراج۔ طعام پیداوار سے کھانا قبل اداسے عشر۔ خراج کے واسطے قید کرنا۔ کئی برس کا خراج۔ قابو ہوتے زراعت نہ کی۔ کھیتی پکنے کے پہلے یا بعد بیچے۔
۸۰۸	شرط و وجوب۔ قدر واجب۔	۸۲۳	بیت المال میں حق دار کا حق پر قابو۔ بیوت رکھنے والا مراد اور وارث ندارد۔ خسرج و عشر چھوڑنا۔
۸۰۹	انذار و سق۔	۸۲۴	باب جنگ و صدقات جائز و ناجائز میں۔
۸۱۰	دلیل صاحبین کی۔ دلیل امام ابو حنیفہ کی۔	۸۲۵	دلیل قرآن سے۔
۸۱۱	ڈول وغیرہ سے سنبھلی ہوئی چیزوں میں۔	۸۲۶	انکی اقسام۔
۸۱۲	اعتبار مدت۔	۸۲۷	تعریف فقیر کی۔ تعریف مسکین کی۔
۸۱۳	وقت ادا۔ پیشگی۔	۸۲۸	فروع۔ زکوٰۃ ایسے فقیر کو جو مالک نصابین یا وہ نصاب نامی زمین اور حاجت میں مستغرق ہو۔ اقسام نصاب عامل کو زکوٰۃ سے ملنے کی شرط۔ اٹکے ملنے کی قدر۔ مدت کا اندازہ عامل کے ساتھیوں کی تفصیل عامل کا قدر کفایت و استغراق مال وصول شدہ۔
۸۱۴	سیدہ و اور و حاصلات کے ضائع ہونے کی صورت۔	۸۲۹	عامل کے پاس مال ضائع گیا۔ قبل وجوب اتنا اور اپنے مددگاروں کا حق لیا۔ انما قدر کفایت۔ فک رقاب۔ طالب علم کو زکوٰۃ لنبیا۔
۸۱۵	مالک مر گیا۔ شہد میں۔	۸۳۰	تعریف غارم کی۔ راہ الہی سے مراد۔
۸۱۶	دلیل۔ ریشم میں۔		
۸۱۷	توضیح مترجم۔ پھاڑوں کے شہد میں۔		
۸۱۸	اپنی زمین عشری کسی کو اجارہ دی۔		
۸۱۹	کسی مسلمان کو زراعت کے واسطے عاریت دی۔		
۸۲۰	کافر کو مستعار دی۔ بٹائی پر دی۔		
۸۲۱	عشر میں خرچہ محسوب کرنا۔ دلیل تغلی کی نہیں۔		
۸۲۲	عشری میں۔		
۸۲۳	مسلمان نے تغلی کی سوا دوسرے ذمی کے ہاتھ اپنی زمین عشری جی ادا کر کے تبعدہ میں گئی۔		
۸۲۴	مجوسی کے گھر پر۔ گھر کو باغ بنایا۔		



صفحہ	البواب و تفصیل و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و تفصیل و مسائل و دلائل
۸۶۵	دلیل۔ تعریف ابن السبیل۔	۸۶۱	خاص مقبر کے دینے کی نذر۔
۸۶۶	حوالہ اقتصاد صنف واحد پر۔ دلیل۔	۸۶۲	صدقہ دیکر خود خریدنا۔
۸۶۷	ذمی کو زکوٰۃ دینا۔ دلیل حدیث سے۔	۸۶۳	مشکی چیز کا تلف۔
۸۶۸	مال زکوٰۃ سے مسجد بنوانا۔ پل گھاٹ کنوین	۸۶۴	دو چند زکوٰۃ کی نذر۔
۸۶۹	نہر بنانا۔ حج و جہاد میں صرف کرنا۔ کفن	۸۶۵	مال موجود کم اور زیادہ کی نذر۔
۸۷۰	میت میں۔ زکوٰۃ کے مال سے میت کا	۸۶۶	مال نذر اور مساکین پر صدقہ۔
۸۷۱	قرض ادا کرنا۔	۸۶۷	پچاس موجود اور بشرط تندرستی سو کا صدقہ۔
۸۷۲	مال زکوٰۃ سے سبہ باندی خرید کر آزاد کرنا۔	۸۶۸	جب کھاؤں پیوں تو ایک پیسہ مجھے صدقہ۔
۸۷۳	موجودہ مال بقدر نصاب کے زکوٰۃ کی نیت سے	۸۶۹	فقراء مکہ کی نذر کی اور اور ونگودی۔
۸۷۴	فقیر کو اپنا قرضہ دوسرے سے اٹرایا۔	۸۷۰	باب عید الفطر کے صدقہ کا۔
۸۷۵	مقروض محتاج کو بہ نیت زکوٰۃ مال چھوڑا۔	۸۷۱	شرط وجوب۔ دلیل حدیث سے۔
۸۷۶	مالدار کو زکوٰۃ دینا۔ تعریف مالدار کی۔	۸۷۲	اپنی ذات سے۔ دلیل حدیث سے۔
۸۷۷	دلیل حدیث سے۔	۸۷۳	اولاد کی طرف سے۔ وجہ تسمیہ صدقہ فطر۔
۸۷۸	مان باپ دادا دادی امانانی بیٹا بیٹی پوتا	۸۷۴	ملوک کی جانب سے۔ فروع۔
۸۷۹	پوتی کو زکوٰۃ دینا۔	۸۷۵	صغیر و محبون کے مال سے نہ دیا گیا ہو۔ بیوی
۸۸۰	شوہر کا بی بی کو اور بی بی کا شوہر کو۔ دلیل شافعیہ	۸۷۶	کی طرف سے۔
۸۸۱	صاحب زکوٰۃ کا اپنی مدبر و مکاتب کو زکوٰۃ دینا۔	۸۷۷	مکاتب اور مدبر کی طرف سے۔
۸۸۲	جس غلام کا کچھ حصہ آزاد۔	۸۷۸	غلام کا فری طرف سے۔ دلیل۔
۸۸۳	مالدار کے ملوک اور غنی کے ولد صغیر کو۔	۸۷۹	فصل مقدار واجب و وقت وجوب میں۔
۸۸۴	بنی ہاشم کو۔ دلیل حدیث سے۔	۸۸۰	آٹے و ستو کا اعتبار۔
۸۸۵	آل عباس کو۔ آل عقیل۔ آل حارث	۸۸۱	صاع کی مقدار۔
۸۸۶	بن عبد المطلب کو ان سب کے مولاؤں کو۔	۸۸۲	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔
۸۸۷	فقیر سمجھ کر زکوٰۃ دی اور وہ غنی نکلا حبس کو زکوٰۃ	۸۸۳	وقت وجوب۔ دلیل حنفیہ۔ تفصیل۔
۸۸۸	دنیا ناروا ہر اسکو دھوکے میں۔	۸۸۴	وقت ادا کا استحباب۔ دلیل حدیث سے۔
۸۸۹	اپنے غلام یا مکاتب کو دھوکے میں۔	۸۸۵	پیشگی دینا۔
۸۹۰	صاحب نصاب کو۔	۸۸۶	خطرہ ادا کرنے میں تاخیر۔ فروع۔ پٹ کے بچہ
۸۹۱	ایک شخص کو نصاب یا اس سے زائد۔	۸۸۷	کی طرف سے باپ پر صغیرہ کا فطو۔ باپ نے
۸۹۲	ایک شہر سے دوسرے شہر میں نقل۔	۸۸۸	صغیرہ کا نکاح کر کے شوہر کے سپرد کیا۔ ملوک
۸۹۳	صدقہ تندر۔ ادا کے نذر۔	۸۸۹	کا صدقہ۔ ایک شخص کو پورا خطرہ عورت نے
۸۹۴	خاص مدد سے دینے کی نذر۔	۸۹۰	اپنے شوہر کے یا شوہر نے اپنی عورت کے گیموں

صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل
۸۷۱	بہ اجازت طاکر فقیر کو دے دیے۔	۸۷۵	عید فطر و عید اضحیٰ کے دن روزہ۔
۸۷۲	سیت پرز کوۃ یا صدقہ فطر یا تذر یا کفارہ۔	۸۷۹	منجم کو اپنے حساب پر عمل۔
۸۷۳	سیت اور ادا کے واجب کی وصیت۔	۸۸۰	بعد زوال یا قبل زوال چاند دیکھنا۔
۸۷۴	مرد نے اپنی اولاد و جورو کی طرف سے گہون	۸۸۱	تیس تاریخ رمضان کون میں چاند دیکھا۔
۸۷۵	کو تیرے پھر طاکر بہ نیت فطر سب کی طرف	۸۸۲	مسئلہ مزدوریہ و بحث اختلاف مطلع۔
۸۷۶	سے دے دیے۔	۸۸۳	مرد تنہا نے ہلال رمضان دیکھا اور مطلع
۸۷۷	صدقہ فطر پر آدمی مقرر کرنا۔ جو رو کے	۸۸۴	صاف نہیں۔
۸۷۸	غلام کو دینا۔	۸۸۵	مطلع میں تنہا امام کا حکم۔
۸۷۹	مصارف صدقہ فطر۔ منجملہ واجبات اسلام۔	۸۸۶	دلیل حدیث سے۔
۸۸۰	کتاب روزہ کے بیان میں۔	۸۸۷	تنہا دیکھنے والے نے روزہ نہ رکھا۔
۸۸۱	وجہ تسمیہ۔ اقسام صیام۔	۸۸۸	دلیل حنفیہ۔
۸۸۲	مرد و عورت کی قسم۔	۸۸۹	تنہا دیکھنے والے نے تیس روزے پورے کیے
۸۸۳	صوم واجب کی نیت کا وقت۔	۸۹۰	اور مطلع پر اٹس روز بچا رہا۔
۸۸۴	انتہائے وقت نیت۔	۸۹۱	ایک مرد عادل کی گواہی۔ عورت عادل کی گواہی
۸۸۵	فرضیت صوم۔ دلیل قرآن سے۔	۸۹۲	غلام و آزاد کی رمضان کے ہلال میں گواہی
۸۸۶	فرضیت روزہ کا منکر۔	۸۹۳	ادائے شہادت کا وقت۔
۸۸۷	نیت کمال تردد۔ دلیل شافعیہ۔	۸۹۴	تصحیح علت مطلع صاف نہ ہونے کی۔
۸۸۸	دلیل حنفیہ۔	۸۹۵	فروع ضروریہ۔ دیہات میں اکیلے نے
۸۸۹	فروع۔ روز معین کی نذر اور اس میں	۸۹۶	چاند دیکھا۔ مطلع صاف ہو۔ جمع کثیر کی حد۔
۸۹۰	دوسرے واجب کی نیت۔	۸۹۷	شوال اور ذی الحجہ کے ہلال کا حکم مطلع مختار میں
۸۹۱	مقیم اور سوا کے رمضان کے دوسرے	۸۹۸	ہلال شوال کا او تیس کو تلاش کرنا۔
۸۹۲	روزہ کی نیت۔	۸۹۹	حبس تنہا ہلال شوال کا دیکھا۔
۸۹۳	رمضان کی رات میں جنون و بیہوشی اور	۹۰۰	ابر کی حالت میں قبول گواہی کا نصاب۔
۸۹۴	زوال سے پہلے افاق۔	۹۰۱	مطلع صاف ہونے کی حالت میں نصاب گواہ۔
۸۹۵	قضاے رمضان و کفارہ کے روزہ کی نیت۔	۹۰۲	فروع۔ جہان کوئی حاکم و قاضی نہیں۔
۸۹۶	نفل روزہ کی نیت۔ دلیل حدیث سے۔	۹۰۳	اونیس رمضان کو لوگوں نے کہا کہ چنے مبارک
۸۹۷	چاند کی جستجو اونیس شعبان کو۔	۹۰۴	رفدے سے ایک روز پہلے چاند دیکھا تھا۔
۸۹۸	شعبان کے چاند کی تلاش۔	۹۰۵	روزہ کا وقت۔ دلیل قرآنی۔
۸۹۹	بختری یا منجم کا قول۔ شک کے دن روزہ	۹۰۶	تولید صوم۔ شرط صحت۔
۹۰۰	دلیل حدیث سے۔	۹۰۷	باب ان صورتوں میں جو موجب قضا و کفارہ ہیں

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۸۹۰	روزہ میں کھانا پینا جماع بھول کر۔ دلیل حدیث سے۔	۸۹۸	بوندی اور برف۔ دانتوں سے خون نکل کر حلق میں گیا۔ تھوک اور رینٹ۔ تھوک منہ سے باہر ہوا پھر اسکو لیکر نگلا۔
۸۹۱	فصل روزہ کا کھانا پینا اور دوسرے کا یاد دلانا اور اسکا یاد نہ کرنا یا اور پھر یاد۔	۸۹۹	محبوب کا تھوک نگلا۔ خون کھایا۔ ابریشم کا کام کرتے وقت تار منہ میں لیا اور اسکا رنگ تھوک میں آیا پھر اسکو نکل گیا۔ دانتوں کے درمیان جو ریشہ گوشت کا رہ گیا تھا اسکو نگلا۔ اسکی کم و بیش کی حد۔ تل نگلا۔
۸۹۲	روزہ میں سوتے میں احتلام۔ دلیل حدیث سے۔	۹۰۰	روزہ میں تے۔ باہر آئی ہوئی کو نگلا۔
۸۹۳	کسی عورت کی طرف سے نظر کرنے سے انزال۔	۹۰۱	قصہ آتے کرنا۔ دلیل حدیث سے۔
۸۹۴	روزہ میں زلیق سے انزال۔	۹۰۲	لوہا یا کنکر نگلنا۔
۸۹۵	زلیق کی برائی۔ روزہ میں چٹنی۔	۹۰۳	احد البیلمین میں جماع قصدا۔ مردہ یا چوپایہ سے جماع۔
۸۹۶	مقعد یا فرج میں انگلی روزہ میں۔	۹۰۴	دلیل حنفیہ۔ غذا و دوا میں سے قصدا کھایا۔
۸۹۷	جو رو کے ہاتھ میں عضو تناسل دیا اور انزال۔	۹۰۵	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔ تنہا کو کا دھوان۔
۸۹۸	جماع چوپایہ یا مردہ عورت سے یا زندہ عورت کے فرج کے سوا سے مباشرت۔	۹۰۶	روزہ توڑنے کا کفارہ۔ دلیل حدیث سے۔
۸۹۹	روزہ میں عورت نے مرد کو مساس کیا۔	۹۰۷	جماع فرج کے سوا۔ رمضان کے سوا دوسرے روزہ کو توڑا۔ حقنہ کرایا۔ ناک کی راجہ دوا دماغ میں چڑھائی۔
۹۰۰	عورت کو کپڑوں کے اوپر سے مساس۔ چوپایہ کے فرج چھونے سے انزال۔	۹۰۸	کان میں دوا ٹپکانا۔ کان میں پانی ٹپکایا یا خود چلا گیا۔
۹۰۱	روزہ میں تیل۔ پچھنے لگانا۔	۹۰۹	دوا احمس زخم کی جو جوف تک پہنچا ہوا یا ام المداغ تک۔
۹۰۲	روزہ میں سرمہ لگانا۔ تھوک میں خون کا اثر۔	۹۱۰	ذکر میں دوا ٹپکانا۔ فرج میں۔
۹۰۳	تھوک میں سرمہ کا رنگ۔ آنکھ میں دوا اور حلق میں مرہ۔	۹۱۱	ننگ وغیرہ چکھنا۔ لڑکے کے واسطے مان کا چبلا تا خریداری کے وقت شہد وغیرہ چکھنا۔
۹۰۴	آنسو نکلے۔ عورت کو بوسہ دینا۔	۹۱۲	گونہ چباننا۔ علق چباننا۔
۹۰۵	بوسہ و مساس سے انزال۔	۹۱۳	عاشوراء کا روزہ۔ سرمہ و پھون میں تیل لگانا۔
۹۰۶	فروع۔ باندی و غلام کا بوسہ۔ روزہ دار عورت نے مرد کا بوسہ لیا۔ چوپایہ کا بوسہ لینے سے انزال۔	۹۱۴	مسواک گیلی کرنا۔ دلیل حدیث سے۔
۹۰۷	جو رو کو بوسہ لینے کا جواز و عدم جواز روزہ میں۔	۹۱۵	خوال میں روزے۔
۹۰۸	روزہ میں مباشرت فاحشہ۔		
۹۰۹	روزہ دار کی حلق میں کھسی۔ دھوان وغیرہ		



صفحہ	البواب و فضول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و فضول و مسائل و دلائل
۹۱۲	صوم الدہر۔ ہر ماہ کی ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ کو روزہ۔	۹۲۴	شک کے دن کچھ کھالیا پھر ثابت ہوا کہ یہ رمضان کا دن ہو نفل روزہ اور دعوت۔
۹۱۳	صوم عرفہ۔ تہار روز جمعہ کا روزہ۔ دوشنبہ و پنجشنبہ کو۔ ذی الحجہ کے اول نوروز تک تمام محرم و رجب و شعبان میں۔	۹۲۵	مسافر نے افطار کی نیت کی پھر قبل زوال شہر میں ہو چکر روزہ کی نیت کی۔
۹۱۴	نوروز۔ سینچر۔ اتوار کو۔ چپ روزہ۔ عورت کا روزہ نفل۔ نوکر کا روزہ نفل۔ فصل اُن عذروں کے بیان میں جنہیں افطار مباح ہو۔ رمضان میں مریض۔	۹۲۶	مسافر نے نیت روزہ سے صبح کی پھر اس دن افطار کیا مقیم نے روزہ میں سفر کیا پھر بھولی چیز لوٹ کر گھر لے گیا اور دن سے کچھ کھا کر چلا۔
۹۱۵	دلیل حدیث سے۔ مرض کا ضعف باقی ہو۔ چوڑی یا بخار کی باری کے روز پہلے سے دوا۔ باندی کو کھانا پکانے وغیرہ سے ضعف۔	۹۲۷	رمضان میں بعد فجر ایک شخص بیہوش ہوا۔ رمضان کی اول رات میں بیہوش ہوا۔
۹۱۶	کار بگر کو بادشاہی آدمی کام کے واسطے بلایئے اور جراث کی شدت۔ روزہ کے سبب شیکہ تاز کا خوف۔	۹۲۸	تمام رمضان بیہوشی۔ تمام رمضان میں ممنون رہا۔
۹۱۷	انچے کام میں نفس کو تھکا کر افطار۔ غازی کو افطار۔ مسافر کا روزہ۔ دلیل شافعی حدیث سے۔	۹۲۹	دلیل قیاسی۔ ممنون نے بعض وقت رمضان میں افاقہ پایا۔
۹۱۸	مریض و مسافر کا حالت مرض و سفر میں مرنا۔ مریض بعد صحت و مسافر بعد سفر مرنا۔	۹۳۰	اقوال ائمہ۔
۹۱۹	اجاث متعلق اس مسئلہ کے۔ ملا اور حاقظون کو عوض گناہ میت کے مال دینا۔	۹۳۱	رمضان بھر روزہ کی اور نہ افطار کی نیت کی۔
۹۲۰	حیلہ استقامت قضاے میت۔ میت کی طرف سے روزہ و نماز۔ دلیل حدیث سے۔	۹۳۲	دلائل۔ فروع۔ رمضان میں عدا کھایا۔
۹۲۱	نفلی نماز و روزہ کو شروع کر کے توڑنا۔ دلیل حقیقہ۔	۹۳۳	بے نیت روزہ کے صبح کی اور کھایا۔
۹۲۲	رمضان میں صبی بالغ اور کافر مسلمان۔ رات کے خیال سے سحری کھائی۔	۹۳۴	تحقیق و توضیح۔
۹۲۳	حالت دن میں پاک ہوئی۔ ممنون کو افاقہ مریض کو صحت۔ مسافر مقیم ہوا۔	۹۳۵	عورت کو روزہ میں حیض و نفاس آیا۔
		۹۳۶	دن رہے عورت پاک ہوئی اور مسافر وطن میں آیا۔
		۹۳۷	دلیل حقیقہ۔
		۹۳۸	گمان رات میں سحری کھائی یا گمان غروب آفتاب سے روزہ افطار کیا اور خلاف نکلا۔
		۹۳۹	اعتبار فجر۔
		۹۴۰	سحری کا حکم۔ اسکی تشریح۔ دلیل حدیث سے فضائل سحری۔
		۹۴۱	شک کی حالت میں سحری۔
		۹۴۲	ابریکی حالت میں۔ چاندنی رات میں ضعف بصارت کی وجہ سے۔ جہان فجر نہیں کھلتی

صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل
۹۳۹	عید اضحیٰ کے دن روزہ کی نذر۔	۹۳۹	سحری بھالت شک کھانا۔
۹۴۰	ولیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔	۹۴۰	دلیل حدیث سے۔
۹۴۱	روزہ نذر عید اضحیٰ کو پورا کیا۔	۹۴۱	غروب آفتاب میں شک۔
۹۴۲	نذر میں نیت کا اعتبار۔	۹۴۲	غروب آفتاب و عدم غروب پر گواہی۔
۹۴۳	بحث و تفصیل۔	۹۴۳	گواہوں کی گواہی پر روزہ شروع پھر تیس کو
۹۴۴	تحقیق بلیغ۔	۹۴۴	چاند نہارد۔
۹۴۵	مسائل نذر معین۔ سال بھر روزہ رکھنے کی	۹۴۵	ہر ملک اور وہاں کا طلوع و غروب آفتاب۔
۹۴۶	نذر کی۔ پُر در پُر سال بھر روزہ کی نذر۔	۹۴۶	تحریری پر سحری کھانا۔ معنی تحریری کے۔
۹۴۷	دلیل حدیث سے۔	۹۴۷	طبل کی آواز پر۔ مرغ کی آواز پر سحری۔
۹۴۸	فروع۔ اس ماہ یا ماہ حال یا ماہ روان کے	۹۴۸	سحری میں تاخیر۔ افطار میں تعمیل۔ دیکھا افطار۔
۹۴۹	روزوں کی نذر۔	۹۴۹	بھولے سے کھا یا پھر خیال کہ روزہ باقی نہیں
۹۵۰	اس ہفتہ کی نذر میں۔ ایک مہینہ پُر در پُر کی نذر۔	۹۵۰	پھر قصد کھانا۔ پچھنے لگانے سے جانا کہ افطار
۹۵۱	ایک ماہ مثل رمضان کے نذر۔ عورت اور سال	۹۵۱	ہوا پھر قصد کھا یا۔
۹۵۲	معین کی روزوں کی نذر۔ نذر کنندہ کا عجز۔	۹۵۲	بعد غیبت کرنے کے قصد کھا یا۔
۹۵۳	رجب کی نذر اور ادا سے کفارہ ظہار اسمین۔	۹۵۳	سوئی عورت روزہ دار و مجنونہ روزہ واجب کی۔
۹۵۴	فروع۔ نذر کی کہ جسدن فلان شخص آوے	۹۵۴	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔
۹۵۵	اسدن میں روزہ رکھوں۔	۹۵۵	توضیح مترجم۔ تفصیل اعذار۔
۹۵۶	زیر کے آٹے کے روز اور بکر کی صحت کے روز کی	۹۵۶	سفر۔ مرض۔ حمل۔ دودھ پلانا۔ حیض۔
۹۵۷	نذر روزہ کی اور وہ دونوں ایک ہی روز ہوئے	۹۵۷	نفاس۔ بھوک پیاس۔ بڑھا پا۔ نوکری
۹۵۸	مطلق ایک روز کی نذر۔	۹۵۸	و شدت گرما۔ دن میں بھالت خواب کچھ حلق سے
۹۵۹	آٹھ دن کے روزے کی نذر۔	۹۵۹	اُترا۔ پچھنے لگانے میں صفت کا خوف۔ روزہ
۹۶۰	ایک دن میں دو روزوں کی نذر۔	۹۶۰	میں کلیان۔ سنا۔ سر پر پانی ڈالنا۔ بھیکا
۹۶۱	چند ایام کی نذر۔ نذر متفرق اور ادا پُر در پُر۔	۹۶۱	کپڑا۔ پانی میں بیٹھنا۔ منہ میں تھوک جمع کر کے
۹۶۲	نذر پُر در پُر ادا متفرق۔	۹۶۲	لگنا۔ کوئی چیز کھنا۔
۹۶۳	ایک روز نذر میں کھنے کا ارادہ اور سال یا مہینہ	۹۶۳	روزے میں قصد کھا کر مشہور کیا۔ سوال میں
۹۶۴	وغیرہ نکلا نذر شرط پر معلق کی۔	۹۶۴	بعد عید کے روزے پُر در پُر۔
۹۶۵	رجب کی نذر اور ادا ربیع الاول میں۔	۹۶۵	فصل آٹھ روزے کی جسکو مکلف خود اپنے
۹۶۶	ایک ماہ کے روزے کی نذر اور ان سے پہلے موت۔	۹۶۶	اد پر واجب کرے۔ قسم نذر۔ تعریف نذر منجز
۹۶۷	مریض کی نذر اور قبل صحت موت۔	۹۶۷	تعریف نذر معلق۔ تعریف نذر معین۔ تعریف
۹۶۸	ایام عید و تشریق میں غیر نذر کے روزہ۔	۹۶۸	نذر غیر معین۔ نذر منجز کے احکام۔ شروط صحت نذر

صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل
۹۴۵	باب اعتکاف کا۔ اعتکاف کا حکم۔	۹۵۵	عورت کے تصور یا نظر فرج وغیرہ سے انزال۔
۹۴۶	دلیل و توضیح۔ لیاۃ القد۔		معتکف کو احتلام۔ مسجد میں غسل۔ وضو۔
۹۴۷	صفت اعتکاف۔ اعتکاف میں رکن۔		جنون و بیہوشی۔
۹۴۸	شرط۔ دلیل حدیث سے۔		معتوہ ہو گیا۔ گالی گلوچ جھگڑا۔ لباس
۹۴۹	توضیح مترجم۔		پہننا۔ خوشبو لگانا۔ سر میں تیل۔ رات کو
۹۵۰	اقوال ائمہ۔ اذانے مدت اعتکاف۔		نشہ پی کر بیہوش ہوا۔
۹۵۱	اعتکاف شروع کر کے توڑنا۔		غیر کامل کھایا۔ اعتکاف واجب کی قضا
۹۵۲	صحیح اعتکاف کا مقام۔		ماہ معین کے اعتکاف کی نذر اور کسی روز انظار
۹۵۳	عورت کے واسطے مقام اعتکاف۔		غیر معین مہینہ کے اعتکاف میں انظار۔
۹۵۴	تہنیت بیت۔ عورت کو شوہر سے اجازت۔ عورت مشکوٰۃ		اعتکاف واجب کر لینے میں شرط۔
۹۵۵	سے شوہر کا جمل کرنا۔ باندی مشکوٰۃ سے شوہر کو حق منع		اعتکاف واجب کے دن کی راتیں۔ سو برس
۹۵۶	اعتکاف سے آقا کو حق منع۔ لونڈی غلام و عورت کا وقت		دلیل قرآن سے۔ حکم تہاجر یعنی در پردہ کا خاص
۹۵۷	قضا۔ لگیاہ کی اجازت دیکر در پردہ سے منع۔		دون ہی کی نیت۔ خاص راتوں کی ہی نیت
۹۵۸	معتکف کا مسجد سے نکلنا۔ دلیل حدیث سے۔		ایک ماہ معین یا غیر معین کی نذر۔
۹۵۹	مسجد سے باہر ٹھہرنے کی مدت۔		در پردہ اور متفرق کی صورت۔
۹۶۰	جمعہ کے واسطے نکلنا۔ اقوال ائمہ۔		اعتکاف دن و رات کی ابتدا کا وقت دور و نزدیک
۹۶۱	جمعہ کے واسطے معتکف کے نکلنے کا وقت۔		کی نذر۔ اعتکاف۔ اقوال ائمہ۔ فروع۔
۹۶۲	تحقیق۔ اذان کے واسطے منارہ پر۔		یوم عید کے اعتکاف کی نذر۔
۹۶۳	جمعہ کے واسطے جامع میں جا کر دیر تک ٹھہرا۔		اعتکاف بغیر نذر و مسجد سے نکلنا۔
۹۶۴	ایک ساعت مسجد سے بے عذر باہر ہوا۔		ایام گذشتہ کے اعتکاف کی نذر۔
۹۶۵	بہ صورتین جن میں معتکف بنکنا واجب ہے۔		ماہ و دن و جہاں معین کے اعتکاف کی نذر
۹۶۶	کھانا پینا سونا۔ دلیل حدیث سے۔		اور ادا اس سے پیشتر اور دوسری جگہ۔
۹۶۷	بیچنا و مول لینا مسجد میں۔		ایک ماہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر گیا۔
۹۶۸	نہایت کی خرید و فروخت مسجد میں۔ دلیل حدیث سے۔		نذر نہ ادا کرنے کے قبل مرنے میں وصیت
۹۶۹	معتکف کے واسطے کلام۔		فسدیہ کی۔
۹۷۰	خاموشی۔ پڑھنا پڑھانا۔		دار الحرب میں مسلمان ہوا اور بعد رمضان
۹۷۱	اعتکاف نذر میں خاموشی کی نیت۔ دلیل حدیث سے۔		وجوب۔ روزہ معلوم۔ درمیان میں جانا۔
۹۷۲	اعتکاف میں وطنی۔ دلیل قرآن سے مساس		دار الاسلام میں مسلمان ہوا اور قضا کے
۹۷۳	و بوسہ۔		رمضان۔ طہل پر روزے کا حکم۔ روزہ
۹۷۴	وطنی یا دون فرج و لسن و بوسہ میں انزال۔		کے واسطے تنبیہ بعد طلوع فجر نیت قضا کے



صفحہ	الواب و فصول و مسائل و دلائل	الواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ
۹۵۷	بھرنے کی۔	۹۵۵	مسکن و لباس و کتہ میں حاجت سے زائد۔
۹۵۷	تفصیل رضوں واجب کی۔	۹۵۶	اہل مکہ و اطراف مکہ کے واسطے شرط راحلہ۔
۹۵۷	رمضان میں لیلۃ اللہ۔ اور اٹھمیں رزق و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتوں میں تقسیم ہونا۔	۹۵۶	دلیل۔
۹۵۷	شب برات چودہ تاریخ شعبان کو جانتا۔	۹۵۶	فقیر نے پیدل حج کیا پھر مالدار ہوا۔
۹۵۷	بزرگوں کے مزار پر جا کر کہنا کہ اگر میری یمت پوری ہو تو آپ کا چڑھاوا چڑھاؤں اور شیل کے۔	۹۵۶	وجوب حج کے لائق مال اور نکاح کا ارادہ۔
۹۵۸	درم وغیرہ مزار اولیا پر چڑھانا۔	۹۵۶	اعتبار وقت قدرت شرائط و وجوب حج۔
۹۵۸	مسجد میں کھانا پینا سونا۔	۹۵۶	امن طریق۔ دلیل۔
۹۵۸	کتاب حج کی۔	۹۵۶	عورت کے واسطے محرم کا ہونا۔ دلیل شافعی۔
۹۵۸	توضیح مترجم۔	۹۵۶	دلیل حنفیہ حدیث سے۔ دلیل قیاسی۔
۹۶۱	وجوب حج۔ شرط و وجوب۔	۹۵۶	عورت کو حج کے واسطے جانے میں غوہر کو روکنے کا اختیار۔
۹۶۱	دلیل قرآن سے۔	۹۵۶	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔
۹۶۱	تمام عمر میں ایک بار واجب ہونا دلیل حدیث سے۔	۹۶۸	محرم ناسن یا محرم محوسی کے ساتھ عورت کو حج کو جانا۔
۹۶۱	ایک بار سے زائد حج کا حکم۔ وقت ادا۔	۹۶۸	دلیل قیاسی۔ محرم طفل و محنون۔
۹۶۲	اقوال ائمہ۔ شرط حریت کی دلیل۔	۹۶۸	مراہقہ کا حکم اگر حج کا قصد کرے۔
۹۶۲	عاقل ہونے کی شرط و وجوب حج کے واسطے صحت اعضا۔	۹۶۸	محرم کا نفقہ۔ اختلاف شرط و وجوب و شرط و ادائیج۔
۹۶۳	اندھے کا حکم۔ دلیل حنفیہ۔	۹۶۸	دراہم محرم و امن طریق۔ شرائط متعلق عورت۔
۹۶۳	اپا حج کا حکم۔ دلیل حنفیہ۔	۹۶۹	نابالغ و غلام نے احرام حج باندھا پھر بلوغ و آزادی۔ دلیل قیاسی۔ کافر نے احرام باندھا اور وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہوا۔ نابالغ میقات سے۔ بغیر احرام گذر گیا پھر مکہ میں پہنچ کر بالغ ہوا۔
۹۶۳	حالت تندرستی میں قدرت بعد معذور۔	۹۶۹	راہ میں قبل احرام غلام آزاد ہوا پھر احرام باندھ کر حج ادا کیا۔
۹۶۳	زاد و راحلہ پر قادر ہونے کی شرط۔	۹۶۹	شرائط ادا کے حج۔ مقام حج۔
۹۶۳	تعزین زاد و راحلہ۔	۹۶۹	وقت حج۔ ارکان حج۔ وقوف عرفہ۔ طواف زیارت۔
۹۶۳	مقدار زاد و راحلہ۔	۹۶۹	واجبات حج۔ سستی صفا و مردہ۔ وقوف مزدلفہ۔ رمی الجمار۔ حلق و قنر طواف الوداع۔
۹۶۳	دلیل حدیث سے۔	۹۶۹	بقیہ واجبات۔
۹۶۳	حاجت اصلیہ سے زائد ہونے کی شرط۔	۹۶۹	
۹۶۳	دلیل قیاسی۔ نفقہ عیال کی حد۔ حاجت اصلیہ کی تفصیل۔	۹۶۹	
۹۶۳	حاجت اصلیہ سے زائد ہونے کی صورتیں۔	۹۶۹	

صفحہ	المباحات وفصول ومسائل ودلائل	صفحہ	البواب وفصول ومسائل ودلائل
۹۷	آداب ایچ۔ دعا کے استخارہ۔ اجازت والدین وغیرہا۔ یوم رواگلی۔ وقت رواگلی۔ دعا سے دعا۔	۹۷۸	لباس وقت احرام۔ دلیل حدیث سے۔ خوشبو۔ دلیل قیاسی۔ دلیل حدیث سے۔
۹۷۱	گدھے کی سواری واؤنٹ کی۔	۹۷۹	نماز وقت احرام۔ دلیل حدیث سے۔
۱۱	اؤنٹ وگدھے کے واسطے مقدار بوجھ۔	۱۱	دعا سے وقت احرام۔
۱۱	جانور بر سواری ہونے کی دعا۔ منزل میں اترنے وقت کی دعا۔	۹۸۰	تلبیہ پس ہر نماز۔
۱۱	منزل سے کجاوہ میں جانے کی دعا۔	۹۸۱	تنہا کی نیت میں تلبیہ۔ قرآن کی صبرت میں۔
۱۱	راہ میں راست کی دعا۔ صبح کی دعا۔	۹۸۲	دلیل قیاسی۔ صفت تلبیہ۔
۱۱	کسی شہر میں پہنچنے وقت کی دعا۔	۹۸۲	کی وزیادت فی الفاظ تلبیہ کا حکم۔
۱۱	مکہ معظمہ مدینہ منورہ کے جانے میں تقدیم و تاخیر۔	۹۸۳	دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔ حکم متعلق تلبیہ۔
۱۱	فوت رکن حج۔ فوت واجب حج۔ ترک سنت حج۔ محظورات الحج۔ بے در کام جو محرم کو نہ کرنا چاہیے۔	۹۸۳	تلبیہ زبان عربی وغیر عربی۔ ممنوعات احرام۔
۱۱	مستحلات۔ رخصت والدین وغیرہا۔	۹۸۴	دلیل قرآنی۔
۹۷۲	مفروض کو حج و جہاد کے لیے جانا۔ گھر سے باہر احرام۔	۹۸۴	تلبیہ زبان عربی وغیر عربی۔ ممنوعات احرام۔
۱۱	فصل میقات احرام کے بیان میں۔	۹۸۵	دلیل قرآنی ہمارے بجانب صید۔ دلیل حدیث سے۔
۱۱	تعریف میقات۔ میقات اہل مدینہ۔ میقات اہل عراق۔ میقات اہل شام۔ اہل یمن کا میقات۔ دلیل حدیث سے۔	۹۸۵	مانعت قیاسی۔ مانعت حدیث سے۔
۹۷۳	فائدہ میقات۔ دلیل حدیث سے۔	۱۱	سوزہ پینے کی مانعت۔
۹۷۴	دلیل قیاسی۔ داخل میقات کے لوگوں کا حکم دلیل قیاسی۔	۱۱	مرد کو سر و چہرہ ڈھانکنے کی مانعت۔
۱۱	میقات سے پہلے احرام۔ دلیل قرآنی۔	۱۱	دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔
۹۷۵	وقت احرام۔	۹۸۶	دلیل قیاسی۔ مانعت خوشبو۔ دلیل حدیث سے۔
۱۱	میقات سے احرام مقدم کرنے کی فضیلت۔	۱۱	تیل لگانے کی مانعت۔ دلیل حدیث سے۔
۱۱	داخل میقات والوں کی میقات۔ دلیل قیاسی۔	۱۱	سو بدن کے بال مونڈنے کی مانعت۔
۹۷۶	دلیل حدیث سے۔	۱۱	دلیل قرآنی۔ رنگین کپڑے رخصت وغیرہ پینا۔
۱۱	باب الا احرام۔	۱۱	دلیل حدیث سے۔
۹۷۷	غسل وقت احرام۔ دلیل حدیث سے۔	۹۸۷	کسم کارنگا کپڑا۔ دلیل قیاسی۔
			حالت احرام میں غسل۔ جون مارنا۔ سر نہ لگانا۔
			لوٹی ہڈی پر جیرہ سوار نہ نکلوانا۔ ختنہ کرانا۔
			انگوٹھی پینا۔ سر میں ٹی باندھنا۔ دوسرے۔
			عضو میں ٹی مقصد پچھنے۔ سایہ میں بیٹھنا۔
			وغیرہ۔ دلیل مالکیہ قیاسی۔ دلیل حنفیہ۔

صفحہ	ادب و فضول و مسائل و دلائل	صفحہ	ادب و فضول و مسائل و دلائل
	دلیل قیاسی ہیمان باندھنا۔		بعد دو گانہ حجرا سو کا اسلام۔ دلیل حدیث سے
	دلیل مالکیہ۔ دلیل حنفیہ۔	۹۹۶	طواف قدوم۔ دلیل مالکیہ وجوب طواف حدیث سے۔
	تلوار وغیرہ پتھیا ر باندھنا۔	۹۹۷	دلیل حنفیہ۔ طواف قدوم و اہل مکہ۔
۹۸۸	خٹلی سے سروھونا۔ صابون و اشنان سے	۹۹۸	فروع آداب بعد فراغت طواف۔ طریق سعی
	سرو بدن کھلانا۔ اکثر تلبیہ۔ بلندی پر چڑھنا۔		صفا و مردہ دلیل حدیث سے۔
	بلندی سے اترنا۔ سواروں سے ملاقات ہونا۔	۹۹۸	اذکار بوقت سعی۔
	سحر کے وقت۔ دلیل حدیث سے۔ اوقات تلبیہ	۹۹۹	تعداد اشواط سعی صفا و مردہ۔
	تلبیہ میں آواز بلند کرنا۔	۱۰۰۰	ابتداء و انتہاء سعی۔ دلیل حدیث سے۔
۹۸۹	دلیل حدیث سے۔ مکہ میں داخل ہو کر ابتدا مسجد۔		دلیل شافعیہ در بارہ رکنیت سعی حدیث سے۔
	دلیل حدیث سے۔ دلیل قیاسی۔ مسجد میں		دلیل حنفیہ در بارہ وجوب سعی۔
	داخل ہونے کے آداب۔ داخلہ رات و دن	۱۰۰۰	و عاقبول ہونے کے مقامات۔
	میں۔ دعا کے داخلہ۔		طواف نفل کا بیان۔
۹۹۰	دعاء ملاقات بیت۔ ابتداء بحجر اسود۔		احکام یوم الترویہ یعنی آٹھویں ذی الحجہ کے۔
	دلیل حدیث سے۔ تقدیم و تاخیر طواف۔	۱۰۰۱	تعداد خطبہ ایام حج۔ دلیل زفر فرم دلیل حنفیہ۔
	سقوط طواف قدوم۔ دعا استقبال حجر اسود۔		یوم غزوہ کے احکام۔
	رفع الیدین و تکیہ بوقت اسلام حجر۔		دلیل حدیث سے۔
	دلیل حدیث سے۔ طریق اسلام حجر۔	۱۰۰۲	جمع در میان نماز ظہر و عصر۔ طریق خطبہ غزوہ۔
۹۹۱	اثر دھامین اسلام حجر۔ فچی وغیرہ سے حجر کا		اذان خطبہ۔
	چھوٹا اور اسکو بوسہ دینا۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۰۳	اقامت نماز۔ دلیل جمع بین الصلوٰتین حدیث سے۔
	ذکر بوقت اسلام حجر۔		یوم عرفہ کی نماز ظہر و عصر کی اذان و اقامت کا بیان۔
۹۹۲	آداب طواف خانہ کعبہ۔		یوم عرفہ کی نماز ظہر و عصر کے درمیان نفل۔
	تعداد اشواط یعنی پھیرون کی۔ دلیل حدیث سے۔		بنیہ خطبہ نماز پڑھی گئی۔ جسے تنہا نماز ظہر
	طریق احطباع یعنی چادر پہننے کا۔ دلیل حدیث سے۔		عرفہ کو اپنے منزل میں پڑھ لی۔ دلیل
	طریق طواف۔ دلیل حدیث سے۔		امام ابو حنیفہ رحمہ۔
۹۹۳	طواف میں رمل۔ معنی رمل۔ علت رمل۔	۱۰۰۴	جمع بین الصلوٰتین میں شرط امام و تقدیم احرام۔
۹۹۴	دلیل حدیث سے۔ اثر دھامین رمل۔	۱۰۰۵	بیان موقف عرفات۔ دلیل حدیث سے۔
	ہر پھیر کے پورا ہونے پر اسلام حجر۔		امام کو وقوف عرفہ راحلہ پر۔ دلیل حدیث سے۔
۹۹۵	اسلام رکن بانی۔ طواف کی دعائیں۔		وقوف عرفہ میں استقبال قبلہ۔ دلیل حدیث سے۔
۹۹۶	نماز نزدیک مقام ابراہیم۔ دلیل شافعیہ۔		دعاء حالت وقوف میں۔ دلیل حدیث سے۔
	دلیل حنفیہ۔ دعا آدم علیہ السلام بعد دو گانہ۔	۱۰۰۶	وقوف میں قوم کا قرینہ ہونا قبل وقوف نفل۔



صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۰۰۶	و عارضین اجتماع و دلیل حدیث سے -	۱۰۱۶	دلیل حدیث سے -
۱۰۰۷	عرفات سے لوٹنے کا وقت و طالت و قنار -	۱۰۱۷	رمی جہار کا احرام سے نکلنے کا سبب ہونا -
۱۰۰۸	دلیل حدیث سے -	۱۰۱۸	دلیل قیاسی -
۱۰۰۹	دوقوف مزدلفہ - دلیل حدیث سے -	۱۰۱۹	مقام سرمنڈانے و یا بال کترانے کا -
۱۰۱۰	مقام دوقوف - جمع بین الصلا تین مغرب و عشاء	۱۰۲۰	مکہ میں آنے کا وقت منی سے -
۱۰۱۱	دلیل حدیث سے - دلیل قیاسی -	۱۰۲۱	دلیل حدیث سے وقت طواف زیارت -
۱۰۱۲	ان دونوں نمازوں کے درمیان نفل مزدلفہ میں -	۱۰۲۲	دلیل قیاسی - افضل وقت طواف -
۱۰۱۳	راہ میں نماز مغرب - عرفات میں -	۱۰۲۳	طواف قدوم کے بعد سعی صفا و مروہ کی صورت
۱۰۱۴	یوم النحر کی نماز فجر - دلیل حدیث سے -	۱۰۲۴	میں طواف زیارت -
۱۰۱۵	دلیل قیاسی - وجوب و قوف مزدلفہ -	۱۰۲۵	دو گانہ بعد طواف زیارت -
۱۰۱۶	دلیل شافعی - دلیل حنفیہ -	۱۰۲۶	فروع متعلق طواف - مقام طواف -
۱۰۱۷	مقام موقوف مزدلفہ - دلیل حدیث سے -	۱۰۲۷	مسجد میں داخل ہونے کے وقت طواف -
۱۰۱۸	رمی جمرہ عقبہ - تعداد کنکری - دلیل حدیث سے -	۱۰۲۸	عمرہ و طواف قدوم - حالت طواف یا سعی میں
۱۰۱۹	مقام رمی جمرہ عقبہ -	۱۰۲۹	نماز فرضینہ کی اقامت یا نماز جنازہ و وضو کی
۱۰۲۰	آداب رمی - جمرہ عقبہ کے نزدیک نوقت کی نیت -	۱۰۳۰	ضرورت - اوقات مکروہ میں طواف -
۱۰۲۱	دلیل حدیث سے -	۱۰۳۱	جو تائب سنگر طواف - طواف میں اشعار باتین کرنا -
۱۰۲۲	قطع تلبیہ - دلیل حدیث سے -	۱۰۳۲	بغیر ضرورت و خرید و فروخت -
۱۰۲۳	کیفیت رمی - مقدار رمی -	۱۰۳۳	طواف میں ذکر آتھی - قراءت قرآن -
۱۰۲۴	دوری و نزدیکی کنکری کے گرنے کی -	۱۰۳۴	طواف میں فتویٰ دینا - پانی پینا بضرورت -
۱۰۲۵	سات کنکریوں کو یکبارگی پھینکا - دلیل قیاسی -	۱۰۳۵	سواری کی حالت میں طواف - دوسرے
۱۰۲۶	کنکری اٹھانے کی جگہ - دلیل -	۱۰۳۶	کو لاوے ہوئے طواف -
۱۰۲۷	جنس کنکری - دلیل قیاسی -	۱۰۳۷	دشمن سے بھاگنے یا فرزندار کے پکڑنے میں بات
۱۰۲۸	سرمنڈانا و یا بال کترانا - دلیل حدیث سے -	۱۰۳۸	پھیرے گھوما - دخول خانہ کعبہ -
۱۰۲۹	تقدیم حلق و قربانی -	۱۰۳۹	آداب بوقت داخلہ - اسرار طواف زیارت -
۱۰۳۰	فضیلت سرمنڈانے کی کترانے پر -	۱۰۴۰	ابام خمر سے طواف میں تاخیر -
۱۰۳۱	دلیل حدیث سے - دلیل قیاسی -	۱۰۴۱	دلیل قیاسی - طواف زیارت کے بعد بیٹی کو جاننا -
۱۰۳۲	قبل سرمنڈانے کے بال خطی سے دھوئے نحر کرے -	۱۰۴۲	دلیل حدیث سے دلیل قیاسی -
۱۰۳۳	مقدار سرمنڈانے کی -	۱۰۴۳	رمی جہار ثلثہ کا وقت - ابتدائی جمرہ -
۱۰۳۴	سرمنڈانے و یا بال کترانے سے جو چیزیں حلال	۱۰۴۴	تعداد کنکری - جمرہ کے پاس ٹھہرنا - رمی
۱۰۳۵	ہو جاتی ہیں	۱۰۴۵	جمرہ ثانیہ -

فہر	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ
۱	رمی حجرۃ العقبہ اور اسکے نزدیک توقف۔	۱۰۳۱	عمرہ توہن کے احکام حج میں۔	۱۰۳۱
۲	جہروں کے نزدیک ٹھہرنے کا مقام۔	۱۰۳۲	دلیل حدیث سے۔	۱۰۳۲
۳	وکیفیت توقف و ذکر و رفع الیدین۔ دلیل حدیث۔	۱۰۳۳	تقلید بدلتے احرام۔ دلیل حدیث سے دلیل قیاسی۔	۱۰۳۳
۴	سعدہ کے واسطے رمی چار۔	۱۰۳۴	تقلید بدلتے کیفیت۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۳۴
۵	مسجد الحنفین میں جہالت نماز و واقف میں۔	۱۰۳۵	بدلتے پر جھول ڈالنے و اشعار کرتے و تقلید شاہ۔	۱۰۳۵
۶	استغفار۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۳۶	دلیل قیاسی۔	۱۰۳۶
۷	قاعدہ کلیہ بعد رمی کے توقف کا۔	۱۰۳۷	بدلتے کا بیان۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۳۷
۸	بارہویں ذیحجہ کے احکام۔ منی میں تیرہویں ذیحجہ۔	۱۰۳۸	بدلتے کے چند شرطیں مین سے کسی نے اسکو تقلید کیا۔	۱۰۳۸
۹	نگ ٹھہرنا۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۳۹	بعد ترسانی کے جھول و مدار کا حکم۔ فضیلت۔	۱۰۳۹
۱۰	رمی حجرۃ العقبہ میں تاخیر۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۴۰	تقلید برنجیل۔	۱۰۴۰
۱۱	حالت سواری میں رمی الجمار۔ دلیل قیاسی۔	۱۰۴۱	باب القرآن۔ فضیلت قرآن۔	۱۰۴۱
۱۲	منی میں شب نہ گزارنا۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۴۲	دلیل امام مالک رحمہ در بارہ فضیلت شمع۔ دلیل	۱۰۴۲
۱۳	قبل رمی چار کے مکہ کو اسباب روانہ کرنا۔	۱۰۴۳	اولی شافعی رحمہ۔ دلیل دوم۔ دلیل حنفیہ بارہ	۱۰۴۳
۱۴	دلیل فعل عمر رضی اللہ عنہ سے۔	۱۰۴۴	فضیلت قرآن حدیث سے۔	۱۰۴۴
۱۵	دلیل قیاسی۔ روانگی بجانب مکہ کے وقت	۱۰۴۵	دلیل قیاسی۔	۱۰۴۵
۱۶	محصب میں اترنا۔	۱۰۴۶	قرآن کی صفت۔	۱۰۴۶
۱۷	طواف و دل یعنی طواف رخصت۔	۱۰۴۷	قرآن میں تقدیم عمرہ برج۔	۱۰۴۷
۱۸	دلیل وجوب طواف و دل حدیث سے۔	۱۰۴۸	قرآن میں ایک طواف دوسری۔ دلیل شافعی	۱۰۴۸
۱۹	کیفیت طواف و داغ۔	۱۰۴۹	حدیث سے۔ دلیل حنفیہ۔	۱۰۴۹
۲۰	آب زمزم پینے کا بیان۔	۱۰۵۰	تاخیر سعی عمرہ و تقدیم طواف تہیہ۔ دلیل صاحبین۔	۱۰۵۰
۲۱	دلیل حدیث سے۔ آداب رخصت۔	۱۰۵۱	دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ۔ قربانی کا وقت۔	۱۰۵۱
۲۲	فضیلت آب زمزم۔	۱۰۵۲	اونٹ و گائے مین سات آدمیوں کی شرکت۔	۱۰۵۲
۲۳	فصل امیر غامدی کے بیان میں۔	۱۰۵۳	جبکو ہری میسر ہو وہ روزے رکھے۔ دلیل قرآنی	۱۰۵۳
۲۴	مکرم بعد احرام مکہ کو نہ آیا اور عرفات کو چلا گیا۔	۱۰۵۴	وقت روزہ کا۔ دلیل۔ وقت پر روزے نہ رکھے	۱۰۵۴
۲۵	وقوف عرفہ پانچے کی حد۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۵۵	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔	۱۰۵۵
۲۶	فوت و قوت عرفہ سے فوت حج۔	۱۰۵۶	عمرہ ترک کرنے کی صورت حالت قرآن میں۔	۱۰۵۶
۲۷	عرفات سے سونے یا بیوشی کی حالت میں یا بیت	۱۰۵۷	باب التمتع۔	۱۰۵۷
۲۸	لا غلٹی میں گذر گیا۔	۱۰۵۸	اشخاص متمتع۔ صفت متمتع۔	۱۰۵۸
۲۹	بیوشی کی طرف سے احرام۔	۱۰۵۹	متمتع پر قربانی۔	۱۰۵۹
۳۰	دلیل صاحبین رحمہ۔ دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ	۱۰۶۰	دلیل قرآنی قربانی نہ میسر ہونے کی صورت	۱۰۶۰

صفحہ	ادب و فضول و مسائل و دلائل	الباب و فصول و مسائل و دلائل
۱۰۴۷	دلیل قرآنی - سون ہی متع -	پا بیاہ کی فنگی باندھی - دلیل قیاسی - پورا سر ڈھانکا
۱۰۴۸	اشعار کا طریق -	۱۰۶۱
۱۰۵۰	متع کا احرام حج -	متع کا سر ڈھانکا - جوتھائی سر یا جوتھائی داری
۱۰۵۱	حلال ہونے کی صورت - اہل مکہ کے وسط	۱۰۶۲
"	قرآن و متع نہیں -	منڈائی - جوتھائی سے کم - دلیل حنفیہ -
"	متع کا باطل ہو جانا -	پوری گدھی منڈائی - بغل موٹھی - سینہ و نپٹلی
۱۰۵۲	متع ہو جانے کی صورت -	کے بال موٹھے -
۱۰۵۳	حج کے ایام - تقدیم احرام بیاہ حج -	نورہ لگا کر گرانا -
"	کوئی نئے شعور حج میں عمرہ کا احرام باندھا اور	۱۰۶۳
"	حلال ہو کر مکہ یا بصرہ کو وطن قامت نہ کر سکیں	موتھ کرنا یا موٹھا بچنے لگوانے کی جگہ موٹھا -
۱۰۵۴	دلیل صاحبین - دلیل امام ابو حنیفہ -	صاحبین کی دلیل قیاسی -
۱۰۵۵	احرام کے وقت عورت کو حیض آیا -	۱۰۶۴
"	دلیل حدیث سے - دلیل قیاسی -	دلیل امام ابو حنیفہ - محرم کے بال موٹھے
"	بعد وقوف عرفہ و طواف زیارت کے حائضہ ہوئی -	یا ناخن کترے -
"	آفتابی نے مکہ گھر نہ لیا -	دلیل شافعی - دلیل حنفیہ -
۱۰۵۶	باب الجنایات -	بمذریاری بال منڈائے -
"	محرم کا خوشبو لگانا پورے عضو کو -	۱۰۶۵
۱۰۵۷	عضو سے کم میں - ادا سے واجب الدم -	حلال سے محرم کا سر موٹھا - محرم کے حلال کا سر موٹھا -
"	احرام میں صدقہ غیر مقررہ کی مراد سوائے جون	"
"	وٹھیری کے مارنے کے جرم کے -	دلیل حنفیہ - محرم کے حلال کی موتھ کتری یا ناخن کاٹنے
"	منہدی کا خضاب لگانا - دلیل حدیث سے -	۱۰۶۶
۱۰۵۸	عورت کا منہدی لگانا - مرد نے سر کو منہدی سے	دونوں ہاتھ یا دونوں پیر کے ناخن کاٹنے -
"	لمبہ کیا - وسم کا خضاب -	"
"	زیتون کا تیل لگایا - دلیل شافعیہ -	دلیل قیاسی -
۱۰۵۹	دلیل صاحبین - دلیل امام ابو حنیفہ -	"
"	خوشبو دہریل لگایا - زخم میں زعفران زیتون لگایا -	ایک مجلس میں ناخن کاٹنے مجالس مختلفہ میں کاٹنے -
"	دلیل - خوشبو دہریل سے علاج -	"
"	کامل دن بھر سر کو ڈھانکا -	ایک ہاتھ دیا ایک پیر کے ناخن کاٹنے - پانچ ناخن
۱۰۶۰	دن سے کم مدت ڈھانکا - دلیل شافعی - دلیل حنفیہ	سے کم کاٹنے -
"	قیص کو بطور چادر اورٹھا یا بطور مجرم کے لپیٹا -	۱۰۶۷
"		پانچ ناخن تھق کر کاٹنے - محرم کا ناخن ٹوٹ کر ٹپک
		کیا تو اسکو کاٹ ڈالا -
		۱۰۶۸
		دلیل قیاسی - عذر کی وجہ سے خوشبو لگانا یا پلا
		کپڑا پہنا یا سر موٹھا -
		"
		محرم معذور کے روزہ و صدقہ و قربانی کا مقام مذکور -
		۱۰۶۹
		فصل احرام میں جماع اُکے تعلقات میں -
		"
		دلیل قیاسی -
		"
		فرج کی طرف نظر کرنے سے انزال - بوجہ و سبب -
		"
		مادون فرج کی سباغرت - دلیل شافعی -
		۱۰۷۰
		دلیل حنفیہ - جماع قبل وقوف عرفہ - دلیل حدیث
		۱۰۷۱
		دلیل قیاسی - جماع احدی سبیلین میں باوٹ -



صفحہ	البواب وفصول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب وفصول و مسائل و دلائل
۱۰۷۷	تجہ فاسد کی قضاء کا بیان۔	۱۰۷۷	دلیل قیاسی۔ طواف صدر کے تین پھیرے چھوڑے۔
۱۰۷۲	دلیل امام مالک و شافعی و زفر۔ دلیل حنفیہ۔	۱۰۷۸	طواف واجب کو چون حجر سے کیا۔ دلیل حدیث سے۔
۱۰۷۳	قبل وقوف چند عورتوں یا ایک ہی عورت سے	۱۰۷۹	طواف جو تہجر کی صورت۔
۱۰۷۴	گئی بار جماع کیا۔ محرم نے جماع کر کے احرام چھوڑا۔	۱۰۸۰	اس حال میں وطن چلا گیا۔
۱۰۷۵	محرم بالغہ نے طفل مزاحق سے وطن کرائی۔	۱۰۸۱	طواف زیارت بے وضو اور طواف صدر بے وضو
۱۰۷۶	محرم بالغ نے نابالغہ سے جماع کیا۔ چوپایہ سے جماع۔	۱۰۸۲	ایام تشریق میں۔
۱۰۷۷	زنی۔ قارن نے عمرہ چار پھیر طواف کرتے سے	۱۰۸۳	طواف زیارت بحالت جنابت و طواف صدر
۱۰۷۸	پہلے جماع کیا۔	۱۰۸۴	بطہارت یا یاام تشریق۔
۱۰۷۹	بعد وقوف عرفہ جماع۔ جماع قبل رمی۔	۱۰۸۵	طواف وسیع و بے وضو۔
۱۰۸۰	دلیل حدیث سے۔	۱۰۸۶	دونوں کا اعادہ کیا۔ بے اعادہ وطن گیا۔
۱۰۸۱	جماع بعد طوق۔ عمرہ کے چار شوط سے پہلے جماع۔	۱۰۸۷	فقط طواف کا اعادہ کیا۔ حج میں سعی چھوڑی۔
۱۰۸۲	بعد چار شوط کے جماع۔ دلیل حنفیہ۔	۱۰۸۸	دلیل حنفیہ۔ عوفات سے قبل روانگی امام
۱۰۸۳	قبل طواف عمرہ کے جماع۔ فراموشی سے جماع۔	۱۰۸۹	جلد یا۔ دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔ غروب
۱۰۸۴	دلیل حنفیہ۔	۱۰۹۰	آفتاب کے بعد پھر واپس آیا۔ دلیل قیاسی۔
۱۰۸۵	فصل بیان طہارت میں۔	۱۰۹۱	وقوف مزدلفہ چھوڑا۔ دلیل قیاسی۔ کل دنوں
۱۰۸۶	طواف تقدم در حالت حدث۔	۱۰۹۲	میں رمی جہار نہ کیا۔
۱۰۸۷	دلیل شافعی حدیث سے۔ دلیل حنفیہ۔	۱۰۹۳	دلیل قیاسی۔ اُسکے اعادہ کا وقت واسکی کیفیت۔
۱۰۸۸	طواف زیارت در حالت حدث۔	۱۰۹۴	ایک روز کی رمی جہار چھوڑی۔ ترک رمی جہرہ
۱۰۸۹	حالت جنابت میں طواف زیارت۔	۱۰۹۵	عقبہ یوم ثمر۔
۱۰۹۰	طواف حالت جنابت کی قضاء ایام نحر میں۔	۱۰۹۶	سات کنگر بون سے چار بار زیادہ چھوڑیں۔
۱۰۹۱	بعد ایام نحر کے۔ حالت جنابت میں طواف زیارت	۱۰۹۷	دلیل۔ تاخیر حلق۔ تاخیر رمی۔
۱۰۹۲	کر کے وطن چلا گیا۔	۱۰۹۸	حلق قبل رمی۔ نحر قارن قبل رمی۔
۱۰۹۳	دلیل قیاسی۔ حالت حدث میں طواف کیا اور وطن گیا۔	۱۰۹۹	حلق قبل فحج۔ دلیل صاحبین۔
۱۰۹۴	طواف زیارت نکلیا یا چار پھیر سے زائد چھوڑ کر چلا گیا۔	۱۱۰۰	دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ حدیث سے۔
۱۰۹۵	طواف صدر بے وضو کیا۔	۱۱۰۱	دلیل قیاسی۔ غیر حرم میں حلق۔ ایام نحر میں۔
۱۰۹۶	طواف صدر بحالت جنابت۔ طواف زیارت	۱۱۰۲	عمرہ کر کے حرم سے خارج ہو کر حلق و قصر کیا۔
۱۰۹۷	کے تین پھیرے یا اس سے کم چھوڑے۔ اس حال	۱۱۰۳	دلیل ابو یوسف۔ دلیل طرفین۔
۱۰۹۸	میں وطن گیا۔	۱۱۰۴	حلق قارن قبل فحج۔ دلیل قیاسی۔
۱۰۹۹	طواف زیارت کے چار پھیرے چھوڑے۔	۱۱۰۵	فصل احرام میں شکار و غیو۔
۱۱۰۰	طواف کو چھوڑا یا اُسکے چار پھیرے چھوڑے۔	۱۱۰۶	حرمت صید پر وحلت صید بحر۔ دلیل قرآنی۔

صفحہ	ابواب وفصول ومسائل ودلائل	صفحہ	ابواب وفصول ومسائل ودلائل
۱۰۸۳	مقرعین صید بروصید بجر۔	۱۰۸۳	ذبیحہ محرم کا حکم۔
۱۰۸۵	قتل صید و اشارہ بجانب صید۔	۱۰۸۵	دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔ محرم نے اپنے
۱۰۸۶	دلیل قرآنی۔ دلیل حدیث سے دربارہ اشارہ۔	۱۰۸۶	ذبیحہ سے کھایا۔ ایک محرم نے دوسرے محرم
"	دلیل قیاسی۔	"	کے ذبیحہ سے کھایا۔
۱۰۸۷	قسم دلائل معتبرہ۔ فراموشی و عمدہ۔	۱۱۰۲	دلیل قیاسی۔ حلال کے ذبیحہ سے محرم کا کھانا۔
"	شرح جزاء صید۔	"	دلیل مالک رحمہ۔ دلیل حنفیہ۔
۱۰۸۹	صید ہرن۔ خرگوش۔ جنگلی چوہا۔ شتر مرغ۔	۱۱۰۵	صید حرم کو حلال نے ذبح کیا۔ دلیل حدیث سے۔
"	حمار وحشی۔ کی جزا۔ دلیل قرآنی ضعیف میں۔	"	حرم میں سے صید داخل ہوا۔ دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ
"	جنگلی نظیر نہیں موجود ہے۔	"	صید کو حرم میں لا کر بیچا۔ حالت احرام میں۔
۱۰۹۱	اختیار قاتل صید دربارہ ہدی و طعام و روزہ۔	"	احرام باندھنے وقت محرم کے گھر یا اسکے ساتھ
"	دلیل شیخین۔ دلیل محمد و شافعی قرآن سے۔	"	پنچبڑہ میں صید ہو۔
۱۰۹۲	اعتبار موضع دربارہ قیمت صید۔	"	دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔
۱۰۹۳	مقدار طعام۔ روزہ کی تقدیر۔	۱۱۰۶	حرم میں داخل کر نیچے بعد ہاتھ سے نہ چھو اور باہر
۱۰۹۵	صید کو زخمی کیا یا بال نوچے۔ یا پر اکھاڑے	"	لا کر بیچا۔ پنچبڑ ہاتھ میں ہونے کی صورت۔
"	یا ٹانگ وغیرہ کاٹی۔ دلیل۔	"	حلال نے صید پکڑا پھر احرام باندھا اور دوسرے
"	شتر مرغ کے انڈے توڑے۔ دلیل۔	"	نے اسکے ہاتھ سے رکھ لیا۔
۱۰۹۸	انڈا توڑا اور بچہ مردہ نکلا۔ ہرنی وغیرہ کو مارا	۱۱۰۷	دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ محرم نے صید پایا اور دوسرے
"	لبس وہ بچہ ڈال گئی اور مر گئی۔ کتے چیل	"	نے اسکے ہاتھ سے چھڑا دیا۔ دلیل قرآنی۔
"	بھیڑیے و بھتھو جو بے کتے کٹے و سانپ کے	"	صید محرم کے ہاتھ میں اور دوسرے محرم نے اس
"	مار ڈالنے کا حکم۔ دلیل حدیث سے۔	"	صید کو مار ڈالا۔
۱۰۹۷	جانور پاؤں و وحشی کا حکم۔ گوہ و جنگلی چوہا۔	۱۱۰۸	دلیل قیاسی۔ ہری گھاس و درخت غیر ملوکہ
"	حکم ہوام و حشرات الارض۔ جون مارنا۔ دلیل قیاسی	"	کاٹا۔ دلیل حدیث سے۔
۱۰۹۸	شیٹری مارنا۔ دلیل قیاسی۔ کچھوے کو ذبح کیا۔	۱۱۰۹	خشک گھاس کاٹنا۔ پھرسٹی وغیرہ باہر لانا۔
"	حرم کے جانور کا دودھ دوا یا غیر ملوکہ کا قتل	"	مصرف تاوان گھاس وغیرہ۔
"	دلیل شافعی۔	"	حرم کے درخت ملوکہ۔
۱۰۹۹	دلیل حنفیہ۔ تقدیر جزاء۔ دلیل حدیث سے	۱۱۱۰	خود درخت کسی کی ملک میں جما اور دوسرے
"	دلیل قیاسی۔	"	نے کاٹ لیا۔ سوکھے درخت کا حکم۔
۱۱۰۰	اضطرار کی حالت میں قتل صید۔ دلیل نہیں	"	اذخر کا حکم۔ دلیل ابو یوسف۔ دلیل حنفیہ۔
"	بالو جانور کا ذبح کرنا۔	۱۱۱۱	بیان حکم قاتل دربارہ جنایات۔
۱۱۰۱	کیوتر کو مارا۔ قتل پاؤں ہرن۔ دلیل قیاسی	۱۱۱۲	دو محرموں نے شریک ہو کر ایک صید کو قتل کیا

صفحہ	الہاب و فضول و مسائل و دلائل	صفحہ	الہاب و فضول و مسائل و دلائل
۱۱۱۲	دلیل قیاسی - دو حلال کے مل کر حیدر مکر مارا - دلیل قیاسی - حیدر زندہ یا مذکورہ کو محرم نے بچا - دلیل قرآنی -	۱۱۲۰	حج کا احرام باندھا - دلیل صاحبین - دلیل امام ابوحنیفہ - حج کا احرام باندھ کر یوم النحر کو دوسرے حج کا احرام باندھا -
۱۱۱۳	کسی نے حرم سے ہرنی باہر نکالی اور وہ جنی اور مع بچہ مر گئی - دلیل قیاسی - بعد ادا جزا و جنی - ایک حلال نے دوسرے حلال کا صیغہ نصب کر کے ہاتھ میں لٹکے ہوئے احرام باندھا -	۱۱۲۱	عمرہ سے فارغ ہوا مگر قصر باقی تھا کہ پھر عمرہ کا احرام باندھا -
۱۱۱۴	حل میں صید کو تیر مارا اور وہ بھاگا پس حرم میں جا کر اُنکے تیر لگا - باب بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنے کا - کوئی بستان نبی عامر میں آیا اور عمرہ کا احرام باندھ کر انچے میقات پر واپس گیا اور تلبیہ کہا یا نہ کہا - زفر کی دلیل قیاسی - دلیل حنفیہ -	۱۱۲۲	حج کا احرام باندھ کر عمرہ کا احرام باندھا دلیل قیاسی بعد ادا قدم عمرہ کا احرام باندھا - دلیل قیاسی - جس کا حج فوت ہوا اور اُس نے عمرہ یا حج کا احرام باندھا باب الاحصار -
۱۱۱۵	انچے میقات پر واپس گیا اور تلبیہ کہا یا نہ کہا - زفر کی دلیل قیاسی - دلیل حنفیہ - اُس نے حج کا احرام باندھ کر ایسا کیا - قبل احرام کے ایسا کیا -	۱۱۲۳	محرم عرو یا دشمن کی وجہ سے روکا گیا - دلیل شافعی - دلیل حنفیہ - احصار کا حکم - دلیل قرآنی -
۱۱۱۶	بقصد حاجت بستان مذکور میں داخل ہوا پھر مکہ کا قصد کیا - حکم بستانی - بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کا حیلہ - ایک شخص بغیر احرام مکہ میں داخل ہوا اور پھر میقات پر جا کر احرام حج کا باندھا - دلیل زفر - دلیل حنفیہ -	۱۱۲۴	ابو یوسف کی دلیل حدیث سے - دلیل طرغین - قارن روکا گیا -
۱۱۱۷	اسی حال میں حج کا احرام باندھ کر فاسد کیا - دلیل حنفیہ - مکی نے حج کا ارادہ کر کے حل میں جا کر احرام باندھا اور حرم کو نہ لوٹا اور وقوف غزوہ کیا - دلیل قیاسی - منہج عمرہ سے فارغ ہو کر حرم سے نکلا احرام باندھ کر وقوف غزوہ کیا -	۱۱۲۵	مقام فرج ہوئے احصار - دلیل امام ابوحنیفہ - عمرہ سے احصار - دلیل حدیث سے - محرم نے بدی بھیج کر فرج کا دن مقرر کیا پھر غزوہ جارا دلیل قیاسی -
۱۱۱۸	باب اضاقۃ الاحرام - مکی نے احرام عرو کا باندھا احطوات ایک پھر ایک	۱۱۲۶	مکہ میں احصار - باب الفوات - حج کا احرام باندھا اور وقوف غزوہ فوت ہوا - دلیل حدیث سے -
۱۱۱۹	۱۱۱۹	۱۱۲۷	فوت عمرہ - وہ ایام حرمین عمرہ کرنا مکروہ ہے - دلیل اثر سے - دلیل قیاسی - عمرہ کی بنیت وغیرہ دلیل شافعی - دلیل حنفیہ -
۱۱۲۰	۱۱۲۰	۱۱۲۸	باب الحج عن الغیر - دلیل حدیث سے - کچھ ایسا ہی ثواب صدقہ مالی وغیرہ -



صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۱۳۸	نذرت رسوم و عات و بارہ میت -	۱۱۳۹	باب الہدی -
۱۱۳۹	تحقیق مقام -	۱۱۴۰	صفت ہدی - قسم ہدی - دلیل حدیث سے -
۱۱۴۰	حج فرضیہ میں نیابت - حج نفل میں نیابت -	۱۱۴۱	جن صورتوں میں بکری کی ہدی کافی نہیں -
۱۱۴۱	دو شخصوں نے ایک شخص کو اپنا نائب حج کیا -	۱۱۴۲	ہدی میں سے کھانا -
۱۱۴۲	ایک نے حج کے واسطے اور دوسرے نے عمرہ کے واسطے نائب کیا -	۱۱۴۳	دلیل قیاسی - دلیل حدیث سے - ہدی میں سے -
۱۱۴۳	قرآن کی اجازت - دم حکم -	۱۱۴۴	صدقہ دنیا - کن ہدی میں سے کھانا نہ چاہیے -
۱۱۴۴	نیابت کی صورت میں دم الاحصار - دلیل ابو یوسف -	۱۱۴۵	دلیل حدیث سے -
۱۱۴۵	دلیل طرفین - میت کی طرف سے حج میں حج مبرور -	۱۱۴۶	ہدی تطوع و متعہ و قرآن کا وقت فوج -
۱۱۴۶	میت نے حج کی وصیت کی اور ورثہ نے ایک نائب اسکی طرف سے مقرر کیا پھر راہ میں وہ مر گیا یا مال چھوڑ گیا - دلیل ابو یوسف - دلیل امام ابو حنیفہ -	۱۱۴۷	دلیل قیاسی - دلیل قرآنی -
۱۱۴۷	توجیہ قول امام - توجیہ قول صاحبین -	۱۱۴۸	فوج بقیہ ہدایا کا وقت - دلیل شافعی - دلیل حنفیہ -
۱۱۴۸	والدین کی طرف سے کسی نے حج کا تلبیہ کیا - دلیل قیاسی -	۱۱۴۹	مقام فوج - دلیل حدیث سے -
۱۱۴۹	فروع - غیر کی طرف سے امور ہونے کی صورت -	۱۱۵۰	مصرف گوشت ہدایا - دلیل قیاسی - توفیق ہدایا - دلیل قیاسی -
۱۱۵۰	امور بعد فراغ حج مکہ میں کثرت پند و نظر اقامت کی نیت کرے -	۱۱۵۱	افضیات خرو فوج - دلیل حدیث سے -
۱۱۵۱	امور کے پاس قریب مکہ یا مکہ میں نفقہ کم ہوا -	۱۱۵۲	فوج و نحر میں نائب - غیر اللہ کے نام کے ذبیحہ کی حرمت -
۱۱۵۲	امور کے پاس سے راہ میں مال لٹ گیا اور اسنے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا -	۱۱۵۳	جھول و نکیل و باگ ڈور کا صدقہ - ہدایا سے اجرت قصاب کی مالیت - قربانی کے جانور پر سواری - دلیل قیاسی - دلیل حدیث سے -
۱۱۵۳	نائب کا دعوت کرنا و صدقہ و فرضہ وغیرہ دنیا -	۱۱۵۴	سواری کی وجہ سے اس میں نقصان - قربانی کے جانور کا دودھ و اون -
۱۱۵۴	اجرت خادم و دیگر ضروریات -	۱۱۵۵	ہدی راہ میں مرنے لگی -
۱۱۵۵	نائب نے پیدل حج کیا اور خرچہ سواری خود رکھا -	۱۱۵۶	عجب کثیر آگیا - دلیل -
۱۱۵۶	میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے حج کرے اور اسنے اونٹ کرایہ دیا -	۱۱۵۷	تقلید ہدی تطوع و متعہ و قرآن وغیرہ - دلیل -
۱۱۵۷	امور سے کھامین لئے حج کر دیا و مہول نہ ہو سکی -	۱۱۵۸	فروع - شرکت قربانی - متنع کے ہدی خرچنے کے بعد شرکت - ہدی کا بدنہ بچنے - سفر یک ہدی مر گیا - شرکت میں کافر یا پغرض دیگر سفر یک - جانور مشترک کا فوج - غلطی سے باء ایک نے دوسرے کی ہدی فوج کر دی - بلا نیابت بدنہ چلایا -
۱۱۵۸	والدین کی طرف سے حج کی فضیلت -		
۱۱۵۹	حبسہ اپنی ذات کی طرف سے حج نہ کیا اسکی نیابت -		

صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل
۱۱۶۱	مسائل مشہورہ میں سے کون کون کیا و قوم نے شہادت دی کہ آج یوم النحر ہے۔ دلیل قیاسی۔	۱۱۶۰	مدینہ منورہ میں اقامت کی بشارت۔
۱۱۶۳	دلیل دیگر۔	۱۱۶۱	زیارت مزار پاک کے فضائل۔
۱۱۶۴	عہد کے آخری وقت رویت ہلال کی شہادت۔	۱۱۶۱	آداب زیارت مزار پاک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔
۱۱۶۵	کیا دعویٰ ہے کہ جو پہلا اولیٰ کو پھونکا دوسرے کی رومی کی۔	۱۱۶۲	دعا و غیرہ۔
۱۱۶۶	دلیل حنفیہ۔ پیدل حج کرنا لازم کیا۔	۱۱۶۳	مقالات متبرکہ کا بیان۔
۱۱۶۷	پیدل چلنے کی مذہب بجانب بیت المقدس وغیرہ۔	۱۱۶۳	تفصیل مقامات۔
۱۱۶۸	تعلیق حج بھٹائیے دیگر۔ غلام و باندی کا احرام بدولت اجازت آقا۔	۱۱۶۴	فصل طہرین و ایسی بجانب وطن۔
۱۱۶۹	محرمہ باندی کا فروخت کرنا اس سے مشتری کو نفع لینے کا اختیار۔	۱۱۶۴	آداب رجوع۔
۱۱۷۰	دلیل زفر۔ دلیل حنفیہ۔	۱۱۶۵	ملوحتات۔ حج کا سوائے حقوق العباد کے دیگر کبار کفارہ ہونا۔ لباس کعبہ کو خریدنا و پہننا۔ آب زمزم سے غسل و استنجا کرنے کا حکم۔ حرم مدینہ منورہ کا بیان۔
۱۱۷۱	فضائل حج۔ انچے اوپر ہدی واجب کرنا۔	۱۱۶۶	بندگی زمین مرقہ پاک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔
۱۱۷۲	مکہ میں سجادہ ہونا۔ مسجد الحرام میں نماز کا ثواب۔		

چونکہ فہرست میں جمیع مسائل و دلائل کا لا تا طوالت کی گئی ہے لہذا جس باب سے متعلق اصل مسئلہ کا اشارہ کیا گیا اور جب کسی مسئلہ کی ضرورت ہو اسی باب کے مسائل سے تلاش کر کے استخراج کرتا چاہئے اور دلائل پر اصول و فروع کے آگاہی کے ساتھ غور کرتا چاہئے کیونکہ جو شخص غور سے اس کے دلائل سمجھے وہ فقہین ماہر ہو سکتا ہے اور بہت سے مسائل متعلق آداب و اخلاق جلد چہارم میں ہیں وہاں سے لینے اور اوس میں بھی انشاء اللہ تعالیٰ فہرست ضروریات شامل ہوگی فقط۔







# اِذَا ارَادَ اللهُ نَحْبَ رَافِقِهِ فِي الدِّينِ

الحمد لله الذي قد أنعم علينا بكتاب جامع دار ومطبعة طارعة بلاد اسلام شل بخارا وبلغ  
وكابل وماوراء النهر وهندوستان وعر وروم وشام اعني الهند اية كاترجه



مدلل بطريقه اجتهاد آيات احاديث از اصول واقبالات فروع مع تدليل مسائل فتوى كماله  
بهنما جامع فروع واصول حادي نقول وبقول مولانا سيد مير علي قاسم قاضي مالكيري في جلاله

پمطبع فضيل مسجع منشي نو كشتون صحت طبع



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الملك الحق المبين المصلوہ و السلام علی سید رسلہ و انبیاءہ و علی آلہ و صحبہ و اتباعہ الی یوم الدین جمعین۔ اما بعد یہ ترجمہ ہدایہ  
 غایۃ السعایہ حامل المتن مع الحاق زوائد مسائل متون کفر و تنویر و وقایۃ الروایہ مع تذکیر ضروری کافی مسائل مفتی بہا از معتبرات  
 جامع تحقیق و اشارات بشرط مقررہ ہر دو سال اسرار علی لطیفیم نام النفع بہا و کمال القبول بجاہ الرسول الکریم حبیبہ محمد صلی اللہ علیہ  
 علیہ و علی آلہ و صحبہ وسلم و سالہ السداد و بعثتہ و ناول و لا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ واضح ہو کہ کتاب ہدایہ بالاتفاق شوارث و مند اول  
 اقام رہی اور ائمہ علماء ہر زمانہ میں اسکے درس و تدریس اور اسکی مشکلات کی توضیح و تشریح پر جھگڑے رہے اور امام متقی ابن العلام ح نے فتح تقدیم  
 میں اپنی استاد ابن کتاب کو لکھی کہ میں نے اس تمام کتاب کو برواج اقلان و تحقیق کے پڑھ سنایا اپنے استاد شیخ الامام بقیۃ المجتہدین و  
 خلعت الحفاظ یقینین سراج الدین عمر بن علی الکنانی الشہیر بقاری الہدایہ کو نقد و اسکو فسیح جنتہ میرے شیخ نے اسکو پڑھ  
 سنایا اپنے مشائخ عظام کو جن میں سے ایک شیخ الاسلام علاء الدین السیرامی بن اور شیخ الاسلام نے اسکو حاصل کیا اپنے شیخ الامام  
 اسید جلال الدین شافع کتاب سے اور امام شافع نے لیا اپنے شیخ امام قدوہ امام بقیۃ المجتہدین علاء الدین عبد العزیز بخاری مصنف  
 کشف و تحقیق سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ کبیر ستاد العلماء شیخ حافظ الدین کبیر سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ امام شمس الدین  
 محمد بن عبد الستار بن محمد کروری سے اور اس شمس الائمہ کروری نے لیا اسکو اپنے شیخ سے یعنی شیخ مشائخ الاسلام حجتہ العالی  
 علی الانام المخصوص بانضایہ صاحب الہدایۃ امام علامہ برہان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل الرشیدی المرغینانی شیخ الکلام  
 اسکو پڑھتہ دار السلام۔ اور امام علامہ عینی رح کے دیباچہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کتاب الہدایہ پر تالیف علماء سلف و تالیف علماء خلف ہے کیونکہ علماء  
 کثر الذقات و جامع رضا الخاق ہر زمانہ میں اس سے اشتغال اور بر جہ اسکے درس سے اتحال رہا اور ایک جماعت خلفاء و علماء اسکی تشریح  
 و توضیح کے تصدی ہر وقت و بہت جانفشانی سے حل مشکلات و کشف مشکلات کی لیکن بائیمہ اسکا حق ادا کیا۔ یہ میں انکی شان میں نہیں  
 نہیں کرتا اور میں علم و فضل میں انکی برابری کا دم نہیں بھرتا لیکن میں نے اس فن نقد کا اپنی حدیث و قرآن پایا اور اپنی دونوں نصوح سے  
 حد و ل کا مکان صریح نص حضرت سید اہلس و جان نہ پایا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور یہ عدول و حدیث و قرآن سے کیونکہ جائز ہو کہ دین انفس  
 بیجا ہو کہ میں نے قرآن و حدیث سے کوئی مذہب نہیں لیا اور نہ ہی

صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے بیایا پھر صحابہ رضی اللہ عنہم ہی سے پیلا وقد قال تعالیٰ واما رسولنا من رسول الا یطاع باذن اللہ الا یہ - وقال تعالیٰ واطيعوا اللہ واطيعوا الرسول الا یہ - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اصحابی کا انجوم باہم اقتدیم اقتدیم - یعنی میرے اصحاب خلیفہ سازدن کے ہیں تم جسکی اقتداء کو راہ پاؤ گے - اور حدیث صحیح خالی از عوارض کو چھوڑنا اور خالی رائے سے فرائض کی طرف جانا ایسا فعل نالام ہے کہ اس پر حکم رسول علیہ السلام نہیں اور وہ بھی نہ راضی ہو گا جسکو معقول و منقول کا حصول ہے اور صدر اول نے پیر دینی نصیحتیں میں کچھ تصور نہ کیا بلکہ اکل جلد کے ساتھ مجبور کیا اور اب تو قصور ان بچپلوں سے ہے جنہوں نے اقتصار تمہید کیا اور تساہل و افاقت انہیں میں ہے کہ اکتفا و تقلید کیا بھلا تم اس کتاب کی اکثر شروح کو نہیں دیکھتے اور ایسے ہی دوسرے شاربین و مفسرین کی تصانیف پر غور نہیں کرتے کہ انہوں نے اپنی تصانیف کو دلائل عقلیہ و سوال و جواب سے بھر دیا اور یہ تو اس وقت اچھا معلوم ہوتا کہ اصل کو محسوس بخیر اور مدلل باثر کر کے ان عبارات سے محروم کر کے اور اگر بغیر معروض استدلال فصول میں لائے تو ایسے اخبار کا اصول میں اثر نہیں ہے بلکہ موضوع و منکر میں اور یہ بھلا کچھ اور ہے سو اسے اس کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب و زور ہے اور یہو بطریق امام بخاری وغیرہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت پہونچی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من کذب علی متعمدا فلیتبوا مقعده من النار یعنی جو مجھ پر جھوٹ باندھے عداوہ جہنم میں اپنا ٹھکانا سنوارے - حافظ ابو بکر ابن باز نے فرمایا کہ یہ حدیث متواتر قطعی ہے اسکے مثل طرق میں کوئی حدیث نہیں ہے اور حافظ ابن حجر نے کہا کہ اسکے مانند چار سو حدیثوں کی تخریج ہوئی ہے اور کہا جاتا ہے کہ اسکو دو سو صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا اور سو اسے اسکے ایسی حدیث نہیں کہ چہر عشرہ مشرورہ رضی اللہ عنہم نے اجملع فرمایا ہوا انتہی مترجمانہ مختصا - اور آئندہ امام علامہ حنیفی رحمہ نے اہل زمانہ کی شکایت کی کہ انکا سرتاج جابلون کا مقال ہے اور اہل علم میں انکو بے عقلی سے قیل وقال ہے و قال ہے و قول اور اب تو اس سے بھی بدتر حال ہے و الی اللہ المشتکی و ہوا لہادی الی الصراط المستقیم - پھر چار طریق سے اپنی اسناد و کتاب ہدایہ کی ذکر فرمائی - اور ترجمہ عفا اللہ عنہ نے اسکو دو طریق سے بقراوت و اجازت حاصل کیا

وضوح ہو کہ شیخ امام مصنف ہدایہ نے خطبہ میں جو مضمون فرمایا اسکا خدعہ بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اوائل مجتہدین کو مشرف بغنائت قرار دیا کہ اب تک کہ انہوں نے ہر طرح کے مسائل جلی و خفی استنباط فرمائے و لیکن و فاع کا وقوع پذیر جاری ہے اور نوازل کا نزہل ہر زمانہ میں بطرز جدید ساری ہے کہ کوئی موضوع انکو محیط نہیں ہو سکتا اور مردوں کا کام ہے کہ انکو استنباط کریں اور میں نے ویراجہ بدایتیہ میں وعدہ کیا تھا کہ اسکی شرح کفایۃ اللہ لکھوں گا چنانچہ حسب وعدہ لکھ کر جب قریب ختم ہو چکا تو مجھے اعلیٰ درازی و اطلب خاطر ہو جس سے خوف پیدا ہوا کہ شاید بوجہ طوالت کے کم ہمت اسکو ترک کریں لہذا دوسری شرح مختصر موسوم بہ ہدایہ لکھنی شروع کی جس میں عیون روایت و شون روایت جمع کیے یا جو د اختصار کے ایسے اصول پر حاوی ہے کہ انہیں شروع کثیرہ متفرع بن اللہ تعالیٰ اسکے ختم پر میرا خاتمہ غیر کرے تاکہ جسکی زیادہ واقفیت منظور ہو وہ شرح اکبر دیکھے اور جسکو فرصت کم ہو شرح اصغر پر اکتفا کرے پھر بعض برادران دینی نے چاہا کہ شرح دوم انکو لکھوان تو میں نے تفریع اللہ تعالیٰ سے استعانت کر کے شروع کیا و حسبنا اللہ و نعم الوکیل -

بسم اللہ الرحمن الرحیم

یہ اقتداء قرآن مجید اور اہل جہد شریف - کل کلام لا یدانہ الا باللہ نہ فہو اجزم یعنی ہر کلام جس میں اللہ تعالیٰ کی تعریف سے شروع نہ ہو وہ اجزم یعنی کم ہمت ہے اور شیخ عبد القادر ربادی کی اربعین میں بسطہ و الحمد و دون ہیں - ابن ماجہ کی روایت میں قطع ہجاء سے اجزم ہے اور سنن واحد میں و رواہ ابو عواد اسکو ابن ماجہ نے سنن میں اور ابو عواد و ابن جبار نے اپنے صحیح میں روایت کیا اور شیخ ابن الصلاح نے اسکو حدیث صحیح کہا ہے و حدیث میں فقہاء میں معمول ہے -

کتاب الطہارات

کتاب سبب قسم کی طہارتوں کے بیان میں ہے - پاکی و حضور و غسل و کپڑے و جا سے ناز و غیرہ سب طرح کی ضروریات و ہذا طہارت کو مقدم کیا





بدون اسکے غسل نہوگا صفت۔ برن سے دھو کر کرنے میں اگر دو قطرہ یا زیادہ چٹکے تو بالاجل جائز ہو ورنہ طہین کے قول پر نہیں جائز  
 لذیذ و ادبی صبیح ہر مضرت۔ قال المم وحد الوجه من قصاص الشعر الى اسفل الذقن والى سمتي الاذنين لان الوجه  
 يقع بنده التخلل و هو مشتق منها۔ اور چہرہ کی حد سر کے بال جنہ کی انتہا سے لیکر ٹھوڑی کی تک طول میں اور ایک کان کی دوسرے  
 بیکر دوسرے کان کی ایک عرض میں ہر کیونکہ مواجہہ در و بر ہو اسی تام سے واقع ہوتا ہے اور وجہ کا لفظ مواجہہ سے مشتق ہے۔ اسی پر  
 علماء کا اتفاق ہے اور یہ اشتقاق کبیر ہے کہ حسین لفظ نقطہ معنی میں مناسبت ہونا کافی ہے۔ مع چہرہ کی حد ظاہر الروایہ میں مذکور نہیں البتہ اے اور  
 اس حد و شرح سطح پیشانی سے ہر۔ ف۔ چنانچہ اگر صلح سے اگلے سر کے بال تراکی ہو گئے تو صبیح یہ کہ وہاں پانی پہنچانا واجب نہیں لہذا  
 ہو صبیح الزاویہ انزع جسکے بال چہرہ کی طرف اترے ہوں تو اکثر یہی حد سے یعنی اشد اے سطح پیشانی سے جس قدر نیچے اترے بال  
 ہوں انکا دھونا واجب ہے یعنی۔ ع۔ پیدہ کی جو دائری جنہ کے بعد اسکے کنارے دکان کی دوسرے درمیان ہو اسکا دھونا واجب ہے یہی  
 صبیح ہر الخ غیرہ۔ اور کو یوں میں پانی پہنچانا واجب ہے اور ہونٹوں میں سے جتنا اٹکے لانے کے وقت چھپ جاوے دھو میں داخل نہ  
 رہ جتنا نکلا رہے اسکا دھونا واجب ہے یہی صبیح ہے کہ کافی اخصاصہ۔ دونوں آنکھوں کے اندر دھونا جو جج کے نہ واجب ہے نہ سنت الظہیرہ حشر  
 جو آگ بند کرنے سے باہر رہے تو اسکے نیچے پانی پہنچانا چاہیے الزاویہ۔ اور جو جلد کہ بالوں سے دھکی ہو جیسے جو دونوں ہونٹوں سے  
 یا غنفہ سے تو اسکا دھونا دھو میں واجب نہیں۔ اھا ضیخان اور اسی پر فتویٰ ہے المضمرات اور اگر دھکی نہ تو علی التنازل دھونا واجب ہے  
 برہان۔ بخلاف غسل کے کہ اس میں ہر حال پانی پہنچانا واجب ہے المضمرات۔ دائری جب غشی ہو یعنی بشرہ چھپا دے تو ظاہر کلام ہے ایہ  
 مفید ہے جو امام محمد رحم نے اہل میں اشارہ کیا کہ پوری دائری دھونا واجب ہے اور کہا گیا کہ یہی صبیح ہے اور نظیر یہ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے  
 در بدائع میں ابو شجاع سے ہے کہ ہمارے اماموں نے سوائے اس قول کے دیگر اقوال سے رجوع کر لیا ہے۔ یہی صبیح ہے کہ  
 اور یہی صبیح ہے الزاویہ۔ امام ابو حنیفہ رحم سے اشرر روایت یہ کہ دائری میں سے جس قدر رکھال کو چھپاتی ہے سب کا مسح فرض ہے اور یہی  
 صبیح و مختار ہے شرح الوقاہ۔ دائری اگر خفیف ہو کہ اسکا بشرہ نظر آوے تو اسکے نیچے پانی پہنچانا فرض ہے الفتح والسنن و دائری کے بال  
 جو ٹھوڑی سے نیچے چٹکے ہوے ہیں انکا دھونا واجب نہیں ہے شرح الوقاہ یہ صبیح بھی واجب نہیں بلکہ سنون ہے الزاویہ اگر بعد دھو کے دائری یا  
 ٹھوڑی یا ہونٹوں یا ہاتھوں میں شائیں تو اس جگہ کا دھونا واجب نہیں اور نہ دھونا کا احادیث لازم ہے قاضیان نصف رحم نے تحدید وجہ کے بعد  
 ہاتھوں و پیردن کی تحدید بیان فرمائی قبلہ۔ والفرقان والکعبان یہ طلاق فی الفصل عندنا خلافاً لافرد ہو قبول ان الغایۃ فی الفصل  
 تحت المیثاقا للیل فی باب الصوم۔ دونوں کنبان اور دونوں ٹخنہ دھونے میں داخل ہیں ہمارے نزدیک بخلاف زفر کے کہ وہ فرماتے ہیں  
 کہ غایت اپنے مضامین داخل نہیں ہوتی ہر جیسے روزہ کے باب میں رات نہیں داخل ہر۔ ف۔ ہمارے نزدیک سے مراد ابو حنیفہ و ابو یوسف و  
 محمد رحم اسد تعالیٰ ہیں محیط۔ توضیح یہ کہ آیت میں فرمایا۔ وایدیکم الی المرافق یعنی دھو دو اوائے ہاتھوں کو کنبیوں تک تو ہاتھ دھونے کی  
 قایت یعنی انتہا کنبان میں۔ اور قاعدہ ہے کہ جسکی انتہا بیان ہو اس میں انتہا داخل نہیں ہوتی ہر جیسے روزہ میں فرمایا ثم اتوا  
 الصیام الی الیل سترم لوگ پورا کرو روزے کو رات تک حالانکہ بالاتفاق روزہ میں رات داخل نہیں پس اسطرح بیان کنبان اور ٹخنہ  
 ہاتھوں و بالوں میں داخل نہیں ہیں۔ یعنی انکا دھونا فرض نہیں ٹھہرا اگرچہ دھونا بہتر منہوں ہے۔ پھر واضح ہو کہ ایدیکم الی المرافق۔ اور  
 اتوا الصیام الی الیل۔ دونوں انتہا میں فرق ہے تو زفر کا قیاس ٹھیک نہوا ولنا ان بندہ الغایۃ لا سقاط ما وراہا اولو لا یا  
 لا ستوہیت الوطیۃ کل۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کنبیوں و ٹخنوں کی قایت تو انکے ماہرے کے ساتھ کرنے کے لیے ہے کیونکہ اگر  
 یہ قایت حیاتی کجائی تو دھونا پورے عضو کو محیط ہو جائے یعنی مثلاً ہاتھ دھو تو ہاتھ مونڈے تک ہر سب کا دھونا واجب ہوتا  
 انتہا الی المرافق سے حد کوئی کہ کنبی تک دھو کر اسکے ماہرے پانی کو دھونے سے ساتھ کر دیں کنبی دھونے میں داخل ہے۔  
 و فی باب الصوم لمد الحکم ایما اذا کسم یطلق علی الامساک ساتھ۔ اور روزہ کے باب میں جسکی زفر رحم نے نظری تو وہ

۲  
 صمدیہ جلد اول  
 صمدیہ جلد اول

تاریات رات تک حکم صوم کو کیجیجے لیجانے کے لیے ہر ایسے کہ اسم صوم کا تو ایک ساعت اساک کرنے پر بھی ہوتا جاتا ہے وقت تو پورا  
 پس اگر رات تک نہ بیان ہوتا تو لوگوں کے ایک گھڑی بھر کھانے پینے وغیرہ سے رک جانے سے صوم ہو جاتا لہذا رات تک  
 کھینچ جانے کی حد بیان کر دی تو رات داخل نہیں ہو۔ والکعب ہو اعظم الناتی جو الصبیح ومنہ الکاعب۔ اور کعب وہ ہے  
 ہوتی ہدی ہرینی ٹخنہ یہی صبیح ہر اسی لفظ سے کاعب مشتق ہر کاعب کی جیج کو کاعب ایسی لڑکیاں جو بی جوانی برائی ہوتی  
 کہ جنکی چھاتیوں کا ابھار ہو۔ چونکہ یہ صفت عورتوں میں مخصوص ہو لہذا بدن حرث تانیث کے کاعب کہتے ہیں نہ کاعبہ جیسے حائض  
 و طائقی وغیرہ۔ پھر پانون و حونا و ضرورین فرض ہو اور ہر الزائق میں اسی پر جمل بیان کیا اور موزہ پر مسج بسنت متواترہ ثابت ہو جیسے  
 ہاتھ یا پانون مجروح ہوں تو انہیں مسج کا ثبوت بدلیل دیگر ہو۔ فروع۔ اگر اپنے ناخن کٹوانے تو ضرور کا اعادہ لازم نہیں ہو تاہم  
 جلع اصغر میں ہو کہ اگر ناخن چڑے ہوں اور انہیں میل یا کبلی شئی یا گوند حائما ہو یا عورت کے خال لگائی تو ضرور جائز ہو نہ  
 شہری ہو یا دیہاتی ہو شیخ و بوسی رحم نے کہا کہ یہ صبیح ہو اور اسی بر تقویٰ ہر افشع والذخیرہ۔ اگر گوند حائما ناخنوں کے نیچے ہو تو اسکے نیچے  
 پانی پونچنا واجب ہو خلاصہ۔ اگر ناخن ٹر کر پورے کے سرے سے نکل گئے تو انکا دھونا واجب ہو ایک ہی قول ہو افشع و لیسط  
 حضاب اگر شہید ہو کر خشک ہو تو ضرور غسل کے پورے ہونے سے منع ہو۔ سراج من الخیر۔ انگوٹھی اگر ڈھیلی ہو تو اسکو حرکت  
 دینا سنت ہو اور اگر ایسی تنگ ہو کہ پانی اسکے نیچے نہ پونچے تو حرکت دینا فرض ہو۔ الخاصہ۔ اور یہی ظاہر الروایہ ہو۔ المیطہ بھی مثلاً  
 ہو۔ افشع۔ موندے سے اگر دھات پیدا ہوئے تو پورا اصلی ہو اسکا دھونا فرض ہو اور ناقص زائد ہو سوا اگر کچھ اسین سے محل فرض کے  
 محاذی پڑے تو اسقدر دھونا اسین سے بھی واجب ہو اور جو محاذی نہ پڑے اسکا دھونا واجب نہیں۔ افشع والخلیہ لیکن مندوب  
 ہو۔ البحر من المتبی۔ اور منشی میں ہو کہ اگر اسکے محل فرض میں کوئی زائد انگلی یا زائد ہاتھ پیدا کیا گیا تو اصلی ہاتھ کے ساتھ اسکا دھونا بھی  
 واجب ہو۔ مع۔ اگر اسکا ہاتھ یا پانون کٹا کہ کبھی یا ٹخنہ میں سے کچھ نہ رہا تو اس سے دھونا سا قبط ہو گیا اور اگر کچھ رہا تو واجب ہو۔ منشی  
 و افشع و البحر اور یوں ہی کٹاؤ کی جگہ کا دھونا واجب ہو۔ المیطہ۔ اگر پانون پرتیل ملا جس سے پانی نہیں لگتا تو ضرور جائز ہو۔ وغیرہ  
 اگر اعضاء میں شگاف کی وجہ سے دھونے سے عاجز ہو تو پانی بہانا اسپر لازم ہو پھر اگر اس سے بھی عاجز ہو تو اسکو مسح کرنا کافی ہو اگر  
 اگر مسح کرنے سے بھی عاجز ہو تو شگاف کی جگہ چھوڑ دے اور اسکے گردا گرد دھو لے۔ الذخیرہ۔ اگر بعض اعضاء و ضرورین قمر  
 مانند دل وغیرہ کے ہو اور اسپر رقیق حملی ہو اسنے وضو کیا اور حملی پر پانی بہا یا پھر اس حملی کو نوچا اگر اسین سے کوئی چیز نہیں لگی  
 جس سے وضو ٹوٹے تو شبہ یہ کہ کسی صورت میں اسپر اس جگہ کا دھونا واجب نہیں ہو۔ ومن الرکن السدی۔ اگر اسکے اعضاء و ضرور  
 میں کسی پر کبھی یا پھر کا گوہ ہو کہ وضو میں اسکے نیچے پانی نہیں پونچا تو جائز ہو کیونکہ آخر از غیر ممکن ہو میطہ۔ اگر ضرور میں ایک عضو تری  
 کو دوسرے عضو کی حرث منتقل کیا تو نہیں جائز ہو اور اگر غسل میں کیا تو جائز ہو جبکہ تری متفاو ہو۔ فیرہ۔ اگر کسی آدمی پر چھ پڑا  
 یا دھ جاری نہر دریا میں گر پڑا تو اسکا وضو جائز ہو گیا اور غسل بھی جائز ہو جائیگا اگر اسکے تمام بدن کو پانی پونچ گیا اور اسپر لگی کرنا  
 اور ناک میں پانی ڈالنا واجب ہو یہ سراجہ میں ہو۔ قول یہ روایت دلالت کرتی ہو کہ غسل سے مسح ہو جاتا ہو بخلاف مجلس کے  
 فافہم۔ بیان وضو کے چاروں ارکان میں سے تین اعضاء مفسوہ یعنی چہرہ اور دونوں ہاتھ اور دونوں پانون کا بیان ہو چکا  
 اور چہارم یعنی مسح الراس کا بیان باقی رہا فقال الممسو والمفروض فی مسح الراس مقدار الناصیہ۔ اور مفروض مسح سر میں  
 مقدار الناصیہ کی ہو۔ و جو ریح الراس۔ اور یہ مقدار سر کا چوتھائی ہو۔ مس یعنی منصوص تو ناصیہ ہو پھر ناصیہ کی خصوصیت نہیں  
 تو بقدر ناصیہ کے جان مسح کر لے کافی ہو پھر قد ناصیہ کو ہم مصنف نے کہا کہ چہارم سر پر ام جصاص ہم نے کہا کہ بعض شایخ نے  
 تین انگلیوں کی روایت کو صحیح کہا اور بعض نے احتیاطاً چہارم سر کی روایت کو صحیح کہا۔ کما فی العینی میں مختار ہو اختیار ہو اگر مسح کرنا  
 میں تین انگلیوں سے کم رکائیں تو ظاہر الروایہ میں نہیں جائز ہو۔ لکن یہ سراجہ کے تمام سے بقدر چہارم مسح کرنے سے وضو ہو جائیگا



پکن کا لون کا مسح کرنا مسح کا نائب نہیں ہو گا۔ لہذا انی السراجہ۔ بلکہ قانون کے اوپر سے سرہن سے چاہیے اور اگر سرہن سے  
 جس جگہ بندھی ہو اور بعض جگہ بال ہوں پھر اسے قانون والی جگہ پر مسح کیا تو کافی ہو جو سرہن نہ ہو۔ توہی یا عامہ پر مسح نہیں جائز ہے  
 وراہی طرح اگر عورت نے اوڑھنی پر مسح کیا تو نہیں جائز لیکن جبکہ پانی ٹپکتا جاتا ہو اس طرح کہ قانون پر پہنچ گیا تو پہنچ جانے پر  
 یہ مسح جائز ہو گیا۔ ملاحظہ۔ لیکن جب ہی جائز ہو گا کہ اسکی اوڑھنی کے رنگ سے پانی رنگین نہ ہو جاوے۔ نظیر یہ نگار افضل تو  
 یہ کہ عورت اوڑھنی کے نیچے سے مسح کر لے۔ قاضی خان۔ اور اگر عورت کے سر پر خضاب ہو اور اسے خضاب پر مسح کیا تو  
 پانی کی تری اس کے خضاب سے مخلط ہو کر مطلق پانی کے حکم سے نکل گئی تو یہ مسح جائز نہ ہو گا۔ الملاحظہ۔ پھر غسل سے مسح ہو جائے  
 اور ہاتھ کی ضرورت نہیں حتیٰ کہ اگر نہج کا پانی پڑ گیا تو مسح ہو گیا۔ کما نص فی البسوط والملاحظہ۔ اور تین انگلیوں سے کم چھو گیا  
 نہ گذرا اور اگر مسح کیا گھر کی انگلی اور انگوٹھے سے دونوں کو کشادہ کیے ہوئے پس ان دونوں کو مع اس قدر تھیلی کے جو دونوں  
 کے بیچ میں ہو سر پر رکھا تو مسح جائز ہے۔ محیط وقاضی خان۔ اور اگر مرد کے دو گیسوے دراز ہوں جو اس کے سر کے اوپر بندھے  
 ہوں جیسے عورتیں کیا کرتی ہیں پس اس کا مسح گیسو کی چوٹی پر واقع ہو تو عامۃ مشائخ کے نزدیک نہیں جائز ہے خواہ وہ دونوں  
 گیسو کو چھوڑ دے یا نہ چھوڑے۔ محیط۔ اور اگر اسکی تھیلی میں ایسی تری ہو جو ہر تن سے لے یا مغسول عضو دھونے کے بعد رکھی ہو  
 اس سے مسح جائز ہو ابھی صحیح ہے اور اگر مسح کے بعد رہے پھر اسے دوسرا مسح کیا تو جائز نہیں ہے۔ ملاحظہ وغیرہ۔ اور اگر اس نے ہر  
 سے مسح کیا تو کافی ہو ہر حالت میں اور فقہاء نے اسکی تفصیل نہیں کی کہ تری متاخر ہو یا نہ ہو۔ برہانہ۔ اور منون صورت مسح کی  
 یہ ہو کہ اپنی دونوں تھیلیوں اور انگلیوں کو اگلے سر پر رکھ کر گدی کی طرف لیجاوے ایسے طور پر کہ تمام سر کو گھیر لے پھر اسے  
 دونوں قانون کو مسح کرے اور رہا یہ طریقہ کہ گھر کی دونوں انگلیاں بالکل جدا کیے ہوئے رکھتے ہیں تاکہ اسے قانون کو مسح کرے  
 اور تھیلیوں کو اس غرض سے کہ نو دین پر پھر لادینگے تو سنت میں اسکی کچھ اصل نہیں ہے۔ الفتح۔ واضح ہو کہ علماء کے درمیان کچھ  
 اختلاف اس امر میں نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو مسح الراس منصوص فرمایا وہ واجب ہے مگر اختلاف اس کے مقدار میں ہے بعض نے ہر ایک  
 مالک تمام سر اور ہر ایک سر کے قی میں ہو اور عورت میں مقدم راس کافی ہو اور شافعیہ سے دو قول ہیں ایک یہ کہ ادنی مقدار ایک  
 بال ہو اور یہ اس طرح تصور ہے کہ آنٹی کے سر پر خضاب وغیرہ سے نیب ہو اس طرح کہ ایک ہی بال کھلا ہو۔ یعنی رح سنے کہا کہ یہ بالکل  
 کلام ہے کیونکہ شریعت ایسی نادر صورت پر ہر دو نہیں رکھتی کہ اسکو مسح کرنا سنے میں اتنا تکلف ہے۔ دوم قول یہ کہ واجب میں  
 بال میں اور یہ قول پہلے سے کچھ کم ضعیف ہے اور ہمارے نزدیک تین انگلیوں کی مقدار یا چارم سر کی مقدار ہے جیسا کہ گذرا  
 پھر امام مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے مقدار نا صبیہ ہونے پر استدلال کیا بقولہ۔ لما روی عن المغیرہ بن شعبۃ ان النبی صلی اللہ  
 علیہ وسلم اتی ساطع قوم قیال وتوضا و مسح علی ناصیتہ وخفیۃ والکتاب محل فالتحق بیانا بہ وجوہ حجت علی الاشافی  
 فی التقدر بثلث شعرات وعلی مالک فی اشراط الاستیعاب۔ یعنی آیت کریمہ میں مسح الراس سے قدر نا صبیہ مراد ہونا  
 اس دلیل سے ہے جو ضمرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قوم کے گھورے پر آئے  
 پس آپ نے پیشاب کیا اور وضو کیا اور مسح کیا اپنے ناصیہ اور دونوں موزوں پر۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قدر نا صبیہ سے  
 فرض ادا ہو گیا اور قرآن میں مسح الراس کی مقدار محل جو جیسا بیان حدیث سے ضروری ہے تو یہی حدیث حسین کم سے کم مسح کرنا  
 آپ کا مودہ ہے اس آیت کے پہلے بیان ہو کر اس سے لاحق ہوئی یعنی محل گیا کہ آیت میں مفروض قدر نا صبیہ ہے اور یہی حدیث  
 امام شافعی رحمہ اللہ پر حجت ہوئی انکی تفسیر میں کہ اپنے اہل ہاد سے تین قانون کے ساتھ مسح فرض کتے ہیں اور یہی حجت امام مالک پر  
 جو شرط کرتے ہیں کہ تمام سر کا مسح فرض ہے۔ قول۔ یعنی اگر تمام سر کا مسح مفروض ہو تا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرض کیونکر  
 ترک نہ کرنا صبیہ پر مسح کا اقتدار کرتے پس امام مالک پر تو حجت پوری ہوئی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے یہ جواب ہے

کہ آیت قرآن کی کھلی نہیں ہو چکا بیان حدیث سے چاہیے ہو بلکہ آیت مطلق ہے یعنی جتنے پر مسح کا اطلاق ہوتا ہو اسی قدر مسح ہوتا ہے اور وہ ایک بال یا تین بال پر مسح سے ہو گیا۔ صدر الشریعہ نے جواب دیا کہ لغت میں مسح تو بھیجا کہ مسح کرنے کو کہتے ہیں اور اس میں کچھ شک نہیں کہ بھیجے ہو زمین ایک بال یا تین بال جو جانے کا نام مسح نہیں کہتا تاہم جو مسح کرنا چاہیے جو ہر مسح کرنے کی کوئی حد ہوگی اور وہ حد ہر کوئی نہیں معلوم تھی بلکہ کھلی تھی تو حدیث شریف سے اسکا بیان لینا چاہیے تو آیت کھلی نہیں ہے ہم کہتے ہیں اور مطلق نہ تھی جیسے آپ فرماتے ہیں اور دوسری دلیل کھلی ہونے کی یہ کہ آیت میں ہر داسوا برؤسکم اس میں برؤسکم پر تب داخل ہے جیسے نیم کی آیت میں فرمایا داسوا برؤسکم۔ اس میں بھی وہی صورت ہے کہ وجوہ کم۔ پر تب داخل ہے لیکن تیمم میں چہرہ کا مسح جاری ہے و آپ کے سب کے نزدیک ہر راسخ کا مسح کرنا خاک سے مراد ہے اور بیان حدیث موطا سے ظاہر ہوا کہ سر کے مسح میں پورا نہیں ہوا جیسے عرب بولتے ہیں کہ اسوا بال لسانہ دیوار کو مسح کر دو تو مراد بعض جگہ سے دیوار کا مسح ہوتا ہے اور یہ نہیں کہ تمام دیوار کو جو تو معلوم ہوا کہ ایسے کلام میں مقصود اجمال ہوتا ہے جیسے بیان سے توضیح کو دیکھا کہ وہی معمول ہو گا تو کھلی کے واسطے بیان چاہیے اور وہ حدیث مغیرہ بن شعبہ ہے۔ پھر شافعیہ کی طرف سے سوال ہوا کہ اچھا کھلی کا بیان حدیث مغیرہ سے ناصیہ پورا کیونکر معلوم ہوا اس میں تو یہ ہے کہ ناصیہ پر مسح کیا تو اس مقام پر مسح معلوم ہوتا ہے شاید تھوڑا سا مسح کیا ہو پورا ناصیہ بھر پڑ تو نہیں یقین ہو سکتا۔ شیخ ابن العلام رحمہ نے کہا کہ اچھا اگر اس میں وہم ہو تو اسکی تائید کے لئے دوسری حدیث لیجیے جو ابو داؤد رحمہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا آپ وضو کرتے تھے اور آپ کے سر پر قطری عامہ تھا سو اپنے دونوں ہاتھ غارہ کے نیچے داخل کیے پس اپنا اگلا سر مسح کیا۔ یہ حدیث حجت ہے کہ ظاہر ہے کہ تمام مقدم الراس مسح کیا اور یہی جو تھائی ہے جو مسمی ناصیہ پر قطری منسوب ہو وضع قطر اور وہ سرخ مخطوط ہوئے کپڑے ہوتے ہیں اور اسی کے مثل ہنسی رحمہ نے عطاد سے مسل روایت کی اور مسل ہمارے نزدیک حجت ہے پھر اگر اس مقدار سے کم جائز ہوتا تو کبھی ایک بار یا سکو جو از تعلیم کرنے کے لیے کرتے جیسے وضو یا ایک بار وضو کر گیا تھا۔ التبع۔ حدیث مغیرہ جو مصنف رحمہ نے نہ جیت قدوری رحمہ ذکر فرمائی یہ دو حدیثیں مغیرہ زہری روایت سے ہیں کہ قدوری نے دونوں کو جمع کر دیا حدیث اول کو ابن ماجہ نے مغیرہ زہری سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک قوم کے گھر سے پر آئے پس کھڑے ہوئے پیشاب کیا۔ اور حدیث دوم مغیرہ زہری سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور اپنے ناصیہ و عامہ اور دونوں موزوں پر مسح کیا۔ رواہ مسلم و ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ والطحاوی والبیہقی والیبتی والطرانی والہمام احمد مطولاً ومختصراً۔ اور یہ حدیث بلا نزاع صحیح ہے اور جو لوگ کہ مخرج مسح الراس کو مقدار ناصیہ کہتے ہیں انکے واسطے حجت ہے۔ اگر کہا جاوے کہ فرض تو وہ کہ ایسی دلیل سے ثابت ہو جتنی ہے اور بیان حدیث کا ثبوت ہم کو ہر واحد کے طور پر ہو چکا اور وہ ظنی ہے نہ قطعی اور جواب یہ کہ اصل یہ قرار پائی ہے کہ جب آیت کھلی کا بیان غیر الواحد سے معلوم ہو جاوے جیسے مسح الراس میں اس حدیث کے بیان سے معلوم ہوا کہ مقدار ناصیہ مراد ہے تو بعد اسکے یہ حکم مضامین کھلی تو ناجائز یعنی آیت سے ثابت ہے کہ مقدار ناصیہ فرض ہے اور حدیث کی طرف جس سے بیان ہوا مضامین نہیں ہوتا اور آیت دلیل قطعی ہے۔ مع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب یہ مقدار مرفوض ہوئی تو اس سے منکر کا فرض ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ جواب یہ کہ مرفوض کی دو قسم ہیں ایک فرض جو اعتقاد عمل دونوں طرح قطعی ہو جیسے وضو میں غسل اعضائے ثلثہ و مسح الراس تو واجب فرض کا منکر کا فرض ہے۔ دوم فرض جو اعتقاد میں قطعی نہیں بلکہ عمل کے حق میں ہے جیسے مسح الراس میں ناصیہ کی مقدار تو فرض قطعی ہے نہیں انکار ہے کثیر یقین ہو سکتی ہے اور یہ قسم گو با فرض قطعی اور واجب کے درمیان میں ہے کہ فرض سے ضعیف اور واجب سے قوی ہے پس مراد قول مصنف رحمہ میں مرفوض سے فرض ملتی ہے و قال فی التناہی فرض دو قسم ہے ایک قطعی جو نہ کر چوٹی اور

دوم ظنی اور وہ فرضیہ نہ ہوتا ہے جسے قصد و بچنے لگانے کے وقت ہمارے اصحاب کے نزدیک طہارت مفروض ہو اور اسی میں  
 بین مقدار ناصیہ مسح کو مفروض فرمایا ہو یا اصل مسح فرض ظنی ہو اور اسی کی تفسیر یہ مقدار ہو تو مقدار کو بھی اصل مسح کے نام سے  
 مفروض بیان فرمایا۔ پھر اس تمام بیان سے معلوم ہوا کہ اگر حنفیہ کے نزدیک بیان واسطے آیت مجمل کے حدیث ناصیہ ہو اور  
 اسکی مؤید حدیث مقدمہ اس پر ہو کہ چارم سر ہو لہذا تقدیر میں انگشت کی مقدار غیر احوط ہونے کا مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ  
 وقتی بعض الروایات قدرہ بعض اصحابنا ثلث اصابع الید لانہا اکثر ما هو الاصل فی آلہ المسح۔ اور بعض روایات  
 میں مقدار ناصیہ کی تقدیر ہمارے بعض اصحاب نے ہاتھ کی تین انگلیوں کے ساتھ فرمائی کیونکہ تین انگلیاں اکثر ہر اس چیز کا  
 جو آلہ مسح میں اصل ہے۔ قال المترجم۔ یہ ترجمہ اس بنا پر کہ قدرہ کی ضمیر مقدار ناصیہ کی طرف ہو یعنی مقدار ناصیہ چارم سر تو متناہی  
 ہو اور بعض اصحاب نے کہا کہ مقدار ناصیہ بقدر تین انگلیوں ہاتھ کے ہو اور اسکی تحقیق یہ کہ ہمارے ائمہ رحمہ کے نزدیک لفظ  
 آیت مجمل ہو جسکا بیان تین انگلیوں یا چارم سر کے ساتھ نہیں بلکہ ناصیہ کے ساتھ وارد ہوا تو یہی ناصیہ بیان ہو پھر اتفاق ہو کہ  
 ادائے مسح کے لیے مقام ناصیہ کی خصوصیت نہیں بلکہ سر میں۔ سے جان سے بقدر ناصیہ مسح کر لے فرض ادا ہو جائیگا با اختلاف  
 ہو کہ مقدار ناصیہ کس قدر ہو اس میں دو روایتیں ہیں ایک چارم سر اور دوم مقدار سر انگشت جیسا کہ امام ابو بکر البصام رحمہ سے مذکور  
 ہو چکا بلکہ چارم سر کی تقدیر میں بھی ائمہ کا اتفاق ہو صرف تین انگشت کی مقدار میں وجہ سے اختلاف کا محل ہو اول یہ کہ  
 مسح ہاتھ پھیرنے سے ہوتا ہو تو انگلیاں تین کافی ہیں یا نہیں دوم تین انگلیاں مقدار چارم سر جو تین یا نہیں پس جس نے مہول پر  
 نظر ترک کی وہ دہم میں پڑ گیا کہ مقدار مسح میں تین روایات ہیں مقدار ناصیہ اور چارم سر دسہ انگشت اور زعم کیا کہ مقدار ناصیہ  
 چارم سر سے کم ہو اور یہ نہیں جانا کہ نص مجمل کا بیان سوائے ناصیہ کے کسی سے وارد نہیں اور اپنی توجہ کو داخل نہیں ہو پھر سوائے  
 ناصیہ کے دوسرے مقام سے مسح کرنے میں مقدار ناصیہ ضرور ہو تو اسکی مقدار چارم سر ہو یا بقدر سرہ انگشت بھی ہو دو روایتیں  
 آئی ہیں اور کلام امام مصنف اس معنی کے لیے صریح ہو پھر امام مصنف رحمہ نے چارم سر کی تقدیر کو ترجیح دی یہ دو وجہ سے  
 اول انکہ ناصیہ سے چارم سر کچھ زیادہ ہو تو مفروض ادا ہونا یقینی ہو گا تو اسی کو لینا احوط ہو اور دوم انکہ روایت انس میں سجا  
 ناصیہ کے مقدمہ اس پر ہو اور سر کے چار ٹکڑوں کے چار نام علیحدہ ہیں یہ ایک نام چارم کا ہو تو اس سے موافق ہو لہذا اہل  
 متون نے اسی کی تبعیت کی اور اختیار میں اسی کا اختیار ہونا صریح کہا اور امام مصنف رحمہ نے دوسری روایت کے فیراحوط  
 ہونے کی طرف اشارہ کیا جو بعض اصحاب سے مروی ہو فی بعضی یہ روایت امام محمد رحمہ سے نوادر میں ہو کہ اگر تین انگلیاں  
 بھسکی رحمدین اور انکو نہ کھینچا تو امام محمد کے نزدیک مردوزہ کی مسح میں جائز ہو اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک  
 نہیں جائز ہو جب تک کہ انکو اتنی دھڑک نہ کھینچے کہ تری اسکے چارم سر کو پہنچ جاوے پس شیخین رحمہ نے اس چیز کو اعتد  
 کیا جس پر مسح مفروض ہو اور امام محمد رحمہ نے اس چیز کو اعتبار کیا جس سے مسح کرنا ہوتا ہو یعنی دونوں ہاتھ کو پس ہاتھ کی دسترس  
 انگلیاں جو می ہیں اور انکا جو مسائی و حائی انگلیاں یعنی دو اور آدمی جو تین دیکھیں انگلی کا آدھا نہیں تو اسکو پورا داخل  
 کر کے پوری تین انگلیاں مقدار رکھی انتہی۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ ناصیہ کی مقدار چارم سر قرار دینے میں بھی ان تینوں  
 اماموں کا اتفاق ہو مگر تین انگلیوں کی مقدار آیا چارم سر ہو جاتی ہو یا نہیں تو اس میں اختلاف ہو اس بنا پر کہ جس طرح ہر اس  
 اعتبار ہو یا جس سے مسح ہو اسکا اعتبار ہو تو باعتبار اول شیخین کے نزدیک نہیں ہوتی مگر جبکہ چارم سر ہو جاوے اور باعتبار  
 دوم امام محمد کے نزدیک ہو جاتی ہو کیونکہ اصل آلہ مسح کا اعتبار ہو۔ اور واضح ہو کہ بعض روایات کا اطلاق غیر ظاہر الروایہ  
 پر آتا ہو جیسا کہ امام مصنف رحمہ کے اطلاق کیا اور شایع تمام المذہب کا لگائی نے زعم کیا کہ یہی روایت اصل میں مذکور تو ظاہر الروایہ  
 ہوئی اور شیخ اہل المذہب کے مذکور کیا کہ ظاہر الروایہ وہ ہے کہ مفروض مسح میں مقدار ناصیہ ہو دومین انگشت والی روایت انوارہ



کافی ایسی اگر کہا جاوے کہ شایع سید جلال الدین نے کفایہ میں کہا کہ اصح قول پر واجب ہے کہ مسح میں تین انگلیاں ہوں۔ لیکن کفایہ میں جو اب یہ کہ اس مسئلہ کی تخریج مقدمہ پر نہیں بلکہ مسح پر ہے کیونکہ مسح بیضا ہاتھ پیرنے کو کہتے ہیں اور مسح کی پنج انگلیاں ہیں۔ لیکن انگلیاں آدھے سے زیادہ ہوں تو بائک کی جائز ہو سکتی ہے لہذا امام طحاوی نے اپنی شرح میں کہا کہ اگر ایک یا دو انگلی سے مسح کیا تو ظہر الروایہ میں نہیں جائز ہے۔ فتح القدیر میں ہے اور وہ روایت حسین بن انگلیوں پر مسح مقدمہ ہوا اسکو بعض مشائخ نے اس نظر سے صحیح کہا کہ ہاتھ کا احصاق مسح میں واجب ہے اور ہاتھ میں انگلیاں اہل میں اسی وجہ سے اگر کوئی انگلیاں کاٹ دے یا اسے آہر ہاتھ کی پوری دیت لازم آتی ہے ہر ہاتھ میں سے تین انگلیاں آدھے سے زیادہ حصہ ہیں اور اکثر کا وہی حکم ہو جاتا ہے جو اصل کا ہو تو تین انگلیوں سے مسح گویا کل ہاتھ سے مسح ہے تو ان بعض مشائخ نے اگرچہ اس نظر سے اسکو صحیح کہا اور اہل میں اس پر کور ہے تو یہ امام محمد رحمہ کا قول ہونے پر محمول کیا جاوے کیونکہ طحاوی و کرنی نے ہمارے اصحاب رحمہ سے ذکر کیا کہ مفروض مسح مقدمہ ارناصبہ ہے انھی اقوال تحقیق وہ ہے جو مترجم نے ذکر کر دی کہ تائبہ و مقدمہ ارناصبہ و جہارم سر بر اتفاق ہے اور اختلاف انگلیوں سے تقدیر کرنے میں ہے حافظہ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ (مجتہدین) نے اپنی حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کو نقل کیا جس میں کہہ دیا ہوئے پیشاب کرنا مذکور ہے اور ایک قوم کے گھر سے پر یعنی جان کوڑا دانتے ہیں لہذا تائبہ کجاتی ہے کہ دوسرے کی زمین پر پیشاب کرنا اگر وہ کراہیت ذکر سے تو جائز ہے جیسے علمائے ذکر کیا کہ دوست کے باغ سے فواکہ کھانا جبکہ دونوں میں تباہ ہو بدو ن صوکی اجازت کے جائز ہے۔ اور کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی حدیث مذکور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے صحیحین میں بھی مروی ہے کہا گیا کہ یہ عذر سے تھا اور یہ ایک مرتبہ جائز ہونا سکھانے کے لیے تھا لہذا امام المومنین صدیقہ رحمہ سے مروی ہے کہ جو تم سے بیان کرے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے پیشاب کیا کرتے تھے تو اسکی تصدیق مت کرو آپ تو ہمیشہ بیٹھ کر پیشاب کرتے تھے۔ رواہ احمد والنسائی والترمذی ہا سانیہ صحیحہ علمائے ذکر کیا کہ با عذر کے کھڑے پیشاب کرنا تنزیہی مکروہ ہے۔ ابی النضر نے کہا کہ بیشک پیشاب میرے نزدیک پسندیدہ ہے اور کھڑے مسلح ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں بات ہیں اور طحاوی رحمہ نے کہا کہ کھڑے پیشاب میں مضائقہ نہیں ہے اقوال ہمارے دیارین جو کھڑے پیشاب کو پسند شایع کھڑے مکروہ ہے اور جو مداومت کرے عاصی ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ عامہ پر مسح کرنا مروی ہے اور اس میں اختلاف ہے ایک جماعت سلف سے جو از منقول ہے اور فقہار میں سے اور اعلیٰ و احمد واسحق و ابو ثور و داؤد جو ان کے قائل ہیں اور اکثر فقہاء منع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر عامہ پر مسح ہوتا تو مقدمہ راس پر مسح کرنے کی کیا ضرورت تھی حالانکہ اسی حدیث میں یہ بھی مذکور ہے پس علمہ کے ساتھ سر پر مسح کرنے لگے اور عامہ نہیں توڑا اور شاید بقدر مفروض ناصبہ پر مسح کر کے نکاح وغیرہ کی وجہ سے ہائی کو بطور تکمیل کے عامہ پر پھیر لیا ہو اور خطاب دینی رہی کہ کما کہ سر پر مسح تو مخصوص ہے اور عامہ سر میں سے نہیں ہے تو احتمالی چیز کے پیچھے نہیں کو نہ چھوڑا جائیگا اور موزہ پر تیاس مع الفارق ہے۔ مع۔ اگر مسح کے بدل سر جو ڈالا تو صحیح یہ کہ مسح ہو گیا اور اظہر یہ کہ مکروہ بھی نہیں ہے۔ مع۔ چاروں ارکان وضو ایک بار وضو کرنے والے کا مسح کے تمام ہونے اور جب ہنر کہ واحد فرض ہیں حتیٰ کہ ایک بھی ترک ہو تو عمل باطل ہے اور وضو میں کوئی واجب نہیں ہے بلکہ سنتیں ہیں اور فائدہ سنتوں کا ثواب جمیل ہے اور فرض فعل کے ساتھ فعل میں داخل کرنے سے فرض کا اپنے فعل میں پورا کرنا ہوتا ہے یعنی فرض کا جو فعل ہے اس میں سنت بھی ادا کرنے سے اکمال ہو جاتا ہے اور ہر ایک سنت کا علمہ ثواب ہے اور ان میں سے جو ادا کرے ادا ہوئی اور جو ادا نہ کی اس کا ثواب گیا۔ شریعت میں سنت وہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت کی اور سوا اسے ایک بار یا دو بار کے اسکو ترک نہیں کیا کفایہ المحدث۔ سنت جیسے مواظبت کی اور سوا اسے عذر کے اسکو ترک نہیں کیا اور اب حد کہ اسکو ایک یا دو بار کر کے چھوڑ دیا کفایہ المحدث۔ امام جوہر زادہ رحمہ نے کہا کہ سنت جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

بطریق مواظبت کیا ہو یعنی ایک دو بار ترک نہ کیا ہو تو اسے کرنے کا حکم کیا جائیگا اور جو مرتبے والے پر واجب کیا جائیگا کما فی التہذیب  
یعنی رح نے کہا کہ یہی تعریف ہے۔ قال وسنن الطہارۃ۔ اور سنن طہارت وضو کی وجہ میں اگرچہ غسل بالماء  
مقدم دھونا دونوں باتوں کا پہلو ہے نہ کہ دینی حیکہ آگے نہاسٹ خاصہ نہ تو میں مرتبہ سے قبل اور خالفاً لانا قبل ان دونوں  
کے پانی بھرے برتن میں داخل کرنے کے۔ اذ استیقظ المتوضی عن نومہ۔ یکہ توضی اپنے خواب سے جاگے بقولہ علیہ السلام  
اذ استیقظ احدکم من منامہ فلا یفسن یرہ فی الانار حتی یغسلہ ثلاثاً فانہ لا یدری این باتت یدہ۔ بدلیل قول حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جب چلے گئے تم میں کوئی اپنے خواب سے تونہ ڈبو دے اپنا ہاتھ برتن میں نہانے کہ ہاتھ کو دھو ڈالے  
میں مرتبہ کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اسکا ہاتھ رات کہاں رہا۔ اقول اس حدیث سے یہ دھونا مطلقاً ہرے نزدیک سنت ہے  
خواہ نیند سے جاگے یا نہیں کما فی الموطا والمبسوط۔ اس حدیث کو جامع صراح ستہ دانوں نے روایت کیا پس اعلیٰ درجہ کی صحیح  
ہر دو لیکن صحیح بخاری میں تین مرتبہ دھونا مذکور نہیں اور صحیح مسلم اور ابو داؤد و نسائی و دارقطنی میں تین مرتبہ اور ترمذی و ابی داؤد  
میں دو یا تین مرتبہ۔ اور طحاوی کی اسناد جدید میں ایک یا دو یا تین مرتبہ ہر اور ان روایات میں فلا یفسن نبوی تا کی نہ نہیں مگر ہر بار  
کی روایت میں آیا ہے۔ مع۔ ہاتھ واحد ہو کر دوسرا دھونا کافی چنانچہ حدیث میں ہر اور دونوں دھونا بھی چنانچہ بعض روایات  
میں کہا کہ دونوں پر پانی بھاوے۔ جسطرح آسان ہو۔ یہ جب کہ نجاست ہاتھ پر ظاہر ہو ورنہ نجاست زائل کرنا فرض ہے کما فی  
شرح الوقایہ ہم۔ تاج الشریعہ نے شیعہ پر ایہ میں کہا کہ دونوں باتوں کا دھونا تو فرض ہے پس سنت آنا مقدم دھونا ہے۔ ع  
اور یہ دھونا فرض سے واقع ہو جاتا ہے اسی واسطے امام محمد رحم نے بعد غسل الوجہ کے کہا کہ پھر اپنی بائیں دھو دے پس یہ ہاتھ  
کا دھونا فرض ہے کہ اسکو مقدم کر لینا سنت ہے۔ فتح امام شریعی رحم نے کہا کہ صحیح میرے نزدیک یہ کہ ہاتھ مراقب تک فرض دھونے  
کے وقت پھر پہلو نہ نکالے بلکہ بھی ظاہر و باطنی دھو دے کیونکہ اول اقتراح وضو تھا پس وہ نائب فرض نہو گا کما فی الذخیرہ۔ ترمذی  
کہتا ہے کہ عند التحقیق ہی احوط ہے اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا دالہ علیہ۔ نیند سے جاگنے کے بعد اور تو ہم نجاست  
کے وقت سنت ہونا زیادہ ہو کہ ہر دور نہ ہاتھ دھونا تو خواب سے جاگنے والے اور غیر سب کے لیے سنت ہے اور اسکی قول پر اکثر  
علماء میں اعلیٰ اولیٰ ہے۔ ولان الید الیہ التفسیر فتن البدایہ بتطہیرھا و هذا الغسل الی الرسغ وقوع الکفایۃ بہ فی  
التطہیف۔ اور اس میں دلیل سے یہ ہاتھ دھونا مسنون ہے کہ ہاتھ پاک کرنے کا آہ ہر سو خود اس کے پاکیزہ کر لینے کی بدایت مسنون ہے  
اور یہ دھونا پہنچے تک ہر کیونکہ اسی قدر کے ساتھ پاکیزگی کرنے میں کفایت حاصل ہو جاتی ہے۔ اقول اس دلیل سے وجوب  
اس واسطے نہ کہ ہاتھ کا نجس ہونا متحقق نہ تھا تو پاکیزگی بوجہ شبہ بے اثر ظاہری کے ہوئی تو مسنون ہے یہ فیض کلام تاج الشریعہ ہے  
اور کیفیت دھونے کی یہ ہے کہ اگرچہ ہر مرتبہ ہر دو بائیں ہاتھ میں لیکر شے سے پانی نکال کر بائیں پر تین مرتبہ بھاوے دھکیلا  
بایں ہاتھ جاوے پھر دائیں سے بون ہی بائیں دھو دے اور اگرچہ ہر مرتبہ ہر دو بائیں ہاتھ کی طرف انگلیاں  
ڈاکر پانی نکال کر دائیں تین مرتبہ صاف کرے کما فی المصنفات۔ اور اگر اس صورت میں ہاتھ پر نجاست معلوم ہو تو کسی دوسرے  
جیل سے اسکو پاک کرے۔ الملاحظہ۔ اور اگر کوئی آدمی پاک ہاتھ کا نہ دلا اور کپڑے یا ختم کسی جیل پاک سے پانی نہ نکل سکا اور نہ کھڑا  
پانی بھرنا تو حیم کر کے لادھوے اور اسکا اعادہ بھی نہیں ہو کہ کما فی المصنفات۔ یہ سنت اگرچہ اسوقت تھی کہ عرب میں نام کی طرح  
پانی کے برتن تھے کہ ہاتھ ڈال کر نکالتے اور اب تغیر ہوا لیکن جو سنت ائمہ میں واقع ہو گئی تو ہمہ اہم رہی ہے اگرچہ صیغہ نہ رہی  
پھر معتبر تو ہم نجاست کا ہر تو جس نے تو ہم کیا خواہ رات کی نیند سے جاگا ہو یا دن کی نیند سے یا برون نیند کے تو بغیر دھونے  
ہاتھ داخل کرنا پانی میں مکروہ ہے۔ یہی مجبور کا مذہب ہے ہر یہی جو حدیث میں آئی تحریری نہیں بلکہ تفسیری ہے حتیٰ کہ اگر بے دھونے ہاتھ  
کو پانی میں نہ دھو دیا تو پانی نہیں ہو گا اور واضح ہو کہ پانی کے نیند دوسری تفسیر میں بھی حکم ہے اور واضح ہو کہ حدیث میں خطاب

عاقلاً بالغ مسلّم کو معلوم پھر اگر جاننے والا نیند سے طفل یا مجنون یا کافر ہو اُسے ہاتھ ڈال دیا اگر آپ کوئی نجاست تحقیق نہیں معلوم ہو  
 کوٹھنی میں نہ کو رہے کہ اس میں دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ وہ بھی مانند مسلّم بالغ عاقل کے ہو کیونکہ نہیں جانتا کہ رات میں اسکا ہاتھ  
 کمان رہا ہو دوم یہ کہ اسکے ڈوبنے سے کچھ اثر نہیں ہو گا کیونکہ عل سے ممانعت بطریق خطاب ثابت ہوتی ہے اور ان لوگوں پر  
 خطاب نہیں ہے۔ مع۔ اور اصح یہ کہ ایک مرتبہ قبل استنجاء کے ہاتھ دھوے اور ایک مرتبہ بعد استنجاء کے دھوے۔ قتادی  
 کا طبعخان۔ از انجاء تسبیح چنانچہ فرمایا۔ و تسبیحہ اللہ تعالیٰ فی ابتداء الوضوء اور اللہ تعالیٰ کا نام لینا ابتداء وضوء میں سنت  
 اور ضرور سے مقدم تو دونوں ہاتھ ہونچون تک دھونا تھا اب وضوء کے شروع ہونے پر تسبیح اس واسطے کہ فرض و سنت جملہ اعمال  
 وضوء کے تسبیحہ واقع ہوں مع۔ پھر مراد خاص کر بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے یا کوئی نام ہو محیط میں ہے کہ اگر ابتداء وضوء میں اللہ  
 یا الحمد للہ یا شہد ان لا الہ الا اللہ کہا تو سنت تسبیح ادا ہو گئی اور دوسری رح نے کہا کہ افضل یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کہے  
 اور اکل و بخاری رح نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول یہ کہ بسم اللہ العظیم والحمد للہ طے دین الاسلام۔ یعنی رح  
 نے کہا کہ یہ لوگ باوجود علم فضل کے حدیث و اثر کو ذکر کر کے نہیں بیان کرتے کہ کس نے اخرج کیا اور صحت و ضعف میں کیا  
 حال ہے اور یہ آفت تقلید سے چری ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو یہی مروی ہو کہ ابو ہریرہ رحمہ سے فرمایا کہ جب تو  
 وضوء کرے تو کہ بسم اللہ والحمد للہ کہ تیرے نگہبان فرشتے برابر تیری نیکیاں لکھا کرینگے۔ پس وضوء کے ٹوٹنے تک جیسا کہ  
 جہرانی رح نے معجم اوسط میں باسناد حسن روایت کیا اور محامدی رح نے کہا کہ تسبیح وضوء میں سنت سے منقول بسم اللہ العظیم  
 والحمد للہ علی دین الاسلام ہے اور ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوع ہے کہ ہر امر مذی شان جو شروع نہ کیا جاوے نہ کرانی یا بسم اللہ الرحمن  
 الرحیم تو وہ اہل بیت و صحابہ ابو عوانہ و ابن جہان و قال ابن الصلاح اسناد حسن اور انس رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم کے بعض اصحاب نے وضوء کا پانی چاہا تو آپ نے فرمایا کہ کیا تم میں سے کسی کے پاس پانی ہے پھر آپ نے برتن پر  
 اپنا ہاتھ رکھ دیا اور فرمانے لگے کہ وضوء کرو بسم اللہ سو میں نے دیکھا کہ پانی آپ کی انگلیوں سے نکلتا تھا یہاں تک کہ سب  
 آخر تک وضوء کر لیا تھا وہ رح نے کہا کہ بنے انس رحمہ سے پوچھا کہ آپ کی رائے میں یہ اصحاب کتنے تھے فرمایا کہ ایسا لگتا ہے  
 کہ ستر ہونگے رواہ انسائی۔ پھر امام مصنف رح نے تسبیح سنت ہونے کی دلیل بیان فرمائی لقولہ علیہ السلام لا وضوء لمن  
 لم یسم والحمد للہ نفی الفضیلتہ۔ بدلیل قول حضرت علیہ السلام کے کہ نہیں وضوء اسکے لیے جسے تسبیح نہ کیا اور مراد اس  
 حدیث میں فضیلت وضوء کی نفی ہے۔ سنن ابوداؤد و مسند احمد میں حدیث اسطرح ہے لا وضوء لمن لم یدکر اسم اللہ  
 ابن منی میں بارہ صحابہ سے روایت ہے ولیکن ضعیف ہیں اگرچہ حاکم رح نے اپنی روایات کو خطا سے معیع کیا ہے اور ابو یوسف  
 سے مرفوع روایت ہے کہ جس نے اول وضوء میں اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا تو اسکا سب بدن ظاہر ہو جاتا ہے اور جس نے اللہ  
 کا نام نہ ذکر کیا تو سوائے اعضاے وضوء کے اور نہیں ظاہر ہوتا۔ رواہ ترمذی و البیہقی و الدارقطنی۔ ائمہ رح نے امام احمد  
 سے روایت کی کہ تسبیح کے بارہ میں مجھے کوئی حدیث ثابت نہیں معلوم اور مجھے امید ہے کہ وضوء بند دن اسکے جائز ہو یا بدو  
 نے پوچھا کہ اگر وضوء کے شروع میں تسبیح بھول گیا تو امام احمد رح نے کہا کہ مجھے امید ہے کہ آپ سب کچھ نہیں ہے۔ مع۔ شاید اسی جہت سے  
 مصنف رح نے فرمایا۔ واللہ المستحب وان سما فی الکتاب سنتہ اور اصح یہ کہ تسبیح ابتداء وضوء میں مستحب ہے  
 اگرچہ کتاب میں اسکو سنت کہا ہے۔ اقول یہی مبسوط میں صرح ہے۔ اور ایک جماعت علماء اسکے وجوب کے قائل ہیں اور  
 مجمع احمد پرین بعد بحث کے کہا کہ نظر استدلال تو وضوء میں تسبیح واجب ہونے کی جانب مودعی ہے اتنی بات ہے کہ وضوء کا  
 صحیح ہونا تسبیح پر متوقف نہیں کیونکہ رکعت بدیل قاطع ثابت ہو کہ اتنی پس بغیر وجوب کا اقرار ہے۔ یعنی رح نے  
 کہا کہ مستحب ہونا کیونکہ اصح ہو گا باوجودیکہ احادیث کثیرہ اسکی سنت ہونے پر وارد ہیں تو اگر ہم ان احادیث کا معارض



نہ پائے تو انکا اقتضاء وجوب تھا چنانچہ ایک جماعت علماء اسطرت گئے ہیں اسی واسطے محیط و شرح مختصر کر فی دفعہ وغیرہ  
 وجاہ و تصدیق میں اسکو سنت کہا اور ابن الرقیب نے کہا کہ ہوا صحیح البخاری یعنی سنت ہونا یہی صحیح مختار ہے۔ قال المترجم  
 تحقیق ہاں اللہ تعالیٰ اعلم یہ کہ وضو کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وضو وہ ادا کرے جسکا حکم قرآن میں مذکور ہو یعنی اگر حکم الہی  
 عزوجل کی فراہم ہو اور دوسری وضو میں مقصود ہو تو یہ خود عبادت ہو اور مفتاح صلوٰۃ بھی ہو دوسرے یہ کہ وضو کو شرط و مفتاح نہ مانے  
 کے طور پر کہے تو خود عبادت نہیں اور غیر عبادت امور میں تسبیح بالاتفاق مستحب ہے پس تسبیح بطور سنت کے وضو قسم اول کے  
 ساتھ اہل حق ہر جو عبادت ہو اور قسم دوم کے ساتھ تو مستحب ہونا البتہ ہر وجہ حدیث کل امر ذی بال النہج ہے پس یہ اہتمام وضو  
 یعنی اول کار جیسے لا ایلان لمن لا عہد۔ یعنی ایمان نہیں جسکا عہد نہ ہو فافہم واسر تعالیٰ اعلم۔ قال وسمی قبل الاستنجاء  
 وبعده ہوا صحیح۔ اور تسبیح پڑھنے قبل استنجاء کے اور بعد استنجاء کے بھی صحیح ہے۔ اقول کنویر میں اسی کی اتباع کی غیبت ہے  
 نے کہا کہ استنجاء وضو میں سے ہے اور اس میں ابتدا پر تسبیح شروع ہو نص علیہ فی محیط۔ فروع۔ اگر تسبیح بھول گیا اور درمیان  
 وضو میں یاد آیا تو اب تسبیح سے اقامت سنت نبویؐ بخلاف کھانے وغیرہ کے کہ اس میں جب یاد آوے کہ لے کہ بسم اللہ  
 اولاً و آخراً۔ کہا جائے فی الحدیث الفتح و التبيين لیکن وضو کے درمیان بھی کہ لے کہ وضو خالی نہ رہے سراج و بیج جب سترگلا ہو  
 تو تسبیح نہ پڑھے اور نہ محل نجاست میں پڑھے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ خلا کے وقت فرماتے اہم انی عذوبک  
 من النجث و النجاست۔ یعنی اتنی میں تیرے ساتھ پناہ دو نہ خدا ہوں نجث سے و نجاست سے۔ مراد شیا طین نہ روادہ سے  
 استعاذہ ہر گمانی افصح اور دوسری حدیث میں صرح ہے کہ یہ پانچاں شیعانوں کے مجمع کے مقامات ہیں تو جب تم میں سے کوئی  
 جادے تو استعاذہ پڑھے جیسا کہ گذرا۔ اور یہ بھی حدیث سے ثابت ہے کہ جس نے استعاذہ پڑھا تو وہ نظر شیا طین سے مستور  
 رہتا ہو و شیا طین لب کرتے ہیں۔ م۔ از انجملہ مسواک ہے۔ کہا قال الامم۔ والساواک لانہ علیہ السلام کان یواظب علیہ وعند فقہ  
 یساج بالاصح لانہ علیہ السلام فعل کذلک۔ یعنی اور استعمال کرنا مسواک کا سنت ہے کیونکہ حضرت صلعم اس پر توجہ فرماتے اور مسواک  
 نہ تو انگلی سے ہائے کیونکہ آنحضرت صلعم نے ایسا کیا ہے۔ اقول حدیث میں ہے کہ مسواک کے ساتھ ایک ناز بغیر مسواک کے ناز سے شرگنہ ثواب  
 میں ناند ہے کہ اسکا رعاہ الام احمد مسواک پانچ مقام پر استقراء سے مستحب ثابت ہوئی اول جب دانت زرد ہوں و دم نہ سے بویغیر جو سوسم  
 نیچے سے اٹھے چہا دم ناز کو کھڑا ہو پنجہ وضو کے وقت اور انہیں داخل ہو جبکہ ٹھہرے آوے تو اول مسواک کرے۔ اور مسواک  
 کرنے میں مستحب ہے کہ تین بار تین پانی سے ہو اور مستحب ہے کہ مسواک تلخ و دھب کی بالشت بھر لانی اور انگلی برابر ہوئی اور دم  
 اور دانتوں کی چوڑائی میں مسواک کرے نہ لنبائی میں۔ گمانی افصح۔ اور محیط میں ان امور پر زائد یہ ہے کہ پھر جب لکڑی مسواک  
 نہ لے تب البتہ دائیں ہاتھ کی انگلی بجا سے لکڑی کے ہوتی ہے و گذرانی بغیر یہ۔ وقت مسواک وقت مضفہ ہے۔ النہایہ۔ ہمارے  
 اکثر اصحاب اسی پر ہیں۔ ع۔ اوپر و نیچے کے دانت کی مسواک کرے اور دائیں سے شروع کرے۔ جو برہ نیرہ جبکہ مسواک  
 سے قلی کاٹوں جو چھوڑ دے۔ سراج۔ واضح ہو کہ مسواک سنت ہونے میں تین قول ہیں۔ قول اول یہ کہ سنت وضو ہی  
 بدیل حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ اگر میری امت پر شاق نہ ہوتا تو میں انکو ہر وضو کے ساتھ مسواک کا حکم دیتا۔ انسائی و ابن خیر  
 اور اصحاب صحاح ستہ کی روایت میں بیجاے وضو کے ناز ہے۔ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات  
 یا دن میں جب سو کر جاتے تو وضو مسواک کر لیتے قبل وضو کرینگے۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ و ابوداؤد نے کہا کہ مسواک  
 واجب ہر واسطی سے نقل کیا۔ قول دوم یہ کہ مسواک سنت ناز ہے بدیل حدیث ابو ہریرہ جو اوپر مذکور ہوئی اور اسی سے شافعی نے  
 کہا کہ مسواک سنت ناز ہے حتیٰ کہ جو وضو مسواک کے ساتھ کیا اس سے معنی ناز میں پڑھ گیا ہمارے نزدیک ہر ناز مسواک کی فضیلت  
 کے ساتھ ہونے شافعی کے نزدیک۔ اب۔ دونوں روایتوں میں موافقت ہے کہ ناز کی مسواک وہی وضو کی مسواک ہے اور خالی ناز

کے لیے مسواک سے بہا اوقات کتب سے خون نکل آتا ہو اگرچہ وضو تو سنتے ہیں اختلاف ہے لیکن بالاتفاق خون میں مسواک کرنا واجب ہے۔  
 ورنہ مسواک سنتہ الدین ہے اور یہی قول تومی ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے بھی منقول ہے اس حدیث میں وضو پڑھنا اور مسواک کرنا  
 حوالہ اس میں یکساں ہیں اور دلیل اس کی حدیث ابو ایوب رضی اللہ عنہ ہے کہ چار چیزیں مسلمان کی سنت ہیں غنیمہ و مسواک و مسند  
 و نکلح رواہ احمد و الترمذی اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہ کہ دس چیزیں نفلت سے ہیں اور ان میں مسواک کو بھی شمار کیا گیا ہے  
 مسلم و رواہ ابو داؤد عن علی رضی اللہ عنہ اور احادیث اس قول کی مؤید بہت ہیں۔ پھر واضح ہو کہ مسنون ثابت ہونے کے لیے مواظبت  
 عزیزی اور مواظبت کے ساتھ کبھی ترک بھی ثابت ہو ورنہ مواظبت بلا ترک سے واجب ثابت ہوتا ہے اور سب سے گویا دلیل  
 جس سے مسواک پر مواظبت و مواظبت معلوم ہو وہ حدیث ہے کہ وقت وفات شریف کے بعد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ نے  
 مسواک لیکر مسواک فرمائی اور بعد اسکے انتقال فرمایا۔ کما رواہ البخاری۔ اور حدیث مرفوعہ کہ علیکم بالمسواک۔ یعنی لاؤ مسواک  
 کو۔ کما رواہ البخاری۔ اور فضائل میں ہے کہ مسواک کتب کے ظاہر کرنے والی چیز اور رب عزوجل کی پسندیدہ ہے کما رواہ الترمذی و  
 احمد وعلقہ البخاری۔ شرح طحاوی میں ہے کہ مسواک سنت ہے خواہ ترمو یا خشک ہو تمام اوقات میں خواہ کوئی حال ہو لیکن جاکر  
 اکثر اصحاب حنفیہ کے نزدیک مسواک سنت وضو پر موقوف ہے کہ مضمضہ کی حالت میں مسواک کرنا سنت ہے  
 اور محیط وغیرہ میں وقت استعمال کا وضو بیان کیا مگر واضح ہو کہ حدیث مذکورہ بالا میں اگر دولت مواظبت پر ثابت ہو تو عام  
 ہو نہ خصوص وضو کے وقت اور احادیث فضیلت سے اسی قدر کافی ہے کہ احیاناً اسکو کر لیا جاوے لہذا شیخ ابن العلام نے کہا کہ  
 حق یہ ہے کہ وضو میں مسواک کرنا مستحب ہے۔ انتہی۔ اور ابو عمرو ابن عبد البر نے کہا کہ فضیلت مسواک کی اجماعی ہے اس میں کچھ فتوے  
 نہیں اور سب کے نزدیک بغیر مسواک کی ناز سے مسواک کے ساتھ افضل ہے۔ واضح ہو کہ زبان پر بھی مسواک کرے چنانچہ ابونعیم  
 نے کہا کہ ہم لوگ آئے تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ زبان پر مسواک کر رہے ہیں کافی اس میں اسطرحانی  
 و بیہقی نے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عرض میں مسواک کرتے اور طہرائی وغیرہ کی روایت سے یہ ملو ورنہ خون کی  
 مسواک مستحب ہے۔ عورت کے واسطے ملک بجاے مسواک ہے۔ کذا فی المصیطہ اور جب مسواک کثری کی نہ ہو تو دوا میں انگلی سے  
 مسواک کرے چنانچہ طہرائی رحمہ نے مجمع اوسط میں ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم سے کہا کہ آدمی منہ میں تیل لگا کر وضو مسواک کرے آپ نے فرمایا کہ ہاں تو میں نے عرض کیا کہ بونکر آپ نے فرمایا کہ  
 انگلی اپنے منہ میں ڈالے۔ زیلعی رحمہ نے کہا کہ امام مصنف رحمہ کا قول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انگلی سے مسواک فرمائی ہے  
 غریب ہے یعنی آپ کا فعل نہیں ثابت ہوتا بلکہ قول البتہ ہے یعنی رحمہ نے کہا کہ علی رضی اللہ عنہ نے پانی منگو کر وضو کیا۔ اس میں  
 ہے کہ علی تراجمی انگلی اپنے منہ میں ڈالی اور آخر میں ہے کہ کسا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے۔ کما رواہ  
 امام احمد۔ منع۔ اگرچہ کلی کرنا ناک میں پانی ڈالنا مسنون ہے کما قال الام۔ و انصاف۔ اور سنت ہے مضمضہ یعنی لای کرنا۔  
 علی کا پانی باہر پھینکنا ضروری نہیں ہے۔ والاستغشا۔ اور ناک میں پانی ڈالنا یعنی ناسہ تک ذی الفح سنہ ہے کہ لای کرنا  
 میں بہا تھ کرنا اسکے لیے جو درجہ سے نوسلان الی علیہ السلام فعلہا علی المواظبت۔ دلیل سنت جوئے دونوں کی ہے کہ  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو مواظبت کیا ہے۔ مصنف رحمہ نے عدم ترک کی قید نہ کی جس سے اشارہ ہے کہ  
 یہ دونوں سنت ہو کہہ فریب ہو جب میں مع۔ اور فتح میں ہے کہ میں سب روایات میں مضمضہ و استغشا نہ کر رہا ہوں  
 مواظبت ثابت ہونے میں شک نہیں ہے۔ و کیفیتہا ان یضمض فی شئ یاخذ کل مرۃ ماء جدیداً۔ اور ان دونوں کے ساتھ  
 حدیث ہے کہ مضمضہ ہے کہ منہ میں پانی لیکر تین مرتبہ کلی کرے ہر بار کے واسطے نیا پانی ہو۔ فتح احمد میں ہے کہ اگر میرے پانی  
 منہ میں پہنچے تو مضمضہ اور اگر پہنچا تو نہ لیں۔ ہر بار کے واسطے نیا پانی ہو۔ فتح احمد میں ہے کہ اگر میرے پانی

وہ کہ پانی لائی نہیں ہو۔ تم مستشرق کہہ گے۔ پھر ناک میں بھی پانی تھا اسی طرح کہ سے یعنی تین بار ہر بار پانی چکڑا کر لیا  
 نے اشارہ کیا کہ پہلے لی کرنا پھر ناک میں پانی ڈالنا ترغیب سنوں ہو۔ جو اسکی من و خواہہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی حکایت کیا کہ  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور سے۔ اقول اہم مصنف نے حضرت ابوبکر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ہی حکایت  
 کیا گیا ہو کہ وہ احتمال میں ایک ہے کہ پہلے مضمضہ پھر استنشاق بھی ہو اور یہ غلطی ہو اس میں کچھ شک نہیں کیونکہ کسی روایت میں  
 اسکا عکس نہیں ہے۔ احتمال دوم یہ کہ تین مرتبہ ہر بار جدید پانی کے ساتھ مضمضہ و استنشاق ہوگی تو بعض روایات ایسی ہیں  
 در بعض دوسری طرح پر ہیں تو تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ احسن وجہ سنوں بھی ہوگی ہو۔ اور غریب ذکر آؤں گا اور احتمال اول پر توضیح یہ ہو  
 سنت ہے کہ پہلے تین بار مضمضہ کرے پھر تین بار استنشاق کرے اور ہر بار ایک کے لیے پانی لیوے۔ محیط غرضی۔ اور  
 مضمضہ کی حد یہ ہو کہ تمام منہ میں پانی پہنچ جاوے اور حد استنشاق یہ کہ ہانستہ تک پانی پہنچ جاوے۔ اظہار۔ اگر مضمضہ و  
 استنشاق چوترا تو صحیح قول پر گننا رہو گا۔ سراج دلج۔ اگر انبی مثیلی میں پانی لیا اور اس سے تین مرتبہ اپنے منہ میں اٹھا لیا  
 اور مضمضہ کر لیا تو جائز ہو اور اگر مثیلی سے تین مرتبہ ناک میں اٹھا کر استنشاق کیا تو نہیں جائز ہو کیونکہ اس میں پانی مستعمل ہو گیا  
 مضمضہ میں۔ محیط۔ اور اگر ایک چلو پانی بیکر بعض سے مضمضہ کیا اور باقی سے استنشاق کیا تو جائز ہو اور برعکس نہیں جائز ہو  
 سراج دلج۔ اگر کسی کے پاس استقدر پانی ہو کہ مضمضہ و استنشاق کرے تو احضار ایک ایک مرتبہ دھو سکتا ہے اور نہ کرے تو  
 تین تین مرتبہ دھو سکتا ہے تو ایک مرتبہ دھونے پر کفایت کرے اور اگر ترک نہ کرے۔ الدرد۔ واضح ہو کہ مصنف رحم نے مضمضہ و  
 استنشاق پر مواجبت ذکر فرمائی اور یہ قید نہیں لگائی کہ کبھی اسکو ترک بھی کیا ہو تاکہ دلیل ہو کہ یہ دونوں سنت موکدہ بقوت  
 واجب ہیں اور باوجود اسکے ان دونوں کے ترک سے خواہ عمدہ ہو یا بھول سے ہو دستور میں فساد لازم نہیں آتا لیکن جان کو  
 ترک کر کے گننا رہو گا اور شایع قوام الدین نے قید لگائی کہ مراد مواجبت مع ترک ہو واکمل مع نے ہیبت کی اور استنشاق مع  
 نے کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبادات میں اس پر مواجبت فرماتے جس میں کمال ہو جیسے اذکار اور اللہ تعالیٰ کی کتاب میں  
 تعبیر حضرات خصوص کا حکم ہو تو آپز زیادتی وجوب کا قول اسی دلیل سے ممکن ہے جس سے نسخ ثابت ہو حالانکہ حضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے اعرابی کو دستور سکھا یا اس میں یہ مضمضہ و استنشاق مذکور نہیں ہے۔ علامہ منی رحم نے رد ذکر دیا کہ مع ترک کی قید  
 بلا دلیل ہو کوئی روایت ترک کی مثبت نہیں ہے اور حدیث اعرابی میں کوئی ترک مذکور نہیں اور تیس صحابہ رضی اللہ عنہم نے  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دستور حکایت کیا کسی نے ترک نہیں بلکہ سب نے مضمضہ و استنشاق حکایت کیا ہر حال اگر ہم  
 پوشیدہ نہ رہے کہ جیسے ترک کی روایت نہیں ویسی جن لوگوں نے دستور حکایت کیا وہ جمیع اوقات کے استقصاء پر دلیل  
 ہیں اور حدیث اہم انوشین مائتہ نمبر سے جو معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی نیک عمل کرتے تو مداومت  
 فرماتے تھے لیکن بالاتفاق اذکار و ادھیہ جو اس کثرت سے مروی ہیں کہ شب و روز میں جمیع ادا نہیں ہو سکتے ہیں بلکہ ادا  
 پس یہ بھری ہوئی نہیں لیکن مضمضہ و استنشاق میں ختم و ناک کے غلیظات پاک ہونے سے زیادہ اہتمام ہو جیسا کہ فضیلت  
 میں آؤں گا توحی وہی جو شیخ متحق صاحب التاویہ سنتی رحم نے شرح میں کہا ہے اور صحیح دلیل میرے نزدیک حدیث ابوبکر  
 ابی رضی اللہ عنہ ہے کہ میں نے عرض کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ کیا کوئی انوش  
 دستور کسی کیلئے ہے جو قال انا انوش و فایک اذکار و فایک غسلت کفیک فانقیضت و غسلت و جبک و دیدک اسے المرتقین  
 و غسلت ہا جبک و غسلت ہا جبک انقیضت من عاتہ فایک کبیر و لذتک اکب۔ فرمایا کہ رہا و جو ہو جب تو نے دستور کیا  
 پس یہ یقیناً توحی و جو کرنا کہ پاک کیا اور پناہ جو و جہاں اور دونوں اتھ کہیں تو تک و جو نے اور اپنے سر پر مسح کیا اور اپنے  
 دونوں ہاتھوں دھوئے تو نہ پہنچا کہ جوں سے بیتاب ہو گیا جیسے تیس دن کے کچھ تیری مال جی بھی ہو جن جیسے



ہا کہ بلاشبہ میرے قانون نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بنا اور میرے دل نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کیا  
 رواہ مسلم والنسائی۔ پھر کیفیت مضمضہ واستنشاق میں وجہ ہیں اول وہ کہ جو امام مہنف رحم نے ذکر کی اور یہی بولیں اور  
 نے شافعی سے نقل کی کہ یہ افضل ہے۔ وجہ دوم یہ کہ ایک جلو پانی سے ایک بار مضمضہ پھر استنشاق کرے پھر دوسرے جلو پانی سے  
 چو سے یہ کرے۔ یہ مورد جمع کرنے مضمضہ واستنشاق کی جو اور غزنی رحم نے مختصر میں ہی افضل ہونا شافعی رحم سے نہیں  
 کیا اور نو دہی رحم نے کہا کہ یہی اکثر کلام شافعی ہے۔ اور حجت انکی حدیث عبد اللہ بن زید بن عاصم رضی اللہ عنہ ہے کہ وہ رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم حکایت کیا اور اس میں یہ ہے پھر مضمضہ واستنشاق کیا ایک جلو سے ایسا تین مرتبہ کیا۔ اور اس میں ایک بار  
 سر کا مسح ہے۔ رواہ البخاری و مسلم والاربعة۔ اور ترمذی بن عبد اللہ بن زید سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کو دیکھا کہ آپ نے ایک جلو سے مضمضہ واستنشاق کیا ایسا تین مرتبہ کیا۔ قال الترمذی حدیث حسن۔ اور حدیث ابن عباس  
 میں ایک ایک بار ہضاد کا دھونا اور ایک ہی جلو سے مضمضہ واستنشاق مذکور ہے۔ رواہ البخاری۔ اور حدیث بھی نیست  
 معوذ رضی اللہ عنہما تین تہلیلوں کا دھونا تین بار و مضمضہ واستنشاق ایک بار و تھم دھونا تین بار و تھم دھونا تین بار و مسح سر  
 دوبار اور پانچون دھونا تین بار مذکور ہے اور شاید کہ مسح سر اس طرح تھا کہ سمیٹا تھم آگے سر سے پیچے سر کو اور پیچے سے آگے سر کو  
 لائے اور یہ درحقیقت ایک ہی مرتبہ ہے اور دلیل وجہ اول حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ جب میں نے پھر اپنی تہلیلان دھو کر انگوٹھا پاک  
 کیا پھر مضمضہ کیا تین بار پھر استنشاق کیا تین بار آخر تک۔ رواہ الترمذی وقال ہذا حدیث صحیح۔ اور یہ ظاہر ہے کہ مضمضہ علیہ کیا  
 اور استنشاق علیہ کیا اور مسح دلیل اس پر حدیث کعب بن عمرو رضی اللہ عنہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا سو  
 مضمضہ کیا تین بار اور استنشاق کیا تین بار ہر ایک کے لیے نیا پانی پیتے تھے۔ رواہ الطبرانی اور اسکی اسناد میں ابی بن ابی سلم  
 راوی ہے ابو داؤد دیلمی بن معین و دارقطنی نے کہا کہ اس میں کچھ ذر نہیں ہے یعنی توثیق کی اور خود ابو داؤد نے اس حدیث کو  
 مختصر روایت کر کے سکوت کیا یہ دلیل صحت ہے اور منذری نے بھی مختصر السنن میں نقل کر کے سکوت کیا اور کعب بن عمرو  
 کے صحابی ہونے کو ذہبی رحم نے بیان کیا پس حدیث حسن ہے پھر واضح ہو کہ خلاف ائمہ کے درمیان سنت ہونے میں نہیں  
 کیونکہ دونوں طریق سنون میں غیر از نیک افضل و مختار کون ہے تو شافعی رحم کے نزدیک موافق روایت غزنی رحم کے جمع ہونا  
 اسی پر اکثر شافعیہ میں اور موافق روایت بولیں رحم کے افضل مختار ہے جیسا کہ ہمارے نزدیک ہے اور یہی افضل ہے اس لیے کہ  
 تھم و ناگ و وضو میں اور ہر ایک کی خطیبات علیہ ہیں اور فضائل میں آویگا کہ تھم میں کلی کرنے سے تھم کی خطیبات گرجا  
 اور ناگ میں استنشاق سے اسکی خطائیں گرجانی ہیں پس اگر ہر ایک کے علیہ جدید پانی سے طہارت کی جاوے موافق  
 حدیث ترمذی و طبرانی کے تو افضل ہے اور اصل مذہب میں یہ روایت نہیں کہ سوائے اس وجہ کے نہیں جہاز ہے و اس پر  
 واضح ہو کہ مضمضہ واستنشاق میں مبالغہ بالاجل سنت ہے کما فی المحیط و قاضی خان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تھم  
 صبرہ کو فرمایا کہ مبالغہ کر مضمضہ واستنشاق میں مگر آنکہ تو روزے سے ہو۔ رواہ الائمہ و صحیح الترمذی۔ از انجمل دونوں کا نیک  
 مسح کرنا اتفاق علماء مشروع ہے اور اختلاف یہ کہ وہ سر کی طہارت میں شمار کیے جاویں یا علیہ شمار ہوں۔ شافعی و ابو ثور کے نزدیک  
 علیہ ہیں تو انکے لیے علیہ پانی لیکر تین بار مسح کرنا سنون ہے اور جبہ کے نزدیک سر میں سے شمار ہیں۔ ابن المنذر رحم نے  
 کہا کہ یہی ابن عباس طاہر بن عمرو ابو موسیٰ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہی قول عطاء و سعید بن المسیب و حسن بصری و غیرہ ہے  
 و غنی و ابن سیرین و حسن بن ابی الحسن و سعید بن جبیر و قتادہ کا جو اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ و مالک کا جو اور ترمذی رحم نے  
 کہا کہ یہی قول اکثر علماء صحابہ رضی اللہ عنہم و انکے بعد والوں کا جو اور یہی مذہب امام احمد و عبد اللہ بن المبارک کا جو پس  
 ہمارے نزدیک قانون کی مسح میں سنون یہ کہ ایک ہی پانی سے سر پر مسح کرنے کے بعد قانون کا مسح کرے۔ مع۔ اسناد

اور یہی اصل ہے

۱۶

امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ مسیح الاذنین۔ اور شیخ سنون کے دونوں کا فونی کا مسیح ہے۔ طریقہ مسیح کو شیخ علوی نے فرمایا۔ اور ہذا وہ  
 نے مشکلی سے سنون کیا و شین ابن ماجہ میں باسناد مسیح ابن عباس رضی سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونوں  
 قانون کا مسیح کیا سو انہی دونوں کے مسیح کی انگلیاں دونوں قانون بن و اہل کین اور دونوں انگوٹھوں کو قانونی کے دو پہر پہنچا پس  
 قانون کے قاسم و باطن کو مسیح فرمایا۔ یہی اولی و مختار ہے۔ معنی یہ طریقہ بھی میں بھی مذکور ہے۔ جو مسند ہمارا الراش خلافت  
 الشافعی نقولہ علیہ السلام الاذنان من الراس۔ مسیح سنت ہے (مگر ہمارے و مجبور کے نزدیک) سر کے پانی سے نہایت  
 قول شافعی رحمہ کے اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ الاذنان من الراس۔ معنی مصنف رحمہ نے یہ حدیث  
 قوی جو حدیث فعلی پر راجع ہوئی ہے اختیار کی اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق و اسانید سے آئمہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے  
 از ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ و طحاوی نے حضرت ابو امامہ رضی سے روایت کی جس میں شہرین جو شب راوی ہیں جنکی امام احمد  
 بھی بن عیینہ و یحییٰ و یعقوب بن ابی شبیبہ نے توفیق کی اور ترمذی نے بخاری رحمہ سے نقل ہونا روایت کیا اور حدیث بروایت  
 شہر رحمہ کی تصحیح کی اور واضح رہے کہ اس حدیث کو سلیمان بن حرب رحمہ نے ابو امامہ پر موقوف اور ابو الربیع نے مرفوع روایت کیا  
 اور مرفوع جو جہ راوی کے مقبول ہے گنا تقرری الاصول۔ از ابو ماجہ نے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے مرفوع باسناد صحیح  
 روایت کی جسکو ترمذی و ابن دمیہ العید نے قوی کیا۔ از ابو ماجہ و قطنی نے ابن عباس رضی سے مرفوع روایت کی۔ ابن القحطانی  
 نے کہ کہ اسناد صحیح ہے اور کبھی ابن عباس رضی سے موقوف بھی روایت کی جاتی ہے۔ یہ تو حدیث قوی کی دلیل ہے اور حدیث فعلی بہت ہیں  
 از ابو ماجہ حدیث ابن عباس رضی کہ کیا میں تم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور سے آگاہ نہ کروں پھر تمام حضور ذکر کیا جس میں یہ ہے کہ  
 پھر ایک چلو لیکر اس سے اپنے سر و دونوں قانون کا مسیح کیا۔ رواہ ابن خزیمرہ و ابن جابر و الحاکم و ابن مندہ اور نسائی رحمہ نے اسی  
 حدیث پر باب مسیح کرنے دونوں قانون کا سر کے ساتھ میں یعنی باب مسیح الاذنین مع الراس۔ منعقد کیا حدیث عثمان رضی اسی کے مثل  
 ابو داؤد نے روایت کی اور کیفیت مسیح میں ابن ماجہ کی حدیث ابن عباس اور ترمذی اور حدیث ربیع بہت محدود روایت ابو داؤد  
 طبرانی اور حدیث ام المومنین عائشہ رضی بر روایت نسائی کے واسطے مصرح ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 بھی مسیح الاذنین مع الراس تھا اور دلیل شافعی رحمہ حدیث عبد اللہ بن زید ہے کہ جسکو یحییٰ نے باسناد صحیح روایت کیا کہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے قانون کے واسطے نیا پانی لیا۔ ہم کہتے ہیں کہ اب اس حدیث میں اور جو ہم نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم  
 کی روایت ذکر کی ہے دونوں میں مواظفت ہے کہ فعل تو ایک بار کا ہے تو شاید یہ وجہ ہو کہ انگلی میں تری نہیں رہی تھی تو ضرور  
 ہو کہ حدیث پانی سے تر کر لی جاوے اور یہ ہمیں ہو سکتا کہ اس ایک مرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت ہو غایت یہ کہ جو  
 نکلے۔ اور کثرت سے روایت وہی ہے جو ہم نے بیان کی اور اگر فرض کر لو کہ فعل کی روایت دونوں برابر سی تو قوی حدیث اچھی  
 واضح موجود ہے یعنی الاذنان من الراس یعنی دونوں کان سر سے میں۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو کانون کی خلقت کا بیان ہے اس  
 حکم طہارت مراد نہیں ہے امام مصنف رحمہ نے جواب دیا کہ واللہ او بیان احکم دون انخلقة۔ مراد اس حدیث میں بیان حکم ہے  
 نہ پیدا ایش نہ خفت کیونکہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم تو بیان احکام کے واسطے مبعوث فرمائے گئے تھے حقائق موجودات بیان کر کے  
 نہیں آئے تھے۔ شمس اللہ رحمہ نے کہا کہ اگر مراد بیان کانون کی خلقت کا بیان رکھا جاوے تو یہ باطل ہے اس واسطے کہ  
 کانون کی پیدا ایش میں لگی ہوئی آنکھوں سے مشاہدہ ہے تو اس کے بیان کی کج حاجت نہیں ہمارا وہ ہے کہ سر کی طبع ان دونوں  
 کا بھی مسیح ہو تو یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ خنوکا ایک وظیفہ میں مشترک ہوتا ہے تو مقتضی نہیں کہ ایک کو دوسرے کی طرف صفات  
 کر دیا جاوے ہمارا بیان حکم ہے کہ سر کے پانی سے دونوں کو مسیح کیا جاوے کیونکہ یہ دونوں انہی میں سے ہیں تو یہ مسیح ہے ہر  
 حدیث سے مراد ہے۔ اگر کہا جاوے کہ ہر کون نہیں جائز ہے کہ فقط کانون کے مسیح سے ہر کا مسیح ہو۔ جواب یہ کہ

شرکاء مع غرض ہر نو کا قانون کا مع غیر واحد سے منوں ثابت ہوا اور منوں سے غرض ادا نہیں ہو سکتا چنانچہ ہر  
 سے ثبوت ہوا کہ حکیم داخل خانہ کعبہ ہوا اور خانہ کعبہ کا قبلہ بنانا فرض ہر لیکن خالی حکیم کی طرف توجہ کی نسبت کافی نہیں ہے بلکہ حکیم  
 کا کعبہ ہونا قطعی دلیل سے ثبوت نہیں ہوا ہے۔ (مرفوع) مع الزمہ میں ہمارے اصحاب فقہ میں سے کوئی سوا یہ نہیں ہے  
 ابو بکر الاسفٹ نے کہا کہ ادب ہو۔ اور روایاتی رح نے شافعیہ میں سے کہا کہ امام شافعی رح نے مع گردن کو ذکر نہیں کیا اور  
 ہمارے اصحاب نے کہا کہ سنت ہر مع۔ اگر مراد یہ ہے کہ مع سر میں ہاتھ کو مقدم سر سے روان کر کے گدی تک مع کو نہ ہونے  
 نکال کر قانون کا مع کرین تو طریقہ سنت سے ثابت ہوا ہے چنانچہ فتح القدیر میں حدیث دائل بن جبر رضی اللہ عنہ ہر واجب  
 حرمدی ذکر کی حسین ہر کہ مع کیا سر پر عین بار و ظاہر دونوں کا قانون کا تین بار اور ظاہر رحمہ پر الخ۔ اور علی بن ابی داؤد و مسند  
 احمد میں بھی طہ بن معمر کی روایت سے مع خضر دی ہے۔ لیکن اس ایک مرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا  
 جب تک کہ موافقت نہ ہو۔ اور اگر مع سر کا قانون کے بعد رجب کا مع مراد ہو تو اسے سنت ہونے پر بلکہ ثبوت پر دلیل چاہیے  
 ہم۔ قاضی ابوالعباس ابوالحسن دغورانی نے کہا کہ اس میں کوئی حدیث وارد نہیں ہے۔ ابن الصلاح نے کہا کہ حدیث فعل طہ  
 دائل بن اعلیٰ۔ یہ حدیث معروف نہیں بلکہ بعض سلف کا قول ہے۔ نووی رح نے شرح مذہب میں کہا کہ یہ حدیث مرفوع ہو اور  
 کہا کہ اس میں حضرت علی الصریطہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں اور مع رقبہ سنت نہیں بلکہ بڑھتی ہے۔ یعنی مع نے کہا کہ ابو حنیفہ رح نے  
 کتاب الطہور میں موسیٰ بن طہ سے روایت کی کہ موسیٰ نے کہا جس نے سر کے ساتھ گدی کو مع کیا وہ قیامت کے روز حقوق  
 سے بچا جائیگا۔ یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ایسی بات میں راس کو دخل نہیں ہے اور اسی کے  
 ماتم ابو نعیم نے تاریخ اصبہان میں ابن عمر رح سے روایت کیا۔ مع۔ اس اثر سے بعد صحت کے صرف استند بر ثبوت ہو کہ مع  
 سر کے ساتھ گدی کا مع ہوا اور پہلے اول بیان کر دیا کہ یہ نو دیگر صحاح سے بھی ثابت ہے لیکن استصحاب نکلتا ہے و اما علم ہم۔  
 واضح ہو کہ ظاہر قانون کو انگوٹھوں کی اندر جانب سے اور باطن کو گلہ کی انگلیوں کے باطن سے مع کرے۔ مراح۔ اور  
 قانون کے مقدم و موخر کو اسی پانی سے مع کرنا منوں ہر جس سے سر کا مع کیا شرح الطحاوی۔ قول اور یہ جو بحر الرائق میں لکھا  
 کہ اگر قانون کے لیے نیا پانی بنا لیا جائے کہ ہاتھ کی تر می جاتی رہے تو بہتر ہے۔ یہ روایت خلاف مذہب ہے اور صحیح ہے کہ جواز ہوگا  
 مگر سنت وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ ہم۔ اور اگر دونوں قانون کے مقدم کو چہرہ کے ساتھ مع کیا اور دونوں کے موخر کو سر کے  
 ساتھ مع کیا تو جائز ہے لیکن افضل وہی اول ہے۔ شرح الطحاوی۔ و تحلیل اللعینہ۔ اور بخوشنوں کے دائرہ کا غلط کرنا۔  
 فہ بعد میں بار دھونے کے اور یہ امام ابو یوسف کے قول پر سنت ہے اور یہی قول لیا گیا ہے۔ زہدی۔ اور مبوطین ہو کہ  
 یہی صحیح ہے۔ معراج الدرایہ۔ اور کیفیت اسکی یہ کہ ہاتھ کی پشت کو گردن کی طرف کر کے دائرہ کے نیچے سے انگلیاں داخل کر کے  
 اوپر کو دے یہی شمس الائمہ کروری سے منقول ہے۔ المضرات۔ قول یہی نسائی و ابن عدی کی حدیث جامعہ میں مرفوع ہے  
 اور ایسے ہی فعل ابن عمر رح کا۔ ابن ماجہ و دارقطنی نے روایت کیا۔ یہ تحلیل اس کے لیے جو احرام میں نہو۔ اللہ و لان النبی علیہ السلام  
 و عمرہ جبریل علیہ السلام بد لک۔ کیونکہ حضرت علی الصریطہ وسلم کو تحلیل بعد حکم کیا تھا جبریل علیہ السلام نے فہ  
 جبریل علیہ السلام نے حکم کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم ہو چاہا یہ لیل مرفوع حدیث انس رح کہ میرے پاس جبریل نے  
 اگر کہا کہ جب آپ دھون کرین تو اپنی دائرہ کا غلط کیجیے۔ رواہ ابن ابی شیبہ ابن عدی اور اسناد اسکی ضعیف ہے اور  
 ابو داؤد کی روایت انس رح میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب دھون کیا کرتے تو ایک چلو پانی بکرا اپنی حک کے نیچے بچا  
 پس اس سے دائرہ کا غلط کرتے اور فرمایا کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہے۔ مگر تحلیل بعد جبریل علیہ السلام  
 لاکھی کے نزدیک واجب ہے اور ابو یوسف و شافعی کے نزدیک سنت ہے اور امام محمد سے بھی یہ ایک روایت ہے اور کہا گیا کہ



اور عیسیٰ بن مریم جو کہ وہ ادب پر اور مستنون نہیں اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے ولما حضرت عمر نے فرمایا۔ وقل بچستہ من  
ابی یوسف جہا ترحمہ الی حنیفہ رحمہ لان استہ اکمال الفرض فی موطا والداخل بسجل الفرض۔ اور کہا گیا کہ  
اور ارحی کا خلال کرنا امام ابو یوسف کے نزدیک سنت ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز اس جہت سے ہے کہ سنت تو پورا  
کرنا فرض کا ہے اس کے عمل میں جتنا ہے اور دائری کا اندرونی مقام کچھ عمل فرض نہیں ہے۔ ف پس اس کا خلال کرنا فرض کا اکمال  
انچہ عمل میں نہوا تو یہ عمل سنت بھی نہوا لیکن چونکہ کبھی حضرت علی الصریضہ وسلم نے کیا ہے لہذا بدعت بھی نہ سمجھا تو جائز  
ہو گا کافی ہو گا کافی امام مالک کا قول ہے اور زنیہ میں مبطوط سے نقل کیا کہ تھلیل اجماع امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک  
مستحب و صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور یہی حنفیہ میں مذکور ہے۔ اور اصح یہ کہ سنت ہے اور دہا صاحب رضی اللہ عنہ نے  
اسکو روایت کیا اور ابو داؤد کی حدیث انس رضی اللہ عنہ بالادالہ کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو ہمیشہ کیا  
کرتے اور سعید بن منصور نے جبر بن جبر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کیا کرتے  
تو اپنی انگلیوں و دائری میں خلال کرتے اور آپ کے اصحاب جب وضو کرتے تو اپنی دائریوں کا خلال کرتے تھے عمر رضی  
و ابن ماجہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دائری کا خلال کیا کرتے اور  
ترمذی نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور دائری کا خلال کیا۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور  
علی کبریٰ میں ذکر کیا کہ بخاری رحمہ نے کہا کہ اس مسئلہ میں سی اصح اور حدیث حسن ہے ورواہ ابن جان والحاکم۔ اگر کہا جائے  
کہ ابو داؤد کی حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہے۔ یہ یقینی ہے کہ تھلیل اجماع واجب ہو کیونکہ  
حکم ہمارے وجوب ہے جواب دیا گیا کہ آیت میں حکم وضو خاص بظاہر ہے اور زمین خفا نہیں ہے تو اگر ہم اس حدیث سے  
باطن لیمہ کی تھلیل واجب کریں تو گویا خبر الواحد سے کتاب شراعت کو بطریق تفسیر کے منسوخ کریں لہذا جہنم حکم کو سنی  
سنت رکھا اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ و تھلیل الاصلح۔ اور مجہ مستنون کے انگلیوں کا خلال کرنا۔ ف اصالح تو ہا تھلو  
کی انگلیوں و پانوں کی انگلیوں و دونوں کو شامل ہے اور حصہ و فقیہ و منافع میں اصالح الیدین والرحلین مصرح ہے اور اکثر  
نے اصالح یدین سے سکوت کیا کیونکہ ہاتھوں و منہ و پاؤں و حونے میں ہاتھوں کی انگلیوں میں غالباً پانی پہنچ  
جاتا ہے مع۔ اور تھلیل یہ کہ تھیلے پانی کے ساتھ بعض کو بعض میں داخل کرنا اور وہ بالاتفاق سنت ہو کہ ہر ہاتھوں  
کی انگلیوں میں بہتر تھلیل یہ کہ باہم ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ والیوں میں بچہ کرنے کے اندر دالے اور  
پانوں والیوں میں بہتر تھلیل یہ کہ باہم ہاتھ کی چنگلی کو دائیں پانوں کی چنگلی میں دال کر خلال شروع کرے یہاں تک  
کہ بائیں پانوں کی چنگلی پر حرم کرے۔ التھر۔ اور چنگلی کو بچے کی طرف سے پشت قدم کی طرف اور ہر کو خلال کرے۔ ہفتر  
اور صبی رحمہ نے کہا کہ ابو داؤد و ترمذی کی حدیث مسور بن مہملہ رضی اللہ عنہ میں فقط چنگلی سے خلال کرنا تو یا باقی ہے  
کیفیت کی کوئی اصل نہیں ہے۔ مع۔ اور ظاہر ایسی باتوں میں یہ کہ اس طرح یہ فعل اتفاقی واقع ہوا یہ کوئی سنت مقصودہ نہیں  
ہے۔ ف اصح۔ اور یہ تھلیل سنت ہونا اس وقت ہے کہ پانی انگلیوں کے درمیان پہنچ چکا ہو اور اگر نہ پہنچا مثلاً جہت بھی ہو  
تھیں تو پانی پہنچانا واجب ہے یہی شرح شیخ الاسلام خواجہ سزاوہ میں ہے۔ مع۔ و تھلیل و الفتح۔ اور اگر انگلیاں پانی میں  
داخل کر دیں تو تھلیل کی حاجت نہیں ہے۔ مع۔ والتھر۔ نقولہ علیہ السلام تھلوا اصابعکم کیلا تھلکمنا رحمہم تھلیل  
سنت ہونے کی دلیل یہ حدیث توفی فرمائی ہے کہ تم لوگ خلال کرو اپنی انگلیوں کا تاکہ ان کے درمیان جہنم کی آگ نہ دلا  
فتن حدیث ان الفاظ سے نہیں بلکہ دائری میں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ تھلوا اصابعکم کی تھلیل  
اللہ بالکرام رحمہم تھلوا۔ اور ہاتھ اسکے حلیہ رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی رحمہ نے وائل بن حجر سے روایت کی اور سب ضعیف ہیں



ہوئے جاوے ہیں اگر پہلے بار دھوا اور کچھ خشک رہ گیا پھر دوسری بار میں بھی کچھ خشک رہا پھر تیسرے بار میں سب کو پانی پینے کا  
تو یہ دونوں تین بار تھوڑا سا انصاف نہ ہو کہ چلو پانی کا شمار تین میں بلکہ حضور کے پھر پھر رسول ہو جانے کا اعتبار ہے پس ہر بار  
پورا دھو کر تین بار تک کر کرنا مستحب ہے۔ لان ابی علیہ السلام توضحہ مرۃ وقال بعد وضوہ لا یقبل الصلۃ الا بعد  
الایہ وتوضا مرتین مرتین وقال بعد وضوہ لا یقبل الصلۃ الا بعد وضوہ مرتین وتوضا ثلثا ثلثا وقال بعد وضوہ  
ووضوہ لا یقبل الصلۃ الا بعد وضوہ مرتین وتوضا ثلثا ثلثا وقال بعد وضوہ لا یقبل الصلۃ الا بعد وضوہ مرتین  
ایک ایک بار پورا دھو کر اندھا کیا کہ یہ وہ وضو ہے کہ اللہ تعالیٰ نہیں قبول کرتا تا کہ وہ بدولت اس کے اور وضو کیا دودھ بار دھو کر  
اندھا کیا کہ یہ وضو اس شخص کا ہے کہ جس کے لیے اللہ تعالیٰ ثواب کو دنا کر دیتا ہے اور وضو کیا تین تین بار دھو کر اندھا کیا کہ یہ ہر  
وضو ہے اور مجھے پہلے انبیاء کا وضو ہر سو جس نے اس پر چاہا یا اس سے گھٹایا تو اسے حد سے تجاوز اور ظلم کیا۔ سن  
حدیث تو مجموعہ ان الفاظ سے معروف نہیں بلکہ کثرے علیہ وعلیہ مروی ہیں اور امام مصنف نے ان الفاظ کو جو حضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم سے مروی ہوئے ہیں جمع کر دیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر دیا لیکن کسی خاص صحابی معین کی طرف  
نہیں کسی کو اس میں مصنف پر کچھ عیب نہیں ہے۔ صحت یہ دو حدیثیں ہیں اول تو قوۃ وضو مرۃ مرۃ سے وضو المرسلین میں قوی  
اسکو دارقطنی وبقی و ابن ماجہ و طبرانی نے چند اصحاب رضی اللہ عنہم سے روایت کیا اور سب طرف سے ضعیف ہے اور ابو حاتم  
رازی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث ثابت نہیں اور ابو زرہ رازی نے کہا کہ وہی حدیث ہے۔ دوم  
حدیث کو ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور اسکے آخر میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ وضو  
ہر سو جس نے اس پر چاہا یا اس سے کم کیا تو اسے گناہ کیا اور حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا۔ اسکی اسناد میں عمرو بن شعیب  
میں ایہ میں چہ واقع ہے۔ شیخ نقی الدین رحمہ نے کہا کہ جو اس اسناد کو صحیح کے تو حدیث صحیح ہے اور ابو بکر ابن العربی نے عمرو  
بن شعیب و حدیث کو ضعیف کہا لیکن اس ضعیف کا کچھ اعتبار نہیں جیکہ امام بخاری رحمہ نے امام احمد و ابن ابی نعیم  
بن راہویہ و ایک جماعت انہ سے اسکی توثیق نقل کی ہے۔ مع۔ بن کثیر بن کریم رحمہ نے اس اسناد کی توثیق کی ہے اور عروسی  
کی توثیق سے اس اسناد کی تصدیق نہیں ہو سکتی جو اگر آئندہ ادنیٰ درجہ پر ہو جی آئندہ کچھ مضائقہ نہیں ہے اور حق یہ ہے کہ اس روایت میں  
لفظ انقص زیادتی موضح ہے پس صواب یہ ہے کہ جس نے اس حد و پر زیادتی کی اس نے تعدی و ظلم کیا نہ کسی پھر لفظ انقص  
کے موضح ہونے پر امام الانہ ابن خزیمہ نے تصحیح کی ہے جیسا کہ شرح سفر السعادت للشیخ الدبوسی میں مذکور ہے اور دلیل اسکی  
موضح ہونے پر یہ بہت قوی ہے کہ علاوہ صورت تعلیم جائز کے سبھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تین مرتبہ سے کم دھونا ثبوت ہے  
حتی کہ ایک ہی وضو میں بعض اعضا سے شریعت کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا جہد اللہ عن رید بن عاصم سے مروی ہے  
اور امام محمد نے کہا کہ یہ بھی اچھا ہے اور میں تین مرتبہ افضل ہے۔ کافی الموطا۔ رہا یہ کہ مرتبہ ایک ایک مرتبہ دودھ مرتبہ دھونا کرنا  
صحیح بخاری و سنن ابی داؤد میں ہے اور میں تین مرتبہ دھونا کر کے کی حدیث صحیح بخاری و مسلم دونوں میں موجود ہے اور چونکہ بعض  
کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا بھی امین موجود ہے۔ امام بخاری رحمہ نے کہا کہ اہل العلم نے وضو میں اسراف کر دھونا  
اگرچہ نفل ہی صلی اللہ علیہ وسلم سے تجاوز نہ ہو۔ اقول اسراف کر دھونا بھی جیسا کہ حدیث سعد بن وقاص میں ہے کہ کیا بانی میں  
بھی اسراف ہو فرمایا کہ ان اگرچہ تو دیر سے زمان پر جو۔ زہاد احمد و ابن ماجہ۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ بخاری رحمہ نے اشارہ کیا کہ میں باہر  
سے زیادہ کرنے کی ماضیہ ہے جامع ہے۔ لیکن شافعی رحمہ کے کلام میں انہ پر ہے کہ تین بار پر زیادتی کرنا مکروہ تہذیبی ہے۔ اقول یعنی  
بقریں طایفہ و علاوہ وضو و نہ محرم ہونا چاہیے کیونکہ اسراف ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تین بار دھونے کا کیا حال ہے تو میں  
کوئی ناکہ پہا دھونا تو فرض ہے یعنی جیکہ اسلحہ ہو گیا ہو اور دوسرا دھونا سنت ہے اور مکمل ہے اور یہی مرتبہ ہے۔



قال الشرح ہی صحیح و اسرار علم ہم۔ اور بعض نے کہا کہ دوم سنت اور سوم نقل ہے اور بعض نے اس کے برعکس کہا اور شیخ ابوبکر اسکا  
نے کہا کہ تین دن عرض میں کما فی مظہر محیط۔ اگر کسی نے سردی کی شدت سے بالکی پانی کے سبب سے یا کسی اور ضرورت سے  
ایک ہی ایک بار دھو یا تو گمراہ نہیں اور اگر یہ نہ ہو تو ایسا کرنے میں گنہگار ہوگا۔ قلت و کذا فی المعراج اور بعض نے کہا کہ اگر  
ایک ہی ایک بار کی عادت کرے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہیں قال الشرح ہی ایچ ہر واسطہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کما جاوے کہ کیا کسی سے  
اور پر شلا تا حدیث ہر حاکم دھوئے میں نہائی ہے۔ جواب نہیں کیونکہ اس میں غرہ و تحجیل کی درازی ہے۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ باتم کو  
بغل تک بڑھاتے تو چھایا گیا کہ یہ کبسا وضو ہو تو کہا کہ میں نے اپنے خلیل صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ مومن کے واسطے ضرور  
(جنت میں) دہانک پہنچا جائے گا جس تک وضو پہنچا ہے یہ صحیحین میں موجود ہے۔ اگر کما جاوے کہ کیا وضو میں زیادتی کرنا اور  
شلا وضو پر وضو کرنا بمقتضا سے روایت مذکور گناہ و تعدی ہے تو امام مصنف رحم نے جواب دیا کہ۔ والو عید بعدم روایت  
یعنی عید ہجراتی و تعدی و ظلم کے متعلق برین تقدیر ہے کہ تین مرتبہ کو سنت نہ جانے۔ ف۔ یعنی جب یہ اعتقاد کرے کہ کمال سنت  
تین مرتبہ سے نہیں حاصل ہوئی تو اسے بڑا کیا اور تعدی و ظلم کیا اور اگر اسے یہ اعتقاد ہو کہ لیکن طاعت قلب کے لیے کہ شاید  
نہیں تین مرتبہ اسلغ نہ ہو بڑا دیا یا اسے اعادہ وضو کی نیت سے بڑھایا تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ مع۔ قلت و کذا فی النہایہ لیس  
اقول ایک مجلس میں اعادہ وضو واحد کا جائز ہے کما فی الخلاصہ یعنی بکراہت تخریجی۔ اور ایک مجلس میں چند بار وضو کرنا  
مکروہ ہے۔ السراج۔ یعنی مکروہ تھوہی ہے کیونکہ اسراف ہے اور حدیث میں ہے کہ اتقوا وسواس المار۔ پانی کے وسواس سے بچو والحدیث  
فی الترمذی وغیرہ۔ م۔ جامع میں مذکور ہے کہ جس کپڑے کے دھونے میں جو تیس بار کا پانی پاک و پاک کرنے والا ہے اور عضو جس کے  
دھونے میں جو تیس بار کا پانی مستعمل ہے اور یہی عتابہ میں ہے اور محیط و بیجاہی میں ہے کہ عضو جس میں جو تیس بار کا پانی مستعمل ہوگا اگر جبکہ  
نیت ہو اقول اگر کچھ نیت نہ ہو تو بھی مستعمل کا حکم ہونا چاہیے چنانچہ عتابی میں ہے کہ بار چارم کا پانی عضو جس دھونے میں مستعمل ہے  
کیونکہ ظاہر تو اس میں قربت ہے حتیٰ کہ اس کے خلاف دلیل قائم ہو اور شرح نظم نسفی میں ہے کہ کیونکہ اس میں معنی قربت پائے گئے کیونکہ یہ سبیل  
حدیث وضو پر وضو نور علی نور ہے اسی واسطے پانی اس سے مستعمل ہو جاتا ہے۔ یہ حدیث کتب فقہ میں پائی جاتی ہے اور حدیث کے  
مستبرک کتابوں میں اسکا ذکر نہیں ہے۔ مع۔ مجد الصمدین زید بن عاصم رحم سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دو بار وضو کیا اور  
کہا کہ یہ نور علی نور ہے رواہ زرین۔ معنی یہ کہ وضو میں اعتقاد کو دو بار دھویا۔ مسئلہ اگر جس کثیر دھویا اور تین بار دھونے کا پانی  
بجا دیا اور جو تیس بار دھونے کا پانی رکھ لیا تو اس سے وضو جائز ہے۔ واضح ہو کہ مستحب وہ فعل کہ جسے کرنے میں ثواب اور  
نہ کرنے پر طاعت نہ ہو۔ قال۔ و یستحب للمتوضی ان ینوی الطہارۃ۔ اور متوضی کے حق میں مستحب ہے کہ طہارت کی نیت  
کرے۔ ف۔ واضح ہو کہ نیت لغت میں کسی شے پر غم طہی ہے اور شیخ میں کسی فعل کے اہتمام کرنے میں اللہ تعالیٰ کی طاعت یا  
تقرب کا قصد کرنا۔ پس مقصود اہتمام طہارت و ناز و طاعت وغیرہ کے ضرور ہے۔ بیہین میں لکھا کہ مذہب یہ ہے کہ ایسی عبادت کی  
نیت کرے جو بدو ن طہارت صحیح نہیں یا حدث در کرنے کی نیت کرے۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ رفع حدث کی نیت سے وضو  
کی نیت کرنا بہتر ہے اور اصل نیت کا دل ہے اور زبان سے بھی کہنا بعض کے نزدیک مستحسن۔ کما فی السراج و ابوجہرہ۔ اور متحققین  
کے نزدیک بدعت ہے۔ کما فی حج البحر۔ اور نیت صحیح ہونے کی شرط یہ کہ آدمی مسلمان سمجھا رہا ہو اور طاعت و عبادت کو چاہے کہ  
اور مطلق طاعت کی نیت کافی نہیں ہے اور مقصود نیت سے یہ کہ عادت میں اور عبادت میں فرق ہو جاوے۔ واضح ہو کہ  
قدوری رحم نے وضو میں نیت کرنے اور تمام سر کے مسح کرنے اور ترتیب بنون پر مستحب اطلاق کیا تو فتح القدیر وغیرہ میں  
احقرض کیا کہ روایت و روایت سے اسکی سند نہیں ہے کیونکہ مشائخ کی روایات اسے سنت ہونے پر متوافر ہیں اور جواب بلکہ  
استحباب کا اطلاق متاخرین میں بجا بلکہ سنت ہے اور مقصد میں فقہاء حتیٰ کہ امام محمد رحم کے کلام میں استحباب کا لفظ شامل سنت

بکہ واجب شائع پر مشتمل صحت رحم کے تینوں اسلک میں نظر ہے کہ بہ متاخرین کے موافق نیت میں جہانگیرؒ اور  
سنہ عندنا۔ پس نیت وضو میں ہمارے نزدیک سنت ہر وقت وضو میں نیت کا وقت چہرہ دھونے کے وقت ہے  
کافی الجہرہ المینہ۔ چاہیے یہ کہ ہر شخص تک ہاتھ دھونے کے وقت سے نیت کرے تاکہ سنتوں کا ثواب پادے۔ کافی اثبات  
حدیث صحیح پر کہ الاعمال بالنیات۔ یعنی جہاں اعمال کا مدار تو نیت پر ہے لہذا اگر جو صنی اپنا کبڑا دھوے یا جاسے ناز کی طہارت  
کرے تو اس میں بھی نیت کرنا مستحب ہے تاکہ ثواب ہو۔ مع۔ اگر متوجہ پانی میں گریا کسی نے گرا دیا یا آسنے دنیا کو ہونیکا یا  
کسی کو وضو سکھانے کے واسطے وضو کیا یا گرمی میں ٹھنڈک حاصل ہونے کے لیے اعضاء وضو دھونے تو ہمارے نزدیک  
وضو ہو گیا اور یہی قول سیفان ثوری واذیعی و حسن کاہر۔ و عند الشافعی فرض۔ اور امام شافعی کے نزدیک وضو میں  
نیت فرض ہے۔ فقہی قول ربیعہ زہری و مالک و لیث بن سعد و احمد و اسحق و ابو ثور و ابو عبیدہ و داؤد ظاہری کا ہے۔  
واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں وضو کا حکم ناز کے لیے دیا جسکا بجالانا عبادت اور وہ نیت پر موقوف ہے لیکن  
وضو خالی عبادت ہی نہیں بلکہ شرط ناز و مفتاح بھی ہے تو مفتاح ہونا بصفت طہارت ہو یا بصفت عبادت ہر اس میں ہمارے  
و شافعی کے درمیان خلافت ہے۔ طحاوی نے مبسوط رحم سے نقل کیا کہ جس وضو کا قرآن میں حکم ہے وہ عبادت بدون نیت  
کے حاصل نہیں ہوتی لیکن ناز کے لیے مفتاح ہونا اس پر موقوف نہیں بلکہ مقصود طہارت ہے اور طہارت نیت سے اور بدون  
نیت دونوں طرح حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ پانی اپنی ذات میں طاہر کرنے والا رکھا گیا ہے۔ انتہی۔ پس وضو بدون نیت کے  
عبادت نہوگا لیکن پاک پانے کے استعمال سے طہارت ہو جائیگا جس سے ناز ہو سکتی ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ وضو نامور بہ میں  
ہمارے نزدیک بھی نیت واجب ہے اور بدون نیت کے وضو عبادت نہیں ترک نیت گناہ ہے لیکن وہ ایسی طہارت ہو جائیگا جس سے  
ناز شروع کرنا جائز ہے۔ اور شافعی رحم کے نزدیک بدون نیت کے نہیں جائز ہے۔ لہذا عبادت۔ کیونکہ وضو ایک عبادت ہے  
فلا یصح بدون النیۃ کا لیتیم۔ تو یہ عبادت بدون نیت کے صحیح نہوگی جیسے وضو کے خلیفہ تیمم میں بالاتفاق نیت فرض ہے  
ف۔ عبادت میں نیت بالاجماع شرط ہے بدلیل قولہ تعالیٰ۔ و اما علیہ لا یجوز الا بعدہ و اسرخصہ لہ الدین۔ یعنی نہیں ماعدا کہے گئے  
مگر اس واسطے کہ عبادت کر بن اس کی اس حال سے کہ خالص کر چوائے ہوں اسی کے لیے دین کو۔ اخص کو حالی قرار دیا اور اگر  
شرط ہوتا پس ہر عبادت شرط علیہ خالص ہوئی اور اخص نیت خالص ہے اور بدلیل قولہ علیہ السلام الاعمال بالنیات جیسا کہ مذکور  
ہوا پس عبادت وضو بدون نیت نہوگی۔ و لہذا نہ لایقع قربہ الا بالنیۃ۔ اور جاری دلیل یہ ہے کہ ہاں وضو کا عبادت  
ہونا تو بدون نیت نہیں ہو سکتا۔ فقہی حجت کہ اگر نیت نہ کی اور اعضاء دھونے تو یہ وضو عبادت نہوا۔ و لکن تفعیلاً  
للصلوۃ۔ و لیکن یہ وضو ناز کے لیے مفتاح ہو جاتا ہے۔ فقہ کیونکہ ناز کی مفتاح طہارت ہے اور طہارت نیت و بدون نیت  
دونوں طرح متقی ہو جاتی ہے تو یہ وضو ہمارے نزدیک مفتاح ہو گیا۔ تو قوہ طہارتہ باستعمال المطر۔ کیونکہ وہ پاک کرنا ہوا  
پانی کے استعمال سے طہارت ہو گیا فقہ کیونکہ پانی اپنی ذات میں پاک کرنے والا ہے۔ قال تعالیٰ انزلنا من السماء ماء طہورا  
تو پانی کی صفت طور فرمائی۔ ابن الحام نے فتح القدیر میں اعراض کیا کہ طور یعنی خود بہت پاکیزہ ہے تو شاید بدون نیت کے  
حدث شرعی کا پاک کرنے والا نہوا اگرچہ نجاست حقیقی کو محسوس طور پر پاک کرنا ہے پس اولیٰ یہ ہے کہ جس وضو میں نیت نہ کی تو دلیل  
الاعمال بالنیات نہ اسکی مفتاح ہونے کی مثبت ہے نہ نفی کرتی ہے تو ہمارے نزدیک وہ مفتاح ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث الاعمال  
بالنیات میں جہاں اعمال منوط بہ نیت ہیں تو وضو کا عمل بدون نیت کے نہوگا جو اب یہ کہ اگر یہ زعم ہو کہ مراد یہ عمل ہی موجود نہوا  
تو میرے وہم ہے اور اگر یہ زعم ہو کہ عمل موجود ہوگا مگر شرع میں مبشر نہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ کلیہ نہیں کیونکہ طلاق و نکاح و گواہی وغیرہ  
بہت سے اعمال ہیں جن میں نیت شرعی منہر واقع ہو جاتے ہیں تو مراد یہ کہ عبادت واقع ہونا بدون نیت نہوگا۔ قال المتر جسم

حق یہ کہ احوال باقیات عبادت غیر عبادات سب کو محیط ہے پس جو عمل آدمی نے جس نیت سے کیا وہی اس کا ثمرہ ہو حتیٰ کہ اگر کسی نے غیر حق نیت و خطنج و ملاحیت کیا تو ثواب پر ثواب ہوا اگر نیت شونت رانی کیا تو جو از شرعی ہوا اور احسانے عبادات اگر یہ نیت اتبع حکم و معاونت مقصد پر تو ثواب اور اگر نیت فساد پر تو عذاب ہر بالجو نیت بد کے واسطے بھی یہی حدیث جلت ہے پس ہمارا مقصود بیان اسی قدر ہے کہ حضور میں نیت نہ تو ثواب نہ ہوا لیکن فعل حاصل ہو گیا اور وہ ان اعضاء کی طہارت میں اور ہم کہتے ہیں کہ یہ طہارت منقطع ناز ہو سکتی ہو اور جو کوئی دعویٰ کرے کہ نہیں بلکہ منقطع ناز ہونے کے لیے وہ حضور کا جو عبادت بھی جو نواہر لازم ہو کہ دلیل دوسے ہر اگر وہیم ہو کہ ایسے ہی تم جو حضور کا خلیفہ ہر وقت خاک لےنے سے منقطع ناز ہو جاوے تم اس میں نیت کیوں شرط کرتے ہو تو مصنف رحمہ کے جواب دیا جولوہ - بخلاف التیم لانی التراب غیر شرط الا فی حال ابراہہ الصلوۃ - بخلاف تیمم کے کیونکہ تیمم خاک سے ہوا خاک تو پاک کرنے والی نہیں رکھی گئی مگر ابراہہ ناز کی طہارت میں نہ - یعنی خاک کو شمع نے بالطلع پاک کرنے والا نہیں گردانا مگر بغیر دت ناز کے بے خاک کی نظیر بعض تصدی ہوئی تو اس میں نیت ضرور ہوئی - او ہوئی عنی عن المقصد - یا تیمم میں شرط نیت اس وجہ سے کہ تقسیم نیت ہر قصد ہر وقت یعنی نیت میں تیمم معنی قصد ہر اور تیمم اس کے شرعی سے نیک اسم ہوا اصول فقہ میں معلوم ہوا کہ اس کے شرعیہ میں وہ سانی مقبر ہونا چاہیں جو ابراہہ نیت کے ان اسار سے ظاہر ہوں لہذا تیمم میں جب معنی قصد کے معلوم ہوتے تو جسے اس میں شرعی قصد کا اعتبار کیا اور شرعی قصد وہی نیت ہر خالی قصد مقبر نہیں - امام مصنف رحمہ نے تجیس میں فرمایا کہ تیمم میں جو نیت مقبر وہ قصد نظیر ہو ہی صحیح ہو - مخرج کتاب کہ سبب وغیرہ کی نجاسات مٹی سے پاک کرنے میں نیت شرط نہیں ہے پس سوا سے ابراہہ ناز کی حالت کے بھی تراب مطہر ہو کر آئے کہ جاوے کہ حدیث حکمی میں نہیں ہر ذیہ نظر و الحاصل حضور عبادت و منقطع صلوۃ دونوں میں پس ہمارے نزدیک اس راہ سے کہ عبادت ہر بدولت نیت نہیں صحیح ہوا اس راہ سے کہ وہ طہارت حکمی ہر بدولت نیت کے بغیر ثواب کے منقطع ناز ہو - دنی الدرد و حضور ما مورہ میں اور گد سے کے جوئے پانی سے وضو کرنے میں امتد عبادات مقصودہ کی نیت فرض ہو اور وضو سے غیر ما مورہ میں نیت سنت ہو اور مخرج کتاب کہ بیان اشکالی ہو کہ سنت وہ کہ جسیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو مع التزک اور ظاہر ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر وضو یہ نیت عبادت کیا تو اس میں بالاتفاق نیت شرط ہو اور خلافت و خد صورتوں میں ہر مشابہت کہ میل صاف کرنے کو یہ اعضاء و حوئے یا تھنڈک کے لیے دھوئے تو ان صورتوں کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے واقع ہونا غیر متحقق ہو کما فی فتح القدیر - پس نیت کا سنت ہونا کیونکہ ثابت ہوا نیت جواب یہ کہ بچے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جوہر وضو و مشروط نیت ہائے کیونکہ وہ سب ضرور عبادت ہی تھے لیکن آیت و حضور میں حکم طہارت اعضاء و منقطع ناز ہونے کے آیا اور کوئی دلیل نہیں کہ بدولت نیت کے ان اعضاء کی طہارت نہیں ہوگی کیونکہ وضو شرط ناز ہو اور شرط کامل کرنا وضو و منقطع نیت ہونا بلکہ مشروط کے واسطے ہوتا ہو تو وضو کے وجود کا مقصود ناز ہو پس اس راہ سے وضو امتد دیگر ضرور ناز کے ہوا جیسے شرمعدت و طہارت چاہے ناز وغیرہ اور ان میں کسی میں نیت شرط نہیں تو وضو میں بھی شرط نہ ہوئی پس بچے کہا کہ جو وضو بلا نیت ہو وہ جائز ہو لیکن عبادت نہوا اور سنت سے ثابت ہوا کہ اسکو عبادت کر لیتے تھے تو بچے کہا کہ وضو کا عبادت کر لینا منوں ہوا و نہ نیت سے عبادت ہو جاتا ہو پس بچے کہا کہ نیت کرنا طہارت میں سنت ہو کہ وہ ہوا لہذا کہا گیا کہ اگر نیت ترک کرنے کی عادت کر لی تو گنہگار ہو گا و نہ ترک سے لائق طاعت ہو - اور انجام نام باخدا کا اس امر پر کہ ناز کے لیے حدیث حکمی سے طہارت صرف پانی سے حاصل ہو جاتی ہو یا بدولت نیت حاصل نہیں ہوئی ہر اگرچہ اسے اتفاق ہو کہ حقیقی نجاست سے بدولت نیت کے پانی سے طہارت حاصل ہو جاتی ہو تاہم و اسر کمالی اعلم - و استوجب راسہ بالکسح



در متونی کو مستحب ہو کہ اپنے تمام سر کا بھروسہ کرے۔ ف۔ یہ استیجاب بھی قدوسی کا اطلاق ہے جو سنت کو بھی شامل ہے اور  
 عفتِ رحم نے فرمایا کہ وہی سنت ہے۔ ف۔ یعنی سر کے مسح کرنے میں ہمارے نزدیک سنت یہی ہو کہ ایک پانی سے نام  
 سر کا بھروسہ کرے۔ وقال الشافعی سنتہ ہو التلبیث بماء مختلفہ اعتباراً بالمغسول۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ سنت  
 دین مرتبہ مسح کما مختلف پانیوں کے ساتھ ہر قیاس مغسول کے۔ ف۔ شاید مراد مغسول سے وہ جب کا دھونا منسوخ  
 ہو جیسے شہ و ناک کہ اس میں تین بار ذکر ار مسنون ہے ایسے ہی مسح سر میں تلبیث استیجاب سنت ہے۔ د۔ مراد یہ کہ وضو میں  
 مسح بھی رکن ہے تو مانند جہرہ و ہاتھ پانوں کے اس میں بھی تلبیث سنت ہوگی۔ جواب یہ کہ مسح کا قیاس مسح پر چاہیے  
 نہ مغسول پر۔ الغایہ۔ مسح آسانی پر مبنی ہے اور غسل میں اس سے سختی ہے تو آسانی والے کو سختی والے پر قیاس کرنا فاسد ہے  
 البقیہ والمرید غسل میں تلبیث سے زیادتی نفاذت ہے اور مسح کی تکرار بیکار علاوہ برین تکرار مسح سے سیلان ہو کہ مسح کا نام  
 عمل پذیر ہو گا اور سنت تو اکمال کے لیے ہے نہ اخلال کے لیے۔ البدائع۔ امام مصنف رحم نے امام شافعی رحم کی حجت صرف قیاس  
 فاسد پر مقصور کی اور کسی حدیث کی حجت نہ لائے مانند حدیث عثمان کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دھوا دیکھا تین تین بار  
 رواہ مسلم اگر کہا جاوے کہ شاید مسح تین بار نہ ہو تو جواب یہ کہ دوسری حدیث عثمان رضی عنہ میں ہے کہ تین بار سر کا مسح کیا اور کہا کہ  
 میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ یوں ہی دھوا دیکھا۔ رواہ ابو داؤد و شیخ ابن الصلاح و نووی رحم نے کہا کہ اسکی  
 اسناد حسن ہے اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ اسی کے مثل پہنی کی روایت ہے واسکی اسناد بھی حسن ہے۔ واضح ہو کہ پورے سر کا  
 مسح کرنے میں ہمارے و شافعی رحم کے درمیان اختلاف نہیں بلکہ خلاف یہ کہ ہمارے نزدیک ایک پانی ہے اور اسکے نزدیک  
 تین بار میں تین پانی ہیں اور اسی پر جمهور اصحاب شافعی ہیں اور رافعی نے ایک وجہ مانند ہمارے حکایت کی کہ مسنون ایک بار ہے  
 اور یہی ترمذی رحم نے حکایت کی اور کہا کہ اسی پر عمل اکثر اہل علم کا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانکے بعد و انوں سے ہے  
 اور ابن ہدی رحم نے کہا کہ کل راویوں نے مسح ایک بار کیا اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول عبد اللہ بن عمر و طلحہ بن مصرف و حماد  
 و غنی و مجاہد و سالم و حسن بصری و مالک و سفیان و احمد و اسحق کا ہے اور یہی ابن المنذر نے اختیار کیا۔ ابن سیرین نے کہا کہ مسح  
 اس اس دو بار ہے بعد حدیث ربیع بنت معوذکہ و بار مسح کیا اور ایسا ہی عبد اللہ بن زید سے آیا۔ قال المترجم۔ ظاہر اقبال ادا  
 کو دو بار قرار دیا ہے ابو عبید رحم نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ سوائے ابراہیم جہمی کے سلف میں کسی سے پورے تین بار مسح  
 آیا ہو۔ ابن المنذر نے عین بار کو انس بن مالک رضی عنہ و سعید بن جبیر و عطاء سے حکایت کیا اور یہی ایک روایت احمد و داؤد  
 سے ہے۔ مع۔ رہا بیان اسکا کہ استیجاب مسح سنت ہے اور یہی شیخ بسوط و دبائع و محیط و تحفہ و مفید و البیاض و وانی و قنیہ  
 میں مذکور ہے اور یہی صحیح ہے اور بیان اسکا کہ ایک ہی پانی سے مسح کیا تو امام مصنف رحم نے کہا۔ ولنا ان الناس توفوا بآبائنا  
 ثم مسح براسہ مرۃ واحدة وقال نفاذ وضو و رسول اللہ علیہ السلام۔ اور ہمارے حجت یہ کہ انس بن مالک رضی عنہ  
 وضو کیا تین تین مرتبہ اور سر پر ایک بار مسح کیا اور کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے۔ ف۔ یہ ہمچہ اوسط طریقہ میں  
 موجود ہے اور حدیث غریب ہے اور تضعیف اسکی روایت ابن ابی شیبہ سے ہوتی ہے کہ حدیثنا اسحق بن یوسف الارزق ہی ابوب  
 بن العلاء عن قتادہ عن انس رضی عنہ کان یحیی علی الراس ثم یاخذ کل مستحماً ما جدیداً یعنی انس رضی عنہ سر پر تین بار مسح کرتے  
 ہر بار کے لیے نیا پانی لیتے تھے۔ اتول یہ اسناد توجید ہے لیکن فعل صحابی ہے اور حجت صحیح ہمارے واسطے حدیث عبد اللہ بن زید  
 میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کا دونوں ہاتھوں سے مسح کیا انکو آگے سے پیچھے لیکن پیچھے سے آگے لائے  
 ایک بار۔ یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم و سنن اربعہ میں ہے اور شاید معنی یہ ہوں کہ اگلے سر کا اور پچھلے سر کا مسح کیا چنانچہ روایت  
 آویں گی۔ اور سنن اربعہ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علی رضی عنہ کی حکایت و وضو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں باوجود

تین تین بار دھونے کے مسح سر کیا ہو اور یوں ہی ابو داؤد کی حدیث ابن عباس اور دارقطنی کی حدیث عثمان رضی اللہ عنہما ایک بار ہو۔ اگر کہا جاوے کہ وہ اہل شافعی میں ابو داؤد کی روایت عثمان رضی اللہ عنہ کی باسناد حسن ہے حسین تین بار مسح الراس ہے جواب یہ کہ ابو داؤد رحمہ نے خود فرمایا کہ عثمان رضی اللہ عنہ کی جملہ صحاح احادیث و روایات کرتی ہیں کہ سر کا مسح ایک بار تھا کیونکہ انھوں نے جو لوگوں میں تین بار ذکر کیا اور سہوں نے کہا کہ سر کا مسح کیا اور کوئی عدو نہیں بیان کیا انتہی۔ اور بیہقی رحمہ نے کہا کہ چند غریب و جرم یعنی گزور راویوں سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کیا جاتا ہے حسین سر کا مسح تین بار ہے لیکن ان راویوں کی روایت باوجود حفاظت ثقات کی مخالفت کے اہل علم و معرفت کے نزدیک کچھ بھی حجت نہیں ہے۔ انتہی۔ اور دارقطنی نے کہا کہ حدیث علی رضی اللہ عنہ میں صرف ابو حنیفہ نے خالد بن علقمہ سے تین مرتبہ مسح کی روایت کی ورنہ دیگر جماعت ثقات حفاظ نے خالد بن علقمہ سے ایک مرتبہ مسح کی روایت کی ہے اور کہا کہ باوجود اسکے ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ مسح سر ایک مرتبہ ہے۔ قال المترجم و دارقطنی رحمہ کو یہی دلیل کافی تھی کہ ابو حنیفہ نے ایک ہی مرتبہ کی روایت کی لیکن اُن سے نیچے کے راویوں میں سے کسی سے وہم ہوا ہے علاوہ برین امام ابو حنیفہ رحمہ ثلاث مسح کا انکار نہیں کرتے بلکہ برابر نیا پانی لینے کو ثابت نہیں کہتے ہیں چنانچہ امام مصنف رحمہ نے کہا۔ والذی مروی من ثلاث محمول علیہ با و واحد۔ اور وہ جو روایت کیا جاتا ہے تین مرتبہ مسح کرنے کا فعل تو محمول ہے ایسی ثلاث پر جو ایک ہی پانی سے ہو۔ و نہ کیونکہ مروی اسی قدر ہے کہ تین مرتبہ مسح کیا اور اس سے یہ لازم نہیں کہ برابر کے لیے نیا پانی لیا ہو۔ پھر چونکہ عامہ روایات صحیحہ میں ایک ہی مرتبہ مسح آیا ہے تو یہ روایت ثلاث کی محمول ہے کہ ایک ہی پانی سے تین مرتبہ مسح کیا ہے۔ واضح ہو کہ صحاح روایات میں مسح الراس صریح ایک بار مروی ہے اور دوبار بھی صحیح روایت میں آیا جیسا کہ گذرا لیکن راوی نے اقبال و ادبار کو دو مرتبہ قرار دیا کیونکہ عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ نے دوسری صحیح روایت میں اقبال و ادبار کے ساتھ فرمایا کہ ایک بار مسح کیا تو معلوم ہوا کہ اسی کو ابن حنیفہ رحمہ نے دو مرتبہ قرار دیا ہے پس اسی طرح سہ کر ہاتھ پیرنے کو تین مرتبہ روایت پر محمول کیا حالانکہ مقصود اس سے ایک ہی پانی سے استیعاب ہے اور اس سے انکار نہیں ہے بلکہ مصنف رحمہ نے کہا۔ وہو مشروع علی ماروی عن ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ تین مرتبہ ایک ہی پانی سے استیعاب مسح کا مشروع ہے بنا برآں کہ جو ابو حنیفہ رحمہ سے مروی ہوا ہے۔ و حسن بن زیاد نے جو روایت میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی کہ اگر ایک ہی پانی سے تین بار اپنے سر کا مسح کیا تو بھی مستنون ہوگا۔ یعنی رحمہ نے گمان کیا کہ یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ اس صورت میں صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اول بار پانی مستعمل ہو کر دوسری دوسری بار مستعمل پانی ہوگا جو اس کے برابر فرض دیگر ادا ہوگا اور صحیح روایت امام ابو حنیفہ رحمہ سے یہ کہ ثلاث ترک کی۔ مترجم کہتا ہے کہ نہیں بلکہ جو امام مصنف رحمہ نے اشارہ کیا وہی صحیح ہے اور پانی مستعمل نہوگا کیونکہ اس کو حکم واحد اقامت سنت کا ہوگا جیسا کہ نہایت غایت لیبیا سے عنقریب آویگا۔ اور یہ جو کہا کہ برابر فرض ادا ہوگا اس جہت سے مستعمل ہوگا تو یہ صحیح نہیں کیونکہ اس نے اقامت سنت کا قصد کیا نہ تکرار فرض کا ورنہ ایک مرتبہ بھی استیعاب ممکن نہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ اول مرتبہ جب اسے چارم سترک مسح کر کے استیعاب کے لیے آگے ہاتھ بڑھایا تو کیا دوسرے چارم پر اور تیسرے دو چارم پر بار مستعمل ہے کہ برابر فرض ادا ہوا حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہے اور واضح ہو کہ ثلاث مسح بنی استیعاب ہے یعنی تین بار میں قطعی استیعاب کر لیا جیسے اقبال و ادبار سے مقصود استیعاب ہر مان اگر مسح کے وقت سر پر عامہ ہو ادا سے عامہ پر ہاتھ لگائے تو اب پانی یا لینا چاہیے۔ گمانی اللہ و غیرہ۔ بالجملة ثلاث مسح سے خوب استیعاب مقصود ہے پس مستنون ایک پانی سے استیعاب ہے خواہ ایک غسل مسہ میں یا تین مسحہ میں جو پس ثلاث اسی ایک پانی سے تین مسحہ پر محمول ہے نہ بار بار خٹنے پانی لینے پر۔ ولان المفروض ہوا مسح و بالانکار یحییٰ علیہ السلام کی مستنون ناقصا لمسح الخفت۔ اور اس لیے کہ مفروض تو مسح ہے اور تکرار کے ساتھ وہ دھوا ہوا جیسا کہ تو یا مسح مستنون ہوگا پس مسح سر تین مسحہ مرنہ کے ہو گیا۔ و نہ یعنی بننے ثلاث مسح کو اس واسطے کہ پانی سے ثلاث مستنون نہیں کہا بلکہ ایک ہی پانی سے

استیعاب مسنون کما گوشت تو فرض کا اکمال ہوتی ہر اور فرض وضو میں مسح ہر اور نہ پانی سے مسح کو تین مرتبہ مکرر کرنے سے غسل ہو جائیگا تو غسل ہو کر مسنون نہ ہوگا کیونکہ اسے فرض مسح کا اکمال نہیں کیا بلکہ مسح کو غسل سے بدل دیا پس ہو گیا ہر مسح سر کا مانند مسح موزہ کے یعنی قیاس اس کا مسح موزہ پر ٹھیک ہر پس جیسے وضو میں مسح موزہ میں ٹھیک مسنون نہیں ویسے ہی مسح سر میں ٹھیک مسنون نہیں ہے۔ بخلاف الغسل۔ بخلاف غسل کے یعنی قیاس مسح سر کا غسل کے غسل پر ٹھیک نہیں کیونکہ غسل تو مسح کے خلاف ہے۔ لہذا لایفہرہ التکرار۔ کیونکہ غسل کو مکرر کرنا کچھ مفرب نہیں ہوتا۔ و۔ یعنی غسل مکرر ہونے سے زیادہ پاکیزہ عمدہ غسل ہو جاتا ہے کیونکہ ایک مرتبہ وضو بھی وضو ہر اور تین مرتبہ خوب پاکیزہ وضو ہر اور مکرر وضو کرنے کی وجہ سے مسح ہو جائیگا بخلاف مکرر مسح کے نہ پانی سے کہ وہ مسح سے نکل کر غسل ہو جائیگا۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ مسح سر میں ایک پانی سے استیعاب کرنا سنت ہے۔ ذی الیٰسینی صحیح بخاری و مسلم میں حدیث مالک رحمہ اللہ سے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو حکایت کیا آئین ہر کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے توہین اپنا ہاتھ ڈالا پس اس سے اپنے سر کا مسح کیا تو دونوں ہاتھوں کو اقبال کیا اور او بار کیا ایک بار تا آخر حدیث اور معنی یہ کہ دونوں ہاتھ سر پر رکھ کر آگے سے پیچھے کو لگئے اور پیچھے سے آگے کو لانے یہ ایک بار مسح کیا۔ وغلیٰ بذمہنی اقبال کے اگلا سر او بار کے پچھلا سر ہر معنی ما قبل ما و بر پنا چہ آہر۔ اس حدیث کو باقی چاروں اصحاب صحاح نے بھی روایت کیا اور ابن عیینہ رحمہ اللہ نے اپنی روایت میں مسح اقبال و او بار کو دو مرتبہ مسح کرنا روایت کیا لہذا دوسرے ثقات نے ایک مرتبہ کی تصریح کی ہر اور بیہج بنت مود رضی اللہ عنہا کی روایت میں صحیح ہے کہ اپنے سر کا مسح کیا دو بار پہلے موخر سے مقدم کو پھر مقدم سے موخر کو یہ روایت ابو داؤد میں ہر اور یہ بھی حقیقت ایک ہی بار ہے جیسے کہ عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی روایت میں اقبال پھر او بار ہے۔ و اسرا علم اور امام محمد رحمہ اللہ نے موطا میں اپنے شیخ امام مالک رحمہ اللہ کی اسناد سے روایت کی کہ عبد اللہ بن زید نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو دیکھ کر کہنے کے لیے پانی منگوایا پس اپنے ہاتھوں پر بارہا انگو دو مرتبہ وضو یا پھر گلی کی پھر اپنا چہرہ وضو یا تین مرتبہ پھر اپنے دونوں ہاتھ وضو کے کہنوں تک دو دو مرتبہ پھر مسح کیا اپنے مقدم سے یہاں تک کہ اپنے دونوں ہاتھوں کو گدی تک لے گئے پھر دونوں کو پھیر لائے وہاں کہ جہان سے شروع کیا تھا پھر اپنے دونوں ہاتھوں کو وضو کے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے بعد اس حدیث کے کہا کہ یہ اچھا وضو ہے اور تین تین مرتبہ سب سے اچھا وضو ہے اور دو مرتبہ کافی ہیں اور ایک مرتبہ اگر پورا وضو وضو دے تو وہ بھی جائز ہے اور یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے پھر یہی کیفیت مسح مشہور ہے کہ ابتدا سے سر سے شروع کرے۔ اور یہی عامہ علماء کا قول اور یہی صحیح ہے اور نسائی کی حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ اپنے دونوں ہاتھ اگلے سر پر رکھ کر انکو پیچھے سر تک لے گئیں پھر انکو کھینچے ہوئے کاٹون تک لائیں پھر انکو گالوں تک کھینچ لائیں۔ اور طلحہ بن معرف کی حدیث میں مقدم سے شروع گدی تک لجا کر کاٹون کے نیچے سے نکالا۔ رواہ ابو داؤد و اطحاوی۔ اور حدیث نسائی میں عبد اللہ بن زید سے ہون ہے کہ دونوں ہاتھوں سے مسح کیا پس دونوں سے اقبال کیا اور او بار کیا پچھلے سر تک پھر ان کو کھینچا گدی تک پھر لوٹا یا موخر سر تک۔ اور ابو داؤد کی روایت میں موخر سے شروع کیا پھر مقدم سے۔ اور ایک روایت میں مسح کیا اپنا سر جو اگلا ہے اور جو پچھلا ہے اور زہرا رحمہ اللہ کی روایت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ مسح کیا اپنا سر اور جو اگلا ہے و برہر اقبال کرتے تھے اپنے دونوں سے اسکے مقدم سے موخر تک اور موخر سے مقدم تک۔ اور ابن سبین نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اس میں ہر پھر مسح کیا اپنے باطن لمحہ اور گدی کا۔ بالجملہ یہ بہت سی صورتیں ہیں متوضی جہ صورت چاہے اختیار کرے اور ہمارے بعض اصحاب نے روایت عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ اختیار کی ہے۔ اور واضح ہو کہ مسعودی میں یہ روایت منصوص ہے کہ پانی کو حالت استعمال میں استعمال ہو جانے کا حکم نہیں دیا جاتا کما فی النہایہ۔ اور مسنون میں حکم ہے کہ سر کو مستوجب جیسے غسل میں ہر جس جس طرح کہ غسولات میں وضو کے استعمال میں پانی مستعمل نہیں ہو جاتا



یہی مسج میں سنت مسج ٹھیک ادا کرنے کی حالت میں پانی کے متعلی ہو جانے کا حکم ہوگا لیکن ہاتھ کی انگلیوں میں سے  
 لم سے کم میں انگلیاں ہونا واجب ہے تاکہ اکثر بجائے مل کے ہو جاوے حتی کہ اگر ایک ہی انگلی سے سر کے چاروں طرف مسج کیا  
 تو اصح قول میں نہیں جائز ہے۔ قول۔ اس سے یہ اعتراض دفع ہو گیا کہ جب ایک پانی سے چاروں سر کا مسج ضروری ادا کیا تو اب  
 متعلی ہو گیا پھر باقی سر کا مسج اب متعلی سے کیونکر جائز ہوگا اور خلاصہ جواب یہ کہ جب تک سنت پوری ادا ہوئی تک متعلی  
 ہونے کا حکم ہوگا خواہ ایک مرتبہ میں استیعاب کرے یا تین مرتبہ میں استیعاب کرے۔ فافہم۔ و ترتیب الوضوء۔ اور وضو کی  
 مستحب ہے یعنی اس پر ہو کہ سنت ہے کہ وضو کو مرتب ترتیب ادا کرے۔ فقید اور بابر اسرار اللہ تعالیٰ مذکورہ۔ پس شروع کرے اسکا  
 ساتھ جکے ذکر سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جسکا ذکر شروع کیا بندہ اس سے فرمانبرداری شروع کرے  
 و بالیماں۔ اور شروع کرے دہن سے دھت یعنی اعضاء میں دائیں سے شروع کرے۔ اور امام مصنف رحم نے امام ہمدانی  
 کے اطلاق استحباب کی بیان اس طرح تفصیل کی کہ ترتیب تو سنت ہے اور تیماں مستحب ہے چنانچہ کہا۔ فالترتیب فی الوضوء سنتہ  
 عندنا۔ پس ترتیب تو ہمارے نزدیک سنت ہے۔ وعند الشافعی فرض لقولہ تعالیٰ فاغسلوا وجہکم الایہ والاعقاب التتقیب  
 اور شافعی رحم کے نزدیک ترتیب فرض ہے بدلیل قولہ تعالیٰ فاغسلوا وجہکم الایہ اور فاعظمت تعقیب کے ہے۔ ف۔ اللہ تعالیٰ نے  
 آیت کریمہ میں اول جہرہ دھونا پھر دونوں ہاتھ دھونا پھر سر کا مسج کرنا پھر دونوں پانوں دھونا بیان فرمایا ہے تو ہمارے اصحاب کے  
 نزدیک اسی ترتیب سے وضو کرنا مستنون ہے حتی کہ اگر تقدیم و تاخیر کر دے تو وضو ہو جائیگا لیکن متوضی لائق طاعت ہے حتی کہ اگر  
 ایسی عادت کر لے تو گندگار ہوگا اور یہی قول زہری و ربیعہ و نضی و کحول و عطارب بن السائب کا اور مالک و داؤد و ثوری و لیث بن سعد  
 و داؤد کا و شافعی رحم کے شاگرد زہری کا ہے اور یحییٰ نے کہا کہ یہی قول اکثر علماء کا ہے اور اسی کو ابن المنذر نے اختیار کیا اور یہی حضرت  
 علی و ابن مسعود و ابن عباس سے مروی ہے۔ اور امام شافعی رحم نے کہا کہ ترتیب فرض ہے اور یہی قول امام احمد و سحنی و ابو ثور و قتادہ  
 و ابو حنیفہ کا اور امام مالک کے شاگرد ابن منصور کا ہے اور دلیل شافعی رحم کی ایک یہ کہ جو مصنف رحم نے ذکر فرمائی جسکی تقریر یہ کہ فاء  
 تعقیب کے لیے مع صل آتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا اذ اقم الی الصلوۃ فاغسلوا الخ تو ارادہ قیام نماز کے پیچھے ہی لا ہوا تھا  
 دھونا چاہیے توجب جب نماز کا ارادہ آوے تو لازم ہے کہ اُسکے پیچھے نہ دھوے توجب نہ دھونا پہلے ہوا تو اسکے بعد باقیوں کی  
 ترتیب ہوئی کیونکہ اسکے بعد و ایدیکم الی المرافق۔ ہے و اوعظت اور و اواسطے ترتیب کے آثار پر چنانچہ فراہ رحم سے داد کا ترتیب کے  
 واسطے ہونا شافعیہ نے نقل کیا ہے پس معلوم ہوا کہ فاغسلوا حکم سے اس طرح ترتیب واجب ہے اور جواب آدیکا کہ فاء تعقیب وہ ہوتی ہے  
 جو عطف ہونے پر فارادہ و ترتیب کے لیے نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل شافعیہ کی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اول دھونا چہرہ و ہاتھوں کا پھر  
 بیچ میں مسج کرنا پھر دھونا پانوں کا ذکر فرمایا اگر ترتیب واجب نہ ہوتی تو میمون دھونے والے اعضاء ایک ساتھ دھو کر مسج ایک  
 بیان ہوتا اور جواب یہ کہ ہاں ترتیب ان اعضاء وضو میں بلاشبہ مقصود ہے لیکن اس حد تک قصد نہیں کہ اگر ترتیب نہ ہو تو وضو  
 باطل ہو پس اگر اس ترتیب سے بیان نہ ہوتا حالانکہ ترتیب مقصود ہے تو لازم آتا کہ ملحدہ کلام سے ترتیب رکھنے کا اظہار فرمایا جاتا  
 و لیکن اللہ تعالیٰ نے بدون اسکے مسج الیہ کے بعد غسل قدیم الی الخیبتین۔ فرمادیا تو الی الخیبتین سے معلوم ہو گیا کہ مسج مقصود  
 الخیبتین کیونکہ مسج الخیبتین یعنی دونوں ٹخنہ تک نہیں ہوتا بلکہ اساق تک ہوتا ہے پس غسل مراد ہے اور چونکہ غسل مسح میں اقباس نہیں ہوتا  
 لہذا زبان کے پرچنے میں احکم باکسر بھی جائز ہے کیونکہ جو الحوا منسج سمالت التباس ہے اور یہاں التباس نہیں ہے و بدائع حقیق  
 و تحقیق اثیق اور اسی پر جامع محقق اور توفیقی متحقق ہے۔ رہا جواب دلیل اول کا تو مصنف رحم نے فرمایا۔ ولما ان اللہ ذکر  
 فیما حرف الواو وہی مطلق الجمع باجماع اہل الملئقہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آیت میں حرف الواو مذکور ہے اور واو مطلق ہے

و ترتیب ترتیب  
 اس خط میں  
 لکھ کر  
 درج ہے

کرنے کے واسطے آتا ہے اس پر اہل سنت کا اجماع ہے۔ نہایت اہم معنی و گوشتین کا بھی اتفاق ہے۔ اہل علی فارسی نے ذکر کیا کہ خود کوئی  
اجماع کیا کہ داؤد و علی بن ابی طالب کے لیے آتا ہے اور امام الخاتمہ سیوطی نے اس کو اپنی کتاب میں شرف مقام بزرگ کر کیا۔ پس اگر کوئی اپنے خادم  
سے کہے کہ بازار سے گیسوں و جانول و گوشت و شکر خرید لا تو اس نے واو کے ساتھ کہا پس وہ چاہے گیسوں پہلے خریدے اور چاہے  
شکر پہلے خریدے غرض یہ کہ ان سب مجموعہ کو خرید لاوے کوئی ترتیب مقصود نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہو تو قولہ تعالیٰ اذا تم علی الاصلہ  
فانسلوا و جو یکم و ابدا یکم الخ کا حاصل یہ ہوا کہ جب تم نماز پر کھڑے ہونے کا ارادہ کرو تو چہرہ و ہاتھ وغیرہ یہ مجموعہ طہارت کر دو فقط  
اعتقاد تطہیر حلقہ الاعضاء۔ تو فارغیقب اس کو مقتضی ہوئی کہ قصد نماز کے پیچھے ان جملہ اعضاء کی طہارت کرو۔ و امام مگر  
شامی مذہب نے کہا کہ ہمارے اصحاب شافعیہ تو داؤد کو ترتیب کے لیے کرنے میں تکلف کرتے ہیں اور فاسد مثالین لاتے ہیں  
اور حال یہ کہ داؤد کچھ ترتیب کو نہیں چاہتا۔ اور امام نووی رحمہ نے کہا کہ یہی بات ٹھیک ہے۔ بالجمہ ثابت ہوا کہ ترتیب تو مفروض نہیں  
اور اگر ایک آدمی وضو کی نیت سے پانی میں گھس پڑا غوطہ مار کر تو بالا جماع وضو ہو گیا پس اگر ترتیب فرض ہوتی تو نہ تو داؤد  
تیمم کی حدیث عامہ میں پہلے ہاتھوں کا مسح پھر چہرہ کا مسح مذکور ہے کما فی الصحاح۔ پس ترتیب نہیں ہے۔ پھر چونکہ طہارت حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم بواجبت ترتیب تھی لہذا ہننے کہا کہ ترتیب سنت ہے۔ والبدارۃ بالیما من فضیلتہ۔ یہی اجتہاد مبایمن تو وہ  
فضیلت ہے۔ و فی مبایمن جمع مینہ و امین۔ اور مراد یہ کہ مبایمن سے اجتہاد کرنا سنت نہیں بلکہ فضیلت ہے اسی کو اصولین مستحب  
اور مندوب کہتے اور علماء کے نزدیک مستحب کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کیا اور کبھی چھوڑا اور مندوب جس کو صرف ایک دو بار کیا یا صرف ترتیب  
دی ہوا البعد وغیرہ۔ اور مصنف رحمہ نے مبایمن مستحب ہونے پر استدلال کیا۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ یحب الیقین  
فی کل شیء حتی القنصل والتسجل۔ اصل حدیث تو ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اسطرح ہے کہ کان رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم یحب الیقین فی کل شیء حتی فی طورہ و تخطلہ و ترجلہ و شانه کلمہ۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقین کو ہر چیز میں پسند  
فرمایا کرتے تھے حتیٰ کہ اپنی طہارت وضو میں اور جوتے پہننے میں اور بالون میں لنگھنے کرنے میں اور اپنے جملہ امور میں۔ رواہ البخاری  
و مسلم و الاربعہ۔ ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ فرمایا جب تم وضو کرو تو اپنے داہنوں سے شروع کرو۔ رواہ ابو داؤد و ترمذی  
وابن جہان و ابن خریمہ و البیہقی۔ ام المؤمنین عائشہ رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا داہنا ہاتھ رہتا تھا  
واسطے طور و طعام کے اور بائیں رہتا تھا واسطے استنجاء و چیز اذی سے ہو۔ رواہ ابو داؤد وغیرہ۔ اور انس بن مالک سے  
روایت ہے کہ جب تو مسجد میں داخل ہونا چاہے تو دائیں پاؤں سے شروع کر اور جب نکلے تو بائیں سے شروع کر قال انس کہ  
صحیح علی شرط مسلم۔ لہذا علماء نے اتفاق کیا کہ داہنے کو مقدم رکھنا ہر ایسے امر میں مستحب ہے جو از قسم مکرم ہو جیسے وضو و غسل میں  
اور کپڑا و جوتا و موزہ و ہاتھامہ وغیرہ پہننے میں اور مسجد میں داخل ہونے اور مسواک کرنے دسرہ لگانے و ناخن کاٹنے و مونچھیں  
کترنے اور غسل کے بال اکھاڑنے اور سر منڈانے میں اور ناز کے ختم کا سلام کرنے اور یا سخاۃ سے باہر آنے اور کھانے پینے میں  
اور مصافحہ کرنے اور حجر اسود کو بوسہ دینے میں اور پاک چیز لینے دینے اور سواے انکے دیگر امور کبریٰ میں ہر اولیٰ اسکے برخلاف  
امور میں بائیں کو مقدم کرنا مستحب ہے جیسے ناک سے نیت حافت کرنے اور استنجاء کرنے اور یا سخاۃ کے اندر قدم بجانے اور  
مسجد سے باہر آنے میں اور موزہ اتارنے و جوتا اتارنے و کپڑا یا ہجامہ اتارنے اور سواے انکے دیگر ایسے امور میں جو کبریٰ نہیں  
ہیں۔ واضح ہو کہ وضو میں بائیں سے جواز حضرت علی رحمہ سے مروی ہے کہ جب میں نے وضو پورا کر لیا تو مجھے پروا نہیں کہ میں نے  
دائیں سے شروع کیا یا بائیں سے شروع کیا رواہ الدارقطنی و البیہقی و ابن ابی شیبہ۔ اور ایسا ہی ابن مسعود سے مروی ہے۔ مع۔ بالجمہ  
مبایمن نہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مجبور ہونے سے یہ لازم نہیں کہ اس پر موانعت بھی ہو تو مستحب ہو لیکن حدیث ابو ہریرہ بروایت  
ابو داؤد و ابن جہان و ابن خریمہ جو مذکور ہوئی اس حدیث وضو سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دلیل میں کہ آپ نے وضو میں حیات

مواظبت فرمائی جو توفیق یہ کہ تیا میں بھی سنت ہو۔ مع۔ اور تمہیں جواب صدر الشریعہ یہ کہ مواظبت ہونے میں شک نہیں بلکہ سنت  
 ہو قسم ہر ایک سنت ہی بطریق عبادت دوم سنت زائد بطریق عادت تیا میں قسم دوم بطریق عادت سے ہر جیسا کہ نام صلیب کے  
 اسد مال حدیث سے سمجھا گیا پس یہ سنت وضو میں مستحب ہو۔ ہم صحیح قول پر تیا میں مستحب ہو اور اعضا وضو میں سب میں تقدیم  
 و تاخیر کی باتیں ہر مستحب ہر سوا سے دونوں کا نون کے الجوسرہ۔ اور سوا سے دونوں کا نون کے اور اگر متوضی کا ہاتھ ایک ہی جوتا ایک  
 ہوجہ مرض کے کام نہو کے تواب دائیں کان کو پھر بائیں کو مسح کرے الجوسرہ۔ طہحات۔ مولات وضو میں سنت ہو۔ وہ۔  
 اور مولات کی حد یہ کہ ایک عضو خشک نہونے پاوے قبل اسکے کہ معتدل وقت کے اندر اسکے بعد کا عضو حدود سے اور سخت گرمی و  
 ہوا کا اور شدت سردی کا اعتبار نہیں ہو اور متوضی کی حالت یکساں رہنے کا اعتبار ہی الجوسرہ۔ اور تفریق وضو میں جب ہی مکرر ہو  
 کہ باعذر ہو اور اگر کسی عذر سے مولات نہ کر سکے تفریق کرے مثلاً وضو کا پانی ہو چکا تو وہ پانی پیئے گیا یا نہ پیئے اس کے کوئی عذر پیش کیا  
 تو ایسی صورت میں صحیح قول پر تفریق میں مضائقہ نہیں ہو اور اسی طرح اگر غسل کرنے یا تیمم کرنے میں تفریق واقع ہوئی تو مضائقہ نہیں  
 اسراج۔ اور منجملہ سنتوں کے ہاتھوں و پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا۔ الفتح والمبیط کلی کرنے کو ناک کے اندر  
 دھونے سے مقدم کرنا ہمارے نزدیک سنت ہو انخلاصہ۔ مضیفہ و اشتقاق میں مبالغہ کرنا بھی منوں جو شرح الطحاوی۔ اگر جبکہ مذکور ہو  
 ت۔ مضیفہ میں مبالغہ غرغہ ہر کافی۔ اور اشتقاق میں مبالغہ کہ تھون سے پانی بالستہ تک چڑھاوے محیط چاہیے کہ اس پانی کو خشک نہ کرے  
 گمانی حدیث الصبیحین ہم۔ اور تھن میں ہر کہ منجملہ سنتوں کے استنجاء کرنا تھرون یا دھیلون سے یا جو اسکے قائم مقام ہو۔ اور پانی سے تمغیا  
 کرنا اور اگر چہ حضرت صلعم کے وقت میں اب تھا اگر آپ کے بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں مانند تراویح کے سنت ہو گیا مضیفہ و اشتقاق  
 میں ترتیب رکھنا اور دونوں میں مبالغہ کرنا سوا سے حالت صوم کے۔ اور مولات کرنا یعنی یہ کہ افعال وضو کے درمیان ایسا عمل نہ کرے  
 جو وضو میں سے نہ ہو۔ دائیں سے شروع کرنا۔ ہاتھ پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا۔ مع۔ مقدم سر سے مسح شروع کرنا  
 سنت ہو الزاہدی۔ ن۔ مع۔ دھونے میں اعضاء کو ملنا ہمارے نزدیک سنت ہو انخلاصہ۔ رہا بیان مستحبات کا اور مکروہات کا  
 تو مستحبات جو تھون میں مذکور ہیں صرت دو ہیں۔ ایک تیا میں دوم مسح رقبہ۔ پس تیا میں کا بیان ہو چکا اور مسح رقبہ میں تحقیق یہ کہ  
 محیط میں لکھا کہ مسح رقبہ کو امام محمد رحم نے کتاب میں نہیں ذکر کیا اور فقیہ ابو جعفر کہنے کہ مسح رقبہ سنت ہو اور اسی کو اکثر علماء نے  
 لیا اور فقیہ ابو بکر بن ابی سعید کہتے کہ سنت نہیں ہو اور اسی کو ایک جماعت نے لیا اور خلاصہ میں ہر کہ مسح رقبہ اب ہو  
 ذکرہ الطحاوی۔ اور فتح القدیر میں لکھا کہ مسح رقبہ و دون ہاتھوں کی پشت سے کرنا مستحب ہو اور مسح حلقوم بدعت ہو اور  
 کہا گیا کہ مسح رقبہ بدعت ہو لیکن مسح سر کے ساتھ۔ حدیث دائل بن حجر وغیرہ میں گذرنا کہ حاضر رقبہ پر مسح کیا انتہی۔ تواب وضو میں  
 میں از انجملہ وقت وضو کے قبلہ رخ ہو۔ وضو سے فارغ ہو کر برتن کو دوسرے نازکے وضو کے لیے بھر رکھے۔ جس کپڑے سے  
 موضع استنجاء پونچھے ہوں اُن سے اعضاء نہ پونچھے۔ وضو کے امور کے لیے خود اہتمام کرے اور بعد فراغ وضو کے کئے بیٹھا کہ  
 اللهم و بھک اشھد ان لا اله الا انت استغفرک و اتوب الیک (صحیح النسائی و توفیقی الیوم واللیلہ) و اشھد ان لا اله الا انت و اشھد ان  
 محمد عبیدہ و رسولہ (متفق علیہ) اور بھی بعد فراغ کے پڑھے اللهم اجعلنی من التوابین و اجعلنی من المقطربین (الترمذی  
 و فیہ ضعف) اور بعد فراغ ہونے کے دو رکعت نازتیمہ وضو پڑھ لے محیط۔ اور وضو کے بچے ہوئے پانی سے جملہ رخ کھڑا ہو کر تھونا  
 یا سب پانی لے اور تھنی کے برتن سے وضو کرے اور کپڑوں پر پانی پٹنے سے بچائے کہ رقبہ الزاہدی و الفتح۔ اور الشمس الاثمہ خلوا فی  
 نے کہا کہ چاہے کھڑے ہو کر بچا پانی پیے یا بیٹھے اور اسی کو فتح القدیر میں اختیار کیا اور تھنی نے کہا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہو کہ  
 ایسا کیا اور بعض نے کہا کہ کھڑے پانی پینا مکرر ہو کر بچے ہوئے وضو کو اور اب زمرہ کو۔ شرح کتبا کہ اور سلطان شہیدین کے  
 جھونے کو غرض کہ جس پانی کی کچھ کریم ہو اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں ہم کھاتے اس



حالی میں کہ جلتے ہوئے اور پچھے اس حال میں کہ مٹے ہوئے سواہ الثریٰ - اول یہ حالت قدر پر محمول ہے جیسے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ٹنگی ہوئی مشک سے مٹے ہوئے پانی پیا اور صحیح ہو کر جس نے بلا قدر کے پانچا آس سے ذکر ادا پس صبح ہمارے اندر ب میں کیا ہے جو کیا تم نہیں دیکھتے کہ ہمارے فقہار نے کتاب الشہادۃ میں عادل کی صفت میں یہ بھی کہا کہ خلاف عروت فعال نہ کرے مانند راستہ میں کھانا پینا وغیرہ اور بھی احادیث سے صحت ہے۔ ج۔ اور ہر عضو کی طہارت پر سیم اللہ ہے۔ ت۔ ہر عضو کی طہارت پر شہد ان لا اہل الا اللہ و انشد ان محمد رسول اللہ ہے۔ ف۔ اور تمام افعال میں نیت قربت کو ساتھ رکھے محیط۔ اور غزوی رحم نے بڑھایا کہ برتن تین مرتبہ دھو دے اور اسکو بائیں طرف رکھے اور اگر بڑا برتن ایسا ہو کہ جس سے چلو سے پانی نکلتا ہو تو دائیں طرف رکھے اور برتن کی دھکی پر ہاتھ رہے نہ اس کے منہ پر اور اعضا کو نہ برتنی دھکی سے دھو دے اور وضو میں جلدی نہ کرے اور دھونے دینے و دھال کرنے میں بہانہ کرے اور چہرہ و دونوں ہاتھوں و دونوں پانوں کی حدود سے بڑھادے تاکہ حد و تک و حونا یقینی ہو جاوے اور سجلی چھٹکی سوراخ کان میں داخل کر کے حرکت دے اور انگوٹھی کو اتار دے یا دھکی انگوٹھی کو حرکت دے یعنی جب پانی پہنچنے کا علم ہو گیا جو در نہ واجب ہے اور اسکی خبر گیری رکھے اور استنجاء کی حالت میں اسکو اتارے اگر بائیں ہاتھ میں ہو اور بعد استنجاء کے شہ عروت میں جلدی کرے اور انگوٹھی پر اگر اللہ تعالیٰ کا نام ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ہو تو حالت استنجاء میں اتار دے اور عروہ و جھیل کو بڑھادے اور خبر گیری رکھنا چاہیے انگوٹھ کے کو یوں میں پانی پہنچنے کی اور دونوں ہاتھوں و اثر یوں دیگر اذنیوں کی۔ و فی البدائع اور غلط بنیادوں میں اعضا و جہیز کی طرح پانی لگا کر تہ و حود و فی خزائن الی الیٹ مضموعہ استنشاق داہنے ہاتھ سے اور ناک جھاڑنا بائیں سے ادب ہے۔ فی المعراج۔ برتن کی ٹوٹی میں مرتبہ دھو دے و فی محیط۔ اور پانوں دھونے میں سنت یہ ہے کہ برتن دائیں ہاتھ میں لیکر دائیں پانوں کے اوپر سے دال کر بائیں ہاتھ سے طے پس میں مرتبہ دھو کر پھر بائیں پانوں پر اسی طرح پانی ڈال کر طے۔ و فی الفتح وغیرہ وقت سے پہلے دھو کر کا اہتمام کرے۔ اور وقت سے پہلے وضو کرے سواے اس شخص کے جسکا وضو نہ شہر تا ہو مثلاً ناسور سے مواد جاری ہو۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک اول وقت نماز کا وضو انہی ہی بات تک کہ جب وقت میں گنجائش نہ رہے تو اب وجوب مضیق ہو گیا کہ تاخیر کی گنجائش نہیں تو اب وضو بھی واجب ہے تو یہاں واجب سے پہلے جگہ وقت کے اندر نماز کا وضو واجب دھوے اس سے پہلے نفل وضو افضل ہے تو قاعدا یہ کہ نفل سے واجب افضل ہوتا ہے اس قاعدا سے مسئلہ مستثنیٰ ہے اور دو مسئلہ دیگر یعنی قرضدار کو جب غلگست ہو صحت دینا واجب ہے اور معاف کر دینا واجب نہیں بلکہ نفل ہے لیکن صفو افضل ہے اور سلام کرنا سنت اور جواب سلام واجب ہے لیکن ابتداء سلام کرنا افضل ہے ذکرہ فی الدرر اور سرع و تنویر میں ہے کہ ولی نیت کے ساتھ زبان سے بھی کہنا مستحب ہے۔ اقول بلکہ ترک افضل ہے۔ اور در مختار میں بعد وضو کے رد مال سے پوچھنا ادب قرار دیا۔ یہ بھی سو ہوا صبح یہ کہ نہ پوچھنا افضل ہے اور اگر پوچھا تو مبلح ہے اسی کو شرح سفر السعاده میں ترجیح دی اور یعنی رحم نے لکھا کہ ہمارے مذہب میں پوچھنا مضائقہ نہیں اور یہی نہیں میں اختیار کیا اور علماء نے تصریح کی کہ جس نفل کی نسبت مضائقہ نہیں لکھا جاوے اسکا ترک افضل ہے۔ و فی التہجد اور پر سے دھونا شروع کرے فی المفہرات۔ اور پاک جگہ وضو کرنے سے پہلے کیونکہ آب وضو کا احترام ہے۔ التہجد اور ہر عضو دھونے کے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھتے ہیں۔ شرح الطحاوی و تبیین وغیرہ میں ہے کہ مضموعہ کے وقت پڑھے۔ اللهم انی علی تلاوۃ القرآن و ذکرک و شکرک و حسن عبادک۔ اُلمی مجھے قوت دے قرآن کی تلاوت واسپنے ذکر و شکر و خیر عبادت کی۔ و استنشاق کے وقت کہے۔ اللهم ارحنی رائحۃ الجنۃ و لا ترخنی رائحۃ النار۔ اُلمی مجھے جنت کی خوشبو سونگھنی نصیب کیجو اور دوزخ کی بدبو مجھے نہ سونگھنائو۔ اول یہ میدان قیامت میں ہوگا۔ اور چہرہ دھونے وقت کہے۔ اللهم تمیقن دجی یدم یفیش دجہ و اولیاءک و تسود دجہ اعدائک۔ اُلمی میرا چہرہ روشن فرمائو اس دن کہ میں میری محبت والے بندے کے چہرہ روشن اور مجھے عداوت والے بندوں کے چہرہ سیاہ ہونے۔ اور دایان ہاتھ دھونے وقت کہے۔ اللهم طہقن کتابی

جینی و حاسنی حسابا لیسر۔ انہی مجھے عطا کرے میرا نامہ اعمال میرے دائیں اور میرا حساب مجھے آسان کرے۔ بائیں ہاتھ دھوئے وقت کے  
 لہ۔ اللہ تعالیٰ کئی بے شمالی دلاسن و راہنری۔ انہی مجھے میرا نامہ اعمال بائیں نہ دیکھو اور نہ در میری پیچھے۔ اور صبح سر کے وقت کے  
 اہم اہم تختی تختی عرش عرش یوم داخل داخل عرش۔ انہی مجھے اپنے عرش کے سایہ میں لکھو جس دن کہ سوائے میرے سایہ عرش  
 کے سایہ میں ہو۔ کانون کے مسح کے وقت کے۔ اللہ اجلی من الذین یستمعون اقوال یتبعون احسنہ۔ انہی مجھے انین کر دے جہاں  
 پر کان دھرتے سو بہت اچھی بات کی پیروی کرنے میں۔ اور مسح رقبہ کے وقت کے۔ اللہ اعق رقیبتی عن النار۔ انہی میری گردن کو  
 جہنم سے آزاد کر دے۔ دایاں پاؤں دھوئے وقت کے۔ اللہ ثبت قدمی علی الصراط یوم نزل الاقدام۔ انہی میرے قدموں کو صراط  
 ثابت رکھو جس دن کہ لوگوں کے قدم پھسلینگے۔ اور بایاں پاؤں دھوئے وقت کے۔ اللہ اجل ذنبی مشفور اوسعی مشکورا و تجارتی لوی  
 انہی کر دے میرا گناہ بخشا ہوا اور میری سعی ثواب پائی ہوئی اور میری تجارت بغیر خسارت۔ علامہ شیخ الاسلام مینی رحم نے ذکر کیا  
 کہ امام نووی نے روضہ میں کہا کہ اسکی کچھ اصل نہیں۔ و امام شافعی و مجہور نے کچھ نہیں ذکر کیا اور شرح مہذب میں کہا کہ اسکو متعدد میں نے  
 نہیں ذکر کیا۔ ابن الصلاح نے کہا کہ اس میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ رافعی رحم نے کہا کہ یہ خبر صالحین سے مروی ہے۔ قول یہ حدیث  
 ابن حبان و مستغفری و ابن عساکر و بیہقی نے روایت کی و لیکن کوئی اسناد متروک و مجهول و وہابی سے خالی نہیں لکھا ذکرہ یعنی ذیل محیط  
 آپ وضو خود بھرے اور شیخ و بری رحم سے روایت ہے کہ مضائقہ نہیں کہ خادم اپنے آقا کو وضو کرادے۔ فی الصبی۔ اور صحیح مسلم میں ہے  
 حذو او داع میں ہے کہ پھر اسامہ رضی اللہ عنہ نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں پر وضو کا پانی ڈالا۔ اور حدیث ضعیفہ رواہ ابن ماجہ  
 ہے کہ پھر میں نے پانی ڈالا تو آپ نے نماز کا وضو فرمایا پھر اپنے موزوں پر مسح کیا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور صفوان کی حدیث میں ہے  
 کہ میں نے حضور و منہ میں پانی ڈالا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا رواہ ابن ماجہ فی السنن و البخاری فی التلخیص و التلخیص  
 پھر ذکر تشہد احادیث صحیحہ میں وضو سے فراغت کے بعد جو چنانچہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی خالی نہیں کہ تم میں سے وضو کرے پس اسکو بھر کر کرے پھر کہے کہ اشہدان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ  
 و اشہدان محمد ابجدہ و رسولہ کریم اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے فرمایا کہ میری امت پکارے جاوے گی قیامت کے روز  
 رواہ مسلم و ابویہ رحمہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت پکارے جاوے گی قیامت کے روز  
 جو تکلمیں بوجہ آثار وضو کے سوئم میں سے جس سے ہو سکے کہ اپنے غرہ کو بڑھادے تو ایسا کرے رواہ البخاری و مسلم۔ عقبر بن  
 رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے کوئی مسلمان کہ وضو کرے سنا اسکو اچھی طرح کرے  
 پھر در کتبیں پڑھے انین اپنے دل و چہرہ سے متوجہ ہو کر اگر اس کے لیے جنت واجب ہوگی رواہ مسلم۔ اور حضرت عثمان کی حدیث  
 میں ہے کہ دونوں رکعتوں میں اپنی نفس سے باتیں نہ کرے تو اس کے چھلے گناہ معاف ہو گئے رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت عثمان  
 رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے وضو کیا پس اسکو اچھی طرح کیا تو اسکی خطائیں اس کے بدن  
 سے نکل جاتی ہیں یہاں تک کہ اس کے ناخنوں کے نیچے سے نکل جاتی ہیں رواہ البخاری و مسلم۔ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے  
 کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب وضو کیا بندہ زمین سے پس مضطر کیا تو خطایا نکل گئے اس کے منہ سے اور جب اپنے  
 کیا اپنے ناک میں پانی ڈال کر نہکا تو خطایا اسکی ناک سے نکلے اور جب چہرہ دھو یا تو خطایا اس کے چہرہ سے نکلے حتی کہ اسکی انگلیوں کے  
 کے نیچے سے نکلے پھر جب اسے ہاتھ دھوئے تو خطایا اس کے ہاتھوں سے نکلے حتی کہ اس کے ناخنوں کے نیچے سے نکلے پھر جب  
 سر کا مسح کیا تو خطایا اس کے سر سے نکلے یہاں تک کہ اس کے کانوں سے نکلے پھر جب اسے پانوں دھوئے تو خطایا اس کے پانوں  
 سے نکلے حتی کہ اس کے پانوں کے ناخنوں کے نیچے سے نکلے پھر اسکا مسجد کو جانا اور نماز پڑھنا اس کے دھوئے تریاوت پر  
 رواہ مالک و انسائی۔ یعنی آخر قطرہ پانی کے ساتھ اللہ تعالیٰ ہادیا ہوا اور حدیث میں نوامد میں اول یہ کہ مضطر غلہ و اللہ تعالیٰ

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ہمارا مذہب ہر دم یہ کہ ہاتھ دھونے کے وقت خطایا خارج ہونے ناخون تک سے تو اول مرتبہ ہونے تک ہاتھ دھونا سنت مصلیٰ ہے اور وہ فرض میں محسوب نہ کرنا۔ ستر ہر جیسا کہ ترجمہ نمسک میں تفسیر کی ہے۔ سوم یہ کہ سر کے مسح میں ناخون تک خطایا خارج ہونے میں اشعار ہر کہ ناخون کا شمار میں سے ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ چہاں کہ ناخون کے نیچے پانی ہونا ضروری ہے۔ اور سنت مضمضہ و استنشاق و استیعاب سر و مسح الاذنین منین ہو کہ وہ ہن ساوہ ہر پرہ رنہ کے مرفوع حدیث میں فرمایا کہ جہاں تک گلو ایسی چیز پر آگاہ نہ کر دوں جس سے اللہ تعالیٰ گناہوں کو مٹھاتا اور درجات بلند کرتا ہو صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا کہ ہاں یا رسول اللہ! اب ضرور بتلادین فرمایا کہ بھر پور وضو کرنا ایسی حالتوں پر کہ نفس پرنا گوار ہوتا ہو اور بہت قدم اٹھانا مسجدوں تک اور انتظار کرنا ناز کے بعد ناز کا پس ہی تو رہا ہوا ہے۔ رواۃ سلم و مالک و الترمذی۔ واضح ہو کہ اگلے انبیاء علی نبینا وعلیہم الصلوۃ والسلام و انکی امتین بھی وضو سے ناز پر حتیٰ تحین اگرچہ اگلی امتوں کے وضو کم ہوں لیکن انکے وضو کا اثر غرہ و تحجیل نہ تھا چنانچہ حنفیہ احمد کی حدیث ابو الدرداء میں ہے کہ میری امت دائیہ غرہ و تحجیل پائے وضو ہو گئے انکے سوا کسی ایسا نہ ہو گا کہ انکی مشکوۃ یعنی میں انکو اس شان خاص سے اور امتوں سے ممتاز پہچان لوں گا اور فضائل وضو بہت ہیں جبکہ ذکر کیا گیا اہل ایمان کی سوا کافی دانی ہے۔ پھر وضو تین قسم ہے ایک فرض جو کہ حدیث کی حالت میں ناز کے قیام کے وقت فرض ہے۔ دوم واجب کہ جو طواف خانہ کعبہ کے لیے ہے حتیٰ کہ اگر بے وضو طواف کیا تو ہو گیا اور قربانی کرنا لازم ہے اور ترک واجب ہوا۔ سوم وضو مستحب اور اسکا شمار نہیں ہو سکتا مگر منجھو اس کے سونے کے واسطے اور ہر وقت پاک رہنے کے واسطے و غیبت کے بعد اور شعر خوانی کے بعد اور قہقہے سے ہنسنے کے بعد مستحب ہے اور ازواج و وضو ہو پھر ناز کے لیے تازہ وضو کرنا اور ازواج غسل میت کے لیے وضو کر لینا مستحب ہے۔

کردہ بات وضو چہرہ پر زور سے پانی مارنا۔ بائیں ہاتھ سے مضمضہ و استنشاق اور دائیں سے ناک جھانکنا بدو نذر کے۔ نذرانہ ابی الیث۔ تین بار نئے پانی سے سر کا مسح کرنا التحفہ و التہیین و الفتح۔ انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک صاع سے پانچ ہر تک غسل کرتے اور ایک مد سے وضو فرماتے رواہ البخاری و مسلم۔ تین بار دھونے سے زیادہ کرنا۔ الفتح۔ کسی کا لفظ مشکوۃ کی روایت میں نہیں لیا۔ دینی اوجیز کر درسی سانچے واسطے کوئی برتن خاص کرنا کہ وہی اس سے وضو کر لیا نہ اور کوئی جیسے مسجد میں اپنے لیے جگہ خاص کرنا کرودہ ہر عالمگیر ہے۔ حلقوم کا مسح کرنا قاضی خان و البحر۔ پانی میں اسراف کرنا کرودہ ہر اگرچہ دریا پر ہو تو شیخ دوح اور مختار میں اسکو کراہت تحریمی کہا لیکن امام محمد کی اصل میں ہے کہ ادب سے ہے کہ پانی میں اسراف کرے اور نہ کی کرے۔ اتھلا صمد یہ صریح ہے کہ کرودہ تنزیہی ہو ہو الصبح۔ حم۔ اور یہ اس پانی میں ہے کہ خود اسکی ملک ہو یا مانند آب وریا کے عموماً مباح ہو اور اگر کسی نے طہارت یا وضو کرنے والوں پر پانی وقف کیا تو اس پانی میں اسراف کرنا بلا خلاف حرام ہے۔ البحر۔ وضو میں آدمیوں کی باتیں کرنا۔ البحر۔ اور اگر کوئی ضرورت پیش آئی کہ بغیر کلام گئے نقصان ہوتا ہو تو کلام کرنا ترک ادب نہیں ہے البحر۔ جس کپڑے سے موانع استنجاء کو پوچھا اسی سے اعضا وضو پوچھنا کرودہ ہے۔ البحر۔ اور سواے ایسے کپڑے کے پاک سوال سے پوچھنا نہ چاہیے ہی افضل ہے لیکن پوچھا تو ہمارے نزدیک مضائقہ نہیں جو کلام۔ زبان سے نیت کرنا اصح یہ کہ کرودہ ہے اور مسح رقبہ میں اختلاف ہے اصح یہ کہ ادب ہے اور اولیٰ یہ کہ سر پر شیعاب کا ہاتھ گدی تک لیجا کر لوث کر شیت انگلیوں کی طرف سے رقبہ کا مسح کر کے تب کاٹون کا مسح کرے۔ کما اشارہ فی الفتح۔ عورت کی طہارت سے بچے پانی سے وضو کرنا۔ یا نہیں جگہ میں یا مسجد کے اندر مگر اگر کسی برتن میں اسطرح کرے کہ قطرات مسجد میں نہ گرین۔ الدر۔ اور پانی میں تھوک یا زیت گرنا۔ الفتح۔ سرخ لٹکنے سے استنجاء کرنا بہت ہے کہ وغیرہ۔ پانی سے ہاتھ جھانکنا۔ نع سراج۔ د۔ و حوب کے جلے پانی سے وضو کرنا منہج ہے۔ الفتح۔ مسئلہ اصل نام محمد رح میں ہے اگر وضو میں کسی امر میں شک پڑا پس اگر فایع ہونے سے پہلے ہو تو دو صورتیں ہیں کہ اگر بلا شک ہو تو جس بات میں شک ہو اسکو کرنے اور اگر بلا شک ہیں تو اسپر لازم نہیں ہے اور اگر فایع ہونے کے بعد ہو تو کسی صورت میں



اس پر کہ نہیں ہر کثرتی انکسار و کثرتی انکسار - پھر واضح ہو کہ یہ حضور اس وقت تک رہتا ہے کہ کوئی ناقص نہ پیدا ہو ورنہ مصنف کا بیان ٹوٹ جائیگا پس ناقص کا جانا ضرور ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے ناقص کو بیان فرمایا۔

**فصل فی ناقص الوضوء** - یہ فصل حضور کے ناقص کے بیان میں ہے۔ ناقص جمع ناقصہ کی۔ اور ناقص جب معانی کی طرف منصات ہو جیسے ناقص وضوء یا ناقص عدد تو مراد یہ کہ جو فائدہ اس سے مقصود تھا وہ نہ رہا تو ناقص وضوء سے وضوء کا فائدہ ملتا ہمارے مباح ہونا جاتا رہا۔ منع - پھر واضح ہو کہ ناقص وضوء یا تو امور خارجی ہیں یعنی بدن سے خارج ہونے والے یا داخلی یعنی داخل ہونے والے آدمی کی حالت میں پھر اول یعنی خارج یا تو سبیلین سے خارج ہیں یعنی درہا ہوں یا پٹخانہ یا پیشاب سے یا غیر سبیلین مانند غمہ و زخم وغیرہ سے خارج ہیں پھر سبیلین سے خارج بطریق حادث ہوں جیسے پٹخانہ یا پیشاب خواہ بغیر طوات جیسے خون و کثیرا وغیرہ اور ایسی طرح غیر سبیلین میں جیسے پیپ و ہمو وغیرہ اور دوم یعنی داخل تو سبیلین کی راہ سے مانند غمہ وغیرہ کے اور غیر سبیلین کی راہ سے بعض طعام علی ماسیاتی۔ اور سوم یعنی حالت آدمی تو خواہ بطور عادت ہو جیسے خواب یا بغیر عادت مانند مغلوبی عقل و مقہرہ کے۔ اور واضح ہو کہ سبیلین خود مقام نجاست نہیں ہے بلکہ نجاست باطن سے منتقل ہو کر ان دونوں راہوں پر اگر ظاہر ہوئی ہے مندرجہ اقدس میں کہنا کہ سبیلین پر نجاست ظاہر ہونے سے خارج متحقق ہو جاتا ہے۔ اول ہی محیط میں صحیح ہے اور سوائے سبیلین کے سبیلان ہو تو خارج متحقق ہو اور سبیلان یہ کہ اوپر چڑھ کر زخم کے سرے سے دھلک جاوے کثرتی محیط السخری اور یہی اصح ہے انہر الفانی۔ لیکن دھلکنا اگر کثرت کسی وجہ سے حالانکہ اگر دو کثرتوں کو دھلک جاتا تو ایسی صورت میں دھلکنا متحقق ہو جاتا ہے یہ امام محمد رحمہ کے ایک مسئلہ میں مخصوص ہے جیسا کہ آویگا۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ سبیلین میں اگر روک دے تو جب تک حضور ناقص نہیں ہے جیسا کہ آویگا۔ قال یعنی رحمہ الصریان چار فیو دین۔ اول یہ کہ نجاست کا خروج چاہیے کیونکہ نجاست ناقص نہیں جب تک کہ وہ نہ نکلے ورنہ نجاست تو تمام بدن میں بھری ہے کسی کو طہارت ہی حاصل نہ ہوتی۔ دوم یہ کہ بدن سے زندہ آدمی کا بدن مراد ہے کیونکہ مردہ کو اگر وضوء کر دیا اور غسل دے دیا پھر اس کے بدن سے کچھ نکلا تو غسل دوبارہ لازم نہیں بلکہ وہی جگہ دھو دے چنانچہ آویگا۔ سوم تجاؤ کرنا۔ یعنی اپنی جگہ سے تجاؤ ضرور ہے تو پٹخانہ و پیشاب کی دونوں راہوں میں جب ہی نجاست ظاہر ہوئی تو تجاؤ ہو گیا کیونکہ جگہ اسکی آنت یا مثانہ ہے اور سوائے دونوں سبیلین کے صرف ظاہر نہیں بلکہ تجاؤ کر کے ورنہ صرف ظاہر نکلا دگی خارج نہیں ہوگی۔ قید چارم یہ کہ بننا ایسے موضع کی طرف ہو جس کوئی الجھلاک کرنا حکم ہے اور معنی فی الجملہ کے یہ کہ خواہ وضوء میں یا غسل میں اس جگہ کے پاک کرنے کا حکم ہو۔ اول معنی کہ اگر انگہ کے ایک کنارہ سے خون نکل کر اندر ہی اندر دوسرے کنارہ آیا اور باہر نہ نکلا تو وضوء نہ ٹوٹا کیونکہ انگہ کے اندر دھونا وضوء یا غسل کسی میں واجب نہیں ہے برخلاف اسکے اگر ناک کے بالہ سخت سے نیچے نرم تک آگیا اور باہر نہ نکلا تو وضوء ٹوٹ گیا کیونکہ غسل میں ناک کے اندر دھونا واجب ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام مصنف رحمہ نے ناقص میں سے خارج از سبیلین کی دونوں قسم متباد و غیر متباد کو اور خارج از غیر سبیلین میں سے خون و قود و کثیرا۔ اور حالت آدمی سے نیند و مغلوبی عقل و مقہرہ کو ذکر فرمایا فقال رحمہ الہم۔ المعانی الناقضۃ للوضوء کل ما یخرج من السبیلین۔ جو معانی کہ توڑنے والے وضوء کے ہیں (از انجہ) نکلتا ہے اس چیز کا جو سبیلین سے نکلتی ہے۔ ف یعنی ظاہر ہوئی ہے اور سبیلین سے مراد زندہ مرد و عورت کے پٹخانہ و پیشاب کی دونوں راہوں میں سبیلان و دونوں راہوں سے پٹخانہ و پیشاب و غیرہ اور دمی و ندی و منی یہ تو عادت کے موافق نکلتی ہیں اور کبھی کبھار سے دست و زہ خلاف عادت نکلتے ہیں پھر جو حسب عادت ہو بالہ جملہ ناقص ہے اور جو چیز خلاف عادت خارج ہو جیسے مقصد سے کثیر یا کثرتی نکلے تو اسکے ناقص وضوء ہونے میں اختلاف ہے ہم سے نزدیک وہ وضوء توڑتی ہے اور یہی قول سفیان و احمدی و ابی الجبارک و شافعی و احمد و اسحق و ابو ثور کا ہے۔ اور امام مالک و قتادہ رحمہ نے کہا کہ وہ ناقص نہیں اور امام مالک نے شرط کی کہ ناقص وہ کہ موافق عادت ہو انتہی اور مصنف رحمہ نے کل ما یخرج سے کلیہ عام اس واسطے کہا کہ مقادیر غیر متبادہ دونوں کو شامل ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ کلیہ تو متبادہ ان میں صدہوں سے جب کہ عورت کی طرح سے یا مرد کے

نازہ سے ریح خارج ہوئی یا کھڑا نکلا تو درود اتوں میں سے اسی سے کہ وہ وضو نہیں پڑھتا ہے جس سے فقیر میں جواب دیا کہ عورت کی فرج سے ریح کا باکڑے کا نکلنا اس جگہ سے مستثنیٰ ہے یعنی مان یا کہ بان پر قاعدہ جگہ باستثنا سے ان دو صورتوں کے ہر اور بھی ریح جو مرد کے نازہ سے ہو تو وہ ریح نہیں بلکہ بچرک ہو تو وہ ایسی ہو اگر جیسے کسی کے پیٹ میں زخم ہو اور اس سے ہوا نکلے۔ قول اولیٰ یہ کہ یوں جواب دیا جائے کہ مراد اس جگہ سے ہر وہ جس کے سبیلین سے خارج ہوتا ہے اور مراد جس سے عین نجاست نہیں بلکہ حسین صفت نجاست ایجاد ہے جیسے ریح عہد میں جس پر کوثر واقع ہوتی ہے بخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج سے نکلے کیونکہ فرج محل طہیٰ ہے نہ نجاست تو ریح مجاہد نجاست نہ ہوئی پس نافع نہیں وغیرہ نظر لیکن کٹرے و کنکری کا استثناء ضرور ہے کہ اشارۃ الیہ المصنف رحمہ فرمایا ہے۔ یہ خارج سبیلین کی نافع ہے پر استدلال کیا۔ قوله تعالیٰ او جارا احدکم من الغائط الا یہ۔ یا کوئی تم میں سے غائط سے آیا۔ یہ۔ فت۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے غائط سے آنے پر مرد کو ایک پانی نہ تیمم لازم کیا۔ اور غائط حقیقت اس جگہ کو کہتے ہیں جان آدمی اپنی حاجت سے خارج ہوتا ہے اور اجماع ہے کہ غالی غائط سے آنا طہارت کو نہیں تو رنجاب تک کہ کوئی چیز سبیلین سے نہ نکلے کیونکہ اگر ایک شخص وضو کر کے ساتھ ہو اور پانچا نہ تک جا کر واپس آیا تو اس سے وضو ساقط نہ ہوگا بلکہ آیت میں گناہ ہے اس چیز سے جو غائط میں جانے سے لازم آتی ہے یعنی کوئی چیز نکلا اور وہ خرچ نہیں جو پس خرچ نہیں پر تیمم لازم کیا تو معلوم ہوا کہ علت تیمم کی خرچ نہیں اور سبیلین پر جبکہ پانی ہو اور جب یہ علت تیمم میں معلوم ہوئی تو وضو میں بھی ثابت ہوئی کیونکہ تیمم تو وضو کا بدلہ بجا پانی نہونے کے ہر اور جو چیز کہ بدل میں سبب ہو وہی اصل میں سبب ہوئی ہو تو وضو کا سبب یہ ہے کہ دونوں راہوں میں سے کسی راہ سے کوئی نہیں چیز خارج ہو یہی مطلوب تھا۔ وقیل لیسوا علیہ صلی اللہ علیہ وسلم ما لحدث قال ما یخرج من السبیلین۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ اور حدث کیا ہے تو فرمایا کہ جو نکلے و دونوں راہوں سے۔ فت۔ یہ استدلال حدیث سے ہو لیکن یہ حدیث معروف نہیں مگر دارقطنی رحمہ نے غرائب مالک میں مرفوع روایت کی کہ نہیں توڑتی وضو کو مگر جو نکلے آگے سے پیچھے سے۔ یہ روایت ضعیف ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تمھارا تو قول یہ بھی ہے کہ جو عادت کے موافق نکلتی ہو وہ اور جو خلاف عادت نکلتی ہو وہ دونوں وضو توڑتی ہیں تو خلاف عادت کے نقص پر کیا دلیل ہے جواب اسکا یہ ہے جو مصنف رحمہ نے فرمایا۔ وکلمۃ ما عاتہ فتناء اول المقادیر وغیرہ۔ اور کلمہ ما عام ہے تو شامل ہے عادت کی چیز اور غیر عادت کی چیز سب کو۔ فت۔ امام محمد رحمہ دایک جماعت علماء نے تصریح کی کہ کلمہ ما عام ہے یعنی کسی خاص کے واسطے نہیں بلکہ عام ہے اسکا ترجمہ جو چیز۔ پس جو چیز کہ سبیلین سے خارج ہو عام ہے کہ وہ متعاد ہو یا غیر متعاد جو ناقض وضو ہے اور یہی مطلوب تھا پس با ساقط ہو قول مالک رحمہ کا کہ غیر متعاد چیز نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ واضح ہو کہ مقدمہ سے ہر از خواہ قلیل نکلے یا کثیر ہو وضو واجب کرتا ہے اسی طرح ریح جو مقدمہ سے نکلے اور اسی طرح پیشاب خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو وضو توڑتا ہے محیط۔ جو ریح کہ نازہ سے یا عورت کی فرج سے نکلے وضو نہیں توڑتی یہی صحیح ہے لیکن اگر عورت ایسی ہو کہ اسکی فرج وقفہ کے درمیان کا پردہ پٹ کر ایک سوراخ ہو گیا ہو تو اسکی فرج سے ریح نکلنے میں اس کے حق میں وضو کر لینا مستحب ہے البتہ انیرہ ع۔ فت۔ آدمی کے پیٹ میں ایسا زخم ہو کہ جو تک پہنچا ہوا ہو اس سے ریح نکلے تو وضو نہیں توڑی جیسے ڈکار بد بودار القینہ۔ اگر پیشاب نازہ کی دندھی میں آتا تو وضو نہیں توڑا اور اگر قنہ کی کھال تک آتا تو وضو توڑا الذخیرہ۔ اور یہی صحیح ہے الفتح میں جنیس المصنف البیہرہ اگر عورت کے اندر روئی فرج سے پیشاب نکلا اور باہر فرج سے نہیں نکلا تو وضو ٹوٹ گیا القاضی خان۔ اگر مرد کے نازہ میں زخم ہو کہ اس کے سرے دو ہو جاوے ایک وہ کہ جس سے ایسی چیز نکلتی ہے جو پیشاب کے بحرے میں جاری ہوتی ہے اور دوسرے سے وہ نکلتی ہے جو بحرے بول میں نہیں جاری ہوتی تو اول ہنرہ اخیل کے بحرے سے پیشاب ظاہر ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا اگرچہ ہاتھ اور دوسرے سے جب تک نکل کر نہ جے وضو لازم ہوگا اور اگر مرد کو پیشاب نکلنے کا خوف ہو تو اس نے اپنی اخیل کے اندر روئی بھری اور اگر روئی نہ ہوتی تو اس سے پیشاب نکل آتا تو اس میں کچھ در نہیں ہے اور اسکا وضو نہ ٹوٹتا یا شک کہ تری روئی پر ظاہر ہو القاضی خان۔ یہی

صبح ہر صبح۔ افق شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ آدمی کی کانچ مقعد سے نکلے ہی وضو ٹوٹ جائیگا الذخیرہ۔ مذہبی وضو توڑتی ہوئی وضو  
 وادی وادی اگرچہ با شہوت نکلے شل کوئی بوجھ اٹھایا یا اونچے سے گرا اور منی نکل گئی تو وضو واجب ہو محیط۔ مذہبی سیدھی ماں  
 رفیق جو کہ جو روکے ساتھ ملاعت کرنے میں شہوت سے نکلتی ہو اور اسکے مقابل عورت سے قذی ہو نہیں۔ اگر عورت نے اپنی عورت  
 میں انگلی ڈال کر نکالی تو فوج کی کچھ رطوبت آنے سے وضو ٹوٹا۔ الفتح سرفیہ نظرقان رطوبۃ الفرج مختلف فیہا۔ ہم۔ کپڑا اگر مقعد سے  
 نکلا تو حدیث ہو القاضی خان۔ اور اگر نائزہ کے سوراخ میں کچھ ٹپکا یا پھر اس سے نکلا تو وضو نہیں توڑیگا جیسا کہ صوم میں ہوا نظیر یہ  
 اور اگر تیلی سے حقہ کیا پھر وہ با وضو اغلاہ کرے محیط السخسی۔ اور جو چیز کہ نیچے کی طرف سے اندر ہو نیچے پھر نکلے تو وہ ناقض  
 وضو ہو کیونکہ وہ تری سے خالی نہو کی اگرچہ وہ چیز پوری داخل نہو یا نہو ایک کنارہ اس کے ہاتھ میں ہوا وجہ اگر دوسری۔  
 یہاں تک تو خارج از سیلیں کے ناقض وضو ہونے کا بیان ہوا اب غیر سیلیں سے خارج چیز کے ناقض کا بیان فرمایا۔ اگر نائزہ  
 والدہ الفرج اذ آخر خارج البدن۔ اور ناقض وضو سے بن خون اور کچھ لمبیدونون بدن سے نکلے یعنی سوا سے سیلیں  
 بدن کے کسی مقام سے ظاہر ہوئے۔ فتاویٰ االی موضع ملحقہ حکم التطہیر پس ظاہر ہو کر تجاوز کیا ایسے مقام کی طرف جسکو پاک  
 کرنے کا حکم لاحق ہو۔ فتنہ یعنی سوا سے سیلیں کے دوسرے مقام سے خروج میں فقط نجاست کا ظاہر ہونا کافی نہیں ہو بلکہ سیلان  
 شرط ہو پس خون اگر سر زخم پر چڑھا بیٹے نہ با تو اس سے وضو نہ ٹوٹے گا اگرچہ اس سے سر زخم سے زیادہ گھیر لیا نظیر یہ اور اس مسئلہ کے  
 جنس کے مسائل میں فتویٰ اسی پر ہو کہ وضو نہ ٹوٹے گا محیط۔ پھر سیلان کے واسطے اسی قدر کافی ہو جائیگا کہ جسے کی قوت ہمارے  
 کسی ترکیب سے پہنچے نہ ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا چنانچہ امام محمد رحم نے اصل میں فرمایا کہ اگر زخم سے فیصل خون نکلا پس اسے پوچھ ڈالا  
 پھر نکلا اور پھر اسے اسی طرح پوچھ ڈالا پس اگر خون ایسی حالت پر ہو کہ اگر وہ چھوڑ دیتا تو بہ نکلتا تو اسکا وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر نہیں  
 بتا تو نہیں ٹوٹے گا اور اسی طرح اگر اس خون پر رگہ یا خاک ڈال دی پھر دوبارہ ظاہر ہوا اور اسے رگہ ڈال دی پھر اسی طرح تو بھی  
 حکم اسی تفصیل سے ہو کہ اسکو جمع کیا جاوے گا الذخیرہ۔ کچھ تھو دون و سپ اور پانی جراثیم کا دھجائے کا ذات کا اور جوچی  
 اور انکھ کا اور کان کا جبکہ بیماری کی وجہ سے ہو صح قول پر سب یکسان ہیں الزاہدی۔ ت۔ ۱۔ والقی ملا الف۔ اور وضو توڑتی ہو  
 ہو تو جبکہ شہو بھر کے ہو۔ فتنہ بھر کے تو وہ ہو کہ جسکو بدن مشقت و کلفت کے روک نہ سکے یہی صبح ہو محیط السخسی۔ بالکل  
 امام حنفی رحم نے سیلیں کے سوا سے خارج ناقض تین چیزیں بیان فرمائیں خون و کچھ لمبیدونون بکر ایسے موضع پر آوین جسکے دھونکا  
 حکم ہو اور تو جبکہ شہو ہو تو ہمارے نزدیک جو غیر سیلیں سے خارج ہو وہ بھی ناقض وضو ہو۔ وقال الشافعی الخارج من غیر  
 السیلیلین لا ینقض الوضو۔ اور امام شافعی رحم نے فرمایا کہ سیلیں کے سوا سے بدن سے جو چیز خارج ہو وہ وضو نہیں توڑتی۔  
 لما روی انہ علیہ السلام قال یموتھا۔ بدیل اسکے کہ مردی ہو کہ حضرت علیہ السلام نے فرمایا کہ وضو نہ کیا۔ ولان غسل  
 غیر موضع الاصابۃ امر تعبیدی فیقتصر علی مورد الشرح و هو الخرج المتعاد۔ اور بدیل اسکے کہ وضو نہ کیا۔ اس جگہ کے  
 جہان نجاست لگی ہو یا امر ہو کہ بندگی کے طریقہ پر اللہ تعالیٰ نے ہلکا اسکا مکلف کیا ہو سو مورد شرح پر مقصور رکھنا چاہیے اور  
 مورد شرحی تو مخرج متعاد ہو۔ فتنہ یعنی عقل تو چاہتی ہو کہ جہان نجاست لگے اسکو دھویا جاوے لیکن سوا سے اس جگہ کے  
 وضو کے احتیاط دھونا امر تعالیٰ نے ہم پر بندگی و فرمانبرداری کے واسطے فرض کر دیا ہو تو چاہیے کہ بر خلاف قیاس کے جہان شیع  
 وارد ہوئی ہو اسی ایک مقصور رکھیں کیونکہ قیاس کو دخل نہیں ایسے امور میں جو تعبدی ہیں اور بیان درود شرح صرف سیلیں سے نکلتے ہو  
 وضو کا ہو تو ہم اسی پر مقصور رکھیں اور سوا سے مخرج متعاد کے دوسری جگہ سے نجاست نکلنے پر وضو واجب نہ کریں۔ اسکا جواب  
 یہ ہو کہ مخرج درود صرف سیلیں و مخرج متعاد پر مقصور نہیں بلکہ خون و قذیرہ میں بھی مخرج وارد ہوئی ہو تو ہم شرح کے مورد ہی سے نکلتے ہیں  
 قیاس سے نہیں کہتے ہیں علاوہ اسکے شرح نے مورد میں طہ معقول کر دی ہو چنانچہ فقہ الذخیرہ سے آویکلائی ایضی۔ واضح ہو کہ جہاں



بھن چکر سوا سے راہ پانچ و پیشاب کے دوسری جگہ سے خارج ہو رہا ہے علماء رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وضو تو رتی پرورد  
ہمارے علماء کا قول اس میں موافق ہے قول حضرت خلفا سے اربعہ باقی عشرہ بمشورہ بالجمہ و عبد اللہ بن مسعود و عبد اللہ بن عمر و زید بن ثابت  
ابو موسیٰ اشعری و ابو الدرداء و ثوبان رضی اللہ عنہم و کبار محدثین رحمہم اللہ سے اہدییٰ مذہب ہر سفیان ثوری و حسن وادریانی و  
اسحق بن راہویہ کا یہ غلطی نہ نے جو علماء شافعیہ میں سے معروف ہیں کہا کہ یہی قول اکثر فقہاء کا ہے اور کہا کہ خون بننے والے سے  
اکثر فقہاء کے قول پر وضو ٹوٹ جاتا ہے یہی اقویٰ اور اسی کا اتباع اولیٰ ہے یعنی رح نے کہا اور شافعی رح کے نزدیک نہیں ٹوٹتا اور یہی  
نام مالک کا قول ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ابن عباس و ابن ابی اوفیٰ و جابر و ابو ہریرہ سے اور تابعین میں سے ایک مذہب  
میں سعید بن المسیب سے اور سالم و قاسم و ربیعہ فقہائے مدینہ و طاؤس و کھول سے اور فقہارین سے ابو ثور و داؤد سے مروی ہے  
اور شافعی رح کے دلائل میں سے ایک تو حدیث جو مصنف رح نے ذکر فرمائی اور اس کا کتب حدیث میں نشان نہیں ہوا یہ ہے کہ  
آپ نے فرمایا تو تھو و عود الا تو کہا گیا کہ آپ ناز کا وضو نہیں کرتے تو آپ نے فرمایا کہ تو کا وضو یوں ہی ہے۔ جواب یہ کہ یہ حدیث  
عرب ہے اور مشہور کے ساتھ معارض نہیں ہو سکتی ہے اور مترجم کتاب ہے کہ عوادہ اسکے اس سے یہ کہاں لازم آیا کہ وضو نہیں ٹوٹا بلکہ  
آؤت وضو نہ کیا۔ اور دلیل دوم حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا وضوء الا من صوت ورجح نہیں  
وضوء مگر آواز یا ہوسے۔ رواہ الترمذی۔ جواب یہ کہ بالاجماع قواعد و ضوابط کا انحصار صوت ورجح میں نہیں ہے کیونکہ ہاتھ نہ پیشا  
بھی ناقص ہیں تو معلوم ہوا کہ خرج ریح میں شک کرنے کی صورت میں وضوء ان دونوں وجہوں پر واجب ہے چنانچہ عبد اللہ بن زید  
بن عاصم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص نے شکایت کی جس کو ناز میں غفل ہو تا تھا کہ وہ کوئی چیز یا ہاتھ تو فرمایا  
لا یسررت حتی یسمع صوتا اذ یجری یا۔ ناز سے نہ پھرے حتیٰ لا آواز سنے یا یا ہوا دے رواہ البخاری و مسلم۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے  
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذ وجد احدکم من بطنہ شیئا فاشک علیہ اخرج منہ شی ام لا فلا یخرج من المسجد حتی یسمع صوتا و یجد یحاجب  
لم من کوئی اپنے پیت سے کوئی چیز پادے سو اس پر شہدہ ہو کہ اسیں سے کوئی چیز نکلی یا نہیں تو وہ ہرگز مسجد سے نکل نہ جاوے یہاں تک  
نہ آواز سنے یا ہوا دے۔ رواہ مسلم۔ دلیل سوم شافعی رح کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ ذات الرقاع کو نکلا  
سو فرمایا کہ آج رات میں کون ہمارے گھسانے کرے گا تو ایک مرد انصاری دیکھ کر مہاجر بنی نے جواب دیا کہ ہم ہیں دونوں وہ ہمارے گھسانے  
رگنے وہاں مہاجر بنی گھسانے کرے گا تو ایک مرد انصاری ناز میں گھرا ہوا گیا پھر مشرکون میں سے ایک آیا اور اسے سواد انسان دیکھ کر بنی ہزارے  
جب انصاری کو جان جانے کا خطر ہوا تو اسے مہاجر بنی کو جگا یا جب مہاجر بنی نے خون روان دیکھا تو کہا کہ پتلے کیوں نہ جگا یا تو کہا کہ  
میں ایسی سویرت پر حنا تھا کہ اگر مجھے خوف نہ ہوتا کہ جس کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا وہ ضائع نہ کروں تو میں نہ جگتا یا پھر  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر پہنچی تو آپ نے دونوں کو دعا دی۔ تمام حدیث بخاری نے نقل کیا اور ابو داؤد و ابن ماجہ و ترمذی  
وہی فی غیرہم نے سند راہی کی۔ اسناد لال یہ کہ اس میں وضوء و عوادہ ناز کا حکم نہیں مذکور ہے۔ جواب یہ کہ ذکر کرنے سے یہ کیونکر لازم آیا کہ  
وضوء نہیں ٹوٹتا شاید حکم کیا ہو راہی نے بیان نہ کیا یا ناز تہجد وغیرہ لازم تو ضرورت نہو یا زعمی بالفضل اس لائق نہ تھا۔ ولنا قولہ علیہ السلام  
الوضوء من کل دم سائل۔ ہمارے دلیل قول حضرت علیہ السلام کا کہ ہر خون بننے والے سے وضوء ہے۔ و فی معنی واجب ہے کیونکہ کل  
من یا تو جز و بعض کا فائدہ دیتا ہے جیسے الاذان من الراس و دون کان سر سے یعنی سر کا جزو ہیں یا ایک کے دوسرے پر شفع  
ہونے کا جیسے انہار من طلوع الشمس طلوع آفتاب سے دن ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وضوء دم سائل کا جزو یا بعض نہیں تو تفریع کا ہوا اور یہ سببیت  
ہے کیونکہ چہرہ شرف ہو اس کا سبب ہونا ضرور ہے جو معنی حدیث کے یہی ہونے کہ وضوء واجب ہوتا ہے ہر خون سائل سے۔ کافی شرح تاج الشریعہ  
یہی حدیث تو اسکو دارقطنی رح نے ضعیف طریق سے روایت کیا اور یعنی رح نے کہا کہ حدیث مرسل ہے اور مرسل ہمارے نزدیک محبت ہے  
اور فتح القدیر میں کہا کہ اسکو ابن عدی نے کال میں دوسرے طریق سے روایت کیا اور کہا کہ میں اسکو نہیں جانتا کہ حدیث احمد بن حنبل

اس غزوہ میں کھانے  
خلفائے کبار سے اس  
جگہ کے اور ایک وقت  
کوئی چیز نکالنے کا ہے  
چونکہ یہ جگہ کبار  
چونکہ اس وقت کے خون  
ایک ہاتھ یا ہوا دے  
تو انصاری میں ہوا  
کی وقت سے ہوا  
جو مردوں میں  
رضی اللہ عنہما  
کرنے کے اور یہاں  
ہوا کی جگہ ہوا

یہ حدیث صحیح ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے

اور یہ راوی ایسا ہے کہ اس حدیث سے حجت نہ بجا دے دکن لکھی جاوے کہ چونکہ لوگوں نے باوجود اس کے ضعف کے اس حدیث کو  
 اٹھایا ہے انتہی و لیکن ابن ابی حاتم نے کتاب العلل میں کہا کہ جتنے اس حدیث لکھی اور بارے نزدیک اسلام چہ صدق ہو انتہی۔ اور  
 بھی بارے واسطے حجت حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ نماز جوڑ دوں تو فرمایا کہ نہیں یہ تو رک ہو اور میں نہیں تو جو  
 ایسی عورت ہوں کہ مستحاضہ ہوتی ہوں سو طہر نہیں ہوتی تو کیا میں نماز جوڑ دوں تو فرمایا کہ نہیں یہ تو رک ہو اور میں نہیں تو جو  
 حیضہ آوے تو نماز جوڑ دے اور جب وہ مر جاوے تو اپنے سے خون دھو ڈال پھر وضو کر ہر نماز کے لیے یا شک کہ پھر وہی وقت اس  
 رواہ احمد الترمذی و صحیح اور بخاری کی روایت میں ہے کہ ہشام بن عروہ نے کہا کہ میرے باپ عروہ بن الزبیر نے بیان کیا پھر تو ہر نماز  
 کے لیے وضو کر یا شک کہ پھر وہی وقت آوے۔ بعض نے اعتراض کیا کہ یہ قول آخری عروہ ابن الزبیر کا ہوا۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ  
 ہشام نے اپنے باپ کی روایت ظاہر کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے یوں کہا۔ کیونکہ حدیث میں دونوں حیضہ  
 خطاب ثابت کے ہیں معنی پھر اس عورت تو وضو کر تو معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی عورت سے کہا ہے اور اگر عروہ  
 اپنی طرف سے کہتے تو یوں کہتے کہ پھر چاہیے کہ وہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے وضو کیا کرے دیکھو کہ ترمذی رحم نے حدیث کو صحیح کہا  
 اور یہ جو دارقطنی رحم نے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دوائے اور نماز پڑھی اور وضو نہ کیا اور جان بچھنے دلو  
 تھے اس جگہ سے زیادہ نہیں دھویا۔ تو اول تو حدیث ضعیف ہے کچھ معارض حدیث بخاری وغیرہ کے نہیں ہو سکتی دوم اس سے  
 استفادہ ثبوت ہوا کہ اس وقت وضو نہ کیا۔ بالکل اس صحیح حدیث سے ثابت ہوا کہ خون سائل خارج ہونے سے وضو واجب ہوتا ہے  
 وقولہ علیہ السلام من قار اور عف فی صلوۃ فلیصرف ولقیو ضا ولین علی صلوۃ مالم یطہر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے کہ جس نے قرئی یا کسیہ جو بی نماز میں تودہ پھر جاوے اور وضو کرے اہ بنا کرے اپنی نماز پر جب تک کہ کلام نہ کیا ہو۔ ف  
 ابن ابی ہریرۃ ام المومنین صدیقہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اصحابہ رضی اللہ عنہم اور عائشہ و طلحہ و زید  
 الخ یعنی جسکو پہنچی تو یا کسیہ یا فلس یا مذی تودہ پھر جاوے الخ۔ تو اس کلمہ کے معنی آگے آئیے اس میں مذی کا بھی ذکر ہے جس سے  
 وضو بلا حرج واجب ہے۔ م۔ اور اس حدیث کو دارقطنی نے بھی روایت کیا اور کہا کہ ابن جریج کے شاگردون میں سے حافظہ نکل  
 روایت کیا ہے۔ انتہی۔ اور اس حدیث کے ایک راوی اسماعیل بن عیاش میں کلام کیا گیا لیکن محصل یہ کہ اسماعیل نے جو روایت  
 اہل شام سے کی وہ قوی ہے جیسے یہ حدیث ہے اور جو اہل حجاز سے کی وہ مغلطہ کی کافی القرب اور ابن عدی نے کہا کہ اسماعیل بن عیاش  
 کسی تو ابن جریج عن ابن ابی بلک من عائشہ رحمہ مرفوع متصل روایت کرنا ہوا کہ سمعی عن ابن جریج عن ابیہ مرسل روایت کرنا ہے اور  
 جواب یہ کہ ابن عیاش رحمہ نے جیسی بن معین وغیرہ نے اس کی توثیق کی اور یعقوب بن سفیان نے کہا کہ وہ ثقہ حدیث ہے اور پریدہ  
 بن بارون نے کہا کہ میں نے اس سے بڑھکر حافظہ حدیث نہیں دیکھا پھر کیا ہے کہ ایک ثقہ نے اس حدیث کو دو سناہ ایک  
 استاد مرسل دوم سند سے روایت کیا اور اگر ہم مان لیں کہ یہ حدیث مہقر مرسل ہے تو بھی کچھ فرق نہیں کیونکہ مرسل بارے وعائدہ علماء کے  
 نزدیک مقبول حجت ہے۔ م۔ اس حدیث کو معینی نے دارقطنی کے طریق سے من ابن جریج عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
 مرسل روایت کیا اور کہا کہ یہی صحیح ہے۔ پھر معینی نے شافعی رحم سے نقل کیا کہ ہر تقدیر صحت اس حدیث کے معنی یہ کہ وضو سے مراد  
 خون دھونا ہے نہ وضو شرعی اور جواب دیا گیا کہ وضو سے مراد لینا صحیح نہیں ورنہ جب خون دھونے کے لیے نماز سے پھرے  
 تو بالاتفاق نماز باطل ہو جائیگی اس پر بنا کر تادست نہوگا۔ منع۔ بنا کر کرنے کے معنی کہ جان تک نماز پڑھی ہو اسی پر باقی کو  
 ظاہر تہم کر دے۔ م۔ اور فلس و مکہ مثلی سے خارج ہوا تو ہون مثلی کے۔ اور امام احمد ابو داؤد و ترمذی و نسائی رحمہم علیہم  
 کی حدیث سے ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرئی میں وضو کیا۔ سعدان نے کہا کہ  
 پھر میں ثوبان رضی اللہ عنہ سے دمشق کی مسجد میں طاہرین نے ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث اپنے بیان کی تو ثوبان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ

کہ اچھال دینا نہ دے سچ کہا اور میں نے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو نہ کیا تھا۔ ترمذی رحمہ نے اسکی روایت کے بعد کہا کہ اس باب میں یہ حدیث صحیح ہے۔ ابن ماجہ رحمہ نے کہا کہ خرم رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ میں نے امام احمد سے کہا کہ کیا اس حدیث کی روایت میں اضطراب ہے فرمایا کہ حسین المعلم نے اسکو تجویز کے ساتھ روایت کیا ہے۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث بشرط بخاری و مسلم ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خون اور تر و طس اور غری ناقض وضو ہیں اور اسکے حدوث کے وقت نماز سے پھر جائز ہے اور پھر وضو کر کے جب تک کلام نہ کیا جو تک نماز اول پر بنا کر ناجائز اور کلام کرنا نماز میں مفسد ہے اور فقیر امام حنفی اسکو نماز میں حدیث ہونے کے باب میں اعادہ فرمایا گیا۔ پھر اس حدیث سے استدلال کئی جہ سے ہے۔ اول یہ کہ اس میں حکم پر قاز کے اور باقی بنا کرنے کا اور بنا کر ناجائز وضو ٹوٹ جانے کے ہے۔ دوم یہ کہ اس میں حکم وضو کرنے کا ہے اور مطلق حکم واسطے واجب کے ہے۔ سوم یہ کہ اس میں نماز سے پھر جائز مباح کیا اور یہ بعد شروع کے جب ہی جائز ہے کہ وضو نہ رہے اور نجاست دھونے کے کام کے واسطے پھر جانا نماز کو باطل کر لیا اور بالاتفاق بنا اور پھر نہیں جائز ہے اور یہ نہیں دیکھتے کہ اس میں تہی مذکور ہے جس سے بالاتفاق وضو واجب ہے۔ پھر ہمارے مذہب کی ترجیح کے وجہ میں اول یہ کہ یہی اکثر صحابہ رضو کا قول ہے۔ دوم یہ کہ ہماری احادیث تو ایک امر کو ثابت کر نیوالی ہیں اور دوسروں نے نفی نکالی ہے اور یہ قرار پایا کہ ثابت کر نیوالی دلیل کو نفی پر مقدم رکھا جائیگا تو دلیل مثبت کو قبول میں تقدیم ہوگی۔ سوم ہماری احادیث بہت ہیں اور اصح میں اور ان کے پاس کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ چہاں ہم جو ہمارا مذہب ہے اس میں دین میں احتیاط لازم ہے خصوصاً عبادت میں۔ مع۔ اگر ہم ان روایات کو بالفرض معارض مان لیں اور فرض کر لیں کہ ہماری دیگر احادیث ہا معارض بھی نہیں ہیں تو بالاتفاق اب قیاس کی طرف رجوع ہوگا جو مصنف رحمہ نے آگے ذکر کیا۔ مع۔ ولان خروج النجاستہ موثر فی زوال الطہارۃ وہذا القدر فی الاصل معقول۔ اور غیر سبیلین سے نجس نکلنا اسواسطے ناقض ہے کہ نجاست کا نکلنا تاثیر کرتا ہے طہارت زائل ہو جانے میں اور یہ سبب تو اصل میں مفہوم ہوتا ہے۔ ف۔ قیاس میں ایک اصل ہے جس پر دوسرے فرع کو قیاس کرنے میں اور مناط اسکا کوئی علت و سبب جو کہ اصل میں ہے وہی فرع میں ہوتا کہ جو حکم اصل میں ہے وہی فرع میں ظاہر ہو جاوے بشرطیکہ کوئی امر مانع نہ ہو اور بیان اصل وہ قولہ تعالیٰ وجاء احدکم من الغائط الا تہیئوہما وضو واجب ہونا اس علت سے کہ نجاست پائخانہ و پیشاب سے نکلی پس سمجھ لیا گیا کہ نجاست کا نکلنا طہارت زائل کرنے میں تاثیر کرتا ہے اور مقام پائخانہ یا پیشاب کی خصوصیت لغوی جیسے فقہ بول و براز کی خصوصیت نہیں کیونکہ حیض و نفاس سے بھی طہارت زائل ہوتی ہے اسی طرح نجاست سے بھی سبیلین سے نکلے یا اور کہیں سے نکلے برابر کیونکہ ماثوہ نجاست کے نکلنے پر زوال طہارت کا ہے تو نجاست جب سوائے سبیلین کے کچھ و ناک وغیرہ سے نکلی تو اس سے بھی زوال طہارت ہوا۔ والاقتصار علی الاعضاء الاربعۃ غیر معقول۔ اور طہارت کرنے میں خالی چاروں اعضاء وضو پر اقتصار کرنا عقل سے باہر ہے۔ ف۔ یعنی خروج نجاست سے زوال طہارت تو معقول لیکن طہارت کرنے میں صرف وضو کے چار اعضاء پر اقتصار کرنا عقل سے معلوم نہیں بلکہ یہ صرف امر تعبدی ہے کہ طہارت ہو جانے میں موضع خروج نجاست کے سوائے تمام بدن سے صرف چار اعضاء کے دھونے پر کفایت کیا گیا پس بیان اصل میں دواہر میں ایک عقلی مطلب کہ خروج نجاست سبب زوال طہارت ہے اور دوسرا جس میں عقل کو دخل نہیں کہ چار اعضاء پر اقتصار کرو۔ لکن یہ تعبدی ضرورت تعبدی الاول۔ لیکن امر دوم بھی تعبدی ہوگا جو کہ ضرورت تعبدی امر اول کے۔ ف۔ یعنی اصل کا امر اول جب تعبدی ہو جائے میں تو اول کے ساتھ جو طہارت بطلان واجب تھی وہ بھی بالضرورہ فرع میں تعبدی ہوگی۔ توضیح یہ کہ جب ماخذ اصل یعنی سبیلین کے فرع یعنی غیر سبیلین میں نجاست نکلنے سے زوال طہارت کا حکم ہوا تو پھر طہارت کرنے میں جو اعضاء وضو پر اقتصار ہے وہ بھی غیر سبیلین کی صورت میں تعبدی ہوا۔ فتح القدیر میں کہا کہ بیان تودعوی صرف ہمارا اسی قدر تھا کہ جیسے سبیلین سے نجاست نکلنا طہارت زائل کرتا ہے اسی طرح غیر سبیلین سے صرف استدلال ہی کافی تھا کہ خروج نجاست علت زوال طہارت ہے تو غیر سبیلین سے ماخذ

یہ حدیث صحیح ہے  
وہ حدیث صحیح ہے  
اور یہ حدیث صحیح ہے  
کہ میں اس سے



سبیلین کے موجب زوال طہارت ہوگی کیونکہ کسی مقام کی خصوصیت کو دخل نہیں ہے۔ توجہ طہارت زائل ہوگئی تو وقت نازک کے وہ خود طہارت کر لیا اور وہ وضو پر جس میں چار اعضاء پر اقتضایہ ہذا حاصل کا حصہ۔ و لیکن فاضل اعداد درج نے اعتراض کیا کہ ایک جگہ سے نجاست نکلنے پر اگر اسی جگہ کی طہارت گئی تو معقول ہے و لیکن وضو واجب نہیں اور اگر سب بدن کی طہارت گئی تو غسل میں نہیں آتا پس مصنف کا اسکو معقول کہنا صحیح نہیں ہے اور جواب ترجمہ کی طرف سے یہ کہ امام مصنف کے اندر تفسیر ابن العمام کے قول میں طہارت سے حسی و عقلی نہیں جیسے فاضل الدواد نے ضلعی کھائی بلکہ مراد شرعی طہارت ہے پس اصل سبیلین سے خروج نجاست پر اللہ تعالیٰ نے شرعی طہارت لازم کی تو معلوم ہوا کہ شرعی طہارت زائل ہوگئی تھی و لیکن طہارت بدن میں صرف اعضاء وضو پر اقتضایہ کرنا غیر معقول تھا لہذا اس میں کوئی قیاس دخل نہیں کر سکتا اور تحقیق یہ کہ امام شافعی رحمہ کی دلیل قیاسی یہ تھی کہ سواکے موضع نجاست کے اعضاء وضو ہو کر ایک امر تعبیدی ہو تو اسکے واسطے جان کی نجاست نکلنے پر یہ امر تعبیدی رکھا گیا یعنی سبیلین کی نجاست نکلنا تو اسی تک اقتضایہ رہے امام مصنف رحمہ نے اسکے جواب میں کہا کہ طہارت کا زوال بوجہ خروج نجاست کے بلاشبہ معقول ہے کیونکہ اسی پر طہارت شرعی کا حکم فرمایا جبکہ خروج نجاست کی وجہ سے بدن کو شرعی طہارت نہ رہے پھر طہارت میں اقتضایہ وضو پر البتہ غیر معقول ہے و لیکن جبکہ خروج نجاست کی علت سے غیر سبیلین میں بھی زوال طہارت کا حکم ہوتا تو شرعی طہارت یعنی چاروں اعضاء پر اقتضایہ بھی متعدی ہوا حاصل امام شافعی رحمہ کے طور پر خروج نجاست سبیلین سے تفسیر غیر سبیلین امر تعبیدی خارج قیاس ہے اور ہمارے نزدیک خروج نجاست سبیلین سے تفسیر لازم آتا تو معقول قیاسی ہے و لیکن صرف چاروں اعضاء وضو پر اقتضایہ کرنا قیاسی نہیں ہے۔ چونکہ معقول قیاسی علت سے حکم شرع ہم نے غیر سبیلین کو سبیلین پر قیاس کر کے خروج نجاست پر تفسیر لازم ہونا معلوم کیا تو معقول قیاسی کے ساتھ جو تفسیر کا طریقہ غیر قیاسی تھا وہ بھی متعدی ہوا فافہم داسر تعالیٰ اعلم۔ واضح ہو کہ قیاس کی بحث قواعد فقہ میں ہے لیکن بیان ضروری تو صریح یہ کہ آیت وحدیث تو مثبت یعنی حکم ثابت کرنے والی ہیں اور قیاس ہمارا مثبت نہیں بلکہ منہی یعنی آیت یا حدیث کا حکم جن چیزوں کو شامل ہے وہ بعض تو مذکور ہیں خواہ آیت میں یا حدیث میں اور بعض مذکور نہیں تو اسر تعالیٰ نے علماء کو حکم دیا کہ علمی قیاس سے سمجھیں کہ یہ حکم کس غیر مذکور کو شامل ہے یا یہ غیر مذکور کس حکم میں داخل ہے پس بذریعہ قیاس کے اجتہاد کر کے جو معلوم کیا اس پر ثواب دیا تو قیاس صرف ظاہر کرنے والا ہوا اور معتبر قیاس مجتہد کا ہے پس قیاس میں ایک اہل ہے وہ کہ جو آیت یا حدیث میں مذکور ہے جیسے بیان آیہ میں سبیلین مذکور ہیں۔ دوم فرع ہے کہ جو آیت یا حدیث میں مذکور نہیں جیسے بیان سواکے سبیلین کے ثواب بننے پوچھا کہ غیر سبیلین سے اگر نجاست نکلے تو کیا وضو کرنا واجب ہوتا ہے یا نہیں تو عالم مجتہد کے دیکھا کہ یہ تو آیت میں مذکور نہیں ہے مگر سبیلین مذکور ہیں تو اسے قیاس کرنا چاہا جس سے ظاہر ہو کہ آیت کا حکم اسکو شامل ہے یا نہیں۔ اور قیاس کی شرط اول یہ ہے کہ جس اصل پر فرع کو قیاس کرنا چاہتے ہو وہ کسی دوسرے نص سے مخصوص الحکم ہو یعنی یہ مخصوص نہ ہو کہ یہ حکم نقطہ اسی اہل کے لیے مخصوص ہے مثلاً خزیمرہ رضی اللہ عنہ کی اکیلی گواہی پر فیصلہ کیا حالانکہ دو گواہ ضرور ہیں تو اس پر قیاس کر کے اور کسی کی اکیلی گواہی پر فیصلہ اسوجہ سے نہیں ہو سکتا کہ یہ حکم حضرت خزیمرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے مخصوص ثابت ہوا ہے ثواب دوسرے کو اس پر قیاس کرنا نہیں جائز ہے بشرطیکہ یہ کہ اصل مذکور قیاس سے معدول نہ ہو۔ جیسے رمضان میں بھولے سے کھانا کیونکہ روزہ نہیں تو ٹیگا حالانکہ قیاس چاہتا ہے کہ ٹیگا جیسے ناز میں بھولے سے کلام کرنے میں ناز ٹوٹ جاتی ہے۔ شرط سوم یہ کہ فرع جسکے حکم کے لیے قیاس ہے اس میں کوئی نص صریح نہ ہو ورنہ نص موجود ہو تو قیاس باطل ہے جیسے ہی بھولے سے روزہ میں کھانا پینا کیونکہ مخصوص ہے کہ روزہ نہ ٹیگا تو اب قیاس کرنا باطل ہے شرط چہارم یہ کہ جس علت کی وجہ سے اصل میں حکم ہے وہ مجہول میں آوے اور اس بارہ میں اسکی نظیر اسکے فرع ہوا در حکم بھی متعدی ہو اور یہ امر مجتہد کی شان ہے کہ حکم کی جہت دریافت کرے اور فرع کو اسکی نظیر اور حکم کا متعدی ہونا جانے۔ اب ہمارے مسئلہ میں کہ غیر سبیلین سے خروج نجاست سے وضو ہوگا یا نہیں۔ اسکا قیاس امام شافعی کے نزدیک سبیلین پر درست نہیں تو غیر سبیلین کا حکم

دوہو کیونکہ جن جگہ سے نجاست نکلے اس جگہ کا دھونا تو مقبول ہے جس میں عقل میں آتا ہے اور غیر جگہ کا دھونا عقل سے باہر ہے جسے خارج  
 نجاست سبیلین سے احتضار و وضو کا دھونا واجب ہو تو یہ عقل سے باہر ہے اگر ہم جاننے میں کہ حق عزوجل حکیم عظیم نے یہ حکم  
 پر حق دیا تو یہ امر تعجب ہی ہے اور سبب اس کا عقل سے باہر ہے۔ اور ہمارے ائمہ اصحاب کے نزدیک غیر سبیلین کا قیاس سبیلین پر  
 درست ہے کیونکہ سبیلین سے نجاست نکلنے پر طہارت لازم آتا یعنی شرعاً طہارت لازم آتا ہے سمجھ لیا اگرچہ حتیٰ کنہ اسکی جگہ معلوم  
 نہ ہو مگر یہ معلوم کہ شرعی طہارت والا اگر فائض سے آوے تو اسکی طہارت جاتی رہے اور اس پر طہارت کرنا واجب ہے بقولہ تعالیٰ اوجا  
 احد منکم من الغائط الا یہ۔ تو ہم نے جان لیا کہ خروج نجاست سے شرعاً طہارت زائل ہو جاتی ہے ورنہ شرع کیوں طہارت کا حکم فرماتی  
 اور وہ طہارت وضو پر تو اب یہ اصل و معنی کو شال ہے ایک معنی مقبول ہیں اور دوسرے معنی غیر معلوم ہیں یعنی مقبول یہ کہ خروج نجاست  
 سے دو جگہ کی طہارت شرعاً جاتی رہتی ہے ایک جگہ تو خارج ہے جان سے نجاست نکلتی ہے یعنی سبیل پچانہ و سبیل پیشاب کیونکہ یہ جگہ تو پہلے  
 ظاہر تھی جب نجاست نکلی تو نجس ہو گئی دوسری جگہ باقی نام بدن ہے کیونکہ حدث ہو کر طہارت جاتی ہے اور جب متوضیٰ کو حدث ہوا  
 تو طہارت زائل ہو کر دوسری ناز کے لیے اس پر طہارت واجب ہوئی اور حدث ایسے معنی ہیں کہ اسکے کٹے نہیں ہو سکتے تاکہ کہا جاوے  
 کہ اسکا موضع فلان موصوفہ حدث ہے اور دیگر موضع نہیں تو جب حدث ہو تو نام بدن کو صفت حدث یعنی شرعی بے طہارتی کی  
 صفت ہو گئی پس یہ معنی تو مقبول و معلوم ہوئے اور دوسرے معنی غیر معلوم یہ کہ حدث کی صفت کے ساتھ ایدہ تعالیٰ نے طہارت  
 میں صرف چار اعضاء وضو کا حکم فرمایا تو یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ چار اعضاء دھونے سے نام بدن کا حدث کیونکہ زائل ہوا  
 و لیکن جیسے مقام سبیلین کی نجاست نکلنے سے ہم نے جاننا کہ طہارت زائل ہوئی خواہ بوجہ اسکے کہ حدث کے جزو نہیں ہو سکتے ہیں  
 یا اسلئے کہ ایدہ تعالیٰ نے فائض کے بعد طہارت شرعی کا حکم دیا ہے تو جنہ حق جاننا کہ فائض سے طہارت زائل ہو کر حدث ہوا اسی طرح  
 ہم نے حق جاننا کہ انہیں اعضاء وضو کا دھونا اس حدث کا زوال ہے۔ آکااصل اصل غلط ہیں یہ دو معنی ایک معلوم اور دوم غیر معلوم  
 ہیں اور فرج یعنی غیر سبیلین جس سے خروج نجاست کو سبیلین پر قیاس کرنا ہے تو ہمارے علماء نے قیاس سے استنباط کیا کہ سبیلین سے  
 خارج ہونا حدث تھا کیونکہ نجس خارج تھا بدلیل قولہ تعالیٰ اوجا احد منکم من الغائط۔ اور یہ نص ہے جس سے حدث کی علت نجاست  
 معلوم ہے کیونکہ حکم مطلق بدن و صفت ہے کیونکہ اسکی جنس میں بھی علت ہے یعنی خون حیض جسکے نکلنے سے طہارت جاتی ہے بقولہ تعالیٰ  
 بسا لولک من المحيض قل ہو اذی الایہ۔ تو اذی یہ علت مخصوص ہے یعنی پلیدی۔ تو فائض میں بھی نقص طہارت بوجہ خروج پلیدی  
 ہے پھر ہمارے اصحاب نے غیر سبیلین میں بھی خروج نجاست کی صفت پائی تو حکم اول کو اسکی طرف متعدی کیا کہ طہارت ٹوٹی اور  
 حدث طاری ہوا پس حکم دوم بھی متعدی ہوا اور وہ طہارت میں چار اعضاء وضو پر اقتصار ہے کیونکہ اگر یہ متعدی ہو تو حکم نص  
 تغیر ہو جاوے جس سے قیاس ناسد ہو پس لامحالہ متعدی ہوا۔ موعنا یہ۔ پھر جب امام مصنف رحم کی دلیل قیاس وغیرہ سے  
 ثابت ہوا کہ غیر سبیلین سے نجاست نکلتا مثل سبیلین کی نجاست نکلنے کے ہے تو سوال وارد ہوا کہ سبیلین میں تو نجاست  
 کا صرف خروج معبر ہے یعنی خروج ہوا اور وضو نہ پڑتا پھر غیر سبیلین میں کیوں خروج کے ساتھ سیلان ہونا بھی شرط کیا گیا چنانچہ  
 اصل مسئلہ قرن میں گذرا کہ خون و کچھ لو بدن سے خروج کر کے یہ جاوے ایسے موضع کی طرف کہ اسکو حکم تطہیر دیا گیا ہو تو اصل  
 سے زیادہ خرج میں بشرط سیلان کی کیوں نکاتی یہ کیا فرق ہے تو امام مصنف رحم نے جواب دیا بقولہ۔ غیر ان ما خرج انما  
 یتحقق بالسیلان الی موضع لبقہ حکم التطہیر و کل النعم فی القی۔ یعنی معتبر تو اصل و فرع دونوں میں صرف خروج ہے  
 بات اتنی ہے کہ خون و کچھ لو بدن میں خروج جب ہی متحقق ہو گا کہ سیلان ہو ایسے موضع کی طرف جسکے واسطے وضو یا غسل میں ک  
 کرنے کا حکم لاحق ہوا ہے اور تو جن جب ہی کہ منہ بھر ہو۔ ف سیلان ایسے موضع کی طرف ہو جسکے پاک کرنے کا حکم  
 ہوا ہے وہاں اصل پر پاک آنکھ کے اندر سیلان ہے احتراز ہو جگا دھونا بالکل واجب نہیں ہے کیونکہ ہاں وضو نہ ہو گا

بادوریکہ خروج ہوا اسوجہ سے کہ جل سبیلین میں خروج ایسے موضع کی طرف تھا جسکو غسل میں پاک کرنے کا حکم ہے تو موضع میں ہو گیا  
یہی ہر جی کہ اگر قصد کا خون و حار سے نکل گیا اور ہاتھ پر نہ لگا تو بھی خروج ایسے موضع کی طرف ہو گیا پس سبیلان ہوتا  
اور ایسے موضع کی طرف جسکو حکم تطہیر دونوں ہوائی اصل کے خروج متحقق ہونے کے لیے ہیں۔ لان نزدیکی القشر  
تطہر النجاست فی محلها فتكون باذیہ لا خارجہ۔ کیونکہ خالی پوست اتر جانے سے نجاست کا خروج زمین بلکہ اسبیل میں  
ظہور ہو گا تو وہ نجاست باذیہ یعنی ظاہر ہونے والی کہلا دیگی نہ خارج ہونے والی۔ ف۔ کیونکہ خروج تو باطن سے ظاہر تک  
انتقال ہر اور خون جب تک اپنی جگہ میں ہر شرح کے اسکو نجاست کا حکم نہ دیا ورنہ کوئی طہارت پر نہو سکتا تو چھلکا اترنے  
سے وہ خون جو انجام کو پہنچنے سے نہیں ہوتا ابھی صرف اپنی جگہ میں نکل گیا ہر تو باذیہ ہوا خارج نہیں ہوا۔ اگر وہم ہو کہ نجاست  
جب مقعد پر ظاہر ہو تو اسکو بھی باذیہ کو حالانکہ وضو روٹ جاتا ہر لند افرمایا۔ بخلاف السبیلین لان ذاک لموضع لیس  
بموضع النجاست فیستدل بالظہور علی الانتقال و الخروج۔ بر خلاف دونوں را ہوں پختا نہ ویشاب کے اس لیے  
کہ یہ جگہ کچھ نجاست رہنے کا ٹھکانا نہیں ہر تو وہاں نجاست ظاہر ہونے سے سمجھا گیا کہ وہ اپنی جگہ سے منتقل ہو کر خارج  
ہوئی ہر۔ ف۔ پس معلوم ہوا کہ مقبرہ حقیقت خروج ہر اور خروج کا متحقق ہونا سبیلین میں اس طرح کہ نجاست اپنے ٹھکانے  
سے منتقل ہو کر راہ پختا نہ یا راہ ویشاب کے منہ پر آ جاوے حتی کہ نایزہ کی دندنی تک قطرہ ہونے سے وضو نہ ٹوٹے گا اور  
سوائے سبیلین کے خالی طور نجاست سے یہ نہیں متحقق ہو سکتا کہ اپنی جگہ سے منتقل ہوئی کیونکہ ہر کھال کے نیچے خون  
ہر تو کھال کی آڑ بٹ جانے سے صرف نظر آیا مگر جگہ سے منتقل ہونا تو جب ہی معلوم ہو کہ ہے اور صدر الشریعہ اصغر رحمہ نے  
افادہ کیا کہ ہننے سے یہ بھی معلوم ہو گا کہ خون نہیں ہر کیونکہ جس نقطہ وہی خون ہر کہ ہننے والا ہو حتی کہ جگر یعنی کلیجی جسکو خون  
بستہ ہر منہ میں مباح ہر بالحد خون و معین تو خروج کا متحقق سبیلان ہر اور تو میں خروج ہونے کے لیے صرف منہ بھر ہونا یا تھا  
تو اسکی دلیل بیان فرمائی۔ بقولہ۔ ول انعم ان یکون بحال لا یکن مضطرب الا بتکلف لا یدخرج ظاہرا فاحسبہ خارجا  
یعنی چونکہ تو بھر منہ ہر کہ ایسے حال ہر ہو کہ جسا روک لینا جبرین تکلف کے ناگن ہر تو اسی قدر ہونا اسکا خروج ہر کیونکہ ظاہر  
وہ منہ سے خارج ہوگی تو خارج ہی اعتبار کی گئی۔ ف۔ فائدہ اس اعتبار کا یہ کہ اگر ایک شخص غلیظ طبیعت کی تو اسقدر ماضی کا  
جسکو آٹنے بہت کلفت سے روکا اور بھر نکل گیا تو اسکا وضو روٹ گیا کیونکہ یہ خروج کے حکم میں ہر کیونکہ تو کا خروج ہی کہ منہ  
ہو۔ م۔ بھر منہ بھر کبھی رہوئی ہر اس میں اتھار ہل ہیں۔ اجماع کہ جو اہم مصنف رحمہ نے کہا ہر الفح ہی صحیح ہر غلط الفح ہی۔ اگر  
کہا جاوے کہ تو جب نہیں ہو تو جب ہی وہ منتقل ہو کر منہ کے اندر آئی تو روان ہو کر ایسے موضع کی طرف آگئی جس کو غسل میں  
پاک کرنے کا حکم واجب ہر کیونکہ کلی کرنا واجب ہر تو منہ میں تو آنا خواہ تھوڑی جو یا بہت ہو ظاہر خارج ہو گئی تو منہ بھر کی قید  
اور اسکا خارج اعتبار کرنا کیا معنی میں جو اب یہ کہ اندر منہ کے دو شعبہ ہیں ایک شعبہ میں وہ شرفا باطن شمار ہوا چنانچہ رندہ  
اچھا سوک نکل جاوے تو رندہ نہیں تو تھوڑا اور رندہ میں چہرہ کا اندر منہ و حونا فرض نہیں ہر اور دوسرے شعبہ میں وہ خارج  
اعتبار ہوا چنانچہ رندہ و بھر منہ میں نکلنے کا پالی بجاوے تو رندہ نہیں تو تھوڑا تو ہننے اسکے دونوں شعبہ کا لحاظ رکھا پس کہا کہ شرف  
تو حکم کا کلفت و مشقت روک کے تو تھوڑا منہ وضو نہیں بلکہ باطن میں ہر اور اگر منہ بھر یعنی اتنی تو جو کہ کلفت نہ روک کے  
تو باطن ہر لحاظ غرض میں۔ بلکہ متحقق یہ کہ تو کی صحت میں دہن کو داخل اعتبار کیا گیا لیکن قلیل تابع رقی غلیظ اچھا  
ہر اور منہ بھر تو کو جبکہ ہر دن کلفت نہیں روک سکتا تو یہ تو بمنزہ خارج ہر۔ اور آدیا کہ نجاست تو غلیظ ہر یا غلیظ ہر۔ م۔  
وقال زفری قلیل النقی کثیرہ سواد۔ اور زفری نے کہا کہ تھوڑی تو رندہ بیعت تو دونوں برابر ہیں۔ ف۔ دونوں  
وضو روٹ جاتا ہر اذیہ قیاس ظاہر ہر کیونکہ جب دلیل سے معلوم ہوا کہ جو چیز سبیلین سے نکلے وہ بھی حدیث ہر تو



واجب ہو کہ اس میں قلیل و کثیر ہر دو مع۔ میں کتابوں کہ جس کا نکلنا حدیث ہو اور اخیرہ کہ قلیل نہیں کہیں کہیں حدیث نہیں مگر زفر رحمہ کے نزدیک بخلاف سبیلین کے کہ جو کچھ نکلے نجاست غلط ہے۔ م۔ و کذا لا یشرط السیلان اعتباراً بالخرج المتجاوز ولا طلاق قولہ علیہ السلام انقلس حدیث۔ اور یوں ہی زفر رحمہ خون وغیرہ میں بیان کی شرط نہیں کرتے بایں قیاس میں فخرج متجاوز یعنی بقیاس سبیلین نہیں قلیل یا کثیر یا سیلان کی شرط نہیں و بایں طلاق قولہ علیہ السلام کہ قلنس حدیث ہو۔ فق۔ یعنی قلنس کو علی الاطلاق حدیث فرمایا کوئی قید قلیل یا کثیر کی نہیں ہے۔ یہی قول سفیان ثوری و حسن مجاہد کا ہے۔ کہا گیا کہ قلنس وہ کہ بھر نہ ہو اور جو کم ہو اور کہا گیا کہ برقلنس اسکے تو پھر نہ اور قلنس کم اور اسی پر دلالت کرتا ہے قول امام محمد فان قلنس اقل من طائفة۔ اور حضرت مجاہد و طاؤس نے فرمایا کہ لا وضوئی انقلس حتی یكون القی۔ یعنی قلنس میں وضو نہیں یا تا تک کہ تو موکنا ذکرہ النساء۔ اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے فرمایا کہ قلنس وہ ہے جو متلی کے وقت معدہ سے خارج ہو اور وہ کہ سکون نفس کے ساتھ ہو۔ اور مغرب اللغہ میں ہے کہ قلنس وہ کہ حلق سے نہ بھر یا کم نکلے اور وہ تو نہیں بھر اگر خود کرے تو ہے۔ پھر اس حدیث کو دارقطنی رحمہ نے روایت کیا اور اس میں ستار بن مصعب راوی متروک ہے۔ مع۔ یہ حدیث ضعیف ہے اور کچھ اس حدیث کی ضرورت نہیں بلکہ اسماعیل بن جہاش کی حدیث جو ہماری دلیل میں گذری وہ کافی ہے کیونکہ اس میں بھی تو مطلق ہے کثیر و قلیل کی قید نہیں تو اس سے استدلال ہو سکتا ہے کہ ہر جہ طلاق کے قلیل تو بھی ناقض ہے جیسے قلیل مذی ناقض ہے۔ مع۔ ولما قولہ علیہ السلام لیس فی القطرة والقطرتین من الدم وضو الا ان یكون سائلاً۔ اور ہماری دلیل ایک توبہ حدیث یعنی خون سے ایک قطرہ یا دو قطرہ میں وضو نہیں یعنی واجب نہیں مگر یہ کہ وہ خون سائل ہو۔ فق۔ اسکو دارقطنی رحمہ نے ابو ہریرہ رضی سے مرفوع دو طرق سے روایت کیا اور دونوں ضعیف ہیں اور دو قطرہ سے قلیل ہے جو بننے والا ہو تو استثناء سائل کا استثناء منقطع ہے کیونکہ قیاساً قاطر تو بعد سیلان کے ہو گا پس مراد قطرہ سے قلت ہے ورنہ حقیقی قطرہ اگر پایا جاوے تو بالاتفاق نقص کریگا تو قطرہ دو قطرہ یعنی قلیل اور میں قطرہ کثیر یعنی سائل ہیں۔ مع۔ وقول علی رضی عنہ عدا الا احداث جملہ او وسعہ تلمذ الفم۔ اور وہ قول علی رضی عنہ جملہ احداث شمار کیے انہیں کہا اور وسعہ کہ منہ کو بھر لے۔ فق۔ ابن الاثیر رحمہ نے نہایت کہا کہ وسعہ یعنی وسعہ اور کہا کہ اسی لغت پر ہے حدیث علی رضی عنہ صرحوا بوجوب وضو ذکر کر کے کہا و وسعہ تلمذ الفم۔ مراد اکیلا تو ہے مع۔ میں کتابوں کہ یہ اثر غریب ہے۔ زلیحی۔ مع۔ لیکن بہت سی روایات میں ابو ہریرہ رضی سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعادہ کیا جائیگا وضو سات چیزوں سے۔ پیشاب ٹپکنے سے اور بچنے والے خون سے اور دوسرے جو منہ بھر ہو اور مضطجع کی نیند سے اور مرد کی نازین منقبہ سے اور خون نکلنے سے بہت سی روایات کہ ضعیف ہے کیونکہ اس میں سہل بن عفان اور جابر بن زید دونوں راوی ضعیف ہیں۔ مع۔ ابن الہمام نے بعد ذکر دلائل شافعی و زفر و ابو حنیفہ رحمہ کے کہا کہ ان سب میں سے ہمارے واسطے حدیث فاطمہ بنت ابی جہش و حدیث اسماعیل بن جہاش و حدیث ابی حنیفہ یہ تینوں محبت حاصل ہوئیں کہ آنگے معارض کوئی حدیث نہیں ہے اور اگر ہم بطور منزل سکھیں تو ان میں کہ انکی صحت و قوت و مراحت کے باوجود اخبار شافعی وغیرہ معارض ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ معارض کی صحت میں اصل یہ کہ اصل توفیق و بجا دے جب وہ نامکن ہو تو البتہ ترجیح وغیرہ ہوگی تو ہم نے بیان توفیق دیدی کہ جو شافعی رحمہ نے خون توفیق و وضو نہ کرنے کی روایت کی مراد یہ کہ وہ خون سائل نہ تھا اور قلیل تھی اور جو زفر رحمہ نے وضو واجب ہونے کی روایت کی مراد یہ کہ وہ توفیق خون سائل میں ہے جیسے ہماری احادیث میں تو سب میں توفیق ہو گئی لہذا مصنف رحمہ نے ہر قطرہ پر ضرور وضو واجب تسلیم کرنے کے فرمایا و اذ اتعازت الا بخارج کل ما رواہ الشافعی علی القلیل و ما رواہ زفر علی کثیر





ناقص ہونا پھر نجاست کے ہر تو غیر سبیلین میں جو نجس ہو وہ ناقض ہوگی لیکن دلائل سے معلوم ہوا کہ مثلاً قلیل التقر ناقض نہیں  
تو بالضرورہ نجس بھی نہیں ہے۔ اعتراض کیا گیا کہ استحاضہ کا خون وزخم کا خون جو ہر دم جاری رہتا ہے تو وضو اس سے نہیں ہوتا  
جب تک کہ نازا داکر لے تو لازم آتا ہے کہ یہ بھی نجس نہ ہو۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ وہ حدث ہے لیکن پھر معتدوری کے اسکا اثر ظاہر  
نہیں ہوتا یا نہ تک کہ وقت نکل جاوے اور ہو صحیح کہنے میں امام محمد کے قول سے احتراز ہے کہ وہ نجس ہے اور شیخ ابو بکر اسلاف  
و ابو جعفر ہندوانی ازراہ احتیاط اسی پر فتویٰ دیتے اور صحیح قول ابو یوسف ہے حتیٰ کہ اگر قرعہ و چبک والوں کے کپڑوں میں  
پس یا رطوبت جذب ہوئی بدون اسکے کہ اپنی جگہ سے ہی ہو تو چاہے درم سے زائد ہو جاوے اور بار بار پھر جاوے  
وہ مانع ناز نہیں ہے اگرچہ کثیر ہو اور اسی پر فتویٰ ہے رفع۔ اور اگر اسکو ردی سے لیکر پانی میں ڈال دیا تو پانی نجس نہوگا۔ ع۔  
وہا اذاقا حمرہ۔ اور یہ حکم تو کا جو نہ کورہا اسوقت ہے کہ جب اسنے فرمایا ہو تلخ یعنی خضر اریا بت۔ او طعاما۔ یا طعام یعنی  
کھانا۔ اوما۔ یا پانی۔ فن۔ یعنی جب یہ شے بھر ہو تو ناقض وضو ہے اور قادی میں ہے کہ اگر پانی بیکر صاف پانی تو کر دیا وضو  
توٹ گیا۔ ہ۔ فان قاء یلغما غیر ناقض عند ابی حنیفہ و محمد و قال ابو یوسف ناقض اذاقا طار الفم۔ پھر اگر خوشی  
نے بلغم تو کیا تو وہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک وضو توڑنے والا نہیں یعنی اگرچہ شے بھر ہو اور امام ابو یوسف نے کہا کہ  
توڑنے والا ہے جبکہ اسنے شے بھر فرمایا ہو۔ فن۔ بلغم کبھی دماغ سے حلق کی راہ آتا اور توڑ جاتا ہے اور کبھی معدہ سے چڑھ کر  
فرماتا ہے۔ تو امام مصنف رحم نے فرمایا کہ۔ والیخلاف فی الترقی من البجوف اما النازل من الراس غیر ناقض بالاتفاق  
لان الراس لیس بموضع النجاستہ۔ یہ اختلاف اس بلغم میں ہے جو کہ جوف معدہ سے چڑھ کر فرمایا ہو اور رہا وہ کہ سر سے  
اخر کر فرمایا ہو وہ دونوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق ناقض نہیں (کیونکہ نجس نہیں) اسلئے کہ سر تو کچھ بھی نجاست کا مقام  
نہیں ہے۔ فن۔ جوف معدہ البتہ محل نجاست ہے تو اس سے جو بلغم آیا تو محل نجاست سے آیا لیکن اختلاف یہ کہ وہ نجس  
ہو یا نہیں۔ لابی یوسف اے نجس بالجماع و رہ۔ تو امام ابو یوسف کی دلیل یہ کہ جوف سے چڑھنے والا بلغم پھر اتصال  
نجاست کے نجس ہو گیا ہے۔ فن۔ یعنی بلغم اگرچہ خود نجس نہیں لیکن جوف موضع نجاست میں مجاور ہونے سے نجس ہو کر  
ناقض ہے۔ ولہما انہ لیرجح لا یتخللہ النجاستہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ بلغم ایک نرح چیز ہے چکنی لیسار ہو تو اسکے اندر  
نجاست پیوست نہوگی۔ فن۔ پس شاید اوپر سے کچھ نجاست لگ جاوے۔ و ما یصل بہ طیل و القلیل فی القی  
غیر ناقض۔ اور جو نجاست اسکے ساتھ لگتی ہے وہ طیل ہے اور تو میں طیل کچھ ناقض وضو نہیں ہے۔ فن۔ کیونکہ طیل کو سیلان  
نہیں اور غیر سبیلین میں سیلان ہی خروج ہے تو خروج ہی نہ پایا گیا۔ طحاوی رحم کا سیلان اس مسئلہ میں ابو یوسف کے قول  
کی طرف تھاحتی کہ طحاوی مکر وہ جانتے کہ آدمی بلغم کو چادر کے کونے سے لیکر اس چادر سے ناز پڑھے۔ کافی الفتاویٰ الغیریہ۔ اور  
جامع مصوبی میں ہے کہ اس اختلاف کا مرجع یہ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک بلغم نجس ہے اور ان دونوں کے نزدیک نہیں۔ مع  
ولو قار و ما ہو علق یعبر فیہ طار الفم لانه سودا و محترقہ۔ اور اگر متوضیٰ نے ایسا خون فرمایا جو کہ تھکا بندھا ہو تو ناقض  
میں متبرہ کہ وہ منہ بھر ہو اسلئے کہ وہ جلا ہوا سودا ہے۔ فن۔ یعنی خون نہیں ہے اور سودا و محترقہ کا خروج معدہ سے ہے اور  
جو معدہ سے نکلے وہ حدث نہیں جب تک شے بھر نہ ہو۔ مع۔ خون گرم تر ہے تو بالطبع رقیق سیال ہے اور یہ خون بستہ ہے تو نہ  
وخشکی رکھتا ہے اور سودا و سرد و خشک ہے تو یہ اصل میں خون تھا اگرچہ جل کر سودا ہو گیا کیونکہ صفراء و خون و بلغم و سودا و مین سے  
جو خلط جلتے وہ سودا و محترقہ ہو جاتی ہے۔ م۔ وان کان ما کما۔ اور اگر یہ خون تو کا رقیق بننے والا ہو۔ فلکذا لک عند محمد  
اعتباراً بلباس انواہ۔ تو بھی امام محمد رحم کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی شے بھر ہونا معتبر ہے بقیاس اسکے بانی انواع کے۔  
فن۔ اور باقی انواع پانچ میں کھانا و پانی و تر و صفراء و سودا و چون ہی امام مصوبی رحم نے ذکر کیا ہو۔ نہا۔ ہ۔ ہین لابی



کیونکہ مردہ تو وہی ہے جو زندهہ ہے۔ جواب یہ کہ مردہ سے مراد سودا و مفرقہ ہے اور اسکو مردہ سودا بھی کہتے ہیں۔ مردہ حاصل یہ کہ وہ ایک  
 انواع میں بھرمتہ ہوتا ہے بشرط ہر تو امام محمد کے قیاس میں خون روان میں بھی پھیلا ہوا ہے۔ وغیرہا ان سائل بقوتہ نفسہ  
 یہ نقصان و ضرور وان کان قلیلاً۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اگر یہ خون اپنی ذاتی قوت سے بہا تو ضرور  
 ٹوڑیگا اگر مقدار میں مکمل ہو۔ ف۔ ذاتی قوت سے یہ مراد کہ تحریک و غیرہ کے سیلان پر بہاؤ نہ تھا بلکہ خود اس میں اپنی قوت  
 تھی کہ سیلان کرے تو اس صورت میں قلت کا لحاظ نہ ہوگا بلکہ امتداد خون سائل کے ناقص و ضروری۔ لان المحدثہ لیست کل  
 الدم فیکون من قرحہ فی الجوف۔ کیونکہ محدہ تو کچھ بھی خون کا مقام نہیں ہے تو وہ جوف کے اندر کسی قرحہ سے آیا ہے۔  
 ف۔ اور قرحہ کے خون میں سیلان موضع تعبیر کی طرف معتبر ہے وہی بیان بھی معتبر ہوگا۔ و لو نزل من الرأس  
 الی فالان من الانف نقصان و ضرور۔ اور اگر خون اتر اس سے ناک کی نرم جگہ تک تو اس سے ضرور ٹوڑ دیا۔ بالاتفاق  
 لوصولہ الی موضع یحق حکم التعلییر فحق الخرج۔ اس پر بنیون امامون کا اتفاق ہے کیونکہ یہ خون ایسی جگہ تک پہنچ  
 گیا کہ اسکو پاک کرنے کا حکم واقعی ہے یعنی غسل میں پس سیلان یعنی خرج مشتق ہو گیا۔ ف۔ بیان فروع ضروریہ میں اگر کسی  
 نے ناک جھاری جس سے سوراخ برابر بندھا خون گرا تو وہ ضرور نہیں ٹوڑیگا۔ الغلطہ۔ اگر خون ٹری کیا پس اگر وہ سر سے  
 آجڑا پس اگر خون سائل ہو تو بالاتفاق و ضرور ٹوڑیگا اور اگر بندھا ہوا ہو تو بالاتفاق و ضرور نہیں ٹوڑیگا اور اگر وہ جوف  
 جڑھا پس اگر خون بستہ ہو تو بالاتفاق و ضرور نہیں ٹوڑیگا مگر جبکہ شہو ہو جاوے اور اگر خون سائل ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ  
 کے قول پر ضرور ٹوڑیگا اگرچہ شہو ہو شرح الفتنہ۔ اور یہی مختار ہے۔ تبیین۔ اور اسی کو عامہ مشائخ نے صحیح کہا ہے۔ البدیع۔ اگودلی  
 کو سوراخ ذکر میں اندر غائب کر دیا تو نکلنے سے ضرور ٹوٹ جائیگا اگرچہ تری نہ ہو۔ اگر مقدمین حقہ کیا تو اس میں تری معتبر ہے  
 بشرطیکہ اسکا ایک کنارہ خارج ہو اور اگر بالکل اسکو غائب کر دیا تو جب نکلے ضرور ٹوٹ جائیگا بدین اس تفصیل کے کہ تری  
 ہو یا نہ ہو کمانی انقادسی و تجنیس۔ الفتح۔ اور قاضیان بن دور و امین بن ادریس یہ کہ جب بالکل غائب ہو تو تری و بدبو کا  
 اعتبار ہے۔ جس عورت کے پیچانہ دہلی کی راہ میں پھسکا ایک ہوگئی تو اس سے دہلی کرنا حلال نہیں مگر جب جانے کہ نازہ  
 راہ پیچانہ میں نہ جائیگا اگر ایسی عورت کی فرج سے پانی نکلے تو اس پر ضرور مستحب ہے۔ مگر جسے والی چیز یا خشک گو دماغ میں جڑھا  
 آئیگا یا بھر دہلی تو ضرور نہیں ٹوڑیگا۔ مجموع النوازل میں ہے کہ کسی کے زخم میں خون یا پیپ نہیں پھر وہ حمام میں یا حوض میں  
 گھسا اور پانی اس کے زخم میں داخل ہو کر بہا تو ضرور نہیں ٹوڑیگا۔ ع۔ اگر زخم کو باندھا پس بندش کے ادیر تری جوئے تو  
 ضرور ٹوٹ گیا بشرطیکہ حالت یہ ہو کہ اگر بندش ہو تو رطوبت یہ نکلے کیونکہ اگر یہ نہ ہو اور فیض اس زخم پر گڑھا کر نہ ہو جاوے  
 وہ حدث نہیں ہے تحریک کے برابر خون نکلا تو ضرور ٹوٹا الفتح۔ یہ استحسان ہے تو خون زائد ضرور ناقص ہے اور اگر خون مخلوب  
 ہو تو ناقص نہیں ہے۔ ع۔ جب رنگ سرخ ہو تو خون غالب یا برابر ہے اور اگر زرد ہو تو تحریک غالب ہے۔ شرح الوقایہ و الجرح۔  
 توضی کے کان سے کچھ ہو یا پیپ باز رہا پانی نکلا اگر بغیر درد کے نکلا تو ناقص نہیں اور اگر درد سے نکلا تو ناقص ہے۔ المحیط۔  
 والذخیرہ و التبیین۔ اگر نہانے میں ایک شخص کے کان میں پانی بھر ہو یا بھر کر اس کے ناک سے نکلا تو اس پر ضرور نہیں ہے  
 المحیط۔ اور نصاب میں کہا کہ یہی صحیح ہے انا بارغانہ۔ لیکن اگر پیپ ہو کر نکلے تو ناقص ہوگا المضمرات۔ اگر سر زخم پیپ ہو کر  
 پھول کر جبکہ رتھا اس سے بڑا ہو گیا تو صحیح ہے کہ ضرور نہ ٹوٹا المحیط۔ امام محمد کے نزدیک ٹوٹا اور دراپہ میں اسی کو مختار  
 کہا اور اولی اولی ہے الفتح۔ اس پر فتویٰ ہوگا۔ ع۔ اور مسبوط شیخ الاسلام میں ہے کہ زخم پر دم آگیا پس اس میں کچھ ہو یا پیپ  
 وغیرہ ظاہر ہوئی تو ضرور نہ ٹوڑیگا جب تک دم سے تھکاؤ نہ کرے۔ الفتح۔ ریح خدیج کہ جیسا کہ امام حنفی نے  
 تجنیس میں اختیار کیا اور یہی صحیح ہے الزاہدی۔ لیکن ریح کا خروج متعدد سے ناقص ہے۔ ت۔ ناک و تحریک و ریشٹ

آنسو و پستیاد و گت پاک ہیں۔ مع۔ و۔ پانی زخم اور چالون کا اور ناف و کان و جھاتی کا جبکہ کسی بیماری سے ہوا صحت تول برب  
گمان ہیں۔ الزام ہی و الفتح و الفیض عن المجتبی۔ اور اسی بنا پر فقہار نے کہا کہ جسکی آنکھ میں رمد ہو اور اس سے پانی بجے  
تو اس پر وضو واجب ہے پھر اگر برابر جاری ہو جاوے تو ہر وقت کے لیے وضو واجب ہے۔ اور جنس و قنادمی قاضیان  
میں ہے کہ جب آنکھ میں غریب ہو جس سے پانی جاری ہو تو وضو توڑیگا کیونکہ مثل زخم کے ہے اور وہ آنسو نہیں ہے اور اگر اسکی  
ناٹ سے زرد پانی نکل کر بہا تو وضو توڑا کیونکہ وہ پیپ رقیق ہو گیا اور غریب کو یہ میں درم ہوتا ہے الفتح۔ اور حسن سے مروی  
ہے کہ جھالے کا پانی وضو نہیں توڑتا حلوانی رحم نے کہا کہ اس میں خارش و جھک والوں کو گنہائش ہے۔ اگر سوئی گھس جائے  
یا چھری لگ جانے سے خون نے چڑھ کر جمید سے زیادہ چلے لی تو صحت تول پر حدت ہے کذا فی الہی۔ اور وضو نہیں توڑتا  
اگرچہ سر زخم سے زیادہ جگہ لے نظیریہ۔ اور اس جنس کے مسائل میں عدم نقض پر فتویٰ ہے المحیط۔ وقایہ الروایہ و کنز وغیرہ  
میں ہے کہ منجملہ تو اقض کے امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً مباشرہ فاحشہ ہے بخلاف امام محمد کے۔ اور حنی اس کے  
یہ کہ مرد و عورت دونوں ننگے بدن سے بدن ملا دین اور مرد کا آلہ عورت کے واسطے منتشر ہو اگرچہ  
کچھ خارج ہو اور عینی نے کہا کہ ظاہر الروایہ میں یہ شرط نہیں کہ ذکر فرج سے رگڑ جاوے لیکن حسن بن زیاد کی روایت میں  
شرط ہے اور یہی اظہر ہے قول اسی کو شرح وقایہ میں لیا۔ اور قنیہ میں کہا کہ دو عورتوں کا باہم ایسا کرنا اور مرد اور طفل کا باہم  
ایسا کرنا ناقض ہے اور معراج الدرایہ میں دو مرد کا ایسا کرنا ناقض لیا۔ اور عالمگیریہ میں قنیہ سے نقل کیا کہ عورت کی طہارت  
ٹوٹنے میں مرد کا آلہ منتشر ہونا شرط نہیں ہے۔ انتہی۔ اور امام محمد رحم کے نزدیک خالی اس مباشرت سے وضو نہیں ٹوٹتا جب  
کہ مذی وغیرہ خارج ہو اور یہ قیاس ہے المحیط۔ اور زاد و نصاب میں ہے کہ قول امام محمد رحم کا صحیح ہے اور منہجرات میں ہے کہ یہی  
اصح ہے اور یتابج میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے اثنائے رخانیہ۔ اور حقائق منظومہ میں بقالی سے نقل کیا کہ ہمارے اصحاب سے روایت  
ہے کہ مباشرت فاحشہ سے وضو نہیں ٹوٹتا جب تک کوئی چیز ظاہر نہ ہو اور یہی صحیح ہے۔ شیخ الاسلام۔ مترجم کتاب ہے کہ اس مسئلہ میں  
امام محمد رحم قیاس ہے اور قول فقہین استحسان ہے اور موافقت مجہور اسی میں ہے تو بلاشبہ احوط یہی ہے لہذا اصحاب متون نے  
اسی کو لیا ہے اور خام ابتلا نہیں ہے تو نظریہ کہ فتویٰ احوط پر دیا جاوے والہ تعالیٰ اعلم صحیح بنی الدردنہ۔ محیط میں ہے کہ متوضی  
کے بدن میں کلنی چپٹ گئی اسے خون چوس لیا پس اگر کلنی جھوٹی ہو تو وضو نہ ٹوٹتا جیسے کھی و مجھ کے چوسنے میں نہیں ٹوٹتا  
اور اگر کلنی بڑی ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا جیسے جونک کے چوسنے میں ٹوٹتا ہے المحیط السرخسی و الفتح۔ ع۔ ت۔ جو خون کہ اپنی  
جگہ میں ظاہر ہو گیا اور نہیں با پس اسکو ردی سے بوجھ کر ردی پانی میں ڈال دی تو وہ پانی نجس نہوگا۔ الفتح۔ مجتبیٰ میں حسن رحم  
سے روایت ہے کہ اگر طعام یا پانی تناول کیا پھر اسی وقت فرک دیا تو وضو نہ ٹوٹتا کیونکہ وہ پاک ہے کہ اسکا استعمال نہیں ہوا اور  
نہاست قلیل ہے تو حدت نہونے سے نجس نہوئی۔ یون ہی اگر طفل نے دودھ پیکر اسی وقت فرک دی تو پاک ہے کہ لیا گیا ہے  
مختار ہے۔ ف۔ اور یہی صحیح ہے معراج۔ لیکن مدقار میں اسکو ناقض قرار دیا جبکہ معدہ تک پہنچ جاوے اگرچہ اس میں نہ پھرنا  
اور کہا کہ فرجس نہاست قلیل ہے اگرچہ طفل کی دودھ پیکر اسی وقت ہو اور یہی صحیح ہے کیونکہ اسکو نہاست سے مخالفت ہوئی  
چنانچہ جلی رحم نے ذکر کیا ہے اور اگر کھانا پانی و دودھ صحت اپنے نلے سے لوٹ آیا ہو تو بالاتفاق ناقض وضو نہیں ہے انتہی  
مترجم کتاب ہے کہ شیخ الاسلام مینی رحم نے کہا کہ قرین نصوص متعارف ہیں چنانچہ گد رین۔ تو چنے جانا کہ قلیل قرین دہن کو حکم ہیں  
ہے اور کثیر قرین حکم ظاہر ہے۔ مع۔ اور ظاہر ہے کہ قلیل قرین نہونے سے حکم نجس نہیں ہے بوجہ اسکے کہ نہاست قلیل ہے تو  
فتح القدیر میں اسی دلیل پر مسئلہ مجتبیٰ کو حسن رحم سے مروی ہے اور طفل کو متفرج کیا اور اسی پر دوسرے مسئلہ اتفاقی کی  
تفریع کی کہ قنیہ میں ہے کہ اگر بہت سے کپڑے با سبب جو کچھ بھر میں فرکی تو وضو نہ ٹوٹتا اور تیسرے مسئلہ اتفاقی کی تفریع

لی کہ اگر تلغم و طعام ملا ہوا تو کیا پس اگر طعام کا غلبہ ہو اور وہ اس حالت پر ہو کہ نہ تھا ہوتا تو نہ سمجھ لیتا تو وضو نہ کرنا جائز تھا اور اگر ایسے حال پر ہو کہ اگر تلغم ہوتا تو نہ سمجھ لیتا تو اختلاف ہے اور اگر دونوں برابر ہوں تو وضو نہ کرنا کفائی الطہارۃ قول میں سرخی میں ہے کہ اگر تلغم کسی چیز طعام وغیرہ سے مخلوط ہو پس اگر طعام نہ سمجھ لیتا تو ناقض ہے ورنہ نہیں انتہی عالمگیرہ - اور یہی مبنی ہے نے فکر کیا ہے - سچ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ صلوٰۃ الحسن میں ہے کہ غالب کا اعتبار ہے اور اگر دونوں برابر ہوں تو برابر کا اعتبار غلبہ ہے انتہی - شیخ نے کہا کہ یہ اولی ہے - اور لکھا کہ امام ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے کہ کھانا پانی تو کیا وہ کسی آدمی کو ہاتھ دیر ہاتھ لگ گئی تو وہ نماز سے منع نہیں ہے - حسن نے کہا کہ نہیں منع ہے جب تک فاحش نہ ہو انتہی - اور یہ مقتضی ہے کہ قوی نجاست خفیفہ ہے لیکن یہ اشکال سے خالی نہیں کیونکہ کچھ خلاف و تعارض نہیں ہے بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ حکم مسئلہ اس میں پر محمول کیا جاوے کہ کھانا پانی اسی وقت تک دیا جائے کہ جب ایسی قحاش ہوئی تو گمان ہے غالب ہوگا مائع جواز کی اس میں نجاست آگئی ہے اور فاحش نہ ہونے کی صورت میں اس سے کم ہے - پس ظاہر ہوا کہ اصح وہی ہے جسے تصحیح معراج الدہریہ میں ہے و السرا علم - اور سوتے آدمی کے پیٹ سے چڑھ کر نہ سے جو رال ہے اگر زرد ہو یا بدبو ہو تو شیخ ابو نصر رحم کے نزدیک قریب سے لاحق کی گئی ہے اور ابو الیث کے قول میں مانند تلغم کے ہے - الفتح - اور سبب میں ہے کہ رال کسی طرح کی موباک ہے اور ایسی پر فتویٰ ہے - الطحاوی اور اسی کو درمختار میں لیا ہے اور کہا کہ برخلاف اس پانی کے جو مردہ کے منہ سے ہے کہ وہ نجس ہے - اور لکھا کہ پیپ کا حکم مانند خون کے ہے یعنی پیپ اگر خون سے زیادہ برابر ہو تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں اور لکھا کہ ریش سے فنا تحوٰک کے ٹپنے کے مانند ہے یعنی اگر ریش سے خون یا پیپ ملا ہو تو وہی حکم ہے جو تحوٰک سے خون ٹپنے کا ہے - پھر واضح ہو کہ خروج سے وضو نہ ٹپنے کے مسائل تو مذکور ہوئے لیکن صرف داخل ہونے سے نقض تو دخول خشفہ ہے اور یہاں قول علیہ السلام توفیاً و اعامت النار یعنی جس چیز کو آگ نے مس کیا اس سے وضو نہ کر دے - رواہ مسلم تو آگ کا پکا کھانے سے وضو ہے لیکن یہ نسخہ ہے - محی السنہ نے کہا کہ بعد یث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبریٰ کا دست یعنی پکا ہوا کھانا پھر نماز پڑھی اور وضو نہ کیا رواہ البخاری و مسلم - قول اور یث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبریٰ کا دست یعنی پکا ہوا کھانا پھر نماز وضو نہ کیا - گمار رواہ البخاری - لیکن وارد ہوتا ہے کہ جابر بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ ہم کبریٰ کے گوشت سے وضو کریں فرمایا کہ چاہے وضو کر اور چاہے نہ کر - پوچھا کہ ہم اونٹ کے گوشت سے وضو کریں فرمایا کہ ہاں اونٹ کے گوشت سے وضو کر الحدیث رواہ مسلم - پس حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اونٹ کے گوشت سے نسخ نہیں ثابت ہوتا ہے بلکہ حدیث جابر بن عمر رضی اللہ عنہما کہ کان اخلا منہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک وضو عامت النار - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دو باتوں میں سے آخری بات یہ تھہری کہ آپ نے وضو ترک کیا اس سے جسکو آگ نے مس کیا ہو - سیوطی رحم نے اسکو از بار متناثرہ میں احادیث متواترہ سے شمار کیا پس یہ اللہ صالح ہے غیر ازیکہ یہ عام ہے اور اونٹ کے گوشت سے وضو خاص ہے اور وہ قولی و مرفوع کی حدیث ہے اور یہ فعلی و اخبار صحابی وغیرہ میں کی حدیث ہے لیکن مہر کے نزدیک اونٹ کے گوشت سے وضو واجب نہیں ہے پس مستحب ہے کہ اس سے وضو کر لیا جاوے و السرا علم و آخر فصل میں آیا - رہا ناقض میں حالت تنومنی تو اس قسم سے مباشرت فاحشہ کا ذکر ہوا اور اسی قسم سے نوم یعنی خواب ازراہ حکم شرعی کے ناقض ہے کما فی المعنی - بعد یث علی رضی اللہ عنہما کہ بند چوڑی و دونوں انگلیں میں پس جو کوئی سو جاوے وہ وضو کرے - رواہ ابو داؤد - جب آنکھ سوئی تو گرہ ٹھل گئی رواہ الدارمی من معادہ و بعد یث ابن عباس کہ وضو اس پر جو کر دے سے سو یا کیونکہ جب کر دے سے لیتا تو اس کے مفصل و حیلے ہو گئے رواہ ترمذی و ابو داؤد - لہذا امام مصنف رحم نے ناقض میں بیان فرمایا - والنوم مضطجعا - اور وضو تو رتی ہی نہیں جبہ حالیکہ کر دے



[illegible]

تک ویکہ دنیا پس جب استناد ایسا ہو کہ اگر سند کو نکال دین تو وہ گر پڑے تو ایسی استناد سے استرخا کمال واجباً اور اگر  
 جائیگا لیکن نہ کرنے سے کچھ دسم نہ کر د۔ غیر ان اسند یعنی من السقوط۔ صحت اتنی بات ہے کہ جس چیز پر ٹیک ہے وہ ٹیک  
 رہنے سے روکے ہو۔ ف۔ تم نہیں دیکھتے کہ اسکی حالت بالکل ویسی ہے جیسے زمین پر مٹھلیج کے پتے زمین پر اگر زمین سے  
 فارک کر کے گرا دی جاوے تو وہ بھی گر پڑے پس جبکہ نقص و ضرر کا مناسط پورے استرخا پر ہو تو یہاں بھی نقص لازم کیا تو یہ منسوخ  
 اگرچہ مبسوط میں مذکور نہیں بلکہ طحاوی رحم نے ذکر کیا ہے جیسا کہ نہایت میں ہو لیکن وضاحت کے ساتھ مستفید ہو لطفنا رہیں سے  
 اہل وضاحت نے اسکو اختیار کیا ہے اور یہی اولیٰ ہے اور اسی کو تاج الشریعہ نے لیا ہے بالجمہ کمال استرخا سے یہ صورتیں نیند کی  
 تواضع و ضرور میں۔ بخلاف حالتہ الیقام والقعود والركوع والسجود۔ برخلاف اسکے سونا بجات قیام وقعود و رکوع  
 وسجود کے۔ ف۔ یعنی کھڑے دیشے و رکوع کی بیات وسجود کی بیات پر سونا نقص نہیں کرتا۔ فی الصلوۃ۔ خواہ نازنین  
 وغیرہا ہو صحیح۔ اور خواہ غیر نازمین ہو یہی صحیح ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ ع۔ پس ابن شجاع کا قول صحیح نہ ہوگا  
 بیات حالت نازمین نقص نہیں اور غیر نازمین نقص ہے کیونکہ ظاہر الروایہ میں دونوں میں فرق نہیں ہے۔ لان بعض لا تمسک  
 باقی اذ لو زال لسقط فلم تیم الا استرخا۔ اسلئے کہ ان حالات نوم میں کچھ اتساک باقی رہ گیا ہے کیونکہ اگر اتساک  
 بالکل زائل ہو جاتا تو وہ ضرور گر پڑتا اور جب کچھ باقی رہتا تو استرخا پورا نہ ہوا۔ ف۔ پس وضو نہیں ٹوٹتا کیونکہ غنہ  
 حاکم مقام خروج کے نوگی غایت یہ کہ اسوقت خروج ریح وغیرہ میں کچھ شک ہے اور وضو ہونا یقینی تھا تو شک سے نہیں  
 نہیں مٹایا جائیگا۔ مع۔ قائم وقاعد کی نیند اگرچہ زمین پر یا محل میں ہو اور رکوع وساجد کی نیند اگرچہ نازمین کسی طرح ہو وضو  
 نہیں توڑتی اور یہی حکم ناز سے خارج ایسی نیند کا ہے سوائے بیات ساجد کے کہ خارج نازمین یہ شرط ہے کہ اپنی بیات مستند  
 پر ہو کہ پست کورانوں سے اٹھائے اور بازو کو پہلو سے ہٹائے ہو اور اگر یہ بیات نہ ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا۔ الفتح والجمع  
 پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں نیند سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو ظاہر الروایہ میں یہ فرق نہیں کہ متوضیٰ ہو جو غلبہ نیند کے  
 سو گیا ہو یا عمدہ سو گیا ہو بہر صورت وضو نہیں ٹوٹتا اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ پھر جو کچھ دلیل مذکور ہوئی یہ قیاس ہے لکن حکم  
 نے فرمایا۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام لا وضو علی من نام قائماً او قاعداً اور اکھا او ساجداً انما وضو  
 علی من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصلہ۔ اور اصل اس باب میں یہ حدیث ہے کہ نہیں وضو  
 اسپر جو سویا کھڑے یا بیٹھے یا بیات رکوع یا بیات سجود میں۔ وضو تو اسی پر ہے جو مضطجع سویا کیونکہ جب وہ مضطجع سویا تو  
 جوڑ بند ڈھیلے پڑ گئے۔ ف۔ زمیلی نے کہا کہ یہ الفاظ غریب ہیں اور ابو داؤد و ترمذی نے ابن عباس سے روایت  
 کی کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ سجدہ میں سو گئے حتیٰ کہ سونے کی آواز غلط یا نفع میں نے سنی پھر کھڑا  
 ہو کر ناز پڑھنے گئے تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ تو سو گئے سے فرمایا کہ وضو نہیں واجب ہو تا کہ پھر سجدہ کرتے  
 سجدے کیونکہ جب اسنے اضطجاع کیا تو اسکے مفاصل ڈھیلے پڑ گئے۔ انتہی۔ اسکو امام احمد و طبرانی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی  
 و بیہقی نے روایت کیا اور اکثر روایوں نے حدیث کو ضعیف اور راوی ابو خالد و الانانی زید بن عبد الرحمن پر جمع کی ہے اور امام  
 جریر طبری رحم نے اسکو صحیح کہا اور ابو خالد کی نسبت فرمایا کہ وہ عدالت و امانت سے حدیث کو مرفوع روایت کرتا ہے اور میں نے  
 نے اسکو حدیثی بن ہال من ابی ہریرہ رخم مرفوع کیا اور عمرو بن شعیب من ابیہ من حدیث روایت کیا اور ابو خالد راوی  
 کی نسبت یہی بن عیین و احمد و نسائی نے کہا کہ مضائقہ نہیں ہے جو حاکم نے کہا کہ حدیث وق ثقہ ہے۔ ابن عدی نے کہا کہ اگر  
 احادیث صحاح میں۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ سیوطی رحم نے بدو و سائرہ میں ابو خالد کی توثیق پر عیس کی ہے وہم بالجمہ  
 جو بننے بیان کیا اگر تو اسکو قائل سے دیکھے تو میرے نزدیک یہ حدیث درج حسن سے اتری نہیں ہوا ہر گز یہ سنی نہ ہو

[illegible]



و غشی کیا انکا وضو توڑتی ہے تو بسوٹ کا ظاہر کلام یہ کہ ہاں توڑتی ہے انہی اور میں کتابوں کہ اغار اگر جذب بجا لم قدیں توڑتی ہے  
 پر جو اگر غیر ناقض ہے اور اگر مواد بغیہ کی کثرت جس سے اعضا میں فتور یا سا ہو کہ ریاخ وغیرہ بے اختیار خارج ہو سکے  
 معیوب ہونے سے انبیاء علیہم السلام پر جائز نہیں ہے۔ مادہ دوسری یہ کہ ہاں کہ اگر کے ساتھ اگر انزال ہوا تو نہ ہوتا  
 واجب ہو گا اور کبھی انزال نہ ہوتا ہو تو واجب نہیں اور دوسری یہ کہ ہاں کہ اگر کے ساتھ اگر انزال ہوا تو نہ ہوتا  
 غشی بھی اغار کی قسم سے ناقض ہے۔ والجنون۔ اور جنون ناقض وضو ہے۔ ف۔ کچھ اسوجہ سے نہیں کہ اسکو اشتراک  
 ہے کیونکہ وہ تو حدیث سے زیادہ سخت قوی ہو جاتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ وہ تیز سے خارج اور نجاست وغیرہ کی طرح  
 نہیں کرتا تو وہ جلد احوال میں حدیث ہے کہ کافی بسوٹ شیخ الاسلام۔ منع۔ اور اغار میں البتہ علت اشتراک ہے۔ لائنہ فوقی  
 مضطربانی الاشتراک۔ کیونکہ اغار تو مفاصل ڈھیلے کرنے میں کر دت نیند سے بڑھ کر ہے۔ والاغار حدیث فی الاحوال  
 کلھا۔ اور اغار جلد حالات میں حدیث ہے۔ ف۔ خواہ کھڑے ہو یا بیٹھے ہو خواہ رکوع کی بیات میں یا سجدہ میں خواہ نماز  
 میں یا خارج ہو۔ و ہوا القیاس فی النوم۔ اور قیاس تو نیند میں بھی ہے صحابی جلد احوال میں ناقض ہوتی۔ واللہ  
 عرفناہ بالاشتر۔ لیکن ہم نے نیند کو نص حدیث سے جان لیا۔ ف۔ اور بعد نص موجود ہونے کے قیاس نہیں جائز ہے  
 اگر کہا جادے کہ اچھا بھرا اغار کو نیند پر قیاس کر کے تفصیل کر د حالانکہ تم اغار کو ہر حال میں ناقض کہتے ہو لہذا جواب دیا کہ نیند  
 تو کمزور ہے۔ والاغار فوقہ فلا قیاس علیہ۔ اور اغار اس سے اور یعنی قوی ہے تو اغار کو نیند پر قیاس نہ کیا جائیگا۔ ف۔  
 اغار توڑتا ہے وضو کو خواہ کم ہو یا زیادہ ہو اور یہی حکم جنون وغشی و نشہ کی بیوشی کا ہے اور یہاں نشہ سے استدرجہ لے کر مرد کو  
 عورت سے امتیاز نہ کرے یہی بعض مشائخ کا قول اور اسی کو صدر شہید حسام الدین نے اختیار کیا اور صحیح یہ کہ جو خمس الاغار  
 طوائی سے منقول ہے کہ اسکی بعضی رفتار میں ٹکڑا ہٹ ہو کذا فی الذخیرہ یہی صحیح ہے شرح وقایہ۔ فی الفتح من الجہتی اسکی رفتار  
 میں اور حد مرعہ کا ہو یہی صحیح ہے۔ واخذہ الدرر فی الجہتی اسکی رفتار میں اختلال ہو۔ ظاہر مذہب شافعی مع ہمارے مذہب  
 مع۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک منجملہ تواقض کے مقعہ ہے یعنی ٹھٹھا جسکو خود سے اور پاس والے سنیں اور ٹھٹھا یعنی ہنسی  
 جسکو خود سے اور پاس والے نہ سنیں اور ہم سکرانا جسکو نہ خود سے اور نہ پاس والے سنیں کذا فی الذخیرہ لہذا لام صفت  
 رم نے تواقض وضو میں حط کیا۔ والتمقہ۔ اور تواقض وضو میں مقعہ ہے۔ ف۔ مقعہ مصلی کا جہاں جہاں مقعہ لگائی کہ  
 اگرچہ عورت ہو اور مقعہ بسو ہو۔ دت۔ بیدار ہو۔ ت۔ ج۔ فی صلوٰۃ ذات رکوع و سجود۔ ایسی نماز میں مقعہ ہمارے ہمارے  
 رکوع و سجود والی ہو۔ ف۔ اگرچہ ٹکڑا نماز میں ہو۔ ت۔ پس مقعہ کے مسئلہ میں یہ قیود ہیں پس جانتا جاوے کہ مقعہ خارج  
 نماز میں وضو نہیں توڑتا قنادی قاضیخان اور ہر نماز رکوع و سجود والی میں مقعہ ہمارے نزدیک نماز وضو دونوں باطل ہو کر  
 محیط۔ خواہ عمد ہو یا سہولے سے ہو۔ الخ۔ حالت نماز یا دلکی حالت ہو تو سہولے سے عمدہ ہو گا۔ الفتح۔ اور جسکو  
 کر تا وضو نہیں توڑتا یہ اور ہم نماز وضو کچھ نہیں توڑتا اور اگر سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ ہو تو جسین مقعہ کیا وہ باطل ہو کر  
 وضو نہیں توڑتا قاضیخان۔ ظل کا مقعہ حالت نماز میں وضو نہیں توڑتا محیط۔ سوتے ہیں نماز میں ٹھٹھا کی رعایت اصول میں نہیں  
 کما فی فتاویٰ رفعتیاتی مع۔ اگر سوتے ہوئے نماز میں مقعہ کیا تو صحیح یہ کہ نہ وضو توڑے نہ نماز باطل کرے۔ انہیں مذہب صحیح ہے  
 الفتح۔ ایسی پر قوی دیا جادے۔ اللہ۔ اور حاکم ابو محمد کوئی نے کہا کہ نماز وضو دونوں باطل ہو گئے اور اسی کو عامہ شافعیین نے  
 اختیار کیا ہے محیط۔ صلوٰۃ منقذہ میں اگر مقعہ کیا تو صحیح یہ کہ وضو ٹوٹ گیا انفسیہ مع۔ اور نماز ذات رکوع و سجود ہے یہاں کہ باطل  
 جسین رکوع و سجدہ ہو الفتح پس نماز جنازہ خارج ہوئی کہ جسین مقعہ سے نماز لگی نہ وضو مع۔ اور اگر ایسی نماز میں مقعہ کیا  
 جسکو عمدہ فرض سے اشارہ سے بڑھتا ہے یا ساری پر نقل کو اشارہ سے یا ذکر کی وجہ سے فرض کو بھی اشارہ سے بڑھتا ہے

۴  
 و مقعہ کا کیا حکم ہے  
 و مقعہ کا کیا حکم ہے

وہو جسے نوبت گیا۔ اگر شہر کے باہر جانور پر قتل میں متفقہ کیا تو بلا نفاق وضو ٹوٹا اور اگر دشمن سے بھاگنے میں ناز میں  
ایا یا کیا اور متفقہ کیا تو بلا نفاق ٹوٹا۔ اسے۔ اتوں چاہیے کہ دشمن سے خوف کے مانند زندہ وغیرہ کا بھی حکم ہو۔ اور متفقہ  
بیم کو باطل کرتا ہے جسے وضو کو باطل کرتا ہے اور غسل کی طہارت کو باطل نہیں کرتا۔ اور کہا گیا کہ غسل کے ضمن میں جو وضو کی طہا  
رسی وہ باطل ہو جاتی ہے پس اگر غسل کرنے والے نے بعد غسل کے ناز میں متفقہ کیا تو ناز گئی اور اسکو جائز نہیں کہ اس کے بعد  
بغیر نئے وضو کرنے کے ناز پڑے۔ محیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ انا مار غانہ و کذافی الفتح۔ یہ خلاف اس وضو میں جو نہانے کے ضمن  
میں حاصل ہو گیا تھا بدون نیت کے اور اگر وضو کر کے غسل کیا ہو تو یہ مستقل وضو ہے متفقہ سے باطل ہو گا۔ م۔ ط۔ اگر ناز میں  
بے اختیار حدث ہو گیا اور پہلی نے پھر کر وضو کیا تاکہ باقی ناز تمام کرے تو وہ حکماً ناز کے اندر ہی پس بعد وضو کے  
متفقہ کیا تو لباس میں دور و امن میں۔ الفتح۔ یعنی محیط میں ہے کہ وضو ٹوٹ جائیگا۔ اور فتاویٰ مرغینانی میں ہے کہ ہمیں ٹیپکام مع۔  
اور اگر قصدہ اخیر میں قدر تشدد کے بعد یا سجدہ میں متفقہ کیا تو وضو ٹوٹ گیا۔ کانی محیط۔ معص۔ اور اگر سلام کے وقت عمدتاً  
متفقہ کیا تو وضو گناہ نہیں۔ کانی الاشرع جلالیہ اور یہ مفید ہے کہ اگر عمدتاً نہ تو ناز بھی باطل ہوگی۔ م۔ اور اگر اس حالت میں امام نے  
متفقہ کیا پھر ہم نے متفقہ کیا تو امام کا وضو گیا اور متقدیون کا نہیں کیونکہ امام کے متفقہ سے متقدین ناز سے باہر ہو گئے تھے  
بر خلاف اسکے اگر امام نے سلام پھر بعد کو متقدیون نے متفقہ کیا تو متقدیون کا وضو باطل ہوا اور خلاصہ میں کہا کہ صحیح یہ کہ  
متقدیون کا وضو نہیں باطل ہوا۔ الفتح۔ اگر ناز میں حدث ہوا اور پھر کر بنا کر گئے کو وضو کیا لیکن مسح کرنا سہرا منہ کا سہول  
گیا پھر ناز شروع کر کے متفقہ کیا تو وضو نہیں ٹوٹا کیونکہ بغیر اس طہارت کے ناز پڑنے سے ناز باطل ہوتی تو متفقہ ناز کے  
باہر جو ناقض وضو نہیں اور اگر ناز شروع کرنے سے پہلے متفقہ کیا تو وضو ٹوٹ گیا۔ کانی الدر۔ بالجملہ وجہ حدیث کے ہم  
قیاس ترک کرنے اور کھٹے میں کہ متفقہ بشرائط مذکورہ ناقض وضو ہے۔ والقیاس انا لا نقض۔ اور قیاس یہ ہے کہ متفقہ  
ناقض نہ ہو۔ وجہ قول الشافعی۔ اور یہی قیاسی قول امام شافعی رحمہ کا ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام مالک و احمد و ابو ثور و  
داؤد کا اور حضرت ابن مسعود و جابر رضی اللہ عنہما سے اور عروہ و قاسم و سعید بن اسیب و ابو بکر بن عبد الرحمن و خارج بن زید و  
وسیلان بن یسار سے مروی ہے۔ لاجہ لیس بخارج مجس و لندالم لیکن حد ثانی صلوۃ النیازۃ و سجدۃ التلاوۃ و خارج  
الصلوۃ۔ کیونکہ یہ شرعی متفقہ کوئی نہیں نکلنے والی چیز نہیں ہے جو ناقض ہوتی ہے اساسی واسطیہ متفقہ ناز جائزہ میں اور  
سجدۃ تلاوت میں اور ناز سے باہر حدث نہیں ہوا۔ ف۔ اگر خارج مجس ہوتا تو ہر صورت میں حدث ہوتا۔ و لافقوا  
علیہ السلام لا من ضحک شک متفقہ علیہ بعد الوضو و الصلوۃ جمیعاً۔ اور ہماری حجت یہ حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے لوگوں کو خبردار کیا کہ جو شخص تم میں سے متفقہ سے ہنسا تو وہ وضو و ناز و دونوں کو اعادہ کرے۔ ف۔ حدیث  
متفقہ کو خجہ کہا ہے رضی اللہ عنہ نے مروج روایت کیا اور طبرانی رحمہ نے ابو العالیہ رحمہ سے روایت کی کہ ابو موسیٰ اشعری رحمہ  
نے کہا کہ میں درمیان میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز پڑھتے تھے کہ ایک شخص آیا اور مسجد کے گوشے میں گھوڑا  
اور اسکی آنکھوں میں صفت نظر کی بیماری تھی تو ناز میں بہت لوگ ہنس پڑے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آن  
لوگوں کو جو ہنسے تھے وضو و ناز اعادہ کرنے کا حکم دیا۔ بیہقی نے اسکو غلطیات میں ذکر کر کے اسطرح منقول کیا کہ حاجت  
تقاضیہ اسکو اہل العالیہ سے پہلے روایہ صحیح ہے۔ یہ حدیث مستند و مرسل و دونوں طرح مروی ہے اور حاجت اہل بیت  
نے اسکے مرسل ہونا و کھٹے کے صحیح ہونے کا اقرار کیا ہے اور مدار مرسل کا ابو العالیہ رحمہ نے اگرچہ اسکو صحیحی پوری و براہیم صحیحی وغیرہ  
نے بھی روایت کیا مگر ان سب نے اہل العالیہ سے سنایا ہے پھر جس مرسل صحیح ہوئی اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے تو  
مردم ہے کہ کتنا چاہیے کہ وضو ٹوٹ گیا اور ابو العالیہ نقات تابعین سے ہیں اسسند یہ حدیث کی صحابہ رضی اللہ عنہ سے

مردی ہر اولاً اسلم اسلمو جہاں حدی نے کامل میں یقین بن الیہ کے طریق سے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اور حدیث میں اور حدیث میں کی طرح یہاں دفع پر کیونکہ بقیہ رخ نے صاف کہا کہ ہم سے عمرو بن نفیس نے حدیث بیان کی۔ معنی اس حدیث کہ ابن الجوزی نے تحقیق میں امام احمد سے نقل کیا کہ مرسل و حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم کرنے میں مالاک بیان فرمایا تھا۔ وہ جسند بھی جدید حرکت کر کے قیاس کو یا اور امام مالک کے نزدیک بھی مرسل محبت ہے۔ قول اور بیان نو مسند یقین بن الیہ حدیث ہے اور یہ صحیح مسلم کے راویوں میں سے صدوق ہے۔ یہی رحمہ اللہ نے شافعی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ اگر ناسخ میں مطلقہ کی حدیث صحیح ہو جاوے تو میرا ہی قول ہے۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے کہا کہ امام احمد نے کہا کہ فقہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ تو یہی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس میں کوئی خیر ثابت نہیں ہے۔ میں کتا ہوں کہ شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ مرسل اگر کسی وجہ سے مسند رعایت ہو تو اسکے موافق کیا جاوے اور یہ حدیث مرسل و مسند دو طریق سے ثابت ہوئی تو شافعیہ کا یہی قول ہونا چاہیے ابن حزم نے کہا کہ شافعیہ و مالکیہ پر بھی لازم ہے کیونکہ شدت تو اثر ہے وہ حدود و اسباب سے خارج ہے۔ میں کتا ہوں کہ خالفہ پر بھی لازم کیونکہ وہ تو خالی مرسل سے احتجاج کرنے میں ہے۔ مع۔ بالجملہ حدیث محبت ہے۔ و بمثلہ تبرک القیاس اور ایسی نص کے ہوتے ہوئے قیاس ترک کیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں جائز ہے پس نص کو لیا گیا دیکھیں چونکہ اس نص میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے اور نہ کوئی علت ظاہر ہوئی ہے تو ایسے نص کو جان دار پر بھی رکھنا چاہیے۔ و الاثر و ردنی صلوٰۃ مطلقہ۔ اور یہ نص وارد ہوئی ہے صلوٰۃ مطلقہ میں۔ ف۔ یعنی ناسخ رکوع و سجود والی میں جو کہ کامل ناسخ پر مطلقہ علیہا۔ پس ایسی ہی مطلقہ لازم قرار کیا جائیگا۔ ف۔ پس حکم کو سوائے اسکے ناسخ خانہ و مسجد و خوف و ناز و غل و ناز تا نیک کی طرف متعدی نہیں کر سکتے۔ اور حاصل جہاں شافعی رحمہ اللہ کے قیاس کا ہے کہ ابن قیاس ہمارے نزدیک بھی یہی ہے کہ مطلقہ نص ہو لیکن ہم نے ایک نص معروف جسکی اسناد مرسل صحیح و مسند حسن محبت و الیٰی تو خلاف قیاس جس میں حدیث وارد ہے اور وہ صلوٰۃ مطلقہ ہے اس موزونہ ہم نے قیاس ترک کیا اور باقی میں ہمارے نزدیک بھی حکم بالقیاس پر خیر ازیکہ تم نے اس نص کو ترک کر کے وہاں بھی قیاس برعمل کیا۔ پھر واضح ہو کہ اس میں کچھ شبہ نہیں کہ احوط ہمارا مذہب ہے کہ کچھ تھے ناسخ و کچھ کے ساتھ ادا کیا اور مطلقہ ایسی چیز ہے کہ خارج ناسخ اگرچہ ناقص و غیر نہیں لیکن بعض آثار و حدیث میں اسکی مذمت و اس سے مانعت وارد ہے۔ و القمقہ یا کیون مسبو حالہ و کچھ رانہ و کچھ کچھ یا کیون مسبو حالہ و ون جیرانہ و ہو علی ما قبل بقصد الصلوٰۃ و ون الوضوء۔ اور مطلقہ وہ ہے جو آدمی کو خود سنائی دے اور اسکے پاس و اون کو بھی سنائی دے۔ اور شک وہ کہ خود اسکو سنائی دے اور پاس و اون کو سنائی دے اور شک بنا براس قول کے جو کہا گیا ہے ناسخ کو فاسد کرتا ہے وضوء کو نہیں۔ ف۔ اور ہم کچھ بھی مسند نہیں ہے اور طہرائی و ابویعلی و قمری نے حدیث جاری فرمائی کہ حدیث کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی ناسخ پڑھتے تھے پس ناسخ میں بسم فرمایا تو جب پھرے تو اپنے بسم کو پڑھا گیا آپ نے کہا کہ میکائیل و بر وایت طہرائی خیریل میری طرف سے گذرا اور اسکے بازو پر قیاس تھا میرے نواسہ میں ہوا تو میں نے بسم کیا اور حدیث۔ پھر مطلقہ وہ تھا جو ابھوے سے ہوا چوک کہ ہو برابر ہو خواہ دانت کھلیں یا نہ کھلیں اور ہم کو کسی تو ناسخ مع۔ اب رہا پاک چیز کا بدن سے نکلنا اور اخراج وغیرہ کا بیان تو امام مصنف رحمہ اللہ نے کیا۔ و الیٰی تہ خراج من اللہ بخافضہ اور کچھ مطلقہ کے اندر سے نکلنا ہے وہ وضوء تو ناسخ ہے۔ ف۔ جیسے ریح و کھریون کا نکلنا ناقص ہے۔ ف۔ کچھ واجب و پر سے نکلے تو حدیث ہے اور اگر عورت کی نزع سے یا مرد کے ذکر سے نکلے تو بھی اور کھریون کا نکلنا بھی حدیث ہے و ناسخ کا خیر خان۔ کچھ جو سر زخم سے گرنا ناقص نہیں محیط۔ اور عرق مدی جسکو رشتہ کہتے ہیں یعنی نمر و تودہ بنبرہ کچھ کے ہے پس اگر اس سے پانی بہے تو ناقص وضوء ہے۔ نظیرہ۔ فان خرجت من راس الخرج۔ اور اگر کچھ سر زخم سے نکلے



فہم میں سے کسی سے نکلا۔ اوسطہ المخرج منہ لا یفقد۔ یا زعم سے گوشت گر پڑا تو یہ کوئی ناقص نہیں ہے  
والحمد للہ رب العالمین۔ وہاں لان التجسس ما علیہا۔ اور یہ حکم حضورؐ نے توڑنے کا اس جہ سے  
کہ جس کو اس کا ہر جہ سے ہر جہ سے فہم کیونکہ خود کبر انہیں نہیں ہے پس جو اسپر لگا دی جس گہ گیا۔ وہ لوگ قلیل۔ اور  
یہ نجاست بہت قلیل ہے۔ فہم و لیکن سیلین میں قلیل و کثیر ب ناقص ہوتی ہے جب خروج ہوا اور غیر سیلین میں اس قدر کہ  
سیلان متفق ہو لہذا دونوں میں فرق ہوا۔ و جو حدیث فی السیلین۔ اور وہ حدیث شہر سیلین میں فہم چنانچہ  
دوسرے دایہ نکلنے میں نقص کا حکم دیا اور سیلین مقام بیخانہ و مشاب دونوں ہو تو فرج عورت و ذکر مرد سے بھی ناقص ہو چنانچہ  
قاضی خان سے صحیح گذرا۔ و ابن حجر عسقلانی فی التفسیر۔ اور غیر سیلین میں یہ حدیث نہ شہر تو مشابہ ہو گیا  
تو کار و پانی کی چھسکار کے۔ فہم یعنی سیلین میں گویا پانی کی چھسکار اور ناقص ہے اور غیر سیلین میں گویا دو کار و پانی  
اگر کیا جاوے کہ غیر سیلین میں قلیل سے خروج متفق نہیں ہوتا ہے اور جب نکلنا تم نے مان لیا تو وہ حدیث مانند سیلین کے  
جواب یہ کہ خروج جو مدار حکم ہی یعنی سیلان وہ نہیں پایا گیا تو یہ خروج یعنی طور ہو تو حدیث نہیں ہو گا۔ الحمد للہ عن الکافی۔  
اگر دبر کے یا فرج و ذکر کے نکلے کثیرے کو پانی میں ڈال دیا تو پانی پاک نہیں رہا اور اگر زخم کے کثیرے یا زخم کے گڑے کو  
کو پانی میں ڈالا تو پاک رہا اس سے طہارت جائز ہے۔ م۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ کبر رحم نے فرمایا کہ اختلاف ہے  
ریح خود جس سے یا نجاست پر مرد سے جس ہوتی ہے اور تہہ خلاف اس صورت میں کہ بھیجا یا بجا نہ بنے ہو اور اس وقت  
ریح خارج ہوئی انہما یہ۔ اہم مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک خود پاک ہے۔ مگر قصد میں نجاست کی مجاورت سے جس ہوتی  
تو دبر کی ریح سے نقص ہے۔ بخلاف الریح الخارجة من القبل والذکر لانہما لا یبعث عن محل النجاست۔  
بخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج و عورت کے ذکر سے نکلے کہ وہ جس نہیں کیونکہ وہ محل نجاست سے نہیں آتی ہے۔  
فہم پس ریح فرج و ریح ذکر ناقص نہیں ہے فی الجہرہ ہو الصبح۔ پس محل نجاست تو دبر ہے اور فرج میں دبر سے آنے کی  
راہ نہیں ہے۔ حتی لو كانت المرأة مفضاة لستحب لها الوضوء لاحتمال خروجها من الدبر۔ حتی کہ اگر ایک عورت  
مفضاة ہو یعنی کسی جہ سے اس کی فرج دفعہ کے درمیان کی جملی شکرہ و بیان میں رادہ ہو گئی ہو تو ایسی عورت کی جب  
فرج سے ریح نکلے تو اس کو وضوء کرنا مستحب ہے کیونکہ احتمال ہے کہ ریح اس کے دبر سے نکلے ہو۔ فہم۔ اور واجب اس لیے  
نہیں کہ یقین نہیں ہے اور وضوء کا ہونا متیقن ہے تو ثبوت جانے کا حکم بھی یقین دلیل سے ہو سکتا ہے نہ خالی احتمال سے۔  
مخرج۔ اگر عورت مفضاة کو اس کے خاوند نے تین طلاق دین پھر چاہا کہ حلالہ کے بعد نکاح کر لے اس عورت نے خود سے  
شوہر سے نکاح کیا اور دوسرے شوہر نے اس سے دخول کیا تو یہ شوہر اول پر حلال ہوئی جب تک کہ محل نہ ہو جو اس کے  
کیونکہ احتمال ہے کہ شاید وہی اس حدیث کے دہر میں واقع ہوئی ہو نہ فرج میں کذا فی نوادر النجاسات۔ جب یہ احتمال ہے  
تو ایسی عورت سے اس کے شوہر کو حلال کرنا حرام ہے اور قاضی خان میں کہا کہ اگر اس صورت میں حلال ہے کہ بدون تعدی  
کے اس کی فرج میں نکاح ممکن ہو۔ الفرج۔ مخرج۔ دیگر وضوء و حدیث میں شک ہوا اور پہلے دونوں میں ایک کا یقین حاصل ہو گیا  
رہے مگر دوسرے کی تائید ہو جاوے چنانچہ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ متوضی کو اپنا یا سخا نہ جانا معلوم ہوا اور قبل  
نکلنے کے خضاب حاجت میں شک ہوا تو اسپر وضوء واجب ہے۔ اگر وضوء کے واسطے مع یزمن شیخے کا حکم ہے اور قبل تمام  
کے اس کو چوبہ کر لے میں شک ہوا تو اسپر وضوء نہیں ہے۔ اگر ذکر سے بھی چیز میں یوں شک ہوا کہ پانی ہے یا پیشاب ہے  
پس اگر پانی کے استعمال کا نہانہ قریب تھا یا بار بار ایسا ہوا تو رہنے دے نہ وضوء کا اہادہ کر لے پر خلاف اس کے  
اگر کسی ایک پر اس کا گمان غالب ہو تو وہی رنگے۔ اگر یقین ہوا کہ متوضی کوئی عضو وضوء ناچھوڑ گیا ہے اور اس میں شک ہے کہ

وہ کوئی حصہ پر تو بھیج تو انہی کے حوائق یا یا ان پانوں و حود سے کہ وہی آخری عمل پر منتج ہوگا۔ اور اگر شک ہو کہ یہ نہیں ہو سکتا ہے کی طاعت میں یا جو رد کو طلاق تو نہیں ہوئی یا ملوک یا مہر سی یا غلام آزاد تو نہیں ہو سکتا ہے۔  
 جن میں ہر گناہی اور میں لاشبہ غرض کہ شک و احتمال سے یقین کا رد ال نہیں ہوتا ہے۔ غالباً ہے۔ جو شخص دوسرے پر ہر گناہی لاشک کرے تو ضرور ہر گناہی اگر حد ث پر ہو اور طاعت میں شک کرے تو حد ث پر ہر گناہی یا ان ترمیم میں ہر گناہی  
 اخصاصہ۔ خان قشرت لفظ۔ اگر چھالے کا پوست اتارا۔ تحال منہا مارا و صدید او عجیرہ۔ سو بہ نکلا۔ میں سے پانی  
 یا زرد پانی یا سو سے ارکے۔ ان سال عن راس البیض نقص۔ پس اگر سر زخم سے یہ نکلا ہو تو ضرور تو اس وقت کیونکہ  
 زخم سے خروج سیلان پایا گیا۔ و ان لم یسل لا یقضم۔ اور اگر نہیں ہا تو ناقض نہوگا۔ و قال زفر یقضم فی الجوفین  
 اور زفر م نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ناقض و ضرور ہے۔ و خواہ نکل کر سر زخم سے ہے یا نہ ہے۔ و قال الشافعی  
 لا یقضم فی الجوفین۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ناقض نہوگا۔ و خواہ ہے یا نہ ہے۔ سو ہی سہل  
 الخراج من غیر سبیلین۔ اور یہ مسئلہ تو خارج از غیر سبیلین کی فرع ہے۔ و پس شافعی رحم تو خارج از غیر سبیلین کو  
 ناقض ہی نہیں کہنے کو آئے نزدیک خواہ ہے یا نہ ہے کسی صورت میں ناقض نہیں ہے خواہ نہیں ہو یا نہ ہو۔ اور زفر م کو  
 خارج جس از غیر سبیلین کو ناقض کہنے میں لیکن سیلان کی شرط نہیں کرنے چاہیہ گذرا۔ بقولہ و کذا لا یشرط اسبیلان اعتباراً  
 بالخرج المتداول۔ یعنی جیسے سبیلین میں خروج متفرق سیلان شرط نہیں اسی طرح غیر سبیلین سے جس نکلنے میں خروج متفرق  
 شرط نہیں ہے تو چھالے سے پانی یا زرد آب یا کچھ لہو نکلنے میں جب مرت خروج شرط ہو سیلان ضرور نہیں تو دونوں صورتوں میں  
 و ضرور ثبوت گیا اور ہمارے نزدیک سبیلین میں نجاست اپنی جگہ سے منتقل ہو کر خارج ہو کر خراج پر ظاہر ہوئی بخلاف غیر  
 سبیلین کے کہ وہاں جب اپنی جگہ سے ہے تو خروج اپنی جگہ سے ظاہر ہو تو سیلان ضرور ہے پس اس مسئلہ میں چھالے  
 سے جو نکلا ہے اگر سر زخم پر چر کر پانی یا زرد آب ڈھلکا تو ناقض ہے ورنہ ناقض نہیں ہے۔ فافہم۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ  
 کیا جاتا ہے کہ اگر چھالے سے خالی پانی نکلا تو ناقض نہیں اگرچہ سیلان ہو۔ یہ روایت ظاہر صحیح نہیں کیونکہ یہ اس  
 بنا پر ہے کہ یہ پانی جس نہیں ہے اور یہ خلاف تحقیق ہے۔ و غیرہ اجماع ہے۔ اور یہ سبب یعنی پانی و پب و کچھ لہو و غیرہ جس  
 میں۔ لان الدم یخرج قیصر قیصر یزید و ادھجا قیصر صدید اکھ یصیر ماو۔ کیونکہ خون قاسد پکتا ہے پس کچھ لہو و غیرہ  
 پھر زیادہ پکتا ہے تو پب ہو جاتا ہے پھر وہ رقیق ہو کر پانی ہو جاتا ہے۔ و پس جس میں غیر ایسے طریقہ سے نکلا کہ  
 ہو جاوے مثلاً گوہر کی راکھ ہو تو وہ جس ہی سبب میں خروج نہیں سے نقص ہوا۔ ہذا اذا قشر یا فخرج بقشر یقضم  
 اس صورت میں ہے کہ چھالے کو قشر کیا تو مواد جس سے نکلا ہو۔ و اما اذا قشر یا فخرج بعصرہ فلا یقضم و نہ قشر  
 و لیس بخارج و اصرا علم۔ اور اگر خود نکلا کہ جب اس چھالے یا قشر کو دبا کر چھوڑا پس اس کے پھر نکلتے ہو تو  
 تو وہ ضرور نہیں توڑیگا کیونکہ وہ خارج نہیں بلکہ خارج کیا گیا ہے و اصرا علم۔ و حاصل یہ کہ ناقض و ضرور تو خروج نجاست  
 ہے اور غیر سبیلین میں خروج کے معنی اپنی جگہ سے سیلان ہے پس جب قشر سے نجاست نے سیلان دیا تو وہ خارج نہیں  
 نہیں پھر اگر خود متوضی نے اخراج کیا تو اس صورت میں آیا ناقض و ضرور ہوگا یا نہیں تو امام مصنف رحم نے فرمایا کہ اگر  
 میں ناقض نہوگا کیونکہ مواد اخراج سے قشر ہوا یعنی نکلا گیا اور خارج ہوا یعنی خود نکلا و لا یندر و قشر قشر  
 جس پر قشر نہیں۔ و اصرا تعالیٰ اعلم۔ اور علامہ انوار سی ابراہیم انقلبی رحم نے اپنی شرح علیہ سبیلین میں فرمایا کہ  
 قشر میں ہے کہ پھر کر لگا لگنے کی صورت میں ہی ناقض و ضرور ہوگا ہمارے جس مثل علی اسی میں ہے کہ اگر قشر قشر  
 ہی نکلا ہے کیونکہ احتیاط اسی میں ہے اگرچہ وہ کوئی کے من میں نہائی کا قول تو وہی ہے و امام مصنف رحم نے فرمایا کہ

تحقیق اسکی میری طرف سے یہ ہے کہ اخراج کو خروج لازم ہو تو مرسوم یعنی اخراج کے ساتھ لازم یعنی خروج بھی متحقق ہوگا۔ اور شایع اکل رحم نے اسپر اضراف کیا کہ اخراج کچھ مخصوص علیہ نہیں ہے اگرچہ اخراج مستلزم خروج ہو تو خروج کا ثبوت احتیاج کے ساتھ غیر تصدیقی ہو تو اسکا کچھ اعتبار نہ ہوگا انتہی اور علامہ مینی رحم نے جواب دیا کہ احتیاط در باب عبادت یہی ہوگا کہ اخراج کا اعتبار کیا جادے اور امام سرحدی کے جامع میں ہے کہ اگر قرعہ نہ پڑا اور نہ پڑنے سے خون نکلا تو وضو ٹوٹ گیا اور یہ حدیث عمدہ ہے جیسے قصد و حجامت اور کافی میں ہے کہ اصح یہ کہ قلع بھی ناقض ہے انتہی۔ اور شیخ ابن العلام رحم نے بھی غایۃ البیان کی تائید کی کہ اخراج و عدم اخراج کی کوئی تاثیر اس حکم میں ظاہر نہیں ہوتی بلکہ نقض وضو تو نجس کے نکلنے پر ہوا ہے جیسے خروج سے متحقق ہوتا ہے ویسے اخراج سے تو مانند قصد کے ہو گیا انتہی اور نویر بن ابی کی تبصرت کی کہ جو نجس خارج ہو یا خارج کجاوے دونوں برابر ہیں انتہی۔ قال المترجم تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ مدار نقض کا خروج نجس پر ہو لیکن نجس وہ کہ جسکو شایع نے اعتبار فرمایا اور یہ نیز سیلین میں وہی ہے سیلان کرے خواہ بالفصل یا بقوت اور حسین یہ صفت نہ وہ شرعاً نجس نہیں ہے اگرچہ لغت و عرف میں اسکو نجس کہا جاوے پس اس مسئلہ میں انجام کو کلام اس میں ہے کہ جس قرعہ کے مواد کو سیلان نہیں اور نہ فوت ہو تو متوضی کی اپنی فوت دیکر سیلان کرنے سے اس میں صفت نجاست کی شرعاً معتبر ہو جائیگی یا نہیں۔ اور قیاس قصد و حجامت پر عمل تامل ہو کیونکہ یہ حدیث عمدہ ہے اسی وقت ہوگا کہ نشتر دوانے سے خروج خون ساکلی کا ہوا ہو اور اگر عمدہ نشتر دوا یا اور خون کا سیلان ہو تو نقض نہیں ہوگا اور اگر یہ مراد ہے کہ خود اس مقام نشتر کو پھیریں خون کا سیلان ہو تو یہی عین مسئلہ مذکورہ ہے کہ یہ سیلان شرعاً اس خون کے نجس ہونے کے حکم کو کافی ہے یا نہیں جیسے قرعہ طیل اگرچہ نجس عرفی ہو مگر شرعی نہیں یا جیسے خون غیر ساکلی کو پوچھ لیا تو وہ اگرچہ خون ہے لیکن شرعاً نجس نہیں ہے۔ اور بعض ائمہ فقہاء نے سیلان کا اعتبار کیا ہے نہ اسالہ کا یعنی سیلان کر دینے کا اور یہیں سے شیخ ابن العلام کے قول کا ضعف ظاہر ہوا کہ اخراج کی تاثیر نہیں بلکہ مدار خروج نجس پر تنہا وہ پایا گیا میں کہتا ہوں کہ ہاں اعتبار تو بیشک خروج نجس کا ہے مگر نجس ہی معتبر ہے اور وہ اسوقت ہوگا کہ نجاست خود سیلان کرے اب کلام اس میں کہ متوضی جب اپنی فوت سے سیلان کر اے تو کیا اسکا اعتبار ہو پس سیلان تو پایا گیا لیکن یہ سیلان کیا شرع نے نجاست ہونے کا حکم دینے میں اعتبار کیا یا نہیں تو امام مصنف رحم نے کہا کہ نہیں اور یہی ظہیر یہ کا مختار ہے اس واسطے کہ نجاست و طہارت کسی چیز کی اپنی طرف سے بدون نص کے محدود ہے آیات میں دیکھتے کہ امام شافعی و مالک و احمد و ایک جماعت ائمہ فقہاء تو خود روان خون کو بھی ناقض نجس نہیں کہتے میں بوجہ اس کے کہ اُن کے نزدیک اجتہاد میں نص نہیں ملتی ہے پس مدار نجاست شرعیہ کا حکم لگانے میں نص شایع پر ہے اور بعض نے کوئی نص ایسی نہیں پائی کہ جن سے معلوم ہو کہ خود سیلان کر دینے سے بھی شرع میں خارج نجس کا حکم ہو جانا ہو صدر الشریعہ اصغر رحم نے شرح دقایہ میں کہا کہ ساکلی اس واسطے کہا کہ جب مخرج سے تجاوز نہ ہو تو ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے اور زفر رحم کے نزدیک ناقض ہے اور اسی طرح اگر قرعہ نہ پڑا تب اُسے تجاوز کیا اور تنہا اس حالت پر کہ اگر نہ پڑا تو وہ تنہا نہ کرنا تو بھی ناقض نہیں۔ اسی طرح اگر دانتوں سے کوئی چیز دہانی یا عین خلال کیا یا ناک میں انگلی ڈالی پس انگلی پر خون کا اثر دیکھا یا اُسے ناک سے نکلی اور اُس سے صورت برابر تھکے خون کے گرے تو ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے انتہی۔ پس کیا دیکھا جاتا ہو کہ انگلی سے خون نکال لینا یا ناک جھار کر خون نکالنا عمدہ حدیث ہے تو کیوں نہیں کہا جادے کہ اعتبار نجاست شرعیہ میں خود سیلان کا ہے مگر آنکہ کوئی دلیل قائم ہو یا نہ اگر یہ حکم احتیاط کی راہ سے ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور شیخ الاسلام نے کہا کہ مجموع النوازل میں ہے کہ قرعہ جب نہ پڑا گیا پس اُس سے بہت خون نکلا لیکن ایسی حالت پر تھا کہ اگر نہ پڑا جاتا تو نہ نکلتا تو وہ وضو نہیں توڑیگا اور یہی حکم ہے جب سوئی یا کتا چوٹا اور خون نکلا لیکن سیلان نہیں ہوا۔ ذخیرہ میں کہا



کہ اس حکم میں نظر ہو اور کہا کہ اس جنس کے مسائل میں فتویٰ یہ کہ وضو ٹوٹ جائیگا۔ انتہی۔ اور امام مصنف رحمہ کے شاگرد شمس المائتہ کروری نے اس مسئلہ میں احتیاطاً ناقض وضو اختیار کیا ہے چنانچہ عالمگیری میں ہے کہ اگر فرض سے خون نکلا چھوڑ دے اور اگر نچوڑا نہ جاتا تو نہ نکلتا تو بقرہ مختار ناقض وضو ہے۔ کذا فی الوجیز فکر درسی۔ اور یہی اشبہ ہے۔ اقبیہ۔ اور یہی اور ہے۔ شرح المنیۃ للعلبی۔ و فی بیان بعض واقف دیگر ائمہ کے نزدیک ہیں جو بارے اصحاب کے نزدیک ناقض نہیں۔ اور اگر وقایہ میں ہے کہ چھوڑا عورت کا اور ذکر کا ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے اگر سبائے ذکر کے شرکاء آگے کی کسا جاوے تو عورت و مرد دونوں کو شامل ہے ولیکن معروف نص جو شافعی رحمہ وغیرہ نے پیش کی اس میں لفظ ذکر ہے۔ اور یہی رحمہ نے اس مسئلہ میں بہت توضیح کی اور انتخاب یہ کہ مس الذکر سے وضو ٹوٹنا جو جاراندہب ہے موافق ہے بقول حضرت عمر رضی اللہ عنہ و علی و عبد اللہ بن مسعود ابن عباس و عمار بن یاسر و زید بن ثابت و خدیجہ بن الیمان و عمران بن حصین و ابوالدرداء و سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم یون ہی ابن عبد البر نے نقل کیا اور تابعین سے بقول حسن بصری و سعید بن المسیب سے اور فقہاء میں سفیان ثوری سے۔ اور طحاوی رحمہ نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کوئی معلوم نہیں ہوا جس نے مس الذکر سے وضو واجب ہونے کا فتویٰ دیا ہو سوا ہے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے اور امام مالک و شافعی و احمد نے اختلاف شرائط کے ساتھ مس الذکر سے وضو واجب کیا اور حجت انکی حدیث بسمرہ بنت صفوان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ یعنی جو اپنا ذکر چھوئے وہ وضو کرے۔ رواہ احمد و ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ و الترمذی و صحیح اور بیہقی نے کہا کہ بہر حال یہ حدیث بر شرط بخاری ہے۔ یعنی رحمہ نے اسے مرجح کی کہ یحییٰ بن معین نے کہا کہ میں حدیثیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہوئیں ایک حدیث مس الذکر و دم بدون ولی کے نکاح نہو ناسوم ہر مسکر حرام ہے۔ اور یہ جو بعض اہل عصر نے کہا کہ یہ قول یحییٰ بن معین سے ثابت نہیں تو بلا دلیل تعصب ہے اور ابن الجوزی رحمہ کا قول مرتفعی ہے کہ کوئی دلیل ثبت نہیں ہے اور بخاری رحمہ نے جو اسکو اس باب میں اصح ثقی کہا تو مراد یہ کہ دیگر روایات سے بہتر ہے اور اگر تم تسلیم کریں کہ صحیح ہے تو آگے ایسی ہی صحیح حدیث طلق بن علی کی اسکے معارض ہے تو توفیق کے لیے ہم نے کہا کہ مراد مس الذکر سے پیشاب ہے یا وضو سے مراد دھونا۔ اور طحاوی نے کہا کہ رجحہ رحمہ نے کہا کہ اگر میں اپنا ہاتھ خون یا حیض میں رکھوں تو میرا وضو نہ ٹوٹے تو پھر مس الذکر تو آسان ہے۔ قول شیخ ابن الہمام رحمہ نے جواب دیا کہ مس الذکر کنایہ حدیث ہے کیونکہ اکثر اس سے مذی وغیرہ نکل آئے سے نفقہ وضو ہے۔ اور ترجمہ کے نزدیک اولے وہی ہے کہ کتا یہ مساس ذکر سے مباشرت ہو یا وضو سے مراد دھونا کیونکہ طہرائی نے معجم کبیر میں حدیث طلح بن علی مرفوع روایت کی کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ اور یہ روایت اگرچہ معلول ہے مگر مذکورہ بالا اسانید سے اسکو قوت حاصل ہے ولیکن طلح بن علی رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ آدمی نے نازین اپنا ذکر چھو تو فرمایا کہ ہل ہوا لا یضغہ شک یعنی وہ کچھ نہیں سوائے اسکے کہ تیرے بدن سے ایک ٹکڑا ہے رواہ ابوداؤد و الترمذی اور کہا کہ اس باب میں یہ اصح ہے اور اس حدیث کو ابن جان نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے پس اس حدیث میں تو کوئی تاویل ظاہر نہیں ہے اور علی بن المدینی نے کہا کہ حدیث بسمرہ سے حدیث طلق بہتر ہے۔ اور ابن الہمام نے کہا کہ یہ مردکی روایت سے اور وہ عورت کی روایت سے ہے یہ بھی وجہ ترجیح ہے۔ میں کتا ہوں کہ انصاف بھی ہے کہ دونوں احادیث ثابت ہیں اور ایک کو دوسرے کا مانع کتا بلا دلیل ہے اور علاوہ اسکے جب توفیق دینا ممکن نہو تو البتہ ایک کو منسوخ یا تہرک کیا جاوے اور یہاں توفیق عمدہ ممکن ہے کیونکہ حدیث طلق خود مس الذکر سے وضو کی موجود اور حدیث دیگر یہ کہ ذکر ایک بضع ہے تو معلوم ہوا کہ مس الذکر کے معنی صرف چھونے کے نہیں ہیں کیونکہ نازین البتہ صرف چھونا ممکن ہے اور اس سے وضو یا ناز کا حکم نہیں دیا تو چھونے سے

وضو نہیں ٹوٹتا پس دوسری حدیث میں اللہ کر جطلق و سبرہ سے مروی ہے کہ وہ بقصد جماع یا مباشرت مجروح ہے جس سے کچھ نکل آوے یا مباشرت بلا حامل میں کچھ نہ نکلے تو بھی وضو واجب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ از انجملہ عورت کا جھونا شافعی وغیرہ کے نزدیک ناقض ہے اور ہمارے نزدیک کچھ نہیں اور کافی ہے بلکہ حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ میں رات میں سوئی اور میرے پاؤں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قبلہ یعنی جاے سجدہ پر ہونے کو جب آپ سجدہ فرماتے تو مجھے یاد آتا پس میں اپنے پاؤں سمیت یعنی پھر جب کھڑے ہوتے تو میں پاؤں پھیلا لیتی اور ان دونوں گھروں میں چرخ نہ تھے۔ سداہ ابھار کر و سلم من وجہ۔ اور بھی ام المومنین رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض ازواج کا بوسہ لیا پھر نازک لنگے اور وضو نہیں کیا۔ سداہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ اور جو مذہب امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے وہ بھی ایک جماعت صحابہ و تابعین و فقہاء کا مذہب ہے اور فقہاء میں سے ایک جماعت کا یہ مذہب ہے کہ عورت کے جھونے و بوسہ لینے حتیٰ کہ اسکی منہ پر جھونے سے بھی جب تک مذی وغیرہ نہ نکلے وضو واجب نہیں ہوتا اور یہی ہمارے اصحاب کا قول ہے اور قولہ تعالیٰ لا تسم النساء الآية میں طامسہ کنایہ مجامعہ سے ہے اور قرطبی رحمہ اللہ نے کہا کہ شافعی رحمہ اللہ کے مذہب پر لازم آتا ہے جو کوئی عورت کو تنہا یا لات مار دے اسپر وضو واجب ہو اور میں تو نہیں جانتا کہ یہ کسی کا قول ہو۔ منقولہ ناقض کے امام احمد و اسحق بن راہویہ و ابو ثور و محمد بن اسحق و یحییٰ بن یحییٰ کے نزدیک اذت کا گوشت ہر کہ اسکے کھانے سے وضو واجب ہے اور جمہور علماء کے نزدیک وہ ناقض نہیں ہے کذا ذکرہ العینی۔ لیکن دلائل بالکل نہیں ذکر کیے اور مترجم نے سابق میں فی الجملہ ذکر کیا ہے فتدکر از انجملہ امام احمد کے نزدیک بیست کو غسل دینے سے وضو واجب ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ نماز کے وضو سے اگر منکر ہو تو کافر ہے کیونکہ آیت واحادیث قطعیہ کا انکار ہے اور اگر مصحف مجید جھونے یا دیگر اسکے مانند وضو سے منکر ہو تو تکفیر ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم۔ جھونا عورت کا مرد کو یا مرد کا عورت کو ناقض وضو نہیں الجملہ۔ اپنا ذکر یا غیر کا ذکر جھونا ہمارے نزدیک حدیث نہیں ہے الزاد۔ غیر کا ذکر جھونا بلا ضرورت حرام ہے اگرچہ حدیث نہ ہو

فصل فی الغسل۔ یہ فصل احکام غسل کے بیان میں ہے۔ فت۔ چونکہ وضو کی حاجت نہایت عظمیٰ اسکو غسل پر مقدم کر کے اصل بدن کی طہارت کو بیان کیا اور کتاب الکی میں بھی اول وضو پھر غسل کا بیان ہے۔ چنانچہ تعالیٰ وان کنتم جنباً فامطروا الآية اور اگر تم جب ہو تو اچھی طرح طہارت کرو یعنی غسل کر لو۔ واضح ہو کہ امام مہذب رحمہ اللہ نے فرائض غسل کو اور سنن غسل کو مانع وضو کے حصہ بیان فرمایا لیکن مضمفہ و استنشاق کی فرضیت پر اتفاق نہیں ہے تو ظاہر فرض سے مراد وہ کہ جو فرض قطعی تھا اور فرض علی و دونوں کو شامل ہے اور غسل سے مراد وہ کہ جو نماز فرض ہو پس فرض نہانے میں تو مضمفہ و استنشاق ضروری فرض ہے اور رہا وہ نماز اجنت ہے تو یہیں یہ دونوں بھی سنت ہیں ضرور نہیں ہیں جیسا کہ بحر الرائق میں مصرح ہے۔ و فرض الغسل یعنی جو نماز فرض ہے اسکا فرض ایک دھونا ہے وہ۔ المضمفہ و الاستنشاق غسل سائر البدن۔ کلی کرنا و ناک میں پانی ڈالنا اور باقی کام بدن دھونا۔ فت۔ پس دراصل یہ ایک ہی فرض ہے متعدد نہیں ہیں لیکن چونکہ مضمفہ و استنشاق میں امام شافعی وغیرہ کا خلاف تھا لہذا مصرح ذکر کر دیا۔ اسی وجہ سے فرائض غسل نہیں فرمایا جیسے وضو میں متعدد فرائض ہیں۔ پھر یہ دھونا ایک مرتبہ پھر دوسرے فرض ہے اور مسنون آگے آویگا اور وقایہ الروایہ میں کہا کہ نماز فرض نہیں ہے اور عالمگیری میں بھی ہے کہ مضمفہ و استنشاق کی وہی حد ہے جو وضو میں گذری عن الظاہر۔ اور اگر پانی کو منہ بھر گھونٹ سے پی گیا تو مضمفہ کافی ہو گیا اور چھس کر کافی نہیں۔ فت۔ اور پانی منہ میں پھر باہر پھینکا بنا برامح قول کے شرط نہیں خلاف ابی یوسف اور اگر اسکے بعد خون میں دگر گشتے ہوں یا رخنہ جنہیں طعام یا میل تر بھرا ہو تو جائز ہو جائیگا۔ لہذا فی التحف و فتاویٰ فی فصل والی الیث الخ۔ اور دانتوں کی کھر کیوں یا رخنوں میں تر میل پوری طہارت سے منع نہیں ہے صبح ہے۔ الزاہدی۔ اور اسی پر فتوے

دیا جاوے۔ الدر۔ اور خشک میل جو ناک میں ہو رہ مانع ہو۔ الزاہدی۔ جیسے چبائی ہوئی روٹی و گوند حائما۔ الصدر الفتح۔ یہی  
 اصح ہو الدر۔ اور غسل سے جو چھینٹیں برتن میں پُربین مضر نہیں بخلاف اسکے جبکہ کل اس میں ٹیکا۔ اور غسل میں ایک عضو کی تھری  
 کو دوسرے عضو کی طرف منتقل کرنا جب کہ متقاطعو جائز ہو بخلاف وضو کے۔ جنب کو روا ہو کہ اسے تعالیٰ کا ذکر کرے اور  
 کھانے پینے جبکہ کلی رلی ہو اور نہانے سے پہلے اپنی جورد کے پاس جاوے۔ اور قسقی میں ہو کہ اگر احکام ہو جو تو نہانے  
 سے پہلے نہ جاوے۔ اور تمام بدن دھونے میں جبکہ انگوٹھی یا کان کی بانی ننگ ہو تو اس کا حرکت دینا واسطے بانی ہو چنانچہ  
 واجب ہو اور اگر سوراخ میں بانی نہ ہو اور غالب گمان ہو کہ بانی بننے کے وقت اس میں پہنچ جائیگا تو خیر در نہ تکلف بانی ہو بخلاف  
 الصدر الفتح۔ ولکن سوا سے پانی کے تنکا وغیرہ داخل کرنے کا تکلف نہ کرے الصدر والبحر۔ اور اگر بانی اتار کر جمید ہو گیا  
 ایسا کہ تکلف سے پانی ہانے میں پہنچا اور غفلت کرنے میں نہ پہنچا تو باوے۔ الصدر۔ اور ذات کے اندر پانی داخل  
 کرنا واجب اور انگلی ڈال کر پانی پہنچانے کے لیے مبالغہ کرنا چاہیے محیط السخسی۔ بے غنہ کیے ہوئے نے اگر غسل چاہا  
 میں قلفہ کے اندر پانی گال لکھا تو جائز ہو محیط اور یہی مختار ہو واقعات الاناطی یہی اصح ہو لیکن داخل کرنا مستحب ہو۔ کمانی الفتح۔ اور جان  
 پانی پہنچانے میں حرج نہیں ایک بار وہاں پانی پہنچانا فرض ہو جیسے کان و سجنون و مویجین و ذات و درمیان و ارجی و مرد کے  
 سر کے بال اگرچہ گوند وغیرہ سے جھے ہوں و عورت کی نچ خارج ت۔ اور جان پانی پہنچانے میں حرج ہو واجب نہیں  
 جیسے آنکھوں کے اندر۔ کمانے محیط السخسی۔ اگرچہ جس سر ملگا ہو اور کان کی بانی کے طے ہوے جمید میں اور قلفہ کے  
 اندر۔ ت۔ تاخون میں گوند حائما مانع طہارت ہو اور میل و میل نہیں مانع۔ الصدر۔ اور قسری و دیہاتی برابر ہیں اور ناخون میں  
 مٹی و کچر مانع نہیں اور جو رنگ کرنے والے و چتر بنانے والے کے ناخن میں جو بوجہ حج کے مانع نہیں۔ النظریہ۔ اور عورت کی  
 مندی مانع نہیں الصدر۔ اگرچہ جرم حناء ہو اسی پر فتویٰ دیا جاوے الدر۔ تیل لگا یا بھر غسل کا پانی بھایا یا جگنی سے نہ لگا  
 تو یہی کافی ہو الصدر۔ اگر غاسر بدن پر مچھلی کی کھالی یا چبائی روٹی لگ کر خشک ہو گئی اسکے نیچے پانی نہ پہنچا تو نہیں جائز ہو  
 اور اگر بجائے اسکے کھسی کی میٹ یا بھڑ دھو کی میٹ ہو جائز ہو۔ محیط۔ اگر چیک کے چھلکے اچھے ہو کر ادبچے ہو گئے مگر جلد  
 طرف سے لگے ہیں کہ آنکھ نیچے پانی نہیں پہنچا تو مبالغہ نہیں پھر جب کہ جادین غسل دوسرا واجب نہیں ہو النظریہ۔ عورت  
 پر خارج فرج کا دعونا طہارت جنابت و نفاس میں واجب و وضو میں منون ہو محیط السخسی۔ فتاویٰ غیاثیہ میں ہے کہ  
 غسل کے وقت عورت اپنی انگلی نچ میں داخل نہ کرے یہی مختار ہو۔ تاتار خانیہ۔ اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ الفتح۔ پانی پہنچا  
 میں غالب گمان معتبر ہو الصدر والدر۔ اور طہا واجب نہیں مگر ایک روایت میں ابو یوسف سے واجب ہو اور شاید یہ بوجہ  
 خصوصیت صیغہ اطہرا کے جو دھونے میں مبالغہ کے لیے دلالت کرتا ہو اور مبالغہ طے سے ہو الفتح۔ بالجملة تمام بدن کے پاک  
 کرنے میں ہمارے نزدیک منہ کے اندر و ناک کے اندر بھی داخل ہو۔ وعند الشافعی ہماستان فیہ۔ اور امام شافعی  
 کے نزدیک غسل میں مضمضہ و استنشاق سنت ہیں۔ لقولہ علیہ السلام عشر من الفطرة اسی من استہ و ذکر منہا المضمضہ  
 و الاستنشاق۔ بدلیل قولہ علیہ السلام دس چیزیں فطرت سے یعنی سنت سے ہیں اور ان میں دس میں مضمضہ و استنشاق  
 کو بھی بیان کیا۔ و نہ تو یہ بھی سنت ہوئیں۔ ولہذا کانا سنین فی الوضوء۔ اور اسی جہت سے یہ دونوں وضو  
 میں سنت ہیں۔ و نہ حالانکہ چہرہ و حونا فرض وضو پس اگر یہ بھی ظاہر ہوں ہوتے تو چہرہ دھونے میں فرض ہوتے۔  
 واضح ہو کہ یہ دلیل پوری ہو نا اس پر موقوف ہو کہ فطرت کے معنی سنت ہوں یعنی جس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت  
 فرمائی۔ مع الترتک ایما نا۔ امام مصنف رحمہ نے پوری حدیث نہیں ذکر فرمائی جو یہ ہو کہ ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رحمہ نے رسول  
 کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دس چیزیں فطرت سے ہیں۔ قص الشارب۔ مویجین تراشنا۔ و غبار اللہین



دار یعنی چوڑا دگنی رکھنا۔ دالساواک۔ استعمال مساواک۔ دستشاق الماء۔ پانی ناک میں چڑھا کر صاف کرنا۔ وقص الاظفار  
تاخن تراشنا۔ غسل الہرجم۔ انگلیوں کے پور و جوڑ بندھا کرنا۔ وقف الابط۔ بغل کے بال اکھاڑ دانا۔ وخلق العائذ  
موسے زہار موٹنا۔ و انتفاص الماء یعنی استنجا ہے۔ اقول یہ تفسیر و کچھ اور ابو داؤد کی حدیث عارین اعفاء لہیہ کی جگہ ختمہ  
کرنا اور انتفاص الماء کی جگہ انتفاص مذکور ہے اور انتفاص سے مراد بعد وضو کے قلیل پانی آگے فرج پر چڑھ کر دینا تاکہ دوسو اس  
دور ہو۔ انتفاص بقاف و صا ہر معنی استنجا روکھا گیا کہ صاب ہوا و صا ہر معنی انتفاص و لیکن نووی رحمہ نے کہا کہ صواب  
اول ہر معنی استنجا ہے۔ اقول پھر پھر کہ انتفاص سے بھی خفیف استنجا مراد ہو۔ غم۔ اور خطابی رحمہ نے کہا کہ فطرت کی تفسیر اکثر  
علماء رحمہ نے سنت سے ذکر کی پس معنی یہ کہ سنت سے یہ باتیں ہیں اور ابن الصلاح نے کہا کہ یہ اشکال سے خالی نہیں  
نووی رحمہ نے کہا کہ کچھ اشکال نہیں بلکہ یہی صواب ہے کیونکہ صحیح بخاری میں ابن عمر رحمہ سے مروی ہے من انتقص الاثاب وقف الابط  
و تقليم الاظفار یعنی سنت سے ہر جو کچھ نہیں رہتا و بغل کے بال اکھاڑنا اور ناخون کا تراشنا۔ مع ہر جہم کتاب ہر کہ اشکال باقی ہے  
و درجہ سے اول ختمہ کرنا و استنجا امام شافعی کے نزدیک فرض ہیں اور دوم یہ کہ فطرت کی چیزوں میں بعض سنت ہونا کچھ  
بعد نہیں تو اس سے یہ لازم نہیں کہ فطرت و سنت کے ایک معنی ہو جادین اور سب سنت ہوں اور تحقیق یہ ہے کہ یہ دس چیزیں  
فطرت یعنی پاکیزہ طبیعت کے برتاؤ سے ہیں اور اول ان باتوں کا حکم حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیا گیا چنانچہ تولد تعالیٰ اور نبی  
ابراہیم رہے بلکہ فاتن الاویہ کی تفسیر صحیح میں مذکور ہیں پس حاصل یہ ہوا کہ یہ سنت دین میں سے ہیں اور اصطلاحی سنت  
تو یہ ہے کہ جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق عبادت کیا ہو مع ترک ایما۔ اور بطریق پیدائش پاکیزہ کی سنت میں سے  
لیکن ہر کہ بعض ہر وجہ عبادت ہوں و بعض ہر وجہ جبلت و عادت ہوں اور سنن الوضو میں سے بحث تیان میں ہم نے حدیث  
سے ذکر کیا کہ تیان اگرچہ مواظبت کے ساتھ سنت ہے لیکن سنت ہر وجہ عادت ہے اور کلام اس سنت میں جو ہر وجہ عبادت  
ہو اور حق یہ کہ کچھ منع نہیں کہ بعض سنن العادہ کے امور جب کسی عبادت کے اندر مشتمل ہوں ہر وجہ مواظبت تو وہ اس  
عبادت کے اندر عبادت ہی ہو جادین کیونکہ تحقیق یہ کہ موثنین خصوصاً مرسلین علیہم السلام کے جملہ افعال و اقوال و اعمال  
ہر وجہ عبادت ہیں پس جواب یہاں جاری طرف سے دو طور پر ہر اول اسطرح کہ ان امور کا دین میں سے ہونا کچھ واجب  
کو مانع نہیں یعنی دین بھی ہیں اور واجب ہیں۔ دوم یہ کہ امام شافعی رحمہ نے خود ان میں سے ختمہ و استنجا کو واجب کہا تو فطرت  
سے ہونا کچھ مانع واجب نہیں ورنہ جو انکا جواب ان دونوں میں دی جا رہا جواب مضمرہ دستشاق واجب ہونے میں ہے  
م۔ اور وضو میں مضمرہ دستشاق کا سنت ہونا لازم نہیں کرتا کہ غسل میں فرض نہ ہوں یا نہیں دیکھتے کہ امام احمد وغیرہ  
کے نزدیک یہ دونوں تو وضو میں بھی واجب ہیں پس معلوم ہوا کہ انکی فطرت میں سے ہونے سے صرف یہ ثابت ہوا کہ  
دین میں سے ہیں رہا یہ کہ سنت ہیں یا واجب ہیں تو دوسری دلیل چاہیے۔ ولنا قولہ تعالیٰ و ان کنتم جنبا فاطہروا  
امر بالاطہار۔ اور ہمارے پاس وجوب مضمرہ دستشاق کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و ان کنتم جنبا فاطہروا تو حکم  
دیا اطہار کا۔ فتن یعنی تطہر بشہید ہا و اطہار بشہید ہا و دونوں بمانعہ و تکلف سے طہارت کرنے کے معنی میں ہیں تو لازم آیا کہ  
خوب اچھی طرح جانتے ہیں کہ طہارت غسلی کرو جبکہ جنب ہو۔ و جو تطہیر جمیع البدن۔ اور یہ خوب پاک کرنا تمام بدن کا ہر  
فتن خطابی رحمہ نے اعراض کیا کہ اس سے مضمرہ دستشاق کی فرضیت نکالنا اندرونی بدن کو ظاہری بدن داخل کرنا ہوا  
اور یہ اہل لغت کے خلاف ہے کیونکہ بشرہ نوآنکے نزدیک ظاہری بدن ہے اور کھوناک کا اندر اس میں سے نہیں ہے۔ یہ اعراض  
کچھ نہیں ہے کیونکہ بشرہ و ظاہری بدن کی خصوصیت خطابی رحمہ نے کہاں سے سمجھی ہے بلکہ حق یہ کہ بندہ دن کو تمام بدن کی تطہیر  
کا حکم دیا ہے کیونکہ فاطہروا۔ میں تطہیر بمانعہ کی اضافت بندہ دن کے جسم کی طرف ہے تو یہ بر بندہ تکلف کا تمام بدن ہوا اور حکم

شرع کا بقدر وسعت و بقدر ممکن ہوتا ہے تو بدن کا ہر خرد جان پانی ہو نچا نا ممکن ہر وہ حکم کے تحت میں داخل رکھا اور ظاہر ہو کہ کھانا  
 میں اور ناک میں اگر حقیقی نجاست آئی ہو تو بالاتفاق و دعونا ممکن و واجب ہو پس بیان بھی لازم ہوا اور کوئی حج و شفقت اس سے  
 پیش نہیں آئی ہر نجاست پیٹ کے اندر کے کہ وہ اگرچہ بدن میں سے ہو لیکن مستغیر ہے لہذا مصنف رحم نے فرمایا۔ الا لان بالاعتدال  
 ایصال الممار الیہ خارج۔ لیکن جان پانی ہو نچا نا مستغیر ہو وہ خارج ہے۔ فنف بالجہ سب بدن اس حکم میں داخل ہے مرن  
 وہ خارج ہے جان پانی ہو نچا نا مستغیر ہو خواہ تعد حقیقی ہو جیسے پیب میں یا رگون میں خواہ تعد رکعی ہو یعنی سر قابو جرج کے  
 مدفع ہو جیسے آنکھوں کے اندر چنانچہ عینی رحم نے ذکر کیا کہ آنکھوں میں اگرچہ نجس سرمہ لگا ہو تو بھی اندر دعونا واجب نہیں  
 اور کمال رحم نے کہا کہ جیسے خنہ کی کھال کے اندر دعونا بوجہ حج کے واجب نہیں۔ اتول اور حج کی صورتیں اور مذکور ہیں  
 اور بعض آویگی اور منہ و ناک کے اندر کچھ حج نہیں اور کیونکر حج ہو گا حالانکہ تم بھی مسنون کہتے ہو تو کیا حج جو شرعاً مدفع ہو وہ  
 مسنون ہے۔ ہرگز نہیں بلکہ کچھ حج اس میں نہیں تو حکم قرآن ان دونوں کو شامل ہے جیسے حکم حدیث یعنی قولہ علیہ السلام تحت کل  
 شعرة جناة فلبوا الشعر و اتقوا البشرة۔ یعنی ہر بال کے نیچے جناہ ہے تو تم لوگ ترک کر دو بالوں کو اور شعرا کو البشرة کو مصلیٰ الباطل  
 و الترنہی و ابن ماجہ وغیرہم۔ اور ناک کے اندر بال موجود ہیں اور حضرت علی رضی کی حدیث مرفوعہ میں ہے کہ جس نے ایک بال  
 کی جگہ چھوڑی جان پانی نہ ہو نچا تو اسکے ساتھ آتش جہنم میں ایسا دایا سابر تاو کیا جائیگا حضرت علی رضی نے کہا کہ میں سے  
 میں اپنے سر کا دشمن بگیا۔ رواہ احمد و ابو داؤد وغیرہما باسناد حسن ذکرہ العینی۔ اور وضو پر اسکا قیاس ٹھیک نہیں کیونکہ  
 غسل جنابت کا مدار توفیقہ جنابت پر ہے۔ بخلاف الوضو۔ برخلاف وضو کے۔ فنف کہ وضو میں جمیع کی تطہیر کا حکم نہیں  
 ہے۔ لان الواجب فیہ غسل الوجه۔ کیونکہ واجب وضو میں تو دعونا وجہ کا ہے۔ فنف یعنی جس سے مواجہہ در وید ہو نا  
 واقع ہوتا ہو۔ و المواجهۃ فیہا تعد متہ۔ اور منہ کے اندر و ناک کے اندر ایسی حالت ہے کہ ان دونوں سے پوری مواجہت  
 نہیں ہوتی ہے۔ فنف لہذا مواجہت نہونے سے انکا دعونا واجب نہیں مگر مسنون بوجہ تکلف کے اور بوجہ اسکے کہ ناک و منہ کے  
 خطائین داخل جادین چنانچہ حدیث میں مذکور ہو چکا۔ رہا حدیث فطرت میں جو مضففہ و استنشاہ کا ذکر بطریق سنت ہوا تو  
 امام مصنف نے اسکو وضو پر محمول کیا بقولہ۔ و المراد ببارومی حالہ الحدیث۔ اور مراد مروی فطرت میں انکاست  
 ہونا بحالت حدیث ہے نہ بحالت جنابت۔ بدلیل قولہ علیہ السلام انہما فرضان فی الجماعۃ سنتان فی الوضو۔ بدلیل اس  
 حدیث کے جس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضففہ و استنشاہ کو جنابت میں فرض فرمایا اور وضو میں سنت فرمایا ہے۔ فنف  
 یہ جواب بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ فطرت سے ہی سنت مراد ہے جس میں کلام ہے ورنہ کچھ حالت حدیث پر محمول کرنے کی ضرورت  
 نہیں کیونکہ فطرۃ الدین میں سے ہونا منافی نہیں کہ یہ واجبات فطرت دین سے ہوں۔ کما فی الفتح۔ اور یہ جو حدیث ذکر کی  
 مراد اس سے حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضففہ و استنشاہ میں مرتبہ کرنا جناب کے لیے  
 فریضہ کر دیا رواہ الدارقطنی و الحاکم و ابن عدی و البیہقی و اور اس میں ضعف ہے لیکن جہتی نے کہا کہ ثقات راویوں نے اسکو  
 ابن سیرین سے مرسل روایت کیا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مرسل ہمارے وعامہ علماء کے نزدیک محبت ہے حکایت یا بھی ثقہ ہو پس ثابت  
 ہوا کہ غسل جنابت میں مضففہ و استنشاہ بدلیل کتاب و سنت فرض میں ہیں۔ فمروغ رہا غسل سنت تو ظاہر ہے کہ یہ دونوں غسل  
 سنت میں مسنون ہیں۔ کما فی البحر فی غسل فرض میں اگر مضففہ یا استنشاہ با کوئی جز و بدن بھول گیا پھر ناز پرچی تہ یا د  
 آیا اگر ناز نقل ہو تو اعادہ واجب نہیں کیونکہ اسکا شروع کرنا صحیح نہوا تو لازم بھی ہوئی تو قضاء واجب نہیں۔ و اگر جب  
 و حائضہ و میت ایسے مقام پر جمع ہوئے جہاں ایک کے غسل کو مبلح پانی کافی ہے تو جناب اولیٰ ہے یعنی اسی کو یہ پانی ملنا  
 چاہیے اور میت و حائض کو تیمم کرا دیا جاوے۔ الفتح۔ ایک مرد و پھسل واجب ہو اندہ و ان اندر مرد میں تو غسل ترک کر لگا

اگرچہ اسکو دیکھیں یعنی ضرورت ہو اور اگر ایک عورت پرنسٹل ہو اور وہ مردوں کے درمیان یا مردوں و عورتوں کے درمیان ہو  
 تو غسل میں تاخیر کرے یعنی تیمم کرے اور اگر فقط عورتوں کے درمیان ہو تو نہیں۔ اور اگر مرد درمیان مردوں و عورتوں کے  
 یا فقط عورتوں کے ہو تو اختلاف ہے جیسا کہ مسائل کو ابن الشیمہ نے توضیح سے بیان کیا ہے اور عورت کو چاہیے کہ تیمم کر کے ناز  
 پڑے۔ رہا استنجاء تو وہ ان سب صورتوں میں ترک کیا جاوے اور فرض الغسل کا بیان ہو گیا۔ و سنتہ۔ اور غسل سنت  
 ان بعداء الغسل فیصل یہ ہے۔ یوں ہے کہ ابتدا کرے بغسل پس اپنے دونوں ہاتھ دھوے۔ فقہ ہونچون مک  
 بن مرتبہ۔ الملقط۔ سب سے اول نیت کرنا رفع جنابت کی سنون ہے پھر ہاتھ دھونے کے وقت نسیہ اللہ تعالیٰ پڑھے۔ ابو حنیفہ  
 و فرجہ۔ اور اپنی فرج کو۔ فقہ پیشا بگاہ ہو یا مقعد ہو۔ اور ظاہر اول ہے اور بعد ہاتھوں کے فرج دھونے کا صحیح فی الملقط۔  
 م۔ اور فرج دھونے کی تقدیم غسل میں سنت ہے خواہ وہاں نجاست ہو یا نہ ہو جیسے باقی بدن پر وضو مقدم کرنا سنت ہے خواہ  
 حدث ہو یا نہ ہو۔ یعنی غسل کے وقت حدث نہ ہونے کی یہ صورت کہ جنابت کے نہانے سے معذور ہو اور تیمم کیا و لیکن وضو  
 سے معذور نہیں تو وضو کر کے ناز پڑے پھر ہنوز وضو نہ تھا کہ عذر جاتا رہا تو غسل کے واسطے سنون وضو کر کے اگرچہ موجب  
 ہے۔ م۔ و نیز علی التماسہ ان کانت علی بدنہ۔ اور زائل کرے نجاست کو اگر اسکے بدن پر ہو۔ فقہ اور سچاے وضو  
 گنی کے زائل کرے گا گویا اشارہ ہے کہ خواہ وضو کرے یا نہ کرے یا جازت شرعی زائل کرے تاکہ وہ پھیل نہ جاوے۔ م۔ اور نجاست  
 اس قدر ہو کہ وہ معتبر ہو کیونکہ امام ترمذی رحم نے شرح جامع صغیر میں کہا کہ تغریق میں ابو عصمہ سے مروی ہے کہ اگر سونے کے  
 ٹاکون برابر نجاست کی چھتیشین پہنچی ہوں پھر وہاں پانی ہو چنانچہ پانی نہیں نہوگا۔ قول ہے امام حمید الدین ضریر رحم کی  
 شرح سے منقول ہے۔ م۔ تم یوضا وضو و المصلوۃ۔ پھر وضو کرے جیسے اپنی ناز کے لیے وضو کرتا ہے۔ فقہ کیا  
 اس وضو میں سر کا مسح کرے تو جواب یہ کہ ہاں۔ فاضلخان۔ اور یہی متن میں ظاہر ہے اور یہی صحیح ہے۔ الزاہدی واضح۔ بالجمہ  
 مع سر کے پورا وضو کرے۔ الا رجلیہ۔ سوائے دونوں پاؤں کے۔ فقہ کہ انکو بالغسل نہ دھو دے یہی حضرت  
 میمونہ رضی کی حدیث میں مضمون ہے۔ اور مہبوط میں ہے کہ تاخیر کرنا دونوں پاؤں دھونے کی جہی کہ دونوں پاؤں پانی میں  
 رستے ہوں اور اگر تھپڑ یا تختہ یا اینٹ پر ہوں تو تاخیر نہیں ہے۔ انتہی یہ ظاہر حدیث عائشہ رضی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 جب جنابت سے غسل فرماتے تو پہلے دونوں ہاتھ دھوئے پھر وضو کرتے جیسے ناز کے لیے وضو کرتے پھر انگلیاں پانی  
 میں ڈبو کر اُسے بالوں کی جڑوں میں خلل کرنے پھر پانی اپنی تمام جلد پر سب پر بہا دیتے۔ رواہ البخاری و مسلم ثم یغیض  
 الماء علی راسہ۔ پھر پانی بہا دے اپنے سر پر۔ فقہ ظاہر اس سے بہا تا شروع کرے۔ و سائر جسدہ مثلاً۔ اور باقی سب  
 بدن پر تین مرتبہ۔ فقہ انہیں سے پہلا مرتبہ فرض ہے اور باقی دو سنت ہیں یہی صحیح ہے۔ اسراج۔ اور پانی بہانے کی کیفیت میں  
 یہ ہے کہ دائیں ہونٹ سے پرتین مرتبہ پھر بائیں پرتین مرتبہ پھر سر و باقی بدن پر تین مرتبہ بہا دے معراج الدراپہ۔ اور یہی صحیح ہے  
 الزاہدی۔ یہ قول حلوانی رحم کا ہے اور اسی کو درذنی لغوی میں صحیح کہا اور تئیر میں لیا ہے۔ م۔ اور کہا گیا کہ اول سر سے شروع کرے  
 اور یہی ظاہر الکتاب یعنی ہدایہ اور ظاہر حدیث میمونہ رضی ہے۔ الفتح۔ یہی صحیح ہے اور اسی سے درذنی تصحیح کو ضعیف کیا جاوے پھر  
 قول ہے جو در مختار میں کہا کہ یہی ظاہر الروایہ ہے یہ سنو ہر جگہ فتح القدیر میں ظاہر الکتاب سے مراد ظاہر کتاب ہدایہ ہے ورنہ اس  
 بارے میں کوئی ظاہر الروایہ نہیں ہے۔ م۔ ثم یغشی عن ذلک المکان فیصل رجلیہ۔ پھر اس جگہ سے جہاں غسل کیا ہے  
 ہٹ کر دونوں پاؤں دھوے۔ فقہ یعنی تین مرتبہ۔ بکذا حکت میمونہ تغسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جماعت اصحاب  
 یوں ہی حکایت فرمایا ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ عنہا نے غسل فرماتا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کاف جماعت اصحاب  
 صلح نے ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے پانی رکھا جس سے



آپ غسل فرما دیں پس آپ نے دونوں ہاتھوں پر دھواں کر دیا میں مرتبہ انکو دھویا پھر دایین سے بائیں پر ڈال کر نہ لیکر کھڑا  
 پھر زمین سے اپنا ہاتھ طاہر مضمضہ و استنشاق کیا پھر اپنا چہرہ و دونوں ہاتھیں دھوئیں پھر اپنے سر کو دھویا میں مرتبہ پھر  
 اپنے بدن پر پانی بہا یا پھر اس مقام سے ہٹ کر دونوں پانوں دھوئے۔ کذا فی الفتح اور دوسری روایت میں بعد دونوں  
 ہاتھ دھونے کے مذکور ہے کہ پھر میں چلو اپنے سر پر ڈالے پھر اپنا باقی بدن دھویا۔ اور بعض روایات میں ہے کہ پھر وضو کیا  
 جیسے نماز کا وضو کرتے تھے۔ کما فی الیعنی۔ حدیث میں دلیل ہے کہ شوہر اپنی زوجہ سے خدمت لے۔ م۔ اگر جنب نے پانی کے  
 اندر اتنی دیر تک غوطہ مارا کہ وضو غسل ہو جاوے تو سنت پوری کر لی ورنہ نہیں۔ الفتح۔ پانی خواہ دریا نہر ہو یا تالاب  
 و حوض ہو یا مینہ برسا ہو اس میں اتنی دیر تک توقف کرے۔ کما فی الدر وغیرہ۔ و انما یؤخر غسل رجليه لانہما فی مستنقع  
 الماء المستعمل فلا یغید الغسل۔ اور دونوں پانوں دھونے کی تاخیر اسی واسطے ہے کہ دونوں ایسی جگہ میں ہوں کہ غسل  
 پانی وہاں مجتمع ہوتا ہو تو انکا دھونا مفید ہوگا۔ حتی لو کان علی لوح لایؤخر۔ حتی کہ اگر کسی تختہ پر نہاتا ہو تو پانوں دھونے  
 میں تاخیر نہ کرے۔ و در مختار میں لکھا کہ پانوں دھونے میں تاخیر نہ کرے اگرچہ ایسی جگہ ہو جہاں پانی مجتمع ہوتا ہو کیونکہ  
 معتد یہ کہ آب متصل طاہر ہے۔ اقول یہ صحیح نہیں اس واسطے کہ طاہر مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ کا آب متصل کی نجاست ہے لیکن بوجہ  
 حج وغیرہ کے فتویٰ اس پر ہے کہ وہ طاہر ہے اور بیان کوئی حج نہیں تو طاہر مذہب پر اعتماد ہوگا۔ اور روایت مبسوطہ اور گندہ کی  
 اور عالمگیریہ میں ہے کہ پھر اپنے غسل سے ہٹ کر دونوں پانوں دھو دے المیخ۔ اور وضو کرے سو اسے دونوں پانوں  
 کے پھر اپنے بدن پر زمین مرتبہ پانی باوے پھر دونوں پانوں دھو دے گرنہ اسی ٹھکانے۔ وقایہ الروایۃ۔ یہ حکم اس وقت ہے  
 کہ اگر متصل مجتمع ہونے میں ہو لیکن جب وہ تختہ یا پھر پر ہو تو دونوں میں تاخیر نہ کرے۔ الجوہرہ۔ اور اصح یہ کہ اگر مجتمع الماء میں  
 نہ تو دونوں پانوں بھی پہلے دھو دے۔ کما فی الجنبی۔ ع۔ و لیس علی المرأة ان تحضض صفائے باقی الغسل اذا بلغ  
 الماء اصول الشعر۔ اور نہیں واجب ہے عورت پر کہ کھول ڈالے اپنی صفائے کو یعنی پچیدہ بالوں کو جبکہ پہنچ جاوے  
 پانی آکے بالوں کی جڑوں میں۔ لقولہ علیہ السلام لام سلمۃ یمکنک اذا بلغ الماء اصول شعرك۔ کیونکہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا کہ یہی کفایت کرتا ہے جبکہ پانی تیرے بالوں کی جڑوں میں پہنچ جاوے۔  
 و صحیح مسلم وغیرہ میں ہے کہ ام المؤمنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ایسی عورت ہوں کہ اپنے  
 سر کے موے بافتہ کو سخت باندھتی ہوں سو کیا میں غسل جنابت میں اسکو کھول دوں تو فرمایا کہ نہیں بلکہ تجھے تو یہی کافی ہے  
 کہ اپنے سر پر زمین چلو ڈال پھر اپنے اوپر پانی بہالے سو تو پاک ہو جائیگی۔ اس حدیث کا مقتضی یہ کہ عورت پر بھگونا واجب  
 نہیں ہے۔ و لیس علیہا بلل و دابھا ہوا صحیح۔ اور عورت پر گیسوے بافتہ کے بالوں کا تر کرنا بھی واجب نہیں ہے صحیح ہے  
 و یہ احتراز ہو گیا بعض مشائخ کے قول سے کہ تین بار تر کرنا اور ہر بار پونچھنا واجب ہے اور صلوة الباقی میں ہے کہ صحیح ہے  
 کہ ذوائب کا دھونا واجب ہے اگرچہ دونوں قدم سے بھی جڑے ہوں اور مبسوط بکر میں ہے کہ عقاص کے شب میں پانی پہنچانا  
 واجب ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے انتہی اور اصح یہ کہ نہیں واجب ہے بدیل اس حصر کے جو حدیث صحیح مسلم میں مذکور  
 ہوا۔ الفتح۔ اصح یہی ہے کہ تر کرنا واجب نہیں ہے۔ الصدر۔ لما فیہ من الحجج بخلاف اللیثۃ لانه لا حج فی البیض الماء  
 الی اثنا ثلثا۔ کیونکہ گیسو تر کرنے میں عورت کے حق میں حج و مشقت ہے برخلاف دارجی کے کہ دائرہ کے اندر پانی پہنچانا  
 میں کچھ حج تصور نہیں ہے۔ و حکم اس وقت ہے کہ بال گوندھے ہوں اور اگر عورت کے بال کھلے ہوں تو انکے درمیان  
 پانی پہنچانا واجب ہے بوجہ عدم الحج کے جیسے دائرہ میں۔ اور مرد پر واجب ہے کہ اپنی دائرہ کے درمیان پانی پہنچا  
 جیسے دائرہ کی جڑوں میں پانی پہنچانا واجب ہوا جیسے مرد پر اپنے ٹنگے بالوں و انکی جڑوں میں پانی پہنچانا واجب

ہے۔ اٹھانہ۔ اگرچہ گوند سے ہوے ہوں۔ لہذا لیسرخصی۔ جیسے علوی و ترکی ہوتے ہیں اور یہی احوط ہے۔ الصدر۔ اور اگر عورت کے بالوں کی جڑوں میں پانی نہ پہنچ سکے شام عورت نے اپنے سر میں کوئی مصالحہ خوشبودار اس طرح بھرا کہ بالوں کی جڑوں میں پانی نہیں پہنچتا تو عورت پر واجب ہوگا کہ اسکو دود کرے تاکہ پانی جڑوں میں پہنچے۔ السراج الوہاج۔ اور یہی صحیح ہے۔ الدر۔ اگر عورت کو سردی ہو یا ضرر کرے یا ہوا سرد ہوئے اس سے دلی چلے ہی تو غوسہ ہرے انکار نہ کرے بلکہ غسل میں سر کا دھونا چھوڑ دے اور کہا گیا کہ اسپر مسح کر لے البرخیدی القستانی۔ واضح ہو کہ غسل میں وغیرہ مقدم کیا تو بعد غسل کے وہی وغیرہ کافی ہے بدلیل حدیث ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد غسل کے وغیرہ نہیں فرماتے تھے بلکہ غسل والاربعۃ۔ ح۔ آداب میں سے ہے کہ پانی میں اسراف دیکھ کر اسے اور نہاتے دلت قبلہ کے رد پر و نہوا اور میں بار دھونے میں سے اول بار ملے اور ایسی جگہ نہاوے جہاں اسکو کوئی نہ دیکھے اور کوئی کلام نہ بولے اور بعد غسل کے رومال سے پوچھے۔ النہیہ۔ اور مرد کو چاہیے کہ سر کے بالوں کی جڑیں پتلے بیسگی انگلیوں سے خلال کر لے کافی حدیث عائشہ فیما تقدم فتدکر رم۔ قال المعانی الموجبة للغسل۔ یعنی وہی علل و اسباب جو غسل کے موجب ہیں۔ و فیہ معانی جو یہاں غسل کے موجب بیان ہوئے ہیں یعنی انزال و دخول و حیض و نفاس یہ درحقیقت جنابت کے موجب ہیں غسل کے موجب نہیں ہیں بنا برہنہ صحیح کے جو ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ سے ثابت ہوا ہے کیونکہ یہ اسباب تو طہارت غسل کو توڑ دیتے ہیں موجب کیونکہ ہونگے۔ ذکرہ السفناتی النہایہ۔ اور انزاری رحم نے جواب دیا کہ مراد یہ ہے کہ یہ معانی غسل کو واجب کرتے ہیں اور یہ عرض نہیں کہ انکے ہونے سے غسل کا وجود ہوتا ہے حتیٰ کہ اعتراض وارد ہو کہ یہ چیزیں کیونکہ غسل کے ساتھ جمع ہونگی حالانکہ جو موجب ہو وہ تو جس چیز کی موجب ہے اسکے ساتھ جمع ہونا چاہیے کافی حاجۃ البیان۔ و حاصل جواب یہ کہ غسل کے وجود کے موجب نہیں ہیں بلکہ غسل کے موجب ہیں اور تحقیق یہ ہے کہ شرعی اسباب بذات خود موجب نہیں ہوتے کیونکہ موجب درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے و لیکن اسنے اسباب ظاہر کر دیے کہ جیسے ہم واقف ہوں کہ اب اللہ تعالیٰ نے ہم پر یہ حکم واجب کیا پس انزال وغیرہ معانی نہ کہ وہ تو جنابت کے موجب ہیں اور جنابت موجب غسل ہے پس یہ معانی درحقیقت تو غسل واجب ہونگی علت کی علت ہیں۔ واضح ہو کہ شیخ الاسلام خواہر زادہ کے بسوط میں مذکور ہے کہ افسال واجب ہونے کا سبب تو ارادہ ہے ایسی چیز کا جس کا کرنا بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔ یعنی جیسے نماز کا ارادہ یا دخول مسجد کا ارادہ وغیرہ۔ انزاری رحم نے اسپر اعتراض کیا کہ ان معانی سے تو غسل کرنا واجب ہو جاتا ہے خواہ ارادہ پایا جاوے یا نہ پایا جاوے۔ اور کہا گیا کہ اگر ان کا جادے کہ سبب افسال کے واجب ہونے کا جنابت یا مانند اسکے حیض و نفاس ہے تو اعتراض نہو۔ اور ہمارے عائشہ مشائخ کے نزدیک وجوب غسل کا سبب تبام الی الصلوۃ و ارادہ اس امر کا جو بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔ لہذا کافی میں کہا کہ جب عند منی ذی وقت الخ۔ تو جنابت کو موجب قرار دیا۔ اور تاج الشریعہ رحم نے شرح ہدایہ میں فرمایا کہ یہ معانی بدن کو نجس کرنا ہیں میں موجب افسال نہیں ہیں بلکہ افسال کا واجب ہونا تو ارادہ ظاہر ہے لیکن جبکہ ان نجاسات کی وجہ سے بدن نجس ہو کر پاک کرنے کے قابل ہو۔ مع۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جاوے کہ وجوب غسل کا سبب وہ چیز کہ جنابت کے ساتھ حلال نہ تھی الفتح۔ اور حق یہ کہ ارادہ کا لفظ ضرور ہے اور مرد ارادہ سے وہ ارادہ ہے جو شروع کے ساتھ لاحق ہونے والا ثابت ہو اور درحقیقت موجب وہ چیز ہے جو بدن غسل حلال نہ تھی لیکن وہ چیز تو ابتداء سے امتداد تک طہارت چاہتی ہے اور اسکا وجود مقدم چاہیے کیونکہ موجب کا وجود اپنے سبب سے مقدم ہونا بدیہی ضروری ہے اور وہ بوجہ عدم طہارت کے اور نیز اسلئے کہ اسی کے واسطے طہارت خیر ہے بدن اس طہارت کے ہوگی لہذا ارادہ اسکا قائم مقام ہوا وہی تو کہ تعالیٰ اذ انتم الی الصلوۃ اعمی اذا روتہم انقیام الی الصلوۃ۔ میں معنی ہے لیکن یہ ارادہ وہ ہوگا جو بتقدیر انہی غرضوں میں ایسا ثابت ہو کہ شروع سے لاحق ہو صرف اتنی بات

۱۔ اہلۃ ناز سے اعتسالم ہوا پھر ناز نہ پڑھی تو طہارت ہو گئی مگر ارادہ موجب نہ تھا کیونکہ اس نے غسل نہ کر کے ساتھ ناز پڑھی  
 پڑھی اور اس سے بہت سے اشکال مرتفع ہوتے ہیں فائدہ تعالیٰ اعلم۔ پھر معانی موجبہ و دہین ایک جملات جو دو سبب سے  
 ہوتی ہیں ایک انزال منی بدون دخول خشفہ کے دوم دخول خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ دوم حیض و نفاس۔ اور میں کہتا ہوں کہ  
 غسل واجب کا موجب ایک امر سوم بھی کھنا چاہیے اور وہ میت مسلمہ کا غسل بطریق وجوب کفایہ ہے۔ فائدہ ہم۔ بالجملہ امام مصنف  
 نے غسل کے معانی موجبہ کو بیان کیا۔ انزال المنی علی وجه التدفق والشہوت۔ انزال منی کا بروجہ دفعی و شہوت کے  
 حصہ کو کہ شہوت کے ساتھ نزول ہو پس جنابت کے دو سبب ہیں سے ایک یہ کہ بدون خشفہ ذکر اندر کرنے کے انزال  
 منی ہو خواہ چھوٹے سے خواہ دیکھنے سے خواہ ہاتھ سے حتیٰ لگانے سے یا احتلام سے۔ کما فی محیط السرخسی من اجل  
 والمرآۃ۔ خواہ مرد سے یہ انزال متحقق ہو یا عورت سے۔ حالۃ النوم والیقظۃ۔ خواہ سوتے میں ہو یا جاگتے میں۔ رفت  
 اگر کما جاوے کہ سوتے آدمی سے منی خارج ہونا موجب غسل ہے اگرچہ شہوت سے نہ تو مصنف رحم نے کیونکہ شہوت کی شرط  
 لگا دی۔ جواب دو تگا کہ قیاس تو یہ تھا کہ بلا شہوت کی صورت میں غسل واجب ہو لیکن ائمہ علماء رحم نے استحسان کو لیکر غسل  
 واجب رکھا کیونکہ بدون شہوت ہونا معلوم نہیں ہو سکتا تو ظاہر یہی کہ وہ شہوت احتلام کے ساتھ خارج ہوتی ہے۔ سفاتی رحم  
 نے نہایت میں کما کہ وفق و شہوت کا لفظ علی الاطلاق تو امام ابو یوسف رحم کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ انہیں نے خروج منی  
 کے وقت وفق و شہوت کی شرط کی ہے اور امام اعظم و محمد کے قول پر ٹھیک نہیں ہے تاکہ ان دونوں نے یہ شرط نہیں لگائی ہے  
 حتیٰ کہ دونوں نے کما کہ جب منی اپنی جگہ سے شہوت جدا ہوئی تو غسل واجب ہے اگرچہ بدون وفق و شہوت نکلی ہو اور  
 انزار ہی رحم نے غایۃ البیان میں جواب دیا کہ نہیں بلکہ یہ سب کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ جب اس صفت کے ساتھ منی  
 کا انزال ہوا جو امام مصنف رحم نے ذکر کی تو بالاتفاق سب کے نزدیک وہ موجب غسل ہوئی کذا فی العینی اور میں کہتا  
 ہوں کہ انزال منی کا بشہوت تو سب کے نزدیک مستبر ہو لیکن آیا وہ شہوت تادم خروج شرط ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے  
 امام اعظم و محمد کے نزدیک شرط و ابو یوسف کے نزدیک نہیں۔ جیسا کہ مابعد میں بیان فرمایا ہے اور صحیح اعظم و محمد کا قول ہے کہ  
 تاج الشریعہ رحم نے وقایۃ الروایۃ میں مسئلہ کو یوں تبصر کیا کہ انزال منی ذی وفق و شہوت عند الانفصال۔ پس صحیح ہے کہ یہی  
 مذہب واضح و محض ہے۔ فتاویٰ نے نقل کیا مجموع النوار میں ہے کہ ہم ابو یوسف کا قول جتے ہیں کیونکہ اس میں مسلمانوں کے واسطے  
 آسانی ہے ولیکن در مختار میں اس کا اختیار باوجود مخالفت متون و ترک مذہب کے محب ہے صرف جواز تو بعض وجوہ ضرورت میں  
 اہلۃ ہے۔ فلیفظ۔ اور شرح مغرب السلی تحقیق لکھا۔ پھر وفق منی اپنے مقام سے بشہوت جدا ہونے میں ہر دلیل قولہ تعالیٰ علیٰ من  
 ما یردہ وفق۔ پس ضرور عورت کی منی میں بھی وفق مضمون صحیح ہے۔ انہی چلی و تہمہ افغانی۔ اگرچہ محیط میں محل ہے اور در مختار میں زعم  
 کیا کہ صحیح نہیں باحتیال آنکہ مرد کی منی و وفق کے تابع عورت کی منی کو وفاق کما گیا ہو اتول اس زعم کو باطل کرتا ہے اسکے آگے۔  
 قولہ تعالیٰ یرفع من بین الصلب والترائب۔ کیونکہ من بین الصلب تو منی مرد ہے اور ماہ وفاق جو من بین الترائب ہے وہ منی عورت ہے  
 کیونکہ تغلیب مہارتہ و اختصار اور جملہ صفت البیض ہے دونوں کا جمع ہونا بدون حقیقت کے صیب بلاغت پس صفت حقیقی ہر ایک  
 کی وفاق ہے اور عدول ظاہر سے غیر موجب ہر دہانی محیط ان غیبا لایکون و انتفا یعنی ظاہر التدفق اور معنی رحم نے جو طول دیا ہے پھر  
 اصرار نہیں ہونا چاہیے ملاحظہ۔ پس مرجع وفق کا شہوت ہے تو اس کا وجود مثبت وفق و دونوں میں ہے اگرچہ انزال بجات دخول  
 میں بطریق حسن ہے اور بغیر دخول مرت مرد میں بطریق نظر ہے پس صیب جنابت اور وفاق بشہوت ہے خواہ خواب میں ہو یا بیداری  
 میں خواہ مرد سے یا عورت سے۔ بدلیل حدیث ام سلیم رضی اللہ عنہا جس نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ نے  
 حق سے استیفاء نہیں فرمایا۔ صلا عورت پر بھی غسل ہے جبکہ اسکو احتلام ہو فرمایا کہ ہاں جبکہ وہ پانی دیکھے دینی سدا یہ پس حضرت



ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے اپنا چہرہ انجل سے ڈھک کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا عورت کو بھی احکام ہوتا ہے آپ نے فرمایا کہ ہاں میرے  
 دائیں ہاتھ میں خاک پھر کس وجہ سے آسا پچھ آسکے مشابہ ہوتا ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ بالجمہ اور افاق ہمارے نزدیک مطلقاً  
 مع شہوت ہے اور یہی ایک سبب جنابت ہے اور سبب دوم جنابت کا ابلاج حشفہ ہے۔ و عند الشافعی رحمہ اللہ خروج المنی کیف  
 ما کان واجب الغسل۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک منی کا نکلنا چاہیے بشہوت ہو یا بغیر شہوت کسی طرح ہو غسل واجب  
 کرتا ہے۔ نقولہ علیہ السلام الما من المار۔ بدلیل قول حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم پانی واجب پانی سے۔ اسی الغسل من المنی  
 یعنی پانی کا استعمال غسل واجب ہے جو جب آب منی نکلنے کے وقت تو لازم آیا کہ کسی طرح آب منی نکلے غسل واجب ہوگا۔ اس  
 حدیث کو امام مسلم و ابوداؤد وغیرہ نے روایت کیا اور چونکہ المار من المارین مار عام ہے ہر طرح کے پانی نکلنے کو شامل ہے خواہ  
 ندی یا بول یا وہی ہو یا منی بشہوت یا بغیر شہوت ہو لہذا المار سے منی مراد لی اگرچہ بغیر شہوت ہو۔ امام مصنف نے اسے جواب میں  
 اول تو شہوت کی شرط ہونا ثابت کر کے تب شافعی رحمہ اللہ کے استدلال کا جواب دیا ہے بقولہ۔ ولنا ان الامر بالتطہیر قنیاول الجنب۔ اور  
 ہماری دلیل اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تطہیر کا حکم دیا یعنی بقولہ وان کنتم جبابہ فامطروا بہ جنب کو شامل ہے۔ ف پس نفث میں  
 جسکو جب کہتے ہوں وہی مراد ہوگا۔ والجنابہ فی اللغۃ خروج المنی علی وجہ الشہوۃ۔ اور جنابت کے معنی نفث میں بطریق  
 شہوت کے منی نکلنا۔ یقال اجنب یجنب اول و کسرون۔ الرجل اذا قضی شہوتہ من المرأة۔ چنانچہ جب کسی مرد  
 نے اپنی شہوت عورت سے پوری کر لی تو عرب بولتے ہیں کہ اجنب الرجل۔ ف نہ تو معلوم ہوا کہ منی کا شہوت سے  
 نکلنے کو جنابت کہتے ہیں تو ثابت ہوا کہ انزال منی بشرط شہوت ہو تب جنابت ہو کر غسل واجب ہوگا۔ والحدیث  
 محمول علی الخروج عن شہوۃ۔ اور حدیث مذکور کا محل یہ کہ خروج از شہوت ہو۔ ف خلاصہ یہ کہ آیت میں جنب پر  
 غسل واجب اور جنب براہ لغت جسکی منی بشہوت نکل ہو پس آیت کریمہ اسی جنب کو شامل ہے اور جسکی منی بغیر شہوت  
 نکل گئی اس کے حق میں آیت سے کوئی حکم نہیں نکلتا نہ اسپر وجوب غسل کا اور نہ عدم وجوب کا اور جو حدیث المار من المار  
 وارد ہے تو اس میں من المار معبود ہے بالاتفاق کیونکہ مطلق المار خواہ ندی ہو یا پیشاب ہو ہمارے نزدیک بھی مراد نہیں بلکہ  
 خاص مراد ہے تو خاص پانی وہی جو آیت و لغت کے موافق ہے یعنی آب منی بشہوت۔ پس یہی حدیث میں مراد ہے۔ منی الفتح  
 اور کیونکہ یہ مراد ہوگا کیونکہ اکثر لوگوں پر تمام عمر گزرتی ہے اور دے منی کو شہوت سے خالی نہیں جانتے وقال ابن المنذر  
 حدثنا محمد بن یحییٰ حدثنا ابو حنیفہ حدثنا عکرمہ عن عبد ربہ موسیٰ عن امہ انہا سالت عائشہ رضی اللہ عنہا عن المذی الخ یعنی موسیٰ رحمہ  
 نے اپنی ماں سے روایت کی کہ انکی ماں نے حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مذی کو پوچھا تو ام المؤمنین  
 نے فرمایا کہ ہر ایک نر کی مذی نکل آتی ہے اور پانی تو منی و ندی و وہی ہے پس مذی تو مرد جب اپنی عورت سے طاعت  
 کرتا ہو تو اس کے ذکر پر وہ ظاہر ہوتی ہے تو اپنا ذکر و دونون انہیں دھو دے اور وضو کر کے غسل نہ کریں اور وہی بعد  
 پیشاب کے ہوتی ہے ذکر اور انہیں دھو دے اور وضو کر کے اور غسل نہیں کریگا اور یہی منی تو وہی پانی سب کے کلاں ہے  
 جس سے شہوت ہوتی ہے اس کے نکلنے میں غسل ہے۔ عبد الرزاق نے مصنف میں قنا وہ و عکرمہ سے اس کے مانند روایت  
 کی ہے۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ خروج منی بدون شہوت ممنوع ہے ورنہ ضابطہ شناخت کا فاسد ہو جاتا  
 اتول۔ ضابطہ مذکورہ سے تو یہ ثابت ہوا کہ شہوت کا وجود صرف منی سے ہے اور یہ کچھ مفید مطلب نہیں ہے اور مطلب یہ کہ  
 منی کا خروج صرف شہوت سے ہے اور یہ ثابت نہیں ہوا۔ پس جواب وہ ہے جو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا۔ اور حدیث میں  
 حضرت علی رحمہ اللہ وجہ سے فرمایا کہ جب تو ندی دیکھے تو اپنا فکر دھو اور وضو کر تا نہ وضو کا زکے اور جب تو پانی  
 قطع کرے تو غسل کر۔ رواہ ابوداؤد و رواہ البخاری و مسلم مختصراً و رواہ ابن ماجہ و النسائی و الترمذی و قال ابوداؤد

حسن صحیح امام احمد رحمہ کی روایت میں ہر دو اخذت المار فاغتسل واذا لم یکن خافوا فاعقل۔ یعنی جب تو منی خذف کرے تو اغتسال کر اور جب منی خاذت نہ تو غسل کر۔ خذف وفتح دونوں لفظوں کے سب حروف نقطہ دار ہیں یعنی دوقب جب کہ باہر واقع ہو تو اغتسال واجب نہیں ہے پس یہ تو مخصوص ہے اور المار عام ہے اور عموم پر نہیں کیونکہ مذی دومی میں بالاجماع غسل واجب نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ مخصوص مراد ہے اور وہ بدلیل مذکور و بعد حدیث علی رضی اللہ عنہ ما رواقی ہے یعنی بحال شہوت نازل ہونے والا۔ پھر واضح ہو کہ کہا گیا کہ المار من المار کا حکم اطلاق کے حق میں ہے یہی ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے جب کہ نزدیکی رحم نے روایت کیا درواہ الطہراتی بسند حسن اور بھی کہا گیا کہ المار من المار منسوخ ہے چنانچہ شافعیہ میں سے بھی اسنادہ رحم نے کہا کہ یہ اجتہاد اسلام میں رخصت تھی پھر منسوخ ہو گئی کما فی مشکوٰۃ اور تین احادیث میں صریح نسخ وارد ہوا ہے ایک یہ کہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ المار من المار تو ابتداء اسلام میں رخصت تھی۔ درواہ ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ دوم جو کہ عروہ نے کہا رضی اللہ عنہما سے روایت کیا کہ بعد فتح مکہ کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جماع بدون انزال سے خود غسل کیا اور لوگوں کو بھی غسل کرنے کا حکم دیا۔ درواہ ابن جابر فی صحیحہ۔ سوم رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کو اول میں تو جماع بدون انزال کے واقعہ میں انما المار من المار کا حکم کیا تھا رافع بن خدیج نے کہا کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد اسکے ہکو غسل کا حکم دیا۔ صحابی رحم نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔ مع۔ اور کبھی بطریق منزل کہا جاتا ہے کہ اچھا ہمارے تمہارے احادیث متعارض کسی تو صرف آیت سے استدلال رہا اور وہ ہمارے واسطے حجت ہے۔ اور کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ المار من المار عام ہے لیکن مذی دومی کے وجہ سے عموم بالاجماع مراد نہیں ہے تو اخص مخصوص یقینی یہ ہوا کہ مذی منی بہ شہوت خارج ہو تو غسل واجب ہے اور یہی ہمارا مذہب ہے۔ مسلم معتبر عند ابی حنیفہ و محمد انفسا لہ عن مکانہ علی وجہ الشہوۃ۔ پھر انزال بہ شہوت میں معتبر تو امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک منی کا جدا ہونا اپنے ٹھکانے سے بطریق شہوت ہے۔ ف۔ پس اگر اپنے اصلی ٹھکانے سے بطور شہوت جدا ہوئی تو کافی ہے اگرچہ خروج کے وقت شہوت نہ ہو۔ و عند ابی یوسف رحم طورہ ایضا۔ اور ابو یوسف رحم کے نزدیک انفسا کے منی کا طور بھی بروز شہوت ہونا چاہیے۔ ف۔ یعنی طور کے وقت بھی شہوت ہونا اغتسال واجب ہونے کے لیے شرط معتبر ہے۔ اعتباراً بالخروج بالزمانۃ۔ کیونکہ امام ابو یوسف نے قیاس کیا منی کے خروج و طور کو اسکے اپنے ٹھکانے سے جدا ہونے پر۔ ف۔ کیونکہ فرائض کا اور خروج کا ایک حال ہے۔ اذ اغتسل یتعلق بہا۔ کیونکہ اغتسال واجب ہونا تو دونوں پر متعلق ہے۔ ف۔ یعنی جب ہی غسل واجب ہو گا کہ منی اپنی جگہ سے نازل ہوا اور خارج بھی ہو جاوے یہ دونوں ہوں گی حتیٰ کہ اگر اپنی جگہ سے نازل ہو لیکن خارج نہ ہو تو غسل واجب نہیں اور جب خارج ہو تب واجب ہے اس پر اتفاق ہے تو ثبوت ہوا کہ دونوں سے غسل متعلق ہے اور جبکہ نازل ہونے کے وقت شہوت شرط ہے تو خارج ہونے کے وقت بھی شہوت شرط ہے۔ مع۔ ولہذا نہ حتیٰ وجب من وجہ فالا احتیاط فی الایجاب۔ امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے واسطے حجت یہ کہ غسل جب ایک وجہ سے واجب ہو تو احتیاط یہی کہ وہ واجب کیا جاوے۔ ف۔ یعنی قیاس تو اسی کو چاہتا ہے لیکن باب عبادت میں احتیاط واجب ہے تو ہم نے دیکھا کہ جب منی اپنے ٹھکانے سے بہ شہوت نازل ہوئی تو غسل واجب ہونے کی ایک وجہ پائی گئی پھر جب شہوت سے خارج ہو تو دوسری وجہ بھی غسل واجب ہونے کی پائی جاوے لیکن جب شہوت سے خارج نہ ہوئی تو یہاں یہ صورت پیدا ہوئی کہ دونوں وجہ میں سے ایک وجہ ایجاب غسل کی موجود اور ایک وجہ نہیں ہے تو ہم نے اسکو درمیان میں پایا و دھندہ تو ان کے ایک یہ صورت کہ منی جدا ہونے پر بھی شہوت نہ تھی اور خارج ہونے پر بھی شہوت نہ تھی تو بالاجماع غسل واجب نہیں۔ دوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود اور خارج ہونے کے وقت شہوت موجود تو بالاجماع غسل واجب ہے۔ سوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود لیکن خارج ہونے کے وقت نہیں ہے پس

اسکو یا نوال صورت کے ساتھ لاق کرین مگر احتیاط نہیں ہے۔ یا دوم صورت کے ساتھ لاق کرین اور اسی میں احتیاط ہے بخیر وجہ  
 اول یہ کہ خروج منی میں غرض شہوت کی محل اجتہاد ہے حتیٰ کہ ایک جماعت مطلق خروج منی سے غسل واجب ہونے کے قائل ہیں  
 خواہ شہوت ہو یا نہ ہو۔ اگرچہ محل اجتہاد میں صواب ہمارے نزدیک یہی کہ شہوت شرط ہے اور عدم شرط مرجح ہے لیکن احتمال  
 خطا کا ہے کیونکہ اجتہاد محل خطا و صواب ہے۔ دوم خروج کے وقت شہوت کی شرط کرنا یہ اس صحیح اجتہاد پر قیاس ہے تو اس میں  
 جانب مرجح کو تقویت ہوگی لہذا یہ قوی ہوا کہ خروج کے وقت شہوت ہو یا نہ ہو غسل واجب ہے۔ سوم یہ کہ واجب کر کے غسل  
 کر لینے میں کوئی دفعہ نہ رہا کیونکہ اگر واجب نہ تھا تو بھی کچھ نقصان نہیں ہے بخلاف اسکے اگر واجب تھا اور قیاس میں خطا  
 ہوئی تو نقصان ہے لہذا ہم نے دیکھا کہ ایک وجہ ایجاب موجود ہے یعنی زوال کے وقت شہوت موجود ہے اور دوم خروج کے وقت  
 جانب مرجح کی قوت ہو گئی ہے یہ دوسری وجہ ایجاب کے قائم مقام موجود ہے تو ہم نے کہا اگر زوال کے وقت شہوت ہو اور  
 خروج کے وقت نہ ہو تو بھی غسل واجب ہے۔ یہی وہ تحقیق ہے جسکا ترجمہ نے اور وعدہ کیا تھا واللہ اعلم بالصواب اور اس سے  
 ظاہر ہوا کہ امام اعظم داماد کا قول ہی صحیح و احوط ہے اور تاج الشریعہ وغیرہ علماء محققین نے اسی کو متون میں کر لیا تو یہی ظاہر لہذا ہے  
 جو پس جو درختار وغیرہ میں لکھا اسکا اعتبار نہیں اور اس پر فتویٰ دینا نہیں جائز ہے مگر حسب ضرورت کیونکہ حج و ضرورت کی  
 صورتیں متشکیکی ہوتی ہیں کما صحیح ہے فی الغیرہ وغیرہ۔ اور تباہی میں فرمایا کہ امام ابو یوسف کے قول پر وجوب غسل کی نفی کرنے میں  
 اس صحت میں مل کیا جاوے کہ آدمی کسی کے گھر کا مکان ہوا اور اسکو احکام ہوا اور یہ جسکے بیان مکان میں اس سے جاکر آیا ہوا  
 وہ اس امر سے خوفناک ہوا کہ اسکے دل میں میری طرف سے یہ شک ہو جاوے کہ اسکے بیان کسی عورت سے ملوث ہوا ہے کہ ا  
 فی البیضاء۔ بالجملة اگر احکام وغیرہ میں مرد کی منی اپنے شےکانے سے جدا ہوئی ولیکن نازہ کے مکھ پر ظاہر ہوئی جب تک ظاہر نہ ہو  
 تینوں اماموں کے نزدیک غسل واجب نہ ہوگا۔ قاضی خان والفتح۔ اگر احکام ہوا لذت پائی مگر انزال خارج میں نہوا حتیٰ کہ آنے وغیرہ  
 کر کے ناز بڑھی پھر منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہوا۔ الذخیرہ ولیکن اس ناز کا اعادہ نہیں کر لیا اسی طرح اگر ناز میں احکام ہوا اگر ناز  
 ہوا یا تک کہ آنے ناز کو تمام کیا پھر انزال ہوا تو ناز کا اعادہ نہیں کر غسل واجب ہوا۔ الفتح۔ ناز میں احکام ہوا کہ مثلاً سجدہ  
 میں یا ایسے طور پر سو گیا کہ وضو نہیں ٹوٹا اور خواب دیکھا پھر چونک کر ناز تمام کر لی پھر انزال ہوا اسی طرح اگر بیداری میں  
 قوی تصور سے ہوا اور قبل خروج کے تمام کی یہی حکم ہے پھر لاق کر کے مسند ذخیرہ بقول اعظم رحمہ و محمد رحمہ کیونکہ ظاہر اسکو شہوت  
 کے بعد وضو کر کے ناز بڑھی ہے تو خروج بلا شہوت ہوا اور امام ابو یوسف کے نزدیک خروج بلا شہوت میں وجوب غسل نہیں ہے  
 م۔ وجہ قول اعظم و محمد رحمہ یہ ہے کہ جنابت نقصانے شہوت بائزال ہے پس جب منی اپنی جگہ سے انفصال کے ساتھ شہوت پائی کہ  
 تو اسے جنابت صادق آگیا اور یہ مقتضی ہے کہ حکم وجوب غسل ثبوت ہو ولیکن بالاتفاق بدون خروج کے ثبوت حکم نہیں ہوتا  
 تو اس سے انفصال ایک وجہ سے ہوا جو قوی ہے دوسری وجہ سے ہوا جو ضعیف ہے اور احتیاط دین میں واجب اور یہ  
 دو وجہ میں قوی برعل ہے تو غسل واجب ہونے کا حکم ہوا۔ الفتح اس میں اشارہ ہے کہ یہ فرض علی ہے قتال فیہ۔ م۔ پھر امام ابو یوسف  
 کے اختلاف پر کئی مسائل تفرع ہوتے ہیں۔ انا شجرہ یہ کہ کسی عادت کی طرف نظر کی کہ منی اپنے مقام سے ناک ہوئی یا پیشانی سے  
 رقی نگائی یا جو رو سے سوئے نزع کے جامع کیا یا احکام ہوا اگر چونک کر آنے اپنے نازہ کا سرا کہو یا یا یا تک کہ اسکی شہوت  
 ٹھنڈی ہو گئی پھر چھوڑ دیا پس منی بلا شہوت نکلی تو ان دونوں کے نزدیک غسل واجب و امام ابو یوسف کے نزدیک  
 نہیں واجب ہے۔ الغلطہ۔ انا نجلد بعد جامع کے قبل سوئے یا پیشاب کر لینے یا چلنے کے غسل کر لیا پھر ناز بڑھی پھر اس سے  
 بلا شہوت منی نکلی تو دونوں کے نزدیک غسل کا اعادہ کرے اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں ولیکن بالاجماع ناز کا اعادہ  
 نہیں کر لیا۔ الذخیرہ۔ اور اگر پیشاب کرنے یا سونے یا چلنے کے بعد غسل کیا تھا پھر منی نکلی ہے تو بالاتفاق غسل کا اعادہ نہیں



ریگا۔ الفتح۔ اگر سونے یا پتہ کر کے یا چلنے کے بعد اس سے منی نکلے تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ہر کمانی البسوط و البسوطین  
 ح۔ و کمانی البسوطین۔ فتاویٰ طبریہ میں ہر کہ پیشاب کر چکا پھر اس سے منی نکلے اگر اسکا نازہ تندی میں ہو تو اسپر غسل نہیں لازم  
 اگر تندی پر ہو تو اسپر غسل واجب ہے۔ الفتح۔ اور یہی خلاصہ میں ہر قال ابن الامام اور محل اسکا یہ ہر کہ تندی ہونے سے مراد یہ کہ  
 شہوت نسوی اور اسی شہوت سے وہ منی نکلی ہو جو بیل آنکہ تجسس میں کما کہ اسوجہ سے غسل واجب ہر کہ خرج و انفصال بدنی  
 و شہوت پایا گیا۔ الفتح۔ غلی بذایہ غسل بالاتفاق واجب ہے۔ م۔ قال الکمال رحمہ اللہ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ وجود موجب  
 میں شک ہو تو غسل واجب ہوگا اور امام اعظم و محمد رحمہ کے نزدیک احتیاطاً واجب ہوگا کیونکہ احتمال موجب قائم مقام وجود  
 موجب ہے۔ پس اگر ایک شخص نے جاگ کر اپنے کپڑے یا ران پر تری پانی اور اسکو اقلام یا د نہیں اور شک کیا کہ مذی ہر یا  
 منی ہر تو دونوں کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب و ابو یوسف کے نزدیک نہیں کیونکہ وجود موجب میں شک ہر ادا ان  
 دونوں کے نزدیک احتیاطاً و قیاساً واجب یعنی شاید منی تھی گرمی و ہوا سے رقیق ہو گئی اور جبکہ اسکو اقلام یا د ہو اور  
 اسے رقیق پانی یا پاؤں بالاتفاق واجب ہوتا ہر یوں ہی اقلام یا د نہ ہو تو یہی ہونا چاہیے ہاں اگر تین ہو کہ مذی ہر بالاتفاق  
 واجب نہیں ہے۔ قال الکمال۔ لیکن نیند کے ساتھ تین کی کوئی راہ نہیں ہے۔ اور اسین قول امام ابو یوسف کا از راہ  
 قیاس کے قوی ہے اور اسی کو خلف بن ابوب و ابواللیث نے لیا ہر اور قول امام اعظم و محمد کا از راہ احتیاط قوی ہر تجسس  
 میں کما کہ اسلئے کہ نیند تو مظنہ اقلام ہر تو یہ تری اسی پر محمول ہوگی۔ الفتح۔ یعنی اور نیند مظنہ غفلت بھی ہر تو اقلام یا د نہ رہا  
 پس تری اقلام فراموش پر محمول ہوتی اور یہ جو شیخ ابن الامام رحمہ نے فرمایا کہ نیند کے ساتھ تین کی راہ نہیں ہے یہ محل تال ہر  
 اس واسطے کہ منی رقیق ہو جانے میں بھی احتمال کو قائم مقام کیا گیا ہر تو مراد تین سے جزم خاطر جبلت ہر حقیقت نہیں اسواسطے  
 لفظ تین نہیں بلکہ تین ہر یعنی ترکیب استدلال سے یقین پیدا کر لینا تو معنی یہ کہ اگر جزم خاطر ہو جاوے کہ یہ مذی ہر تو یہی  
 ہر ہوگا۔ داسرا علم۔ اگر عورت نے بعد جملع شوہر کے غسل کر لیا پھر اس سے شوہر کی منی نکلی تو اسپر وضو ہر غسل نہیں ہر  
 محیط۔ اور ضیہ میں ہر کہ منی عورت کی زرد اور مرد کی سپید ہوتی ہر پس اگر زرد ہو تو اسپر غسل ہر اور اگر سپید ہو تو اسکے شوہر  
 کی ہر اسپر غسل نہیں ہر۔ ع۔ اقول حدیث میں ہر کہ مرد کی منی سپید گاڑھی ہوتی ہر اور عورت کی زرد تیلی ہوتی ہر دونوں  
 میں سے جو منی اوپر ہو جاتی ہر اسی کے مشابہ ہوگا۔ کما رواہ الامام مسلم فی صحیحہ اور فقہائے گاڑھی و تیلی کا بیان اسکا  
 دیکھا کہ اصل حالت پر اسکا بقاء نہیں رہا ہر اور کہا گیا کہ نازہ ہو تو تیلی کی ہو اور خشک ہو جاوے تو اندے کی ہو جاتی ہر  
 م۔ اگر مرد جاگا اور اپنے بھجھو نے یا ران یا کپڑے پر تری پانی اور اسکو اقلام یا د ہر تو اسکی منی یا مذی ہونے میں خواہ  
 شک ہو یا یقین ہوا اسپر غسل واجب ہر اور اگر تین ہو کہ یہ ودی ہو تو اسپر غسل نہیں ہر۔ محیط۔ یہ آسان ہے اور اسی کو لیا  
 جاوے کیونکہ گرم ٹکڑوں میں اکثر پسینے سے تری ہوتی ہر پس اگر مطلقاً تری پر ہو تو باوجود اسکے جزم کے کہ پسینا ہر پھر  
 غسل واجب ہوگا۔ م۔ اور اگر اسنے تری دیکھی لیکن اسکو اقلام یا د نہیں ہر اگر تین ہو کہ ودی ہو تو اسپر غسل نہیں اور اگر تین ہو کہ  
 منی ہو تو اسپر غسل واجب اور اگر تین ہو کہ مذی ہو تو غسل نہیں اور اگر یہ شک پڑا کہ یہ مذی ہر یا منی ہو تو امام ابو یوسف نے کہا کہ  
 غسل واجب نہیں جب تک کہ اسکو اقلام یا د نہ آوے اور امام اعظم و امام محمد رحمہ نے کہا کہ غسل واجب ہے۔ یوں ہی شیخ الاسلام  
 نے ذکر کیا۔ امام ابو علی نسفی رحمہ نے کہا کہ نو اور ہشام میں امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ مرد جاگا اور اسنے اپنے نازہ پر تری پانی  
 اور اقلام یا د نہیں پس اگر خواب میں جانے سے پہلے اسکا نازہ تندی پر ہو تو اسپر غسل نہیں مگر جبکہ وہ قبض کرے کہ یہ منی ہر  
 اور اگر سو جانے سے پہلے اسکا نازہ ساکن بغیر تندی کے ہو تو اسپر غسل واجب ہے۔ شمس الانہ طوائی نے کہا کہ یہ مسئلہ بیحد  
 واقع ہوتا ہر اور لوگ اس سے فاضل ہیں تو اسکو یا د رکھنا واجب ہے۔ محیط۔ سوچو یہ کہ خواب سے پہلے تندی سے انزال ہوتا

تري ايک نہ رہی مگر آگے سب جلد جاگ گیا ہوا اور بعد سکون کے خواب میں اختلام کی تندی سے خروج ہو کر جاگا ہر لیکن پھر  
میں اختلام پادوس کے کی صورت میں جو ہر افقہ سے نقل کیا کہ لیکن اگر کروت سے سویا ہو تو اسپر غسل واجب ہر اور لوگ  
اس سے فاضل ہیں انتہی دلیکن حق یہ کہ کروت دے کروت کی تفریق بے وجہ ہر اور صنی رحم نے صرح کیا کہ بخلاف التام ولو  
مقطعاً انتہی اور عالمگیر یہ میں ہر کہ اگر مرد بیٹھے سویا یا کھڑے یا چلتے پھر جاگا اور تری پانی تو یہ صورت میں واجب کہ وہ کروت سے  
سویا ہو ہر میں کذا فی المبیط۔ پس یہ روایت مستحکم ہر۔ فاحفظہ ہم۔ اور اگر جاگا اور اسکو اختلام و لذت انزال پاد ہر گراٹنے تری  
وہ پانی تو اسپر غسل نہیں ہر۔ اور ظاہر الروایۃ میں عورت کا بھی اسی تفصیل سے حکم ہر کیونکہ عورت کے واسطے اسکی منی کا اسکے  
فروج خارج تک نکلنا اسپر غسل واجب ہونے کی شرط ہر اور اسی پر فتویٰ ہر معراج الداء یہ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت ہونا  
چاہیے کہ دلیل یقین انزال کی ہو اور اگر حل سے یقین انزال ہو جاوے مثلاً بدون جماع کے اسکی فوج میں باہر سے منی پڑ گئی  
و حالہ ہو گئی تو اسپر غسل اسی وقت سے واجب ہو گا جب سے منی پڑی ہر۔ اختلام میں عورت غسل مرد کے ہر یعنی ظاہر الروایۃ  
میں اور سوائے روایت اصول کے امام محمد سے مروی ہر کہ اگر عورت کو یا د اختلام و انزال ہر مگر وہ منزل نہیں ہوئی ہر تو اسپر  
غسل واجب ہر۔ حلوانی رحم نے کہا کہ یہ روایت نہ بیجا دی گئی۔ ابو جعفر رحم نے کہا کہ اگر اسکی فوج خارج تک نکل آئی تو اسپر غسل  
واجب ورنہ نہیں۔ ع۔ کمال رحم نے روایت نوادر کو تقویت دی اور بیان کیا کہ ظاہر الروایۃ کی وجہ حدیث ام سلمہ رضی اللہ  
عنها ہر یعنی جو اوپر نہ کور ہو چکی کیونکہ اس میں وجوب غسل اسوقت رکھا کہ جب وہ پانی دیکھے جث قال نعم اذ ارات الماء یعنی منی  
روایت نوادر کی وجہ دوسری روایت ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہر کہ جب عورت نے اپنے خواب میں وہ دیکھا جو مرد  
دیکھتا ہر تو حضرت علی الصریحہ وسلم نے فرمایا اذ ارات ذک فلتغتسل۔ یعنی جب عورت ایسے دیکھے تو وہ غسل کرے لیکن  
حدیث اول میں زیادہ صراحت ملتی ہر کہ وجوب غسل اسوقت ہر کہ منی کا خروج ہو اور حدیث دوم میں بھی یہ معنی ہو سکتے ہیں  
کہ جب عورت ایسے دیکھے منی مروی طرح اختلام دینی دے جسے پس حدیث دوم موافق اول ہو گئی اور تشفی کرنا واجب ہر کیونکہ  
غالب یہی ہر کہ اختلام کے ساتھ منی دیکھی جاوے اور قیام یہ کہ اتفاق دونوں روایتوں میں اس بات پر ہر کہ وجوب غسل  
عورت پر متعلق اسکے اختلام میں منی کے وجود ہر اور جو عالم کہ عورت پر اختلام میں وجوب غسل کا قائل ہر اسی بنا پر واجب  
کہتا ہر کہ اختلام میں پہلی منی پانی گئی اگرچہ عورت نے اسکو آنکھوں سے نہ دیکھا ہو چنانچہ نجیس میں اسکی تطہیل یوں  
بیان فرمائی کہ عورت کو اختلام نظر آیا اور اس سے کچھ پانی نہیں نکلا اگر اسے انزال کی شہوت یعنی لذت پائی ہو تو اسپر غسل  
واجب ہر ورنہ واجب نہیں ہر کیونکہ عورت کا پانی اندر مرد کے داخل نہیں ہوتا ہر وہ تو اسکے سینہ سے اترتا ہر۔ انہی کلام  
پس اس توجہ سے غیری سمجھ میں آ گیا کہ یہ جو کما تھا کہ اس سے کچھ پانی نہیں نکلا۔ تو اس سے مراد یہ تھی کہ اسے آنکھوں  
نہیں دیکھا کہ نکلا۔ جب یہ معلوم ہوا تو آجہ یہ کہ اسپر غسل واجب ہر اور اختلام ہونا تو اتنی بات پر ہو جائیگا کہ عورت کو  
خواب میں مرد کے ساتھ جماع کرنے کی صورت نظر آوے اور یہ دو صورتوں پر ہو گا ایک یہ کہ اسکو لذت انزال ہو یا نہ ہو۔  
لہذا جب ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے اپنا سوال دونوں صورتوں کو شامل بیان کیا تو حضرت علی الصریحہ وسلم نے اسکے جواب  
میں عورت پر غسل واجب ہونا صرف ایک صورت پر عقیدہ فرمایا اور وہ جبکہ پانی دیکھے یعنی لذت انزال پاوے اور یہ معلوم  
ہر کہ دیکھنے سے مراد مطلقاً جان لینا چاہیے خصوصیت آگے سے دیکھنے کی نہیں ہر کیونکہ مثلاً اس عورت نے انزال کا شفق  
کیا اسطرح کہ بغیر اختلام وہ جاگ پڑی اور اسے ہاتھوں سے تری کو محسوس کر لیا پھر سو گئی اور نہ جاگی یہاں تک کہ منی خشک  
ہو گئی تو اسکو آنکھوں سے کچھ نظر نہ آیا تو اب اگر کوئی کہے کہ اسپر غسل واجب نہیں کیونکہ اسے آنکھوں کچھ نہیں دیکھا تو اسکا  
قول نہیں سنا جائیگا حالانکہ آنکھوں دیکھنا تو درحقیقت یہاں نہیں ہر بلکہ دیکھنا جاننے کہ معنی میں ہر اور اس میں منی ہر اسکا

استعمال حقیقت ہر تہمتی کلام علی مانی افتح۔ الحاصل اگر عورت کو احلام ہوا اور لذت انزال یاد ہو تو واجب ہے کہ اسے غسل واجب ہو اگرچہ منی اسکی طرح نچرے تک نہ آئی ہو لیکن ظاہر الروایہ میں یہ شرط ہے کہ چاہیے کہ فتویٰ احتیاطاً روایت ہو اور برعکس واجب غسل ہو دیا جاوے۔ اور محیط میں ہے کہ اگر عورت کو احلام ہوا اور پانی اسکے ظاہری فرج تک نہ آیا تو اسے غسل واجب ہے کیونکہ اسکی فرج بمنزلہ منہ کے ہے تو عورت پر اسکی تعمیر واجب ہے اسکو خروج کا حکم ہے جیسے کہ اگر مرد بغیر ختنہ کیا ہو اور منی نکل کر اسکے ختنہ کی کھال میں آگئی باہر نہ نکلی تو اسے غسل واجب ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو عورت پر غسل نہیں کیونکہ اسکا پانی مثل مرد کے کو در نکلنے والا نہیں ہوتا ہر جہ۔ پس یہ مؤید اسکا ہے جو مذکور ہوا فاسقلم۔ م۔ مرد پر اگر غشی طاری ہوئی پھر افاتہ ہوا پھر اسنے ران یا کپڑے پر ندی پانی تو بالاتفاق اسے غسل نہیں اور یہی حکم نشہ کے مست کا ہے جس نے منی سے ہوشیار ہو کر ایسا پایا ہو اور اسکا حکم مثل خواب کے نہیں ہے۔ محیط و التنجیس۔ کیونکہ خواب سے جاگنے والے نے ندی پانی تو اگر احلام یاد ہو تو بالا جماع اسے غسل ہے ورنہ امام اعظم و محمد کے نزدیک واجب ہے اور فرق بیندین و غشی و نشہ میں یہ کہ بیند منظرہ احلام ہے اور ان دونوں میں یہ سبب معدوم ہے اور اگر احلام و شہوت یا دیگر ترسی نہ دیکھی تو بالاتفاق واجب نہیں۔ مع۔ اور اگر جو مرد کے بھونے پر منی ہو جو روکتی ہے کہ شوہر کی اور شوہر کتا ہے کہ جو روکی ہے تو واضح ہے کہ احتیاطاً دونوں پر غسل واجب ہوگا۔ الغلظہ۔ تہماس ہے کہ کسی پر نہیں اور عورت کو روانہ ہوگا کہ بدون نہائے مرد کے اسکی اقتدا کرے۔ مع۔ اور یہ اسوقت کہ دونوں میں سے کسی کو یاد نہ آوے اور نہ کوئی صورت تیسر کی ہو اور دونوں اختلاف کریں۔ افتح۔ اور اگر تیسرے ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر زود ہو تو عورت کی اور اگر سبید ہو تو مرد کی ہر جہ۔ اگر اسکو مسجد میں احلام ہوا اور اسی وقت نکل جانا ممکن ہے تو فوراً نکل جاوے اور نہادے اور بعض نے کہا کہ ہم کر کے نکلے اور اگر اسوقت نہ نکل سکے مثلاً آدھی رات کا وقت ہو تو مستحب ہے کہ تمیم کر لے تاکہ جب نہ رہے۔ مع۔ قول اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو از تمیم کی صورت ہے وہی ہذا اگر عمدہ اجماع کیا ایسے وقت کہ غسل نہیں کر سکتا یا اسکو ضرر کرنا ہو تو تمیم کر لے۔ مع۔ واضح ہو کہ یہ سب مسائل جنابت ایک قسم یعنی بدون دخول حشفہ کے خالی نظر یا زرق یا احلام یا قصور سے انزال منی بشہوت ہو جاوے یا منی ہیں۔ رہی دوسری قسم جنابت کی ابلا حشفہ ہے اور ابلا حشفہ شال ہے کہ بشہوت و غوت عضو کو اندر کر دیا کسی ترکیب کے ساتھ شوش دیا خواہ بر غشت و اختیار یا نہر ہوشی و اجبار ہو۔ امام مصنف نے فرمایا۔ و التفتار التختانین۔ اور باہم ملنا دونوں تختان کا۔ و تختان جان ذکر و فرج سے ختنہ کیا جاتا ہے۔ ختنہ مرد کے حق میں سنت اور عورت کے لیے کرمت ہے اگر مرد پر جبکہ جاوے سوائے اس صورت کے کہ ختنہ سے خوف ہلاکت ہو اور عورت پر جب نہیں ہے۔ افتح۔ اگر کسی قوم نے ختنہ کرنا چھوڑ دیا تو امام حسینؑ ایسے قتال کریگا۔ مراد انتقاد التختانین سے دونوں کی محاذات ہے اگرچہ چل نہ جاوے۔ اور جب مرد کا حشفہ فرج میں غائب ہو تو انتقاد ہو گیا۔ مع۔ پس ختائین ہٹنے سے غسل واجب ہوتا ہے اگرچہ من غیر انزال۔ بغیر انزال کے ہو۔ وفت یعنی اگرچہ انزال نہ ہو۔ نقولہ علیہ السلام اذا التقی التختانان وغابت الحشفۃ وجب الغسل انزل اولم یزیرل۔ کیونکہ حضرت علیؑ اندر علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب میں دونوں تختان و حطب جاوے حشفہ یعنی سپا را تو غسل واجب ہو گیا خواہ انزال ہو یا نہ ہو حشفہ اس نقطہ کے ساتھ مسند عبد الرحمن و جب اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے۔ افتح۔ اور اسناد ضعیف ہے اور طبرانی نے اسکو دو سرے اسناد سے بواسطہ ابو حنیفہ رحم روایت کیا۔ ابو ہریرہؓ نے روایت کی کہ حضرت علیؑ اسدہ وسلم سے روایت کی اتفاقاً میں شبہا الامام و مس التختان التختان فقد وجب الغسل۔ فی روایت مسلم و ان لم یزیرل یعنی جب مرد بیتھا عورت کے چاروں شبہ کے درمیان میں تختان نے تختان سے مس کیا تو غسل واجب ہو گیا۔ صحیح مسلم کی ایک روایت میں زیادہ کیا اگرچہ اسکو انزال نہوا ہو نہ وہا ہو و مسلم اور سلم و ترمذی نے فائزہ روایت کی و قال الترمذی حسن صحیح۔ بالحد انتقاء قصائین کی دلیل اصل تو یہ صحیح نفع ہے اور نیز قیاس بھی۔ لائے سبب لانزال و نفسہ تنقیب عن بصرہ۔ کیونکہ یہ انتقاء سبب انزال ہے اور



اس کا نفس یعنی آلہ اُسکی نظر سے غائب ہوتا ہے۔ ف پس آنکھ سے تو دیکھنا ممکن نہیں ہرگز جس سے محسوس ہونا ممکن ہے۔ وہ غنی علیہ نقلتہ فی مقام مقامہ کسی انزال اس شخص پر خود غنی ہو جاتا ہے جو چلتی مٹی کے پس قائم کیا جاوے اتنا ہی ختمین مقام انزال کے۔ ف یعنی جب کرنے والا تو در حقیقت انزال ہے لیکن دخول آلہ کی صورت میں انزال کیونکر معلوم ہو کہ آلہ اندر نہرچ کے جھپا ہوا ہے خواہ فرج مقام پیشاب ہو یا دبر ہو تو آنکھ سے دیکھنا مستعد رہے پھر ادرج محسوس ہونا بھی کبھی بوجہ قلت مٹی کے غنی ہو جاتا ہے حالانکہ انزال ہوتا ہے لہذا اسی اتقائے ختمین کو انزال کا قائم مقام کر کے حکم دیا گیا کہ جب اتقل سے مذکور پایا جاوے تو غسل واجب ہے جیسے اول قسم میں انزال بشبوت کے قائم مقام اقلام کو کیا گیا کیونکہ اقلام مظنہ شبوت ہے۔ جیسے اتقائے ختمین مظنہ انزال ہے۔ پھر اصل منصوص تو اتقائے ختمین ہے۔ و کذا الا یطیج فی الدبر۔ اور یہی حال الا یطیج فی الدبر کا ہے۔ ف یعنی اگر سواے فرج کے مقام متعدد میں داخل کیا تو یہی حال یا ہی حکم اُسکا بھی ہے کہ غسل واجب ہوگا۔ لکھائی اسبیت کیونکہ سبب ہوتا تو پورا موجود ہے۔ ف حتی کہ بہت سے ناسق و اطع کرنے والے فرج میں شبوت پوری کرنے سے بیخانہ کے مقام میں شبوت پوری کرنے کو ترجیح دیا کرتے ہیں تو ظاہر ہے کہ شبوت پورے کرنے اور مٹی نکلنے کا یہ بھی پورا سبب ہے تو اس میں بھی خالی داخل کرنا غسل کا موجب ہے۔ واضح ہو کہ اتقائے ختمین سے حقیقت مراد نہیں حتی کہ اگر مرد و عورت کا عقد نہ ہو تو بھی یہ حکم ہے چنانچہ عینی رحم نے ابن تدراسہ رحم کے غنی سے نقل کیا کہ خشفہ کا غائب ہونا فرج کے اندر یہی غسل کا موجب ہے خواہ مرد و عورت دونوں کا عقد نہ ہو یا نہ ہو خواہ مرد کا موضع ختان عورت کے موضع ختان سے لمجاوے یا نہ ملے لیکن خشفہ داخل ہو جاوے اور اگر بدون داخل کرنے خشفہ کے خالی اور بر سے ختان کو ختان سے ملا دیا تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ہے۔ انتہی۔ جب معلوم ہو کہ اتقائے ختمین سے مراد خشفہ کا غائب ہونا تو خواہ اگلی فرج میں غائب ہو یا پچھلی فرج یعنی دبر میں غائب ہو دونوں اتقائے ختمین کے تحت میں داخل ہیں پس دبر میں خشفہ داخل کرنے سے غسل کا وجوب بھی منصوص ہوا پھر متعدد میں دلی کرنے سے غسل بوجہ کامل شبوت کے لازم ہوا اور جس سے واطت کی گئی اس میں شبوت نہیں لیکن فرمایا۔ و یجب علی المفعول احتیاطاً اور مفعول بہ پر ازراہ احتیاط واجب ہے۔ ف یعنی جبکہ غسل کے لائق ہو پھر علت ابنہ والے دلیل میں کہ مفعول بہ کو بھی لذت و انزال ہوتا ہے تو سواے باہون کے باقیوں میں مظنہ رہا پس مانند اقلام کے احتیاطاً وجوب کا حکم لازم ہوا۔ م۔ بخلاف اسبیت و ما دون الفرج لان اسبیت ناقصہ۔ برخلاف جو پایہ کے اندر الا یطیج کے یا سواے فرج کے ران وغیرہ سے مباشرت کرنا کہ ان میں بدون حقیقی انزال کے غسل واجب نہیں ہے کیونکہ یہاں پوری اسبیت نہیں بلکہ ناقصہ ہے۔ ف اسی طرح مردہ عورت سے دلی میں اگرچہ اتقائے ختمین ہے ولیکن حرارت معدوم و طبیعت اُس سے منفرد پس اسبیت ناقص ہے تو بدون انزال کے خالی دخول سے غسل واجب نہ ہوگا اگرچہ نام کو اتقائے ختمین ہے۔ بعض نے کہا کہ مسئلہ کا بیان یوں بہتر ہے کہ آدمی زندہ قابل شبوت کے اگلی فرج میں یا دبر میں چھپ جانا خشفہ کا یا بعد خشفہ کے اگر خشفہ کما ہو فاعل و مفعول یہ دونوں بر غسل واجب کرتا ہے۔ ع۔ یہی صحیح ہے۔ قاضی خان۔ اگر خشفہ کما ہو تو ذکر میں سے اُسکی قدر داخل کرنے سے غسل واجب ہوگا۔ اسراج اگر ذکر میں سے مرت قدر خشفہ رہا تو اُسکے ادخال سے غسل واجب ہے۔ کما فی الدر۔ اور اُس سے حلال دلی کے احکام مانند مہر وغیرہ کے ثابت ہونگے اور حرام زنا کا ثبوت ہوگا۔ م۔ داخل کرنا جو پایہ میں اور مردہ عورت اور ایسے صغیرہ میں کہ اتنے چھوٹی سے جماع نہیں کیا جاتا ہے بدون انزال کے موجب غسل نہیں ہے لہذا۔ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ اُسکی فرج میں داخل کرنا ممکن ہو وہ بوسکے کہ اُسکا پردہ چھپ جائے و فرج کے درمیان پر بچت جاوے تو وہ قابل جماع ہے یہی صحیح ہے۔ اسراج اگر عورت سے فرج کے سواے جماع کیا گیا پھر مٹی اُسکے رحم میں پہنچ گئی اور وہ خواہ باکرہ ہے یا شہیدہ ہے تو اس پر غسل نہیں کیونکہ انزال و خشفہ کا اندر ہونا کچھ نہیں پایا گیا ہے لیکن اگر وہ حاملہ ہو جاوے تو اس پر غسل واجب ہوگا کیونکہ انزال پایا جانا معلوم ہو گیا۔ قاضی خان۔

اور جب وہ حاملہ ہوئی تو اس پر غسل اس وقت سے واجب ہوگا جب سے اس سے فرج سے باہر کسی جگہ سے جماع کیا گیا ہو حتیٰ کہ کسی  
 سے اسپر نازدن کی قضاء واجب ہوگی۔ الملقط والیعنی۔ اور طہی رحم نے اشراض کیا کہ خروج منی خارج فرج تک نکلنا بقول بنتی  
 بشرط ہر کما فی الدر المختار اور جواب یہ کہ شرط مذکور واسطے یقین انزال کے ہر ادبیاں انزال یقین ہو گیا کا حقیقہ اکلان فی الفرج  
 و قدر م۔ ایک عورت کہتی ہے کہ مجھ پر جن ہو وہ مجھے وصال کرتا ہر اور میں وہ فرہ پانی میں جو مجھے اپنے شوہر سے جماع میں تھا  
 تو اس پر غسل نہیں ہر محیط السخسی شیخ ابن العلام رحم نے کہا کہ یہ اس وقت کہ اس نے منی نہ دیکھی اور اگر صریح منی دیکھی تو غسل واجب  
 ہوگا گویا اختتام ہو۔ کما فی الفتح۔ دس برس کے طفل نے اپنی جوانی جو رو سے وطی کی تو عورت پر غسل ہر اور طفل پر نہیں ہر  
 و لیکن اسکو عادت چرنے کے واسطے غسل کا حکم دیا جائیگا جیسے ناز کا حکم کیا جاتا ہر اور اگر مرد جوان و عورت قابل وطی کے  
 تا بالذہ جو قوم پر غسل ہر نہ عورت پر۔ اگر صحت نے جماع کیا تو نفسی ہر اور معمول بہ دونوں پر غسل واجب ہر محیط۔ اگر ذکر پر کبر  
 بیت کرد داخل کیا اور حال نہوا تو دو صورتیں ہیں اگر کبر اباریک ہو فرج کی حرارت و لذت پائی تو غسل واجب ورنہ نہیں اور  
 ہی صبح ہو لیکن احوط یہ کہ دونوں صورتوں میں غسل واجب ہر۔ السراج الوہاج۔ اگر عورت نے یا مرد نے اپنی فرج یا مقعد میں  
 مردہ کا ذکر یا انگلی یا کمری وغیرہ کا بنا کر داخل کیا تو مختار یہ کہ غسل واجب نہوگا۔ ت۔ جب تک انزال نہ ہو۔ بالجمہور جبکہ انزال  
 و یا بلج دونوں قسم جنابت کا ذکر ہو چکا تو امام مہضت رحم نے فرمایا۔ و الحیض۔ اور حیض موجب غسل ہر۔ ف۔ یعنی معانی  
 موجبہ میں سے حیض ہر۔ نہا۔ یہ من کہا کہ مراد حیض ختم ہونا انزری رحم نے کہا بلکہ حیض ہی موجب ہر اور فائدہ یہ کہ وجوب ثابت  
 جبکہ حیض ختم ہو۔ مع۔ اسکا حاصل یہ کہ حیض خود موجب غسل ہر لیکن غسل کرنے کی شرط جبکہ حیض ختم ہو۔ و۔ تاج الشریعہ نے  
 اپنی شرح میں فرمایا کہ فہوہ و حیض یعنی خرج دم الحیض۔ یعنی معانی موجبہ میں سے نکلنا خون حیض کا ہر وجوب ہی خون کا خروج  
 ہو تو حدیث طاری ہو اس پر غسل واجب ہو و لیکن ادا سے غسل کی شرط یہ ہر کہ خون مذکور بند ہو جاوے۔ اس شرح  
 کلام پر کوئی اشراض نہیں اور نہایت خوب ہر مگر عجیب کہ تاج الشریعہ نے دقایقہ ابراویہ میں موجب غسل کو انقطاع حیض قرار دیا  
 لقولہ تعالیٰ حتی یطهرن بالتشدید۔ بدلیل قولہ تعالیٰ یا نیک کہ عورتیں خوب پاک ہو جاوین۔ ف۔ صیغہ یطهرن بتشدید  
 طار و بار قرأت متواترہ ہر حالانکہ جب خون بند ہو تو عورت پاک ہو گئی و لیکن اللہ تعالیٰ نے خوب پاک ہونے تک مرد  
 اپنی عورت سے وطی کرنے سے منع فرمایا اور وہ غسل سے ہر تو معلوم ہو کہ یہ غسل واجب ہر کیونکہ مرد کا حق عورت پر وطی کا ہر  
 حتیٰ کہ وہ نفل روزہ بغیر اسکی اجازت نہیں رکھ سکتی پس اگر واجب ہو تو شوہر کو منع نہ کیا جاتا۔ اگر کہا جاوے کہ حتی یطهرن  
 بدون تشدید بھی قرأت متواترہ ہر معنی پاک ہو جاوین۔ جواب یہ کہ ہاں لیکن اصول میں قرار پایا کہ دو قرأت بمنزلہ مدنی  
 کے ہوتی ہیں تو امام ابو حنیفہ رحم نے دونوں پر عمل کیا اس طرح کہ جب دس ایام حیض پورے گزرے خون بند ہو تو شوہر کو  
 اس سے وطی کرنا جائز ہر اگر چہ غسل نہ کرے بدلیل قرأت یطهرن بدون تشدید کے کیونکہ خون بند ہو کر پاک ہو گئیں اور جب  
 دس سے کم من خون بند ہو تو پاک ہوئی و لیکن انتہائے ایام دس سے تو ابھی دس تک خون آنے کے دن میں اگر چہ خون  
 نہ آوے تو جب تک غسل نہ کرے تب تک وطی جائز نہیں بدلیل قرأت یطهرن بتشدید کے۔ و کذا انتفاہ بالاجماع۔  
 اور یہی حکم بالاجماع نفاس کا ہر۔ ف۔ اگر چہ نفاس کے بارہ میں نص نہیں ہر اور اجماع کو ابن المہضت و ابن جریر طبری وغیرہ  
 نے نفل کیا ہر۔ مع۔ الحاصل خروج خون نفاس موجب غسل ہر جب خون بند ہو خواہ چالیس روز انتہائے نفاس پہنچا  
 اور بیان میں بند ہو غسل کرے۔ م۔ اور خون حیض نفاس نکلے اور فرج خارج تک پہنچے ہر غسل واجب ہو جاتا ہر اور اگر  
 فرج خارج تک نہ پہنچا تو وہ نکلنے میں شمار نہیں۔ حیض نہوگا۔ التبیان۔ اور اگر سچہ خفہ میں عورت نے خون نہ دیکھا تو کیا ہر  
 ای ہر یا نہیں تو ایسے کہ غسل واجب ہر الظہیر۔ واضح ہو کہ غسل تو قسم میں انہیں سے عین فریضہ میں وہ غسل جنابت

غسل حیض و نفاس میں اور ایک واجب اور وہ غسل میت ہے محیطہ منہرہ یعنی زمرہ مسلمانوں پر بروہ سلم کا غسل و بنا واجب ہے  
ت یعنی فرض کفایہ ہے اگر بعض نے غسل دیدیا تو سب کے ذمہ سے ادا ہوا اور اگر کسی نے نہ دیا تو جو لوگ واقعتاً نہ سمجھ سکیں گے  
ہونگے۔ معذرت۔ کافر جب ہو یا مسلمان ہو تو ظاہر الہیہ میں اسے غسل واجب ہے حج زامہ ہی۔ اور یہی صبح پر کیونکہ جنابت  
سابقہ بعد اسلام کے بھی باقی ہے تو گویا بعد اسلام کے جب ہوا۔ اور اگر کافرہ حیض سے پاک ہوئی پھر اسلام لائی تو شمس الائمہ نے  
کہا کہ اسے غسل نہیں۔ وجہ یہ کہ سبب غسل کا انقطاع حیض تھا وہ بعد اسلام کے متحقق نہوا حتیٰ کہ اگر حیض میں مسلمان ہوئی پھر ظاہر  
ہوئی تو اسے غسل واجب ہوگا۔ اور اگر طفل کا بلوغ باخلام ہوا اور لڑکی حیض سے بالوغ ہوئی یعنی سن کے اعتبار سے نہیں تو  
کہا گیا کہ لڑکی پر حیض سے غسل واجب ہے اور طفل متکلم پر نہیں واجب ہے۔ یہ سب چار صورتیں ہیں جو میں قاضی خان رحمہ نے کہا کہ احوط یہ  
کہ سب صورتوں میں غسل واجب ہے الفتح۔ اور یہی صلیح ہے الزامہ ہی۔ شیخ سراج الدین ہندی رحمہ نے اجماع نقل کیا کہ محدث پر  
کرنا اور جب و حیض و نفاس واسے غسل کرنا اس سے پہلے واجب نہیں ہوتا کہ غار واجب ہو یا ایسی چیز کا ارادہ کرے جو  
بدون طہارت حلال نہیں ہے۔ البحر الرائق۔ جیسے نماز و سجدہ تلاوت و قرآن مجید وغیرہ محیطہ منہرہ۔ جب نے اگر غسل  
کرنے میں وقت نازک یا آخر کی تو گنہگار نہ ہوگا۔ محیط۔ و سن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغسل للجمعة۔ اور سنت کو  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل واسطے جمعہ کے۔ ف یعنی نماز جمعہ علی الاصح۔ م۔ والحدیدین۔ اور غسل واسطے روز  
عید یعنی عید الفطر و عید الاضحیٰ کے۔ و عرفہ والا حرام۔ اور غسل واسطے عرفہ و واسطے احرام کے۔ صاحب الکتاب  
نص علی اسنیتہ۔ صاحب کتاب نے تو ان غسلوں کی سنت ہونے پر تنصیف و تصریح کر دی۔ ف یہ عبارت مسئلہ امام  
قدوری رحمہ کی ہر لکھا کہا گیا کہ صاحب الکتاب سے مراد قدوری ہیں۔ اور سنت ہونا محیطہ و خلاصہ و وقایہ میں بھی مخصوص ہے  
وقیل بذہ الاربعہ مستحیہ۔ اور کہا گیا کہ یہ چاروں غسل مستحب ہیں۔ ف یہی قول اظہر ہے۔ الفتح۔ و سنی محمد رح الغسل  
فی یوم الجمعة حسنا فی الاصل۔ اور امام محمد رح نے اصل میں یعنی بسوط میں جمعہ کے روز غسل کو حسن کہا ہے۔ ف یعنی  
امام محمد کا کلام بسوط میں غسل ہے کیونکہ حسن کا لفظ قدما میں کبھی ایسے معنی پر آتا ہے جو سنت و مستحب بلکہ واجب کو شامل ہو چنانچہ  
امام مالک رح کے نزدیک غسل جمعہ واجب ہے پھر انھوں نے کبھی کہا کہ وہ حسن ہے پس امام محمد کا کلام غسل ہے کہ سنت ارادہ  
کیا یا مستحب اور یہ بھی غسل ہے کہ روز جمعہ کا غسل کیا یا نماز جمعہ کا تال۔ وقال مالک واجب لقوله علیہ السلام من  
اتى الجمعة فليغتسل۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ یہ غسل جمعہ واجب ہے بدلیل قولہ علیہ السلام جو شخص جمعہ میں آوے وہ  
غسل کرے۔ ف رواہ الترمذی وابن ماجہ والبخاری و مسلم۔ اور ابو سعید خدری کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم نے فرمایا غسل الجمعة واجب علی کل مسلم یعنی غسل جمعہ ہر بالغ پر واجب ہے۔ رواہ البخاری و مسلم و رواہ ابن ماجہ  
نبوہ۔ لیکن امام مصنف رح نے جو امام مالک رح کا مذہب وجوب کا نقل کیا ہے کسی غیر معتد کتاب میں جو کا کیونکہ عبد البر  
مالکی نے استدراک میں لکھا کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے غسل جمعہ واجب کہا ہو سوائے ظاہر یہ کے کہ دے البتہ واجب  
کہتے ہیں اور کہا کہ ابن دہب نے روایت کی کہ امام مالک سے پوچھا گیا کہ کیا غسل جمعہ واجب ہے کہ کہ وہ سنت و نیکی ہے تو  
کہا گیا کہ حدیث میں تو واجب ہے فرمایا کہ یہ نہیں ہے کہ جو حدیث میں ہو وہ واجب ہو جاوے اور اشیب نے روایت کی کہ  
مالک رح نے فرمایا کہ حسن ہے واجب نہیں ہے۔ مع۔ ولنا قولہ علیہ السلام من توضأ یوم الجمعة فمبا و نعمت و من  
اغتسل فهو افضل۔ اور بخاری و دلیل قولہ علیہ السلام یعنی جس نے جمعہ کے دن وضو کر لیا تو نبھا و خوب ہے اور جس نے  
غسل کر لیا تو یہ افضل ہے۔ ف اسکو سات صحابہ رضی اللہ عنہم سے نسائی و ابوداؤد و ترمذی وغیرہم نے روایت کیا  
اور ترمذی نے حدیث سمرہ زہ کو کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث وجوب اور یہ حدیث دونوں متعارض ہیں



تو توفیق و سجادے یا مانع منوع مانا جاوے۔ و ہذا محل مارواہ علی الاستحباب۔ اور اسی حدیث کے ذریعہ سے اہل  
حدیث کو استحباب پر محمول کیا جاوے۔ ف یعنی اس میں غلبہ غلبہ صیغہ امر ہے اور امر واجب کے لیے جو ناجز و کرہ کوئی دلیل  
ایسی ملے کہ اس سے ظاہر ہو جاوے کہ وجوب مراد نہیں ہے تو بیان اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ افضل ہے واجب نہیں ہے۔  
حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت ہے کہ لوگ پسینے و گرد و خرابی میں دور سے آتے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کاش تم اپنے  
اس رزق کے لیے خوب طہارت کر لیتے۔ رواہ سلم۔ اور یہی ابن عباس سے ابو داؤد وغیرہ نے روایت کیا۔ اور جن احادیث میں  
وجوب کی تصریح ہے تو مراد لغوی معنی میں یعنی طہارت واجبہ اور یہی نہیں کہ اگر نہ کرے تو اس پر عذاب ہو گا جیسے سنت پر عمل کرنا  
طہر واجب ہے۔ او علی التمسک۔ یا حدیث اول کو جس سے وجوب نکالا ہے منسوخ ہو جانے پر محمول کیا جاوے۔ ف یعنی حدیث  
سمرہ رضی اللہ عنہ کے ذریعہ سے حدیث خدری رضی اللہ عنہ کو منسوخ کہا جاوے کیونکہ دونوں میں تعارض ہے بشرطیکہ حدیث خدری رضی اللہ عنہ سے  
وجوب کہا جاوے۔ اب رہا یہ کہ غسل مجہد سنت ہے یا مستحب ہے تو علامہ ابن اللہام نے استحباب کو ترجیح دی بدلیل آئمہ حدیث  
میں امر تدبیر بیان افضل ہے اور یہ صرف استحباب کو مفید ہے کیونکہ سنت تو بدو و موافقت نہوگی لیکن حدیث بخاری میں حضرت  
عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے صرف وضو پر اکتفا کرنے سے انکار کیا تو یہ مفید ہے کہ استحباب ہو کہ موافقت صحابہ  
رضی اللہ عنہم ظاہر ہوئی ہے۔ ثم هذا الفصل المصلوۃ عند ابی یوسف رحمہ و ابو یوسف رحمہ۔ بھر ابو یوسف کے نزدیک یہ غسل  
جمعہ نماز جمعہ کے واسطے ہے اور یہی صحیح ہے۔ ف یعنی روز جمعہ کے لیے نہیں ہے۔ لہذا وہ فضیلتاً علی الوقت و خصوصاً  
الطہارۃ بہا۔ ایسے کہ نماز جمعہ کو فضیلت زیادہ ہے وقت جمعہ یعنی دن پر اور ایسے کہ طہارت کو نازی سے زیادہ خصوصاً  
ف پس حدیث میں جو جمعہ میں آنے کا ذکر ہے مراد اس سے نماز جمعہ میں آنا اور یہ اظہر ہے۔ وفيه خلاف الحسن۔ اور ابن  
حسن بن زیاد کا اختلاف ہے۔ ف حسن اسکو روز جمعہ کے واسطے کہتے ہیں۔ کافی میں ہے کہ اگر صبح سے پہلے اغتسال کیا وضو  
کے ساتھ اور اسی سے جمعہ کی نماز پڑھی تو امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک غسل کی فضیلت پا گیا اور حسن بن زیاد کے نزدیک  
نہ پائی۔ انفع۔ کیونکہ دن جمعہ شروع ہونے سے پہلے ہوا۔ م۔ اور صحیح قول ابو یوسف رحمہ کی کہ اگر بعد نماز کے غسل کیا اور حدیث  
ہو گیا پھر وضو کر کے نماز جمعہ پڑھی یا بعد جمعہ کے غسل کیا تو سنت کی فضیلت نہ پائی۔ الزاہدی۔ اور صلوۃ جلالی میں ہے کہ  
جمعرات کو نہانے میں سنت ادا ہوئی کیونکہ بدو و دور ہوئی مع۔ و الیحدان بمنزلۃ الجمعۃ لان فیہما الاجتماع مستحب  
الملاقتال دفعا للتأذی بالرائحۃ۔ اور دونوں عید بمنزلۃ جمعہ کے ہیں کیونکہ ان دونوں میں بھی لوگوں کا اجتماع  
ہوتا ہے پس غسل کر لینا مستحب ہے تاکہ پسینے وغیرہ کی بدبو سے انداز ہو چکا دفع ہو۔ ف پس عیدین کا غسل واسطے  
نماز عیدین کے ہے۔ یہی صحیح۔ د۔ اگر بعد نماز جمعہ کے غسل کیا تو بالاتفاق نہیں مقبر ہے۔ ق۔ اور اگر عید و جمعہ و جنات  
ایک روز جمع ہو جاوے تو ایک غسل کرنا سنت و فرض کے واسطے کافی ہے۔ ف۔ ع۔ و اما فی عرقۃ و الاحرام فنبینہ  
فی المناسک ان شاء اللہ تعالیٰ۔ رہا غسل عرقہ و احرام تو ہر ایک کو فقیر مناسک میں انشاء اللہ تعالیٰ  
بیان کرینگے۔ و لیس فی المذی والودی غسل و فیہما الوضوء۔ مذی و ودی میں غسل نہیں اور ان دونوں کے  
نکلتے ہیں وضو واجب ہے۔ لقولہ علیہ السلام کل فحل یذی و فیہ الوضوء۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول  
سے ثابت ہے کہ ہر نرندی لاتا ہے اور اس کے نکلتے ہیں وضو ہے۔ ف۔ یہ جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا جز و حدیث حدیث  
بن سعد و متعل بن یسار و علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم کا ہے پس حدیث عبد اللہ بن سعد رحمہ میں ہے کہ کل فحل یذی و فیہ  
من ذلک فرجک و اثیبک و توضع و وضو و للصلوۃ۔ یعنی ہر نرندی لاتا ہے یعنی مذی کل آتی ہے جو جوشوت کے پس  
تو اس سے اپنے آلہ و اشیاء کو دھو ڈال اور اپنے نماز کے وضو کے مانند وضو کر۔ رواہ احمد و ابو داؤد۔ حدیث متعل

بن یسار یہ کہ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کو ندی سے شدت لاحق ہوتی تو آپ نے کسی کو حضرت علیؓ کو حضرت علیؓ کے پاس بھیجا کہ جس نے حضرت علیؓ کو ندی کا حکم پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ہاں یہ ہر ایک ترمذی لازماً ہر اسکو پانی سے وضو ڈال دو وضو کرنا ضروری ہے۔ روایہ الطبرانی اور حدیث علی رضی اللہ عنہ یہ کہ میں ندی سے شدت پانا اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھنے میں عباد کی کیونکہ آپ کی بیٹی میرے پاس تھیں تو میں نے قتادہ بن الاسود کو حکم کیا کہ پوچھیے تو فرمایا کہ کل غسل یدنی بغسل فاذا كان المني غلبه الغسل واذا كان المني غلبه الوضوء۔ روایہ الطحاوی واسحق بن راہویہ اور اصل اسکی صحیحین میں ہے۔ والودی الغلیظ من البول یحقب الرقيق منه عروجا فيكون معتبرا به۔ اور دوسری گار حاکم بن عیسیٰ بن سے جو نکلنے میں رقیق سے پیچھے آتا ہے اسکا قیاس رقیق پیشاب پر ہوگا۔ فہ فیہ شبک سے وضو ہر ویسے ہی دوسری سے وضو ہے۔ والمنی خاثر ابيض یلکس منه الذکر۔ اور منی گار حاکم پیدا ہوا اس کے نکلنے سے بکریست ہو کر شہ جاتا ہے۔ والمندی رقیق یضرب الی البیاض یخرج عند ملاحظته الرجل المہ۔ اور ندی پانی زرد ہو چیدی مانی ہوتی وہ نکلا کرتی ہے جبکہ مرد اپنی جود سے ملاحظت کرتا ہے۔ والتفسیر ما ثور عن عائشہ رضی اللہ عنہا اور یہ تفسیر حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ فہ یعنی رحم نے کہا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں بلکہ مکرمہ و متاودہ سے مروی ہے اور قول ابن المنذر نے بطریق ابو حنیفہ رحم کے موسیٰ بن جندبہ عن امہ عن عائشہ رضی اللہ عنہ اسی تفسیر کو روایت کیا جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ پھر واضح ہو کہ پیشاب سے جب وضو واجب ہوا تو دوسری سے غسل ہوگا بلکہ دوسری وضو لازم ہوگا۔ متعلقات۔ کافر جب جنب نہوا سلام لایسے غسل کر لینا مستحب ہے۔ فہ ع۔ مستحب اختلالات میں سے غسل واسطے کہ میں داخل ہونے کے اور واسطے وقت خروا لہ کے واسطے داخل ہونے مدینہ منورہ کے اور اس کے واسطے حیثیت کو غلام سے اند میں صورت میں ہمارے نزدیک غسل لازم نہیں مگر کسی معتد عالم نے اختلاف کیا ہے تو اس کے اختلاف سے بچ جائے کے لیے اور لیلۃ القدر کے لیے اور جنون کے لیے جب اسکو افاقہ ہو۔ فہ۔ اور سپر بیوشی طاری ہوئی پھر افاقہ ہوا تو غسل مستحب ہے۔ اور سندین دمی الحجہ کی صبح کو اور مقام مٹی میں داخل ہونے کے وقت یوم التحرک۔ فہ۔ اور اس غسل کے لیے جو سنگ بنوع کو پوچھے چنانچہ غایۃ البیان میں صرح ہے اور اگر انزال سے بالغ ہوا تو واجب ہے۔ فہ ع۔ نماز کو وقت وضو و شستہ اور حسین اجلع پایا جاوے غسل مستحب ہونا چاہیے۔ اگرچہ غمار نے ذکر نہیں کیا۔ ع۔ مسلمان کو اختیار نہیں کہ اپنی ضرورت جو درپیش حیثیت کے لیے جبر کرے کیونکہ وہ مخاطبہ نہیں ہے لیکن اسکو گر جاگھر میں جانے سے روک سکتا ہے۔ ع۔ اور ظاہر الروایہ میں مذکور ہے کہ کمتر مقدس آب پانی کی جو غسل کو کافی ہو ایک صلیح ہے اور وضو کے واسطے ایک مدہ ہر اند ہمارے بعض مشائخ نے کہا کہ ایک صلیح جب ہے کہ وضو نہ کرے اور اگر وضو کرے تو صلیح سے ایک مدہ ضرور کرے اور صلیح سے غسل کرے۔ اور حدیث میں چار مدہ سے پانچ مدہ تک ہر دو ظاہر اجارہ غسل کی اور ایک مدہ وضو کا جو زیر کیا ہے اور اسلام میں مدہ دائرہ مشائخ نے کہا کہ ایک صلیح غسل دو وضو دونوں کے واسطے کافی ہے اور یہی اصح ہے۔ ہمارے مشائخ نے کہا کہ کمتر مقدس رکعت کا بیان ہے کچھ لازم اندازہ نہیں ہے بلکہ اگر کسی کو اس سے کم کافی ہو جاوے تو اس سے کم کر دے اور اگر زیادہ کی ضرورت پڑے پڑ جائے لیکن حاجت سے زیادہ یا حاجت سے کم نہ کرے المیض للشرعی۔ اور اسی طرح وضو میں اگر ایک مدہ سے کم میں بھر پور وضو ہو جاوے تو جائز ہے۔ شرح الطحاوی۔ وضو میں ایک مدہ کی تقدیر جب ہے کہ استنجار کی حاجت نہ ہو اور اگر ہو تو ایک رطل سے استنجا کرے اور ایک مدہ سے وضو کرے اور اگر موزہ پہنے ہو اور استنجار کی حاجت نہ ہو تو ایک رطل کافی ہے اور یہ سب کوئی لازمی مقدس نہیں ہے کیونکہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں۔ شرح المصنوعہ وضو و صلیح نہیں ہے کہ غرض جو دو ایک ہی وزن سے نہاویں المیض۔ حدیث صحیح میں حضرت ام المومنین صدیقہ نے اپنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کا ایک برتن سے غسل کرنا بیان فرمایا ہے۔ پس یہی صبح پر ہم۔ اور مضائقہ نہیں کہ جو رو سے دلی کر کے سورجے غسل سے بلکہ وضو سے پہلے دوبارہ دلی کرے اور اگر وضو کرے تو بہتر ہے اور کھانے پینے کے لیے دونوں ہاتھ دھو کر لی کرے اسراج۔ عورت کے غسل کرنے دو وضو کرنے کے پانی کے دم شوہر کے دم میں اگرچہ عورت تو ٹوکر ہو کمانی افش۔ کیونکہ اسکو اس سے چارہ نہیں جو تونے کے پانی کے غسل ہو تو حمام کی اجازت اس کے شوہر پر ہوگی۔ اور اگر غسل واسطے جنابت یا حیض و نفاس کے ہو ٹوکر براگندگی بدیل نہیں جو تونے کے واسطے ہو تو ہمارے شیخ نے کہا کہ ظاہر یہ شوہر پر لازم نہیں ہے والدہ النہای میں کتابوں کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت پر زینت کرنے کے واسطے جبر کرے اور پاکیزگی کے لیے جبر کرے اور حیض و نفاس سے نہانے کے لیے جبر کرے کمانی ابوالرافق حتیٰ کہ زینت و پاکیزگی سے انکار پر مارنے کا اختیار صبح پر پس ظاہر تو اس کے خلاف ہے ورنہ لازم آدیا کہ عورت نے نکاح میں اپنے ذمہ لازم کر لیا کہ معتقد علیہ کو ایسی شہری زینت کے ساتھ سپرد کر لی پس یہ مقام بدو ن تالی کے قابل اعتبار نہیں ہے ہم۔ اب ضرور ہوا کہ جس پانی سے طہارت جائز ہے اسکو بیان کیا جاوے لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا

### باب الماء الذي يجوز به الوضوء وما لا يجوز به

باب ایسے پانی کے بیان میں جس سے وضو جائز ہے اور جس سے وضو کرنا نہیں جائز ہے۔ فن فقط جائز و صحیح و حلال وغیرہ سب کو شال ہوتا ہے اور جس پانی سے وضو جائز ہے اس سے غسل بھی جائز ہے۔ الطہارۃ من الاحداث جائزۃ ہمارا کسمار والاودتہ والیون والبار والجار۔ طہارت کرنا احداث سے جائز ہے آسمان کے پانی کے ساتھ اور طہارت کے پانی اور چشمون اور آبار کے وسندردن کے پانیوں کے ساتھ۔ فن یعنی ان پانیوں کے ساتھ حدث سے طہارت کرنا صحیح ہے۔ احداث جمع حدث کی خواہ حدث اصغر ہو جس سے وضو واجب ہے یا اکبر ہو جس سے غسل واجب ہے اور کسی انحصار و اخلط کے نام سے ہوتے ہیں چنانچہ زیادات میں ہے کہ جب دو حدث جمع ہوں تو اخلط کا اہتمام زیادہ ہے۔ لیکن مصنف رحمہ اللہ دو حدث نہیں کہا بلکہ احداث جمع کر دیا جو ہر ایک کے کہ وضو کا حدث چند قسم سے اور غسل کا حدث کئی قسم سے ہوتا ہے تو ان سب احداث سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے خواہ آسمان کے پانی کے ساتھ طہارت کرے یعنی منہ سے خواہ برستے میں یا کسی جگہ جمع کر لے بشرطیکہ پاک چیز میں جمع کرے خواہ وادیوں کے پانی کے ساتھ طہارت کرے اور وادی و نہی زمین جو وہاں کے کہ درمیان ہوتو آسمین منہ کا یا سیلاب کا پانی جمع ہو جاتا ہے خواہ آب میوں سے اور عین وہ کہ زمین سے اگل کر ظاہر ہو جاوے یعنی چشمہ اور وہ گویا سوت ہوتا ہے کہ غالباً خشک نہیں ہوتا۔ خواہ آب آبار سے۔ یہ جمع ہر کی ہر کنواں۔ خواہ کھودا ہو یا جو یا جیسے تالاب ہونے میں جن میں جمع ہو جاتا ہے۔ خواہ آب ہمار جو جمع ہو کر۔ اور بحر سمندر ہے اور بڑے دریا کو کسی کہتے ہیں جیسے ندیل کو بحر المص کہتے ہیں لیکن جب خالی ہو کہیں تو وہی شور سمندر ہے۔ واضح ہو کہ یہ سب اقسام پانیوں کے اصل میں اور اسباب لیکن باعتبار ظاہر کے الگ الگ بیان کیے۔ اور حاصل یہ کہ ان پانیوں سے طہارت باعتبار اصل کے صحیح ہے مگر بعضے ان میں متغیر ہو جاتے ہیں تو بوجہ تغیر کے ان سے جواز نہیں رہتا ہے پس سمندر تو نجاست پرنے سے حکم شیع میں متغیر نہیں ہوتا یوں ہی دریا جاری کا حکم ہے اور آبار کو دیکھا جاوے کہ اگر وہ استدر وسیع ہے کہ وہ درودہ ہو تو وہ بھی طہارت نہیں ہوگا اور اگر کم ہو تو اسکی نجاست کی ایک نصل عنقریب آویگی اور ایسے ہی وادیوں کا پانی و تالاب ہیں اور آب باران پاک ہے و لیکن جب کسی جگہ میں جمع ہو یا پاک ہو کرے و اسکی چھینٹیں آویں تو اس کے واسطے احکام خاص ہیں پس ظاہر ہوا کہ بیان اسی قدر مطلوب ہے کہ مجھے جو احداث اور بیان کیے ان سے طہارت بدرجہ پانی کے ہے اور یہ پانی آسمان و چہرہ کے ظاہر کرنے کی صفت رکھتے ہیں۔ لقولہ تعالیٰ وانزلنا من السماء ماء طهوراً۔ بدیل قول اتھی کے جسکے معنی یہ کہ اور ہم نے اتارا آسمان سے پانی طہور۔ فن سار ایک تو یہ ہم



جو دنیا پر محبت ہو اور سوا یعنی بادل یعنی بلند می بھی آیا ہو اور دلائل سے یہ بات ثابت ہو کہ آسمان جسم سے پانی آتا رہا گیا ہو کچھ  
یہ نہیں کہ جو منہ بزمستا ہو کہ اسے تعالیٰ نے خلقت میں آسمان سے پانی کو اس زمین پر پائڑوں و دریاؤں میں ودیعت کر دیا اور  
دریا جاری کر دیے جو طہرین و خوشگوار ہیں بخلات سمندر کے جو کھاری و بدخرو ہو مگر بیان یہ بھی معنی ہو سکتے ہیں کہ ہم نے بادل  
سے مینو آتا رہا جو طہرین و خوشگوار ہیں بخلات سمندر کے جو کھاری و بدخرو ہو مگر بیان یہ بھی معنی ہو سکتے ہیں کہ ہم نے بادل  
برق وادے دپالے و شبنم کے نوائے واسطے یہ بات اس طور سے دلیل ہوگی کہ دریا و سمندر وغیرہ سب کی اصل و اسما و ہر کیل  
تو تعالیٰ الم تر ان السرازل من السماء و انفسک بنا سے فی الارض یعنی اسے تعالیٰ نے آسمان سے پانی آتا رہا سوا اسکو چشمہ و دریاؤں  
میں روان کیا۔ معلوم ہوا کہ چشمہ و دریاؤں وغیرہ کی اصل وہی و اسما و ہر۔ الحاصل بیان مراد صرف یہ کہ پانی ظاہر کون ہی کیونکہ  
یہ امر تو بالکل قطعی شواہد پر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی پانی سے طہارت کرتے اور بقیہ اصحاب رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم  
و ابدا اب تک بالاجماع شواہد اسی پر ہیں تو بانی کے ظاہر کرنے والا ہونے میں دلیل کاٹش کرنے کی حاجت نہیں ہے بلکہ صرف یہ  
کاٹش ہے کہ کون پانی خود پاک ہے پس یہ انعام پانی جو مصنف نے بیان فرمائے ہیں یہ سب ظاہر بلکہ خوب ظاہر ہیں بدلیل قولہ تع  
انزلنا من السماء ماء طهورا۔ تو سب پانی خوب ظاہر ہیں کیونکہ سب آسمان سے نازل ہوئے ہیں پس ان سب سے و طہور جائز ہے  
و قولہ علیہ السلام الماء طہور لا نجسہ شی الا ما غیر لونہ و طعمہ و ریحہ۔ اور بدلیل تو علیہ السلام یعنی پانی کوئی ہو وہ طہور ہے  
اسکو کوئی چیز جس میں نہیں کرتی مگر وہی جو بگاڑ دے اس کے رنگ و مزہ و بو کو۔ ف۔ پانی میں خود بونہیں تو جب خراب ہو جو آوے  
تو بگاڑ گئی۔ یہ حدیث گویا اس واسطے کہ پانی اگر یہ طہور نازل ہوا مگر باسباب خاص وہ طہور نہیں رہتا ہے تو حدیث دونوں باتوں  
کی قہمت ہے۔ لیکن حدیث میں کلام ہے اور حاصل یہ کہ الماء طہور لا نجسہ شی۔ استقدر تو ثقہ راویوں سے صحیح اور باقی استثناء الا ط  
غیر لونہ و طعمہ و ریحہ کلام ہے۔ ابن ماجہ کی سنن میں رشیدین بن سعد کے طرق سے حدیث ابو امامہ سے مروی ہے ان الماء طہور  
و نجسہ فی الا ما طلب علی ریحہ و طعمہ و لونہ۔ اسکی اسناد میں رشیدین مذکور ہیں کلام ہے۔ و ارقطنی نے کہا کہ یہ راوی قوی نہیں ہے  
اور دوسرے راویوں کے طرق سے بھی روایت ہوئی و لیکن بہت سی کہ کہ حدیث قوی نہیں ہے بھر ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ  
سے روایت ہے کہ کہا گیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ بیربضاحہ سے وضو کریں اور یہ بیربضاحہ ایک کنواں تھا یعنی تالاب کی طرح  
جس میں گالے جاتے جنس کے تھے اور کٹوں کے گوشت و گندگی۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الماء طہور  
لا نجسہ ہی۔ پانی طہور ہے اسکو کوئی چیز جس میں نہیں کرتی ہے۔ اس حدیث کو احمد و شافعی و دارقطنی و حاکم و بیہقی و چارون و صاحب  
سنن نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور امام احمد و بیہقی بن معین نے صحیح کہا۔ تو معلوم ہوا کہ استقدر  
حدیث مصنف صحیح ہے اور باقی حصہ میں کلام ہے۔ اور ابو حاتم نے اسکو مرسل ٹھیک کہا ہے اور شافعیہ میں سے مصنف مذہب  
و رویانی نے کہا کہ شافعی نے فرو و بو کو صریح بیان فرمایا اور رنگ کو شافعی رحم نے قیاس کیا ہے۔ یعنی رحم نے کہا کہ رنگ بھی  
مذکور ہے و لیکن یہ دونوں دافع نہیں ہوئے۔ مع۔ ابن الہمام رحم نے کہا کہ جعفر رحمہ صحیح ہے اس سے یہ استدلال پورا  
ہو کہ پانی طہور ہے بھر اجماع ہے کہ پانی کی کسی وصف کو جب نجاست سے متغیر کر دیا جاوے تو وہ نجس ہو جاتا ہے اور اس سے معلوم  
ہو گیا کہ جب اس امر سے اجماع ہو کہ اسکو نجاست سے متغیر کرنا اس کے طہور ہونے کو مٹا دیتا ہے تو حدیث مذکور میں ظاہر نہیں ہے  
نہیں ہیں یعنی پانی طہور ہے کبھی نہیں ہوتا بلکہ یہ معنی معلوم ہوئے کہ جس پانی میں تغیر نجاست نہ دی گئی ہو وہ طہور ہے و  
مترجم کتاب ہے کہ یہ بھی معلوم ہوا کہ بیربضاحہ کے نجس پانی کو ظاہر نہیں کیا گیا ہے بدلیل اجماع مذکور کے کیونکہ تمام امت متفق ہے  
کہ اگر ایک کنواں پانی میں اسی قدر آدمی کا پاخانہ ڈال دیا جاوے تو سب کے نزدیک نجس ٹھیک ہو جائیگا و معلوم ہوا کہ الماء  
طہور لا نجسہ شی۔ ہے یہ ظاہری مفہوم مراد نہیں کہ پانی کبھی کسی چیز سے نجس ہی نہیں ہوتا اور کلام ابن سینا انشاء اللہ تعالیٰ راوی

قوله عليه السلام في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتة - فتاویٰ ہر برہ رنہ سے روایت ہے کہ ایک مرد نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ سندھ میں سوار ہو کر چلتے ہیں اور اپنے ساتھ تھوڑا پانی لے کر لیتے ہیں تاکہ ہم اس سے وضو کریں تو بیا سے رہتے ہیں تو کیا ہم سندھ کے پانی سے وضو کریں تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منہ دیا یا ہو الطهور ماؤه والحل میتة - اسکا پانی بہت پاک ہے اور حل ہے اس کا مراد ہے - رواہ الاربعہ و ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے ورفاء مالک وشافعی و ابن خزيمة و ابن حبان و ابن الجارود و الحاكم و الدارقطني و البيهقي و صحاح البخاری و ابن المنذر و البغوی اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے اسکو ابو ہریرہ و جابر و علی و انس و ابن عباس و عبد اللہ بن عمرو اور قرآسی و صدیق اکبر رضی اللہ عنہم آٹھ صحابہ نے روایت فرمایا ہے - واضح ہو کہ دعویٰ تو یہ ہے کہ ان پانیوں سے طہارت کرنا صحیح ہے یعنی پاک کرنا والے پانی ہیں لیکن نص مذکور یعنی انزلنا من السماء ماء طهورا سے ادا حدیث مذکورہ سے یہ بات ثبوت نہیں ہوتی بلکہ مرثیہ بات ثابت ہوتی ہے کہ پانی طہر ہے اور امام ابو حنیفہ و اصحاب نے تصریح کی کہ طہر لغت میں وہ کہ خود بہت پاک ہو تو حضرت حسین کہ وہ دوسری چیز کو پاک کرنے والا بھی جو تو اولیٰ ہے کہ وہ دلیل کافی جادے بقولہ تعالیٰ و نزل من السماء ماء بطہر کم ہے - یعنی آتا ہے آسمان سے پانی تاکہ تم کو آس سے پاک کرے - اور یہ دوسری دلیل ہے کہ شرح میں جسکو طہر کیا گیا تو بالاجماع وہ دوسری چیز پاک کرنے والا بھی ہے صلیب شافعی نے کہا کہ بعض ائمہ کے نزدیک طہر یعنی خود بہت پاک حتیٰ کہ آنھوں نے نہاست کو دور کرنا ہر بہنے والی پاک چیز مثل سرکہ وغیرہ سے جائز رکھا اور یہ رو کیا گیا اسلحہ کہ اگر سرکہ وغیرہ سے اٹالہ نہاست جائز ہو تو انھیں سے وضو جائز ہوتا - سراج - جواب یہ کہ نہاست حقیقی کا زوال وہی پاکی ہے اور سرکہ سے زوال ہونا معلوم اور وضو نہاست حقیقی نہیں باوجود اسکے جب نام پانی کا تغیر نہ ہو جائز ہے - م - ازہری نے کہا کہ طہر لغت میں یعنی طہر و پاک کفندہ ہے بالکل ماء السماء طہر ہے - خود حنیفہ کے طہر پر اہل نازل ہو یا اجدا سے خلقت زمین میں نازل کر کے پہاڑوں و دریاؤں و سمندر و دریاؤں میں رکھا گیا جس سے کنوئیں چشمہ وغیرہ بھی ہیں پس یہ ثبوت تو آیت سے ہوا اور حدیث سے استدلال اسلحہ کہ الماء طہر لا یمسہ شیء - حدیث صحیح ہے چنانچہ امام احمد و ترمذی وغیرہ نے تصریح کی اور ابن حجر نے فیض بھیج نہیلی میں جو کلام کیا ہے سچر طاہر میں معلوم ہوتا ہے کہ پانی کسی طرح نجس ہی نہیں ہوتا لیکن اجماع ہے کہ پیالہ بھر پانی میں غلیظ نجس ڈالا جاوے تو نجس ہے پس معلوم ہوا کہ طاہر ملوث نہیں ہے پس استثناء ہے کہ سوائے اس صورت کے جس سے آسکافہ و رنگ و بو تغیر ہو جاوے بوجہ نہاست کے چنانچہ اس روایت میں یہ استثناء آیا ہے الا ما غیرہ و طہرہ اور یہ - یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اول تو اسکے طرق بہت ہیں جس سے ضعف نازل ہوتا ہے و دوم ابو حاتم رح نے اسکی مرسل روایت کو صحیح کہا جیسا کہ معنی رح نے ذکر کیا اور مرسل ہمارے متفقین کے نزدیک محبت ہے اور رسم ہے کہ اجماع منعقد ہے کہ تغیر سے پانی نجس ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ پانی طہر ہے سوائے تغیر کے اور دوسری حدیث البحر میں بھی پانی طہر مذکور ہے - اگر کہا جاوے کہ شاید پانی سے مروء آب جاری ہو تو سب پانیوں کا طہر ہونا لازم ہوگا امام حنفی رحمہ نے جواب دیا کہ و مطلق الا سمی بطلق علی زندہ المیاء - اور خالی پانی کا نام ہر دن کسی قید کے انھیں پانیوں پر بولا جاتا ہے - فتاویٰ یعنی پانی جاری یا پانی دریا کا یا پانی مینہ کا یہ تو مقید ہیں اور چونکہ آیت و حدیث مذکورہ میں خالی پانی مذکور ہے کوئی خاص پانی کی قید نہیں تو ثابت ہوگا کہ مطلق پانی کوئی ہو پاک ہے تو پاک کرنے والا ہے اور مطلق پانی ان سب اقسام کے پانیوں کو شامل ہے یعنی رح نے کہا کہ مطلق سے بیان مراد وہ کہ الماء یعنی پانی کا لفظ بولنے سے جو مفہوم ہو - الماء و رح نے کہا کہ اب جائد یعنی جو پانی جم گیا وہ دوسری دلیل سے مستثنیٰ کیا گیا ہے چنانچہ آگے آدیا - اتول حاصل یہ کہ پانی ایک عنصر معروف ہے جو کہ دریا یا آب یا پانی کے سے مفہوم ہوتا ہے - المسئلہ - ولای يجوز بما اعتصر من الشجر والثمر - اور طہارت و وضو نہیں جائز ہے ایسی چیز سے جو چوڑ کر حاصل کی گئی خواہ درخت سے یا پھل سے - لانه ليس ماء مطلق - اس سبب سے نہیں جائز کہ یہ چوڑا ہوا ماء مطلق نہیں ہے

یعنی پانی بولنے سے یہ نچوڑا ہوا نہیں سمجھا جاتا ہر اور شرح نے اس طہارت کا حکم مار سے دیا ہے۔ والحق عند فقہ حنفی  
 لی التیمم۔ اور پانی نہ پائے جانے کی صورت میں حکم قفل کیا گیا تیمم کی طرف۔ ف۔ چنانچہ فرمایا فلم یجدوا ما لا یقیموا صیغۃ الآیہ  
 بنی بنجر تھے پانی نہ پایا تو تیمم کر دیا۔ اگر کہا جاوے کہ ہم نے مانا کہ نچوڑا ہوا آب مطلق تو نہیں دیکھیں تم اسکو حکمی نجاست و ضرر  
 محل دور کرنے کے لیے آب مطلق کے ساتھ ملاو جیسے حقیقی نجاست پینا نہ پینا دور کرنے کے لیے اسکو پانی کے حکم  
 بن ملا لیا چنانچہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس نچوڑے ہوئے سے حقیقی نجاست دور کرنا جائز ہے۔ جواب دیا کہ  
 میں ہو سکتا کیونکہ دونوں نجاست حکمی و حقیقی میں فرق ہے۔ والوظیفۃ فی ہذہ الاعضاء تعبدیہ فلا تعدی الی غیر  
 المنصوص علیہ اور وظیفۃ ان اعضاء و ضرر و طہارت میں تو محض تعبدی ہے تو منصوص علیہ آب مطلق سے غیر منصوص  
 کی طرف حکم تعدی نہیں ہوگا۔ ف۔ یعنی شرط قیاس متحقق نہیں کیونکہ ان اعضاء کا دھونا تعبدی ہے یعنی محض بندگی بجالانے کے  
 لئے ہے کچھ قیاسی نہیں ہے کیونکہ ان اعضاء پر کوئی نجاست محسوس نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کوئی نجاست حقیقی لگی ہو تو اسکا دھونا  
 علاوہ ضرر کے واجب ہے تو ضرر کرنا بدو ان ایسی نجاست کے فرض ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں محض شرعی اعتبار ہے جسکو حکم  
 نجاست کا ہے اس راہ سے کہ ناز بفر دھو کے نہیں جائز ہے اور ایسے اعتبار شرعی محض کے دور کرنے کے لیے ایک چیز میں  
 لی گئی ہے وہ آب مطلق ہے تو بغیر سمجھے ہم دوسری چیز کو اس کے ساتھ لاحق نہیں کر سکتے ہیں۔ المسئلۃ۔ اما الماء الذی یقطر  
 من الکرم فیجوز التوضی بہ۔ رہا وہ پانی کہ جو آب ہی ٹپکتا ہے تاک انکور سے تو اس سے وضو حاصل کرنا جائز ہے۔ لائے  
 ماخرج من غیر علاج ذکرہ فی جوامع ابی یوسف و فی الکتاب اشارۃ الیہ حیث شرط الاعتصار۔ کیونکہ یہ  
 پانی ہے جو کہ بدو ترکب دستکاری کے نکل آیا ہے مثلاً جوامع ابو یوسف میں مذکور ہے اور کتاب قدوری میں اسطرح خود اشارہ ہے  
 کیونکہ گذشتہ مسئلہ میں اعتصار شرط کیا ہے۔ ف۔ یعنی لایجوز با اعتصار من الشجر الخ من یون نہیں کہا کہ لایجوز ہا اعتصار یا باخرج  
 یعنی خود نکلا ہو بلکہ کہا کہ بااعتصار جو اپنی دستکاری سے نچوڑ کر نکالا ہو۔ چونکہ فقہ میں معلوم معتبر ہے تو اشارہ ہوا کہ جو خود نچوڑ  
 ٹپک آوے اس سے وضو جائز ہے۔ واضح ہو کہ اسی کو شرح وقایہ مستصفیٰ میں لیا اور یہی تنویر میں اختیار کیا۔ لیکن قتادہ  
 قاضیخان میں ہے کہ ولایجوز التوضی بالماء الذی یسبل من الکرم فی الربیع کمال الامتزاج۔ یعنی نہیں جائز ہے وضو کرنا ایسے  
 پانی سے جو ایام بہار میں تاک انکور سے بہتا ہو جو اس کے پورا مترج ہو گیا ہے۔ ع۔ اور یہی کافی محیط میں ہے اور یہی ادب  
 البحر والنہر اور یہی احوط ہے۔ شرح المنبہ للعلی۔ یہی اظہر ہے۔ الدرر نقلاً۔ مترجم کتاب ہے کہ اس مسئلہ میں متاخرین کو تردد لاحق ہوا  
 جیسا کہ عبارات سے ظاہر ہے اور اصح والہدایہ علم ہی ہے جو امام مصنف رحم نے ذکر فرمایا دو وجہ سے ایک یہ کہ جب تک ظاہر ارفاق  
 میں نہ ہو اور غیر اصول میں مذکور ہو تو اسی سے لینا چاہیے اور بیان اگرچہ مشائخ مجتہدین کا قول موجود ہے لیکن امام مصنف  
 وغیرہ بھی درجہ اجتماع پر ہیں تو اس روایت کو قوت ہوئی کہ وہ جوامع ابو یوسف میں بھی مذکور ہے اور زقیہ مجتہد نے بھی اسکو  
 لیا ہے وجہ دوم یہ کہ ہدایہ و وقایہ دونوں جن میں تو یہی اصح ہے اور علاوہ اسکے فتاویٰ قاضیخان وغیرہ کی عبارت محتمل ہے کہ  
 مراد یہ ہو کہ اس پانی سے نہیں جائز ہے جو کہ نچوڑنے سے بہتا ہو بدیل اسکے کہ کمال امتزاج کی علت بیان کی ہے اور شیخ  
 کمال الدین رحم نے نقل کیا کہ کمال امتزاج اسطرح ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسے پاک چیز کے ساتھ جس سے نفاذت مقصود نہیں ہے بلکہ یا  
 جاوے یا کوئی نباتات اسکو ایسے طور پر چوس جاوے کہ بغیر دستکاری کے نہ نکل سکے تو جو پانی تاک انکور سے خود نچوڑ ٹپک  
 نکلے وہ اس قسم سے ہوا انتہی شرجا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو خود ٹپکا آئیں کمال امتزاج نہیں ہے اور قاضیخان وغیرہ نے  
 ایسے پانی پہنے جانے سے ناجائز کہا جس میں کمال امتزاج ہو پس معلوم ہوا کہ کئی وجہ سے یہی اصح ہے جو امام مصنف رحم نے  
 ذکر فرمایا ہر دہا صر تعالیٰ اعلم۔ تریز و تحریزہ میں سولح کرنے وغیرہ سے جو پانی نکلا وہ بمنزلہ نچوڑنے کے دستکاری کے ساتھ



ہو تو اس سے جو از ہو گا۔ م۔ مسئلہ اولیٰ جو ز بار غلب علیہ غیرہ۔ اور نہیں جائز ہو وضو را ایسے پانی کے ساتھ جیسا پانی کے  
سوا سے دوسری پاک چیز غالب ہو گئی۔ ف۔ یعنی جس چیز کے پانی میں ڈالنے سے مانند صابون وغیرہ کے لطافت مقصود  
نہیں ہو توجب پانی پر ایسی چیز غالب آئی۔ ف۔ خارجہ عن طبع الماء۔ پس اسنے پانی کو اپنی طبیعت سے خارج کر دیا۔ ف۔  
یعنی رفیق بننے والا نہ رہا یا پیاس بجھانے والا یا نفوذ کرنے والا یا بے رنگ نہ رہا۔ ک۔ لا شریۃ۔ جیسے ہر قسم کے شربت  
یعنی شربت انار وغیرہ۔ وائل۔ اور جیسے سرکہ۔ ومار الورد ومار الیاقلی ومارق ومار الزرورج۔ اور جیسے گلاب  
و باتلا کا پانی اور شوربا اور زردک کا پانی۔ ف۔ ان سب سے وضو نہیں جائز ہو۔ لانہ لایسبی ماء مطلقا۔ اسوجہ سے کہ  
انہیں سے کسی کو آب مطلق نہیں کہتے ہیں۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر کوئی پانی مانگے تو دوسرا اسکو شوربا یا سرکہ یا شربت انار نہیں پکا  
والمراد بآء الباقلی ما تغیر بالطحین۔ اور باتلا کے پانی سے یہ عرض ہو کہ پانی میں باتلا پکائے جانے سے وہ پانی متغیر ہو گیا  
ہو۔ ف۔ تو ایسے متغیر سے وضو روا نہیں۔ فان تغیر بدول الطحین بجوز التوضی بہ۔ اور اگر بدول پکانے کے پانی  
اس سے متغیر ہو تو ایسے پانی سے وضو جائز ہو۔ ف۔ نفع القدریرین شاح کنز سے ایک ضابطہ نقل کیا جس سے پہچانا  
جاتا ہو کہ آب مطلق اپنے اطلاق سے دو طرح جاتا ہو ایک کمال امتزاج سے دوم غلبہ مخاط سے۔ پھر کمال امتزاج یعنی باہم مزج  
ہو جانا اور گوندہ جانا دو طرح سے ہو ایک یہ کہ پانی کسی ایسی پاک چیز کے ساتھ پکا دیا جاوے جس سے لطافت کرنا مقصود نہیں  
ہو یعنی جیسے باتلا کو پانی میں جوش دیا گیا بخلاف صابون کے۔ دوم یہ کہ کوئی نباتات پانی کو ایسے طور سے سینچ جاوے کہ  
اسمین سے پانی بدول دستکاری کے نہ نکلے یعنی جیسے تر بوڑیا خربزہ وغیرہ سے جوڑا جاوے بخلاف اس پانی کے جو پاک  
انگور سے خود ٹپک نکلے۔ پس جب پانی میں کمال امتزاج ہو تو آب مطلق نہ رہا اس سے وضو نہیں جائز ہو۔ رہا بیان غلبہ مخاط  
کا یعنی ایسی کوئی چیز پانی میں خلط کی گئی کہ وہ پانی پر غالب آگئی۔ پس اسمین اس تفصیل سے اعتبار ہو کہ اگر وہ مخاط چیز کوئی جلد  
ہو مانند تھو وغیرہ کے تو پانی آب مطلق آسودت نہ رہیگا کہ یہ چیز آسانی رقت کو اور اعضاء پر بننے کی صفت کو زائل کر دے اور  
اگر مخاط کوئی چیز تیلی بننے والی ہو پس اگر یہ چیز رنگ و مزہ و بوسب صفات میں پانی کے ساتھ موافق ہو مثلاً ایک طرح کے پانی کو  
دوسرے پانی میں ملا دیا پس اگر کسی نے مستعمل پانی کو دوسرے پانی غیر مستعمل میں ملایا حالانکہ مستعمل پانی کے حق میں مختار رویت  
یہ ہو کہ مستعمل پانی پاک رہتا ہو توجب مستعمل پانی کو غیر مستعمل میں ملایا تو اجزاء کے لحاظ سے دیکھا جاوے کہ اگر آب مستعمل کے  
اجزاء دوسرے پانی پر غالب ہیں تو دوسرا پانی مغلوب ہو گیا اور اس سے بھی وضو نہیں جائز ہو اور اگر یہ چیز پانی کی سب  
صفات سے مخالفت ہو تو دلانے میں دیکھا جاوے کہ اگر پانی کی اکثر صفاتیں بدل گئیں تو آب مطلق نہ رہا اور اگر یہ چیز پانی کی بعض  
صفات میں مخالفت ہو تو جس صفت میں مخالفت ہو اسکا لحاظ کیا جاوے مثلاً دودھ فروہ و رنگ میں پانی سے مخالفت ہو پس  
اگر دودھ کی آمیزش سے پانی کا رنگ و مزہ بدل گیا تو اس پانی سے وضو نہیں جائز ہو ورنہ جائز ہو اور خربزہ کا پانی فروہ میں  
مخالفت ہو پس اگر پانی میں ملایا اور پانی کا فروہ بدل گیا تو وضو نہیں جائز ورنہ جائز ہو۔ م۔ اتول یہ ضابطہ بدائع میں ملتا ہے  
سے منقول ہے۔ م۔ آب مستعمل اگر غیر مستعمل میں مل گیا یا ملا دیا گیا توجب مک دون کا مساوی ہو جانا معلوم ہو تب تک وضو جائز  
کافی البحر والندر۔ اور اگر آب مستعمل نصف سے کم معلوم ہو تو سچی وضو جائز ہے۔ م۔ مسئلہ ثانی میں کہا کہ جو پانی دھوپ میں گرم  
ہو گیا اس سے بلا کر است وضو جائز ہو۔ اتول ولکن نفع القدریرین فرمایا کہ دھوپ کے جلے پانی سے مکروہ ہو اور یہی صحیح  
ہو کیونکہ ازراہ طب کے جو چیز مضر ہو وہ شرفاً ممنوع ہو جیسے پاک مٹی کھانا حرام ہو۔ مسئلہ۔ ویجوز الطہارۃ ماء خالطہ شی  
طاهر بغیر احد او صافہ۔ اور طہارت کرنا جائز ہو ایسے پانی کے ساتھ جہین مل گئی کوئی پاک چیز پس اسنے پانی کے ادھار  
میں سے کسی ایک کو متغیر کر دیا۔ ف۔ اور اگر دو صفت کو متغیر کیا تو ظاہر عبارت اشارہ کرتی ہو کہ پھر نہیں جائز ہو دیکھو



رنگ بدلتے سے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ واضح ہو کہ اماموں کے درمیان اتفاق ہر کہ حدیث اسی سے ملے  
ہوتا ہے جسکو پانی کہیں اور جو مطلق پانی نہ ہو بلکہ مقید ہو تو اس سے حدیث رافع نہ ہو گا کیونکہ نص موجود ہے کہ جب پانی نہ تو تمیز کر دیں  
حکم عقل بنیاب تیمم ہر جہر جس پانی میں زعفران یا اسکے مانند کوئی چیز قلیل مخلوط ہو تو اس میں اختلاف ہے پس یہ اختلاف اس بنا  
پر کہ ایسے خط سے وہ آب مطلق رہا یا مقید ہو گیا تو امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ وہ مقید ہو گیا کیونکہ اسکو زعفران کا پانی کہتے  
ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ ہاں و لیکن جب تک کہ مخلوط چیز مغلوب ہے تب تک اگر کوئی کہے کہ یہ پانی ہر تو کچھ انکار نہ ہو گا حالانکہ جب  
سپل کا پانی آتا ہے یا پت جھاڑ کے موسم میں حوضوں میں پتیاں گر جاتی ہیں اور پانی متغیر ہو جاتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ آدمی  
اپنے رقبے سے کہتا ہے کہ آؤ یہاں پانی ہے اس سے وضو کریں باوجودیکہ اس پانی کے اوصاف بوجہ مٹی کے رنگ بدلے  
یا پیوں کے بھگنے کے بدلے ہوئے ہوتے ہیں پس ہم کو اطلاق بول جال سے معلوم ہوا کہ مغلوب خط سے پانی کا نام نہیں  
مٹ جاتا تو اس پر وہی حکم رہا جو مطلق پانی کا حکم ہے یعنی جسکو پانی بولتے ہیں اور ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح  
مکہ کے روز ایسے پیرے پیارے سے وضو کیا جس میں گندھے آئے کا اثر موجود تھا جیسا کہ امام نسائی رحمہ نے متن میں مذکور  
کیا ہے حالانکہ پانی اس سے متغیر نہوا اور مغلوبیت کی وجہ سے آئے کا اثر کچھ متغیر نہوا۔ پھر مصنف رحمہ نے تصحیح کی کہ غلبہ دہی جزیر  
جو اجزاء کے ساتھ ہو اور بعض نے اس میں صاحبین کے درمیان اختلاف نقل کیا اس طرح کہ محمد رحمہ باقتدار رنگ کے وادو یوسف  
باقتدار اجزاء کے کہتے ہیں اور محیط میں اسکے برعکس ہے لیکن اول زیادہ ثابت ہے کیونکہ صاحب اجناس۔ نے امام محمد سے یہی  
صحیح نقل کیے اور صاحب تمحیص نے کہا کہ غلبہ اجزاء معتبر ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ جو بیابح میں کہا کہ اگر چاہا یا باطلہ کو پانی  
میں بھگو یا اور اسکی بوجہ رنگ و مزہ بدل گیا تو اس سے وضو جائز ہے اور اگر اسکو پانی میں اگر سرد ہونے پر گاڑھا پڑ گیا تو  
وضو نہیں جائز اور اگر گاڑھا نہ پڑا اور پانی کی رقت باقی ہے تو جائز ہے۔ کذا فی الفتح۔ اور شرح کنہا کہ یہ رعایت خلاف فتاویٰ  
قاضیخان و متن ہدایہ ہے چنانچہ امام مصنف رحمہ نے ذکر کیا۔ وان تغیر بالطح بعد ما خلط به غیرہ لایجوز التوضی بہ۔ اور اگر  
پانی کے ساتھ غیر چیز کو خلط کرنے کے بعد اسکو پانی سے وضو کرنا نہیں جائز ہے۔ لانه لم یبق فی محی المنزل  
من السماء الا اذا طبخ فیہ بالقصد بہ المبالغۃ فی النظافۃ کالاشنان ونحوہ۔ کیونکہ یہ بختہ پانی آسمان سے اتارے  
ہوئے کے معنی میں نہیں رہا لیکن جبکہ اس پانی میں ایسی چیز پائی گئی ہو جس سے ستمرائی زیادہ مقصود ہو جیسے اشنان  
و اسکے مانند چیزیں۔ ف۔ تو اس پانی سے وضو جائز ہے۔ لان المبت لغسل بالماء الذی اغلی بالسدر و بندک  
و روت السدر۔ کیونکہ مردے کو ایسے پانی سے نہلاتے ہیں جس میں برکی تپان ادائی گئیں اسی طریقہ پر سنت وارد ہوئی ہے۔  
ف۔ لیکن ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ درد و سنت کو اللہ تعالیٰ جانے مگر جو زمین میں اس شخص کے بارہ میں جو اپنے نافہ پر سے  
گر پڑا اور گردن ٹوٹ کر مر گیا تھا یہ وارد ہے کہ غسلوہ بار و سدر یعنی اس شخص کو پانی و سر سے نہلاؤ۔ اس میں یہ وارد نہیں کہ پانی  
میں برسی کو جوش دیا گیا تھا۔ مع۔ اقول ایسا ہی معنی رحمہ نے اپنی شرح میں کہا ہے اور سر دہی رحمہ نے کہا کہ جب آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی زینب رضی اللہ عنہا نے انتقال کیا تو آپ نے فرمایا کہ نہلاؤ اسکو تین بار یا پانچ بار یا سات بار  
یا اکثر اس سے بار السدر یعنی سدر کے پانی سے یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ بھی اس امر پر دلیل نہیں کہ سدر کو پانی میں جوش  
دیا تھا۔ اول ظاہر اسکو مقید ہے کہ مانند آب زعفران کے وہ آب سدر تھا تو غلط متحقق ہے لیکن شاید کہ پس گر دیا ہو یا جوش  
ہوا ہو اور چونکہ جوش دینا زیادہ نفاثت ہے تو اسی پر محمول ہونا اقرب ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالجلہ جو چیز کہ نفاثت میں مبالغہ کے لیے  
جوش دیا دے تو اس پانی سے طہارت جائز ہے۔ الا ان یغلب ذلک علی الماء۔ مگر اس صورت میں یہ بھی جائز نہوا  
کہ جب مبالغہ نفاثت کے واسطے جو چیز مخلوط جوش دی گئی وہ پانی پر غالب ہو جاوے۔ فیصیر کالسویق المخلوط والی سلم لاتی



وہ ایسے شوق کے مثل ہو جائیگی جو پانی میں گوندے گئے تو اب اس پانی سے طہارت جائز نہ ہوگی بوجہ اسکے کہ ایسے مخلوط سے پانی نام جاتا رہا۔ مرفوع۔ شرح مختصر الطحاوی میں ہے کہ پاک پانی میں غلط ہوئی نجس مٹی حتیٰ کہ گارا ہو گئی یا مٹی پاک مٹی و پانی نجس مانا اختلاف مشائخ ہو اور شیخ ابو القاسم الصفار رحمہ نے کہا کہ کوئی انہیں سے نجس ہو تو گارا نجس ہو اور اسی کو نقیض ابو البیہق نے لیا اور محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ غلطیات میں ہے کہ جب مٹی میں گوبر ملا یا جاوے تو ضرورت کی وجہ سے مٹی نجس نہیں ہوتی ہے۔ دینی القدیہ اگر خریف میں پتیاں گرنے سے پانی کے تینوں اوصاف متغیر ہو جاوے ہیں یعنی مزہ و بو و رنگ تو بھی ہمارے عامہ حباب کے نزدیک اس سے وضو جائز ہے۔ السراج۔ اگر نواج یا حفص کو پانی میں ڈالا تو اس سے وضو جائز ہے بشرطیکہ جب اس سے لکھیں تو نقش نہ تھا ہو اور اگر نقش بنجاوے تو نہیں جائز ہے۔ مٹ۔ البصر عن النجیس۔ اگر آب مطلق میں تغیر ہوا بوجہ چڑیا خاک یا کچھ یا چونہ کے یا بوجہ مدت تک پڑے رہنے کے تو اس سے وضو کرنا جائز ہے۔ البدائع۔ یعنی جبکہ رقیق ہو پانی غالب ہو۔ م۔ آب مطلق میں جب کوئی بننے والی چیز پاک ملی یا ملائی گئی جیسے سرکہ و دودھ اور مویض وغیرہ کا بھگو کر پانی نکالا ہوا یہ مخالفت ایسے طور پر ہے کہ اس مخلوط کو اب پانی نہیں کہتے تو اس سے وضو کر لینا جائز نہیں ہے۔ بھر دیکھنا چاہیے کہ جو چیز مٹا دی اگر پانی سے اسکا رنگ فقط مختل ہو جیسے دودھ و آب و عصف و آب زعفران و مانند اسکے تو مخالفت کے غالب ہونے میں لگ کا اعتبار ہے یعنی اگر رنگ بدل گیا تو اب مطلق نہ رہا پس وضو جائز ہوگا۔ اور اگر مخالفت چیز رنگ میں پانی کے مختل نہ ہو فرہ میں مخالفت ہو جیسے سپید انکور کا شیرہ بچڑا ہوا یا اسی کا سرکہ تو اعتبار فرہ بدلنے کا ہے۔ اور اگر مخالفت چیز رنگ و فرہ دونوں میں مخالفت ہو تو پانی پر غیر کے غالب ہونے میں اجزاء کا غلبہ معتبر ہے۔ بھر اگر اجزاء کے درجہ سے دونوں برابر ہوں تو اس کا حکم ماہر الروایہ میں مذکور نہیں ہے اور مشائخ نے کہا کہ احتیاط یہ ہے کہ پانی کو مطلوب اعتبار کر کے وضو جائز نہ ہونے کا حکم ہو البدائع۔ بویوسف رحمہ نے کہا کہ جب ہمارے جو پانی میں بھگو کے گئے اور اسکی شیرینی پانی میں آگئی جسکو بنید التمر کہتے ہیں تو اس سے سی حال میں وضو نہ کرے شرح الطحاوی۔ اور اسی طرف امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مردی ہے اور یہی صحیح ہے کہ کافی قاضیخان اور سی پر فتویٰ ہے شرح الکفر البیہقی۔ اور یہ جب کہ خام شیرین رقیق بے جھاگ و جوش کے ہو اور اگر جوش جھاگ سے گاڑی ہو جاوے بالاتفاق اس سے وضو نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں نشہ ہو گیا۔ شرح الطحاوی اور اگر کچھ پٹائی گئی تو شیخ ابو طہر اللہ باس نے فرمایا کہ اس سے بھی وضو نہیں جائز ہے یہی صحیح ہے۔ محیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ القاضیخان۔ مفید و مزید میں ہے کہ اگر کئی چوبارے فی من دال دیے کہ وہ شیرین ہو گیا اور پانی کا نام نہیں بدلا یعنی استقدر نہیں کہ وہ بنید التمر کلاوے اور وہ رقیق ہے تو ہمارے رحمہ اللہ تعالیٰ میں کچھ خلاف نہیں کہ اس سے وضو جائز ہے شرح القیہ لابو المصنف۔ اور سو اسے بنید التمر کے باقی کسی بنید سے بالاتفاق وضو نہیں جائز ہے الحدایہ یعنی خلاف صرف بنید التمر میں ہے۔ م۔ اور اگر بنید التمر اتنی گاڑی ہو جیسے انکور کا۔ ویشاب تو بالاتفاق اس سے وضو نہیں جائز ہے کافی۔ مشہور قول امام اعظم رحمہ لایہ ہے کہ بنید التمر سے جب پانی ہو وضو اسے مجہم نہ کرے کہ کافی الجامع الصغیر و اکثر المتون و شرح الطحاوی۔ بھر کیا امام رحمہ کے قول پر قیاس کر کے اس غلے مثل بھی جائز ہے تو مشائخ میں اختلاف ہے اس لیے کہ غسل کرنا جائز ہے شرح البسوط و کافی و فتاویٰ الصغیری۔ اور یہی صحیح ہے۔ ہاتھانکھ اور مفید میں کہا کہ اس لیے کہ نہیں جائز ہے اور وضو پر قیاس صحیح نہیں کیونکہ وضو سے جنابت کا حدث زیادہ سخت ہے اور جنابت میں وضو سے کم ضرورت تو قیاس وضو پر نہیں ہو سکتا ہے اتہمیں۔ اور جامع صغیر حساسی میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ ہاتھانکھ و قول امام رحمہ نے جب بنید التمر کے جواز وضو سے رجوع کیا اور اسی پر فتویٰ ہے تو معنی یہ کہ اگر کسی کے نزدیک جواز ظاہر ہو وضو میں تو اس پر غسل کا قیاس صحیح نہیں ہے تو بنید التمر سے وضو کا جواز کچھ اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ وہ آب مطلق ہے جیسا کہ شرح بسوط و کافی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے بلکہ بوجہ ضرورت ہے اور یہی صحیح ہے جیسا کہ فقہ جامع صغیر حساسی سے ظاہر ہے حتیٰ کہ

لے تیار ہوتے ہیں پانی کافی رنگ میں ہے اور یہ وضو نہیں کرنا ضروری نہ ہوگا۔

تب مطلق ہوتے ہوئے ہینڈ کر سے وضو کیا پھر آب مطلق کا وضو کرنا گناہ کی شرح المینہ لا میر الحاج۔ یعنی ہم نے بیان چند نروج ذکر کیے ہیں۔ (۱) اگر شراب کسی پانی میں پڑی وہ ایک برتن میں کر کے سرگردانی گئی تو پاک ہو گئی۔ (۲) ایک نل سے پانی حوض میں گرتا ہو اور لوگ بگلا مارا اس سے چلو سحر سحر لیتے ہیں تو مانند آب جاری کے نہیں ہوتا۔ (۳) آب نمک سے وضو نہیں جائز ہے۔ قول کذا فی الظلالۃ البیضاء اور وہ گرمی میں جم جانا اور جائزوں میں پھلنا یا برعکس پانی کے مع۔ (۴) قول تو ایسے پانی سے جائزوں میں بھی جب پھلنا ہو یا وضو نہیں جائز ہے برطانات اسکے پانی جو کسی ایسے مقام پر جمع ہو کہ آئندہ وہ نکلتا ہو یا تو ابھی اس سے وضو جائز ہے کما فی التنبیہ۔ اور غریبہ و لکڑی و کھیرے و لوگی کے پانی سے وضو نہیں جائز ہے اور گلاب سے نہیں جائز ہے اور کسی شربت و شراب اور کسی بننے والی پتلی چیز مانند سرکہ و قیل و غیرہ سے بھی وضو نہیں جائز ہے کما فی قاضی خان و غیرہ۔ م۔ اگر پانی دیر تک پڑے رہنے سے بدبو متغیر ہو تو اس سے وضو جائز ہے اگر بدبو متغیر نہ ہو۔ اور اگر اسکی بدبو نجاست کی وجہ سے معلوم ہو تو نہیں جائز اور اگر شک ہو تو اعتبار نہیں اور اصل طہارت ہے۔ (۵) د۔ (۴) بطل نے اپنا ہاتھ پانی کے کوزہ میں ڈالا اسکے ہاتھ پر نجاست معلوم نہیں تو اس سے وضو چھوڑنا مستحب ہے لیونکہ سچ حسب عادت نجاست سے پرہیز نہیں کرتا اور اگر وضو کر لیا تو جائز ہے کہ اصل طہارت ہے۔ (۵) حاکم شہید رحم نے امام ابو یوسف سے روایت ذکر کی کہ ایک نے برتن سے اپنے منہ میں پانی لیکر اپنا ہاتھ بادن دھویا یا وضو کیا تو نہیں جائز ہے اور اگر اس سے اپنے ہاتھ کی حقیقی نجاست دھوئی تو روا ہے۔ (۶) حاکم یا ناک یا رینت پانی کے برتن میں پڑ گئی تو اس سے وضو جائز ہے۔ (۷) حاکم یا ناک یا رینت پانی کے برتن میں پڑ گئی تو اس سے وضو جائز ہے۔ (۸) برتن سے وضو جائز بشرطیکہ اس قدر گھٹا ہو کہ قطرے ٹپکیں ورنہ نہیں جائز ہے۔ (۹) اگر بدن میں کسی جگہ پیشاب لگ گیا اس پر ہاتھ تر کر کے پونچایا اگر تھوڑے ٹپکے ہیں تو روا ہے ورنہ نہیں اور ظاہر الرواجہ میں سیلان شرط ہے۔ (۱۰) مسئلہ برتن میں اگر دو یا زیادہ قطرے ٹپکے تو وضو جائز بشرطیکہ ورنہ ابو یوسف کے نزدیک جائز اور دونوں کے نزدیک نہیں۔ مع۔ امام احمد کے نزدیک آب زمرہ سے وضو مکروہ ہے اور ہمارے نزدیک وضو مکمل کچھ مکروہ نہیں ہے کذا فی العینی۔ شاید امام احمد بوجہ تعظیم آب زمرہ کے کراہت تخریمی کہتے ہیں ورنہ کوئی وجہ نہیں۔ تینہ میں ہے کہ دھوپ کے پلے پانی سے طہارت مکروہ ہے۔ یعنی رحم نے کہا کہ سبقتی رحم نے خالد بن سہیل کے طریق سے ام المومنین عائشہ صدیقہ رض سے روایت کی کہ میں نے دھوپ میں پانی گرم کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے حمیرہ ایسا مت کیا کہ اس سے برص پیدا ہوتا ہے۔ ذہبی رحم نے کہا کہ اس روایت میں خالد کی متابعت کی ابو الجحیری وہب بن ابی ہب نے اور وہ نوٹن ہے پس حدیث حسن ہے۔ م۔ واضح ہو کہ بیان تک ان پانچوں کا بیان ہوا جو آب مطلق کے حکم میں ہیں اگرچہ غلط جواب وقوع نجاست اور آب جاری داسکے تعلقات کا بیان ہے۔ مسئلہ۔ کل ما ز وقعت النجاستہ فیہ لم یجز الوضوء بہ تھلیلہ کانت النجاستہ او کثیرا۔ اور ہر پانی کہ جس میں نجاست پڑ جاوے تو اس پانی کے ساتھ وضو نہیں جائز ہے خواہ نجاست سمجھوڑی ہو یا بہت ہو۔ ف۔ یہ اصل کلی بنائے مذہب ہے اور امام واکب کے نزدیک پانی بلا تفسیر نہیں ہوتا اور امام شافعی رحم کے نزدیک دو قلم جو تو نہیں نہیں ہو سکتا اس میں نجاست جان کر وہ میں سے پانی لینا جائز ہے اور ہمارے مذہب یہ ہے کہ جس پانی میں جان نجاست پڑ گئی خواہ اس طرح کہ عہد ڈالے یا خود گریزے تو وہ پانی جس میں نجاست گرے اس سے وضو جائز نہیں ہے اور نہ ہیہ میں کہا کہ مراد ہر پانی سوائے آب جاری کے اور سوائے جاری کے مانند وہ درہ و غیرہ کے باقی کا یہ حکم ہے اور علامہ سروجی رحم نے لکھا کہ اسکے یہ معنی ہیں کہ ہر وہ پانی جو نجاست قلیل یا کثیر سے مل جاوے اس سے وضو نہیں جائز ہے پس جاری پانی میں سے وہ جو نجاست سے ملے اس سے وضو نہیں جائز ہے

اور وہ بتا چلا گیا خدا غور اُس سے جائز ہے۔ اور ٹھہرا پانی جب وہ درود ہو تو جس طرف نجاست پڑے اُس پانی کو کما جائیگا۔  
 کہ یہ پانی نجاست سے ملتا تو اُس سے وضو نہیں جائز ہے اور دوسری جانب سے وضو جائز ہے۔ واضح ہو کہ محقق ابن امام رحمہ  
 رحمہ اللہ میں اختلاف کی یہ نظر یہ کہ اب کثیر ہونے کے نہیں نہیں ہوتا تو حقیقی اختلاف کثیر کی مقدار میں ہے پس امام مالک نے  
 کہا کہ جب تک پانی تغیر نہ ہو جاوے تو یہ نجاست کی مقدار کے لحاظ سے مختلف ہوگا اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ دو قلعہ کثیر ہے کہ نجاست  
 و متعل نہیں اور ظاہر الرواۃ امام ابو حنیفہ سے یہ کہ متوضی کی راسے پر جو شمس الائمہ رحمہ نے کہا کہ ظاہر مذہب یہ کہ اُس پانی سے متوضی  
 لی راسے پر تھوڑی سی ہو اور کوئی مقدار کی تقدیر نہیں پس اگر اسکی راسے پر غالب ہو کہ نجاست پہنچی تو نجس ہو گیا اور اگر یہ غالب  
 ہو کہ نہیں پہنچی تو نجس نہیں ہوا اور یہی اصح ہے۔ انتہی کلام شمس الائمہ۔ مترجم کتبا ہے کہ اگر غالب گمان ہو کہ نجاست پہنچ گئی تو  
 نجس ہو پس معلوم ہو کہ اصل مذہب یہ ہے کہ جو پانی نجس سے ملتا ہو وہ امام رحمہ کے نزدیک نجس ہے پھر تغیر ائمہ پیشاب یا نسی کے  
 اختلاف سے ہمارے نزدیک شرط نہیں اور ہمارے نزدیک بھی قدر نجاست و قدر پانی کا لحاظ ہو گا حتیٰ کہ اگر ایک پیالہ پانی میں ایک قطرہ  
 پیشاب گرا تو نجس ہے اگرچہ تغیر نہ ہو اور اگر وہ درود میں ایک قطرہ گرا تو کچھ نہیں اور اگر وہ درود حوض میں کسی نے دس من پیشاب  
 ملا دیا تو سب میں خطہ ہونا معلوم ہے اگرچہ تغیر ظاہر نہ ہو اور اگر آب روان میں ڈال دیا تو منتشر روان ہو گیا۔ پس اصل ہمارے مذہب میں  
 یہ ہے کہ جو پانی اور جھنڈر پانی کسی قسم کا موجب وہ نجاست سے ملتا ہو جاوے کسی طرح ملے تو اُس سے وضو جائز نہیں ہے کیونکہ  
 نجس ہو گیا۔ و قال مالک یجوز ما لم یتغیر احد اوصافہ لما رویتنا۔ اور امام مالک رحمہ نے فرمایا کہ اُس پانی سے وضو جائز ہے  
 جب تک کہ پانی کے اوصاف مزہ بورنگ میں سے کوئی تغیر نہ ہو ابو بدیل اسکے جو ہم کو روایت پہنچی۔ ف۔ یعنی حدیث پیشاب  
 کہ الماء بطور لا ینجسہ شی۔ پانی طہر ہے اسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے۔ غایہ۔ ع۔ ف۔ جواب یہ کہ ہم سب کا اجماع ہے کہ اگر پیالہ بھر  
 پانی میں اسی قدر نجاست ملادی جاوے۔ تو وہ پانی نجس ہو گیا چنانچہ ہم کسی وصف کے تغیر سے خود پانی کو نجس کہتے ہو تو معلوم  
 ہوا کہ ظاہر حدیث مراد نہیں ہے اور جب بالاجماع ظاہر حدیث مراد نہ ہوئی تو اُس سے استدلال کرنا صحیح نہ رہا اور ہم کہتے ہیں کہ اس  
 حدیث میں استثناء ہے الماء بطور لا ینجسہ شی الا ان یتغیر طعمہ اولونہ نجاستیہ۔ اسکو ہم نے روایت کیا اور طہاری کی روایت میں  
 طعم و ریح و لون ہے۔ یہ استثناء بہت وجہ سے مروی ہے اور یہ مرفوع اگرچہ ضعیف ہے لیکن مرسل صحیح ہے جیسا کہ ابو حاتم رحمہ نے تصحیح  
 کیا ذکرہ ابیہنی رحمہ اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام مالک رحمہ کے نزدیک بھی حجت ہے تو معلوم ہوا کہ اگر نجاست سے جو پانی  
 ملتا ہو وہ نجس ہے اگر کما جاوے کہ ہاں جب کوئی وصف تغیر ہو تو جواب یہ کہ جس نجاست میں پانی سے رنگ و بو و فو کسی  
 میں مخالفت ہوگی تو تغیر ظاہر ہو جائیگا بخلاف پیشاب یا نسی کے کہ یہ موافق ہے تو اسکا حکم خاص دوسری حدیث لایوں میں ہے  
 عن قرب بیان ہوگا۔ و قال الشافعی رحمہ یجوز ان کان الماء قلیتین لقولہ علیہ السلام اذا بلغ الماء قطینین لای جمل  
 فیہا۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ وضو ملتا ہے جس سے جائز ہے اگر وہ پانی دو قلعہ ہو کیونکہ حدیث ہے کہ جب پانی دو قلعہ پہنچ  
 جاوے تو نجاست نہیں اٹھاتا۔ ف۔ اس حدیث کو ابو داؤد و نسائی و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث ابن عمر رحمہ سے  
 روایت کیا اور ابن جریر و حاکم و شافعی و احمد و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا۔ اور ابو داؤد و ابن ماجہ کی روایت کو ابن المنذر نے  
 کہا کہ اسکی اسناد امام مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور طہاری نے بھی اسکو بسند صحیح روایت کیا۔ ع۔ پھر اس حدیث میں اجتہادی استخراج  
 عن قرب آتا ہے۔ ولنا حدیث المستیقظ من منامہ۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو خواب سے جاگنے والے کے حق میں ہے  
 ف۔ اول کتاب الطہارۃ میں گذری جبکا حاصل یہ کہ جو خواب سے جاگے پانی میں اپنا ہاتھ نہ ڈالے کیونکہ وہ نہیں جانتا  
 کہ اسکا ہاتھ کمان پھر رہا ہے۔ چونکہ اکثر اس وقت و جیلون سے استنجاء کرنے اور پسینے سے سونے میں ہاتھ بھر جانے کا خطرہ  
 علاوہ اسکے خواب میں احتلام یا مذی وغیرہ سے ہاتھ آلودہ ہو جانے کا خطرہ بھی تو شیعہ فرمایا اور استدلال اسچ کہ یہ نجاست



کا احتمال ہے تو جب احتمال سے پانی میں ہاتھ ڈالنے کو منع کیا تو جب پانی میں درحقیقت نجاست پڑ جاوے تو بدرجہ اولیٰ نجس ہو جائیگا اور یہی امام مالک رحمہ اللہ پر محبت ہے۔ و قولہ علیہ السلام لایبولن احدکم فی الماء الذی اثم ولا یغتسلن فیہ من الخبائث اور یہ حدیث دلیل ہے کہ تم میں کوئی شخص ٹھہرے پانی میں پیشاب نہ کرے اور نہ آسین جنابت سے غسل کرے یعنی غیر فصل۔ اور حدیث میں کوئی تفصیل تھوڑی یا بہت پانی کی نہیں ہے۔ فت۔ تو معلوم ہوا کہ ٹھوڑا پانی ہو یا دو قلعہ ہو جب آسین نجاست پڑے تو وہ نجس ہو جائیگا کیونکہ اس حدیث میں اس سے مانعت ہے۔ یہ حدیث ان الفاظ سے ابوداؤد وابن ماجہ نے حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے روایت کی اور صحیحین بخاری و مسلم میں اس طرح ہے۔ لایبولن احدکم فی الماء الذی اثم الذی لا یجوز ثم یغسل فیہ۔ یعنی ہرگز تم میں سے کوئی پیشاب نہ کرے آب دائم میں جو جاری نہیں پھر آسین غسل کرے اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں بعد حدیث کے آیا کہ ابو السائب نے پوچھا کہ امی ابو ہریرہ رحمہ اللہ پھر کیسے کریں تو حضرت ابو ہریرہ نے جواب دیا کہ آسین سے پانی کسی ترکیب سے لیکر نہاؤے۔ اس حدیث کو ابن جابر نے صحیح میں اور دارقطنی و بیہقی و غیرہم نے روایت کیا ہے اور بیہقی رحمہ اللہ کی روایت میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی اس سے کہ ٹھہرے پانی میں پیشاب کیا جاوے اور اس سے کہ آسین جنابت سے غسل کیا جاوے۔ و رواہ الطحاوی والطبرانی۔ اور سند لال اس طرح ہے کہ غسل جنابت بلکہ پیشاب سے پانی کے رنگ و مزہ و بو میں تغیر نہیں ہوتا ہے باوجود اسکے آسین غسل جنابت سے نہ فرمائی ہو پس اگر وہ نجاست سے کسی حال میں نجس نہ ہوتا تو نہی کا کوئی فائدہ نہ تھا۔ اور نہی کا ہیضہ واسطے تحریم کے ہر جب تک دلیل دیگر قائم نہ ہو۔ اگر کما جاوے کہ شاید نہی تنزیہی ہو جواب یہ کہ نہیں کیونکہ اردائم یعنی پانی کی تقیید ٹھہرے ہونے کے ساتھ کر دی گئی اور جاری نکال دیا تو اگر حرمت مراد نہ ہوئی تو آب جاری و آب دائم برابر ہوتے اور قید دائم کی بیفائدہ ہوتی و لیکن شراح علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کلام بیفائدہ ہونے سے پاک ہے۔ مع۔ اب رہا جواب امام مالک کے استدلال کا تو کہنا۔ والدی رواہ مالک و ردنی بیرضاعہ۔ اور جو حدیث کہ امام مالک رحمہ اللہ نے روایت کی وہ بیرضاعہ کے حق میں وارد ہوئی ہے۔ و مادہ کان جاری فی البساتین۔ اور بیرضاعہ کا پانی باغون میں جاری تھا۔ فت۔ تو وہ آب جاری کے حکم میں ہوا اور آب جاری سے وضو جائز ہے اگرچہ نجاست گرے۔ الحاصل الماء بطور میں الماء سے خاص بیرضاعہ کا پانی مراد ہے۔ اور چونکہ احادیث متعارضہ میں توفیق کی ضرورت سے الماء سے سب قسم کا پانی مراد نہیں لیا گیا۔ تاج الشریعہ رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے شیخ امام اسنادہ رحمہ اللہ سے سنا کہ یہ نص الماء بطور الخ کی مخصوص ہے دونوں حدیثوں یعنی حدیث خواب سے جاگنے والے اور حدیث لایبولن احدکم الخ سے توجیب اسکی عمومیت نہیں رہی اور مخصوص ہوتی تو مخصوص کے لیے جائز ہے کہ جس بارہ میں وارد ہوئی اسی کے ساتھ مخصوص ہو پس یہ بیرضاعہ سے مخصوص ہے۔ علاوہ ازین عموم جب ہوتا ہے کہ اہل لام جنس کا ہو اور الماء بطور الخ میں اہل لام عہد کا ہے یعنی معبود پانی طور پر اور وہ بیرضاعہ کا پانی ہے۔ اور یہ بیرضاعہ کا پانی باغون میں جاری تھا چنانچہ طحاوی رحمہ اللہ نے بطریق محمد بن شجاع غلبی عن الواقدی روایت کی کہ کانت بیرضاعہ طریقاً لماء انی البساتین یعنی بیرضاعہ ایک راستہ پانی کا باغون کی طرف تھا۔ اگر کما جاوے کہ اہل حدیث نے محمد بن شجاع غلبی پر محسن کیا ہے حتیٰ کہ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے ابن عدی رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ غلبی رحمہ اللہ کی حدیثیں بنا کر ثقات کی طرف منسوب کرتا تھا۔ جواب یہ کہ غلبی رحمہ اللہ عالم متبحر ہے اسکی ایک کتاب ہے جس میں فرخہ مشہور ہے رد کیا ہے تو پھر کیونکر ابن عدی کا یہ قول صحیح ہوگا اور وہ مرد متدین صاحب عابد تھا اور تہذیب الکمال میں ہے کہ اپنے وقت میں اہل المراسک کا فقیہ اور صاحب تصانیف ہے۔ اور اگر واقعی رحمہ اللہ میں کلام کیا جاوے کہ بخاری رحمہ اللہ نے کہا کہ متروک الحدیث ہے اور عیسیٰ بن عیینہ و احمد نے تضعیف کی تو جواب یہ کہ واقعی خود اہل مدینہ میں سے ہے اس بیرضاعہ سے خوب واقف ہے تو اپنا مشاہدہ بیان کیا اور واقعی کی کتاب میں غنون علوم میں

ورود سے گئے اور مشرق و مغرب میں اسکا ذکر پہلا چنانچہ خلیفہ نے واقعہ کے ترجمہ میں ذکر کیا ہوا فقیر ابراہیم بن جابر رحمہ  
لہا کہ میں نے صاف غائی رحمہ سے سنا کہ واقعہ کے ذکر میں گناہ کا واسطہ اگر وہ میرے نزدیک نقد نو تا تو میں اس سے حدیث نہ کرتا  
اور چار تجربے اماموں ابو بکر بن ابی شیبہ و ابو عبیدہ القاسم بن سلام و ابو نعیمہ و ایک امام دیگر نے اس سے حدیث کی جو یہ  
امام شاید شافعی ہوں اور مصعب الزہری کے گناہ کا واقعہ اماموں ہوا اگر ملحدی رحمہ کے نزدیک محمد بنی و واقعہ دونوں  
نقد نو تے تو معنی استدلال میں ملحدی رحمہ کی روایت نہ فرما پس دوسروں کے ضعیف کہنے سے لازم نہیں کہ دونوں ضعیف  
ہوں آیا نہیں دیکھتے کہ بہت سے راویوں صحیح بخاری پر دوسروں نے طعن کیا ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ حال ہے کہ ہر بڑا بڑا محدث  
جنس کے چھترے و نجاسات و گندگیان پوری ہوں اسوقت پانی کے جواب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے المارہ طور  
سے اس کے پانی کی طرف اشارہ فرماتے ہوئے عام پانیوں کے ذیل میں اسکو ظاہر فرمایا ہو بلکہ واسطہ علم یہ اسوقت ہوا کہ جب  
اسمیں سے نجاسات خارج ہو گئیں تو پھر اسمیں جو پانی آتا رہا اسکی طہارت سے سوال ہوا کیونکہ نجاسات نکل جانے پر  
ہنوز اسکی زمین مضر نہ تھی تو مشتبہ تھا پس اس پانی کی نسبت جو بعد کو آیا یہ فرمایا کہ طہور ہے کما قال اللہ و اللہ اعلم  
الاطیع رحمہ نے گناہ یہ گناہ نہیں ہو سکتا کہ باوجود کمال نفاقت کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے کنوئین سے طہارت کرتے  
جس میں ایسی گندگیان ہوں۔ امام خطاب رحمہ نے گناہ بعض نے یہ وہم کیا کہ نجاسات ڈالنا ان لوگوں کی عادت تھی  
اور یہ گناہ تو کسی کافر ذی دبت پرست کی نسبت نہیں ہو سکتا پھر مسلمان کا کیا ذکر ہے اور ہمیشہ سے لوگوں کی عادت چلی آتی ہے  
خواہ مسلمان ہوں یا کافر ہوں کہ پانی کو نجاسات سے محفوظ و محفوظ رکھتے ہیں پھر زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگوں پر  
یہ گناہ کیونکر ہو گا باوجودیکہ اس امت میں سے طبقہ اعلیٰ براہ دین اور افضل جماعت سلیمین ہیں اور پانی بھی اُنکے  
شہرین عزیز اوج و نامیاب تھا اور انکو پانی کی بہت حاجت تھی پھر کسے کوئی وہم کر سکتا ہے کہ وہ لوگ عموماً اس پر بڑا بڑا  
میں گندگیان و حیض کے چھترے و واسطے اور اس قدر پانی کی خواہش کرتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو پانی  
کے گھاٹوں و بہتوں میں پینا پھرنے سے ممانعت فرمائی ہے نفیست کہ جو پانی کے چشمہ و منبع کو نجاسات کا گھوڑا بنا لیں  
پس یہ گناہ محض غلط ہے کہ لوگوں نے اس کنوئین کو عدا گھوڑا بنا لیا تھا۔ صحت بات یہ تھی کہ یہ پر بڑا بڑا ایک ایسی زمین  
پر واقع تھا کہ جہر سے پانی کی سیلاب روان ہوتی تھی اور ان چیزوں کو کبھی راہوں سے لاکر پانی کے ریل میں گواہی تھی  
اور اسمیں پانی کی بہت کثرت تھی تو اس سے سوال ہوا اور جو کثرت پانی کے جواب ملا جسکا حاصل یہ کہ اس قدر آب کثیر  
میں اسکا اثر نہیں ہر صبح۔ اگر کہا جاوے کہ المارہ طور لایجبہ تھی۔ میں اگر المارہ کا لاف لام معبود ہو تو اول باب میں مصنف  
نے اس سے کل پانیوں کے طور ہونے پر کیونکر استدلال کیا اور اگر لاف لام جنس کا ہے تو بیان کیونکر پر بڑا بڑا پر محمول کیا۔  
جواب یہ کہ المارہ طور تو در حقیقت عام ہے اور لایجبہ کی منہ اس پر بڑا بڑا کی طرف ہے اور یہ منہ بلاغت میں استعمال ہے تو معنی یہ کہ  
پانی کی خلقت طور پر تو اس پر بڑا بڑا کے پانی کو جس کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔ یہ کلام اس قبیل سے کہ حدیث میں ہے کہ  
المومن لایجبس۔ مومن نہیں ہوتا حدیث صحیح ہے اور جیسے عبد الرزاق کے مصنف میں حسن رحمہ سے مرسل روایت ہے کہ وقت  
نفیست کے لیے مسجد میں تہہ کھڑا کیا تو نماز کے وقت لوگوں نے کہا کہ یہ تو م کافر نجاس ہیں تو فرمایا کہ زمین کو کوئی چیز جس میں  
کرتی ہے۔ اسناد صحیح ہو حالانکہ یہ معلوم کہ زمین جو کثرت کے جس ہو جاتی ہے ہوں ہی پر بڑا بڑا میں نجاسات کی عدم موجودگی  
میں المارہ کی اصلی طہارت و طہوریت ہے آگاہ فرمایا ہے اور مغرب قدیر عظیم کے مسئلہ میں اس پر بڑا بڑا کی تالیفی شکل و غیرہ  
بھی ہوئی۔ ہا جواب حدیث تھیں کا تو فرمایا۔ و ما رواہ الشافعی مصنف ابو داؤد۔ اور حدیث تھیں امام شافعی رحمہ  
نے رعایت کی اسکو ابو داؤد نے ضعیف کیا ہے۔ ف۔ یہ حدیث سنن ابراہیم میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ہے کہ آنحضرت







نو دو قلم کے صرف چوتھہ رطل ہوئے رحمنی رحم نے کہا کہ اس میں چار اعراض ہوئے اول تو روایت نص نہیں ہے۔ دوم راوی بھی بن عقیل مجول ہے ابن عدی رحم نے کہا کہ اس کا حال ٹھنڈا چاہیے۔ سوم یحییٰ بیان نہیں بلکہ گمان ہے۔ چہارم مجموعہ دو قلم کے صرف چوتھہ ہی رطل تو ہوئے حالانکہ دو قلم کی مقدار ہونا امام شافعی کا قول نہیں ہے اور نہ یحییٰ رحم اس کا قائل ہے۔ ابن ابی امام نے بھی مانند اس کے اعتراض کیا۔ یعنی رحم نے ابن قدامہ کے معنی سے نقل کیا قلم یعنی جرہ یعنی شکا اور یہ لفظ چھوٹے چیز کے دونوں پر بولا جاتا ہے اور یہاں ظہین سے پھر کے دو قلم مراد ہے اور وہ پانچ مشک ہوئے ہر مشک بن عراقی سو رطل پانی آتا ہے تو دو قلم کے پانچ سو رطل ہوئے اور یہی مشہور مذہب وقول امام شافعی ہے۔ بالخصوص حدیث ثقیلین میں قلم کا بیان کسی حدیث صحیح میں نہیں آیا اور جو بیان کہ شافعی رحم نے مسلم بن خالد زنگی کی اسناد سے روایت کیا اول تو اسناد مذکور ضعیف دوم اسناد مجہول منقطع۔ اور جو ابن عدی نے مغیرہ بن سلقاب کی حجت سے روایت کیا وہ بہت ضعیف چنانچہ مذکور ہو چکا ہے ہر مشک لفظ قلم کا بیان و مراد کچھ ظاہر نہ ہوئی علاوہ برین جو ضعیف منقطع مجہول غیر مخصوص بیان ہے وہ صرف چوتھہ رطل ہے حالانکہ شافعی پانچ سو رطل کے قائل ہیں تو بیان حمل ہوا۔ ابن الامام رحم نے لکھا کہ یہ میں نے شیخ تقی الدین الشافعی کے بیان کا خلاصہ لکھا ہے اس سے خود ظاہر ہے کہ شیخ تقی الدین کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے اسی وجہ سے شیخ نے اس کو اپنی کتاب امام بن نہیں ذکر کیا باوجودیکہ وہاں ان کو اس حدیث کی سخت ضرورت تھی یعنی ثقیلین کے واسطے نص چاہیے محض اور سوائے اس ضعیف حدیث کے کوئی اسکی حجت نہیں ہے اور مجاہد ضعیف کرنے والوں کے علمائے اہلکہ میں سے حافظ ابن عبد البر دقطنی اسماعیل بن اسحق و ابو بکر بن العربی بن ابی ہریرہ بن ابی ہریرہ رحم نے لکھا کہ حدیث ثقیلین ثابت نہیں ہے تو اس حدیث سے عدل کرنا واجب ہوا۔ یعنی رحم نے لکھا کہ علماء رحم نے اس بارہ میں بہت کچھ لکھا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث ثقیلین لفظاً و معنی مضطرب ضعیف ہے پس لفظاً تو اسکی اسناد و متن کے اختلافات روایات و اضطراب کو بیان کیا گیا اور معنی کی بناء سے تو قلم لفظ مشترک ہے کہ قد آدم و جوئی پہاڑ و چھوٹے بڑے گڑھے وغیرہ پر بولا جاتا ہے اور مشترک سے ایک معنی لیے جاسکتے ہیں جو دلیل سے ظاہر ہوں پھر بیان کوئی دلیل بھی نہیں کہ جس سے معلوم ہو کہ قلم سے وہ مراد ہے جو امام شافعی رحم نے بیان کی اور اگر قتال بھر کا بیان لانے میں تو اسکی حالت و حقیقت ہم اسکی بیان کر چکے ہیں۔ شیخ ابو عمرو ابن عبد البر رحم نے تمحید میں لکھا کہ ثقیلین کا مذہب شرعی دلیل میں ثابت نہیں اور روایت میں قائم نہیں ہے اس لیے کہ حدیث ثقیلین میں ایک جماعت محدثین علماء نے کلام کیا اور اس لیے کہ ہنوز ثابت نہوا کہ قلم کی کیا مقدار ہے نہ وہ کسی روایت اثر میں مذکور اور نہ جماع سے معلوم۔ علاوہ برین ثقیلین والے کہتے ہیں کہ جب رنگ یا بویا زہرہ متغیر ہو جاوے تو ثقیلین نجس ہو جاوے گا لہذا یہ بات انکی حدیث میں مذکور نہیں ہے۔ اور ابن عبد البر رحم نے استدلال میں لکھا کہ یہ حدیث ثقیلین کی مطول ہے۔ چونکہ ثقیلین میں امام شافعی کا مذہب ضعیف ہے ایک جماعت علماء شافعیہ نے ان کا مذہب بوجہ ضعف کے ترک کر دیا جیسے امام غزالی و رویانی وغیرہ بار جو کہ امام غزالی وغیرہ کو اپنے مذہب میں سختی ہے۔ ابن خرم رحم نے لکھا کہ حدیث ثقیلین میں انکی کوئی حجت نہیں ہے کیونکہ حضرت علی اسر علیہ وسلم نے مقدار ثقیلین کی کوئی حد نہیں فرمائی اور امام شافعی رحم کا اس کو محدود کرنا تو کچھ شافعی کا تفسیر کرنا دیگر علماء کی تفسیر سے مرجح نہیں جنہوں نے اور طرح تفسیر کی ہے پھر جس قول پر دلیل شرعی نہ ہو وہ باطل ہے اور خود بھی میں بھی قلم چھوٹے و بڑے ہونے میں اور اگر کوئی کہے کہ حضرت علی اسر علیہ وسلم نے حدیث معراج میں قتال بھر کا ذکر کیا ہے تو جواب یہ کہ کہاں سے واجب ہوا کہ حضرت علی اسر علیہ وسلم جب قلم کا نام لیں تو اس سے وہی قتال بھر مراد ہوں اور ابن حجاج نے اگر تفسیر قلم کی بیان کی تو اس کو مجاہد رحم کی تفسیر سے کچھ ترجیح نہیں کہ مجاہد رحم نے قلم کو جرہ فرمایا ہے یعنی گھڑا یا شکا۔ قتال بھر بالخصوص حدیث ثقیلین کے استدلال سے ثقیلین کا مذہب ضعیف قابل ترک ہے و اللہ تعالیٰ اعلم اور امام مذہب امام مالک کہ پانی

ہو ہر بدن تغیر کسی وصف رنگ یا بو یا مزہ کے نہیں نہیں ہوتا تو ہم نے حدیث المستیقظ یعنی خواب سے بیدار ہونے والے  
 در حدیث کا لغت فہم غلبت در آب ماکہ سے ظاہر کر دیا کہ بدن تغیر کے بھی نجاست سے نہیں ہونا شائع علیہ الصلوٰۃ والسلام  
 کے ارشاد سے ثابت ہوا نیز حدیث و فہم الغلب اسکو ثابت ہے یعنی حدیث میں ہے کہ جب تمنا متھو ڈالے تو اس برتن کے طور کا  
 زنیق یہ ہو کہ الخ۔ اس سے ظاہر ہے کہ جب پانی کے برتن میں گتے کے ٹھوڈا لا تو پانی نجس ہو گیا اور برتن ناپاک ہوا حالانکہ گتے  
 کے ٹھوڈا لٹنے سے پانی کے وصف میں تغیر نہیں ہوتا پس ثابت ہوا کہ نجاست جس پانی میں مل جاوے وہ نجس ہو جاتا ہے اور یہی  
 ہمارا اصل مسئلہ تھا۔ اور میں نے سابق میں تنبیہ کر دی کہ مراد پانی سے اسی قدر ہے جو نجاست سے مل گیا ہو چنانچہ اس محل مسئلہ  
 کی توضیح کرنے والے بعض مسائل کو امام مصنف رحم نے ذکر فرمایا۔ المسئلہ۔ والماء الجاری اذا وقعت فیہ نجاست  
 جائز الوضوء بہ اذالم یرلما اثر۔ اور آب جاری یعنی پتے پانی میں جب کوئی نجاست پڑ جاوے تو اس سے وضوء جائز ہے  
 اس شرط پر کہ اس نجاست کا کوئی اثر نہ دکھلائی دے یعنی نہ معلوم ہو۔ فت۔ خواہ نجاست مرنی ہو یا مانند پیشاب یا سفید  
 شراب کے غیر مرنی ہو۔ لاناہلا تستقر مع جریان الماء۔ کیونکہ وہ نجاست پانی کا بہاؤ ہونے کے باوجود نہیں ٹھہر گی۔ فت۔  
 حتیٰ کہ اگر اثر معلوم ہو تو وضوء جائز ہو گا۔ پس جو پانی کہ نجاست سے ملا وہ اصل مسئلہ نہ کورہ بالا کے موافق نہیں ہے اور وضوء  
 اسی جہت سے جائز ہوا کہ وہ نجس وہیں ٹھہر نہیں سکتا کیونکہ آب جاری ہے۔ والاثر ہو الطعم او الرائحة او اللون۔ اور  
 اثر سے مراد یہ کہ مزہ ہو یا بو یا رنگ ہو۔ فت۔ پس اگر آب جاری میں کسی نے پیشاب کیا اور اس سے نیچے بہاؤ کی طرف  
 لسی نے وضوء کیا تو جائز ہے جب تک کہ بہاؤ میں پیشاب کا اثر ظاہر نہ ہو الذخیرہ والبدائع۔ ح۔ امام محمد رحم سے روایت ہے کہ  
 اگر دریائے فرات میں کسی نے شراب کا خم توڑ دیا اور اس سے نیچے بہاؤ کی طرف کوئی شخص وضوء کرتا ہے تو جب تک پانی میں شراب  
 کا مزہ یا بو یا رنگ نہ پاوے تو وضوء جائز ہے۔ فت۔ جس دودھ اور خون کا بھی یہی حکم ہے اور یہ ایسی چیزیں ہیں کہ جو ٹھہر نہیں سکتی ہیں  
 م۔ جب امام مصنف رحم نے یہ کہا کہ وہ نجاست ایسی ہو کہ اسکا اثر معلوم ہو تو اس میں اشارہ ہے کہ اگر نجاست مرنی ہو تو جان بڑے  
 وہاں سے وضوء نہ کرے۔ اور بدائع و شرح الطحاوی میں ہے کہ دریائے فرات میں ایک مرد اس جس بہتی جاتی ہے اس سے نیچے کھینچ  
 کسی نے وضوء کیا اگر مرد اگر مرد کور کا مزہ یا بو یا رنگ یا بو یا پانی نجس ہو ورنہ نہیں۔ نجاست مرنی مثل مردار میں اگر پانی اسکے کل یا  
 نصف پر جاری ہو تو اس سے نیچے کی طرف وضوء نہیں جائز ہے اور نصف کی صورت میں قیاس یہ تھا کہ جائز ہو۔ مگر ظاہر  
 کلام کہ اثر معلوم نہ ہو عام ہر مردار وغیر مردار سب کو شامل ہے اور ابن العمام نے اسی کو ترجیح دی وائے شاکر دقاسم بن قطلوبغا  
 نے کہا کہ یہ مختار ہے اور نہ اتفاق میں اسی کو قوی کہا ہے۔ د۔ ابن العمام رحم نے کہا کہ آ آب جاری میں نجاست مرنی بہتی نہ جاوے  
 بلکہ ٹھہری ہو مثلاً مردار پڑا ہو اگر اسے پوری دھار یا نصف کو لے لیا تو اس سے نیچے وضوء نہیں جائز ہے اگرچہ اسکا اثر نہ دیکھا جاوے  
 اشیخ۔ اور نصاب میں ہے کہ آب جاری میں فتویٰ اس ہر پر ہے کہ وہ نہیں نجس ہوتا جب تک کہ اسکا مزہ یا بو یا رنگ متغیر نہ ہو۔ المصنوع  
 الملیئہ۔ اور اگر پھلی نہر کے چڑان کو کتے نے روک لیا اور پانی اسکے اوپر سے جاری ہے پس اگر وہ مقدار جو کتے سے طاقی ہے  
 کم ہو اس سے جو نہیں طاقی ہو تو نیچے طرف وضوء جائز ہے ورنہ نہیں۔ نقیہ ابو جعفر رحم نے کہا کہ اسی قول پر میں نے اپنے مشائخ کو  
 پایا ہے۔ شرح الوقاہیہ والمجسطی میں بھی ہے ابو الیراق۔ ابن العمام نے کہا کہ حدیث الماء طہر الخ کو سب آب جاری پر محمول کیا گیا تو  
 جب تک آب جاری میں تغیر نہ آوے وضوء جائز ہونا چاہیے اگرچہ گتے اکثر پانی کو لیے ہو پھر اس مسئلہ میں حدیث کا تخصیص  
 کرنے والا چاہیے۔ اور ظاہر حدیث سے موافق وہ روایت ہے جو امام ابو یوسف کا قول اس مسئلہ میں ہے کہ پانی اس گتے کے اوپر  
 نیچے جاری ہو تو بھی وضوء میں مضائقہ نہیں کما فی البیان مع الفتح۔ جب تک کہ وصف متغیر نہ ہو۔ م۔ اور نصاب میں ہے کہ اسی پر  
 فتویٰ ہے المصنوعات۔ اقول الماء طہر الخ مطلقاً پانیوں کی طہارت کے واسطے محبت ہے الا جو متغیر ہو جاوے و لیکن اوپر توضیح





متعلیٰ کے نہیں جیسے پرہیزی ہیں اور مختار روایت یہ کہ آپ متعلیٰ پاک ہو مگر پاک کرنے والا نہیں ہو اسکو یاد رکھنا چاہیے تاکہ  
 کسی پر نظر نہ کرتے اور ایسے فروع پر جو آپ متعلیٰ کی نجاست پرہیزی میں فتویٰ نہ دے قطع و واضح ہو کہ آب جاری تو صحیح  
 قول پر وہ جو جسکو لوگ آب جاری کہیں ہیں اکثر صورتوں میں لغت کی راہ سے جاری کے معنی پائے جاتے ہیں لیکن عرف  
 میں اسکو جاری نہیں کہتے ہیں اور خلاف نہیں کہ آب دریا و نہر آب جاری ہو اور خلاف نہیں کہ نہر سے جو کئی پھینکی یا ہاتھ دھو  
 پانی بہا یا تو وہ آب جاری نہیں اگرچہ فتویٰ مفہوم جاری کا پانی یا جانابو سہر کیا جاری کر لینا بلا مدد کے آب جاری ہو تو بھی قابل  
 فور ہو اور حدیث ابھر مذکور ہو چکی کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا کہ ہم سفر میں تھوڑا پانی ساتھ لیجاتے ہیں اگر وضو  
 کرین تو پیا سے رہیں پس کیا مارا بھر سے وضو کر لیں انھر اور جاری کر لینی کی صورت مذکور نہیں ہو اور اگر ایک ٹوٹا پانی  
 الگ ہوتا اور بار بار جاری کر لیا جاتا تو بعض قول پر وضو بلا تردد ہوتا۔ اور امام قاضی خان نے دونوں چھوٹے گڈھے کے  
 درمیان جاری کو جاری شمار کیا اور نہر اوپر سے منقطع ہوئی تو اس کے بقیہ کو جاری قرار دیا۔ اور مسئلہ مطربین جو محیط میں بعض  
 ندائی سے منقطع ہوا یا مشائخ کا یہ قول کہا کہ حجت کا پانی جاری اسوقت تک کہ مینہ برستا ہو اور تار خانہ میں نوازل سے  
 اسکو مختار متاخرین قرار دیا۔ اور ابن العلم رحمہ نے صریح فرمایا کہ آب جاری میں مدد ضروری ہے اور انھیں امام مصنف سے اسی کی  
 تصحیح کی ولیکن تنویر میں اختیار کیا کہ آب جاری وہ کہ جو عرف میں جاری کہیں اگرچہ بددند ہو۔ انتہی۔ اور مطہر دای رحمہ نے کہا کہ  
 اس کے مقابل فتح القدیر کا قول کہ مدد ضروری ہی مختار ہو۔ ط۔ اقول آب کلام ہے کہ بلا مدد کو بھی عرف میں جاری کہتے ہیں لیکن خلاف  
 نہیں کہ مدد کے ساتھ جاری کہلاتا ہو اگر کہا جاوے کہ پرناہ وغیرہ کے مسئلہ کی تصحیح شاید ہو کہ بلا مدد بھی جاری ہو تو جواب ہو سکتا ہے کہ شاید  
 تصحیح آب جاری کے دوسری تعریف پر ہو کہ جو نکال ہا لیا وے اور اب تصحیح اسکی کہ عرف میں جاری کہلاوے و بر تقدیر تسلیم کے بیان  
 دو قول ایک صحیح و دوم مختار میں سے قول مختار اعلیٰ ہو کیونکہ مختار تو صحیح بھی ہو اور لیا بھی گیا ہو پس یہ ارجح ہے اور باب الطہارۃ مقام  
 اختیار ہو اور شک نہیں کہ بالمدد احوط ہو تو اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے اگرچہ پرناہ وغیرہ کا مسئلہ مقلدین کے واسطے بضرورت ہو وہ  
 تعالیٰ اعلم۔ م۔ حاکم کے حوض کا پانی مشائخ کے نزدیک پاک ہے جب تک اس میں نجاست واقع ہونا معلوم نہ ہو پس اگر کسی نے اپنا ہاتھ  
 حوض میں ڈالا اور ہاتھ پر نجاست ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر حوض کا پانی ٹھہرا ہوا ہے اس میں نل سے پانی نہیں گرتا اور نہ کوئی اس میں  
 پیالہ بھر کر نکالتا ہے تو پانی نجس ہو گیا۔ اور اگر لوگ اس حوض سے اپنے برتنوں سے پانی نکال رہے ہوں اور پانی نل سے آتا ہو  
 تو اکثر مشائخ کے نزدیک نجس ہاتھ ڈالنے سے پانی نجس نہ ہوگا قاضی خان۔ اور اسی پر فتویٰ ہو محیط۔ اقول برتنوں سے پانی  
 نکالنا بد ہے ہونا چاہیے کہ کافی الغنیہ اور بدیہ کی تفسیر یہ کہ وہ بھراوے کے درمیان پانی کو ٹھہرا دینا چاہوے الزام بدی۔ ایک چوب  
 گدھا ہے اسکا پانی نجس ہو گیا اور ایک طرف سے اس میں پاک پانی سایا اور دوسری جانب سے پانی بہا تو فیض ابو جعفر رحمہ نے  
 کہا کہ جیسے ہی دوسری جانب سے حوض بہا دے ہی اسکی طہارت کا حکم دیا جائیگا اور اسی کو صدر رشید نے اختیار کیا محیط  
 اور نوازل میں ہر کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اتنا تار خانہ۔ مسئلہ دلیل ہے کہ نجس پانی سے حوض کی دیواروں کی نجاست معتبر نہیں  
 ہو اور اس سے یہ بیضاہ کا جواب نکلا کہ یہ بیضاہ میں بھی اگرچہ نجاست بکرا جاتی تھیں لیکن دوسری جانب سے پیل گر کر  
 بہ جانے سے وہ پاک ہو جاتا تھا۔ م۔ جب آب جاری کا کوئی وصف نجاست متغیر ہو کر اس کے نجس ہونے کا حکم دیا گیا تو پھر  
 اسوقت تک اسکی طہارت کا حکم نہ ہو گا جب تک کہ یہ تغیر نجاس سے باہر ہو۔ کہ پاک پانی آب سرد وارد ہو کر اسکا تغیر نازل کر دے۔  
 محیط وج۔ سحر امام مصنف رحمہ نے ٹھہرے پانی میں سے جو بعض وجہ سے بہز کہ آب جاری ہو مذہب عظیم کو ذکر فرمایا۔ المسئلۃ  
 والفقہ بر التظیم المذہبی لا یتحرک احد طرفہ فیمحرک الاخر اذ وقعت نجاست فی احد جانبيه جازا لو وضو  
 من الجانب الاخر۔ فقہ عظیم بھی یہ کہتا ہے اب جو ایسا ہو کہ جنبش نہ کھادے اسکا ایک کنارہ دوسرے کنارہ کو جنبش ہے

توجہ دینے پر عظیم میں ماسکی ایک جانب کو کوئی نجاست پڑ جاوے تو دوسری جانب سے وہ ضرور جائز ہو۔ مثلاً اگر کسی کو دوسری جانب یا سب طرف نجاست پڑے تو کسی طرف وہ ضرور نہیں جائز ہو اور اس میں اختلاف آویگا۔ لان انما یجوز فی الجہت الاصل الیہ لہذا اثر التحریک فی السراۃ فوق اثر النجاست۔ یہ جو از و ضرور اسوجہ سے ہو کہ ظاہری ہو کہ نجاست دوسری طرف میں ہو چکی کیونکہ حرکت دینے کا اثر پھیل جانے میں نسبت نجاست کے اثر پھیلنے کے بڑھا ہوا ہو۔ فت توجہ حرکت دینے سے دوسری طرف اثر نہ ہو چکا تو جو اس سے کم ہو یعنی نجاست کا اثر پھیلتا تو وہ بدرجہ اولی نہ ہو چکا ہوگا۔ اور اشارہ ہو کہ عاریطان ہر ظاہری پر ہو۔ ثم عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ یعتبر التحریک بالافتعال و یقول ابی یوسف۔ پھر امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہو کہ حبش دینا درہ مقبرہ جو نہانے سے ہو اور یہی ابو یوسف رحمہ کا قول ہو۔ وعنہ بالتحریک بالید۔ اور امام رحمہ سے یہ بھی روایت ہو کہ ہاتھ سے حبش دینا مقبرہ ہو۔ فت یعنی اوسط درجہ پر ہاتھ سے ہاؤے اگر دوسری طرف حرکت ہو چکے تو اور بھی نجاست ہو چکی در نہ نہیں۔ وعن محمد بالتوضی۔ اور امام محمد رحمہ سے روایت ہو کہ وضو کرنے کے ساتھ حبش دینا مقبرہ ہو۔ و وجہ الاول ان الحاجة الیہ فی الحیاض اشد منها فی التوضی۔ اور قول اول کی وجہ یہ ہو کہ وضو کی طرف حاجت قفل کرنے کی نسبت وضو کرنے کے بہت زیادہ ہو۔ فت اور قول دوم کی وجہ یہ کہ حبش دینا نہانے سے وضو کرنے اور ہاتھ سے سب طہر ہوتا ہو انہیں سے ہاتھ کی تحریک میں لوگوں پر زیادہ آسانی ہو۔ ایسی توجہ یہ عید ہو بلکہ اصل اس میں نجاست ہو چنے کا اندازہ ہو اور کثیر اکثر تحریک اس امر کے ظاہر ہونے کو کافی ہو تو ایک اندازہ ہاتھ کا بھی بیان ہو۔ اور ظاہر یہ نجاست کی کیفیت و مقدار پر ہو پس مانند پیشاب و شراب کے بہ نسبت غلط کے جلد ساری ہوتی ہیں تو ہر ایک کے مناسب تحریک کا اندازہ مقبرہ ہونا چاہیے اور اسی راہ سے دونوں روایتیں ایک شدید تحریک کی اور ایک خفیف تحریک کی امام رحمہ سے مروی ہیں۔ اور عینی رحمہ نے لکھا کہ اگر قدر عظیم میں پانی کا مزہ یا یارنگ متغیر ہو تو وضو نہیں جائز ہو کذا فی فتاویٰ الاولو الجی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے ظاہر ہو یہ ہو کہ متوضی کی غالب رائے کا اعتبار ہو اگر اسکی غالب رائے میں آیا کہ نجاست دوسری جانب ہو چکی گئی تو وضو نہیں جائز در نہ جائز ہو یہی ایک جماعت مشائخ کے نزدیک اصح ہو جن میں سے شیخ کرخی و مصنف فایۃ البیان شرح ہدایہ اور مصنف یتایع وغیرہ ہیں اور شمس الکمل نے لکھا کہ ظاہر مذہب یہی کہ متوضی کی رائے پر تفویض کیا جاوے اور کہا کہ یہی اصح ہو۔ اور مروی رحمہ نے لکھا کہ یہی ظاہر المذہب ہو بغیر الفتح والیعینی اور اسی کو بحر الرائق نے لیا ہو۔ و بعضہم قدر و ابالمساقہ عشرانی عشر بند راع الکمر باس توسقہ لامر علی الناس۔ اور بعض فقہار نے عظیم غدیر کی مقدار مساحت سے رکھی وہ درودہ کپڑے کے کمرے پر عرض و سعت دینے کے لوگوں پر۔ فت یعنی اگر کپڑے کے کمرے سے درودہ ہو تو آٹا بڑا ہو کہ اس میں ایک طرف سے دو طرف نجاست نہ ہو چکی اور اگر کم ہو تو ہو چکی جیسا کہ بسوط شیخ الاسلام میں مذکور ہو اور یہ ابو سیلان جز جانی رحمہ نے اندازہ رکھا اور اصل میں امام محمد رحمہ سے پایا ہو اور علامہ مشائخ رحمہ نے اسی قول کو لیا ہو من التہابہ والیسط۔ اور اسی کو مشائخ بلخ و عبد السمیع الیمارک و ابواللیث نے لیا اور ہمارے اکثر علماء کا قول ہو۔ اور پائیش میں جو کہ مقبرہ ہو اس میں اختلاف ہو چنانچہ قتادہ قاضی خان زین زین نے لکھا کہ ذراع الملق لیا جو سات شمس کا ہر شمس برابر ایک کھڑی انگلی نامزد ہو اور کہا کہ یہی صحیح ہو اور غیر المطلوب میں اسی کو اختیار کیا و لیکن امام مصنف رحمہ نے کپڑے کے نام نہ لکھا بلکہ سات شمس کا ہر شمس انگلی کے زیادتی کے ہوتا ہو۔ مع۔ اور تبیین میں چھ شمس انگلی مذکور ہو۔ مع۔ اور فرمایا۔ و علیہ الفتویٰ اور اسی قول میں فتویٰ ہو۔ فت پس فتویٰ کے واسطے ہی مختار ہو اور نہ اتفاق میں ہو کہ وہ درودہ کا اعتبار کرنا زیادہ ضابطہ ہو خصوصاً حوام کے حق میں جلی کچھ رائے نہیں ہو اسی وجہ سے متاخرین علماء اعلام نے اس پر فتویٰ دیا ہو۔ و یہ وہ درودہ غالب مسلک میں یعنی چالیس گز مساحت ہو اور اگر درودہ ہو تو قدر چوبیس چالیس اور آرتالیس سے کی گئی اور مختلف چوبیس ہو اور اسی سے



فتویٰ دیا جاوے۔ مع۔ اور فتاویٰ طبریہ میں ہر کہ اعتبار از تائیس کا اور اس سے کم میں نجس ہوگا اور کہا گیا کہ جھپٹیں اور یہی صحیح ہے۔ اور در مختار میں بھی درود میں جھپٹیں اور شکت میں ہر جانب سے پندرہ اور چارم سے کچھ زیادہ ہے۔ م۔ اور اگر عرض ہو کہ درود میں تائیس گز مقبرہ الخلاصہ۔ اور یہی احوط ہے محیط السرخسی۔ ولکن چنبا لبس بر فتویٰ دیا جاوے الفتوح۔ اور اگر لٹا چلا گیا اور عرض کرے کہ اگر حساب سے وہ درود پہنچا ہو تو لوگوں کی آسانی کے حق میں جائز ہے انجمنس ع۔ اور اگر اوپر سے وہ درود ہے اور گہرا دین ہے اس سے کم ہے تو نجاست پڑنے کی صورت میں اوپر سے وضو جائز ہے یہاں تک کہ پانی خشک ہو کر وہ درود سے کم ہو چکے تو اب یہیں جائز ہے النہر عن السراجیہ۔ ولکن خلاصہ میں کہا کہ اب بھی پاک ہو گا فی اللہ یہ م۔ اور اگر اوپر وہ درود سے کم ہے اور نجاست پڑنے سے اوپر کے نجس ہونے کا حکم ہوا ہے پانی گھٹا اور نیچے یہ قدر چڑھا وہ درود پر دھانک ہو چکا تو اصح یہ کہ اب اس میں وضو غسل کرنا جائز ہے۔ اللہ یہ عن المحيط و کذا فی النہر عن السراجیہ۔ ولکن خلاصہ میں اس کے خلاف ہے یعنی اب بھی نجس ہے۔ م۔ اور اگر طول عرض نہیں مگر عمق دس ہے تو فتاویٰ میں اسکو بھی وہ درود پہنچنے پر متبرک کر کیا ولکن بحر الرائق نے فتح اقدس سے اسکو بیکار اور اصح وادویہ کہ وہ نجاست سے نجس ہوگا۔ م۔ واضح ہو کہ ابن الہمام رحم نے یہ تقدیر وہ درود واسکی تقدیرات کو بلا دلیل کے حکم قرار دیا اور بحر نے ثابت کی کہ اسکا مرجع کسی دلیل شرعی کی طرف نہیں ہے اور صدر الشریعہ نے جو شرح وقایہ میں مرجع دلیل شرعی کا کنوین کا حرم رکھا ہے اسکو رد کر دیا۔ شیخ الاسلام عینی رحم نے کہا کہ حدیث بے بقاء کی وہ درود کے واسطے مستند ہو سکتی ہے۔ بیان اسکا یہ کہ امام محمد رحم سے جب آب کثیر کو پوچھا گیا جو نجاست پڑنے سے سب نجس نہیں ہوتا تو کہا کہ میری مسجد کے برابر ہو تو کثیر ہے جب اسکو ناپا تو اندر سے بہشت در بہشت یعنی اٹھ طول و آٹھ عرض پایا اور باہر سے وہ درود پایا۔ اور ہم بیان کرتے ہیں کہ بے بقاء کی دست بہشت در بہشت تھی بدلیل اسکے کہ امام ابو داؤد صاحب سنن نے کہا کہ میں نے بے بقاء کو اپنی چادر سے اندازہ کیا اسطرح کہ اُسپر پھیلائی پھر چادر کو ناپا تو اسکا عرض چھ ہاتھ نکلا اور میں نے اُس شخص سے پوچھا جس نے دروازہ کھول کر مجھے وہاں داخل کیا تھا کہ تم نے یہیں کچھ تغیر کیا ہے کہا کہ کچھ نہیں۔ اور میں نے دیکھا کہ اسکے پانی کا رنگ متغیر تھا انتہی۔ تو جب عرض چھ ہو تو طول زیادہ ہوگا کیونکہ غالباً ایسا ہی ہوتا ہے اور اگر وہ کنواں گول ہوتا تو یوں کہا جاتا کہ اسکا درجہ گز تھا۔ پس جب طول و عرض کو برابر کیا جاوے تو آٹھ و آٹھ ہو جائیگا یا اس سے زیادہ ہو کیونکہ فشا تو اندازہ ہے تحقیق پھر امام محمد رحم نے باب جمادات میں احتیاط کر کے اسکو مستند محمد اگر وہ درود کا انداز بتلایا۔ والمعتبر فی العمق ان یكون بحال لا یخسر بالاعتراف ہوا صحیح۔ اور اگر اد کے بارہ میں متبرک ہے کہ صرف آٹھ گرا ہو کہ جلو بھر لینے سے زمین نہ کھل جاوے یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اسی کو فقیہ ابو جعفر نے اختیار کیا اور ظاہر الروایہ میں کوئی تقدیر نہیں ہے۔ مع۔ ہم نے اوپر اشارہ کر دیا کہ تقدیر وہ درود طول و عرض کے اور عمق بقدر مذکور کے اگرچہ اسپر فتویٰ ہے ولکن ظاہر مذہب جو عدم تقدیر کا ہے اب بھی بعض وجوہ میں جاری ہوگا اور یہ تقدیر لازمی نہ ہونا چاہیے بلکہ صحیح وہی ہے جو ظاہر مذہب ہے کما فی الفتوح۔ اور یہ ایک تقدیر عوام کی سہولیت کے واسطے ہے حتیٰ کہ اگر مثلاً وہ درود میں کسی نجس پانی استقدر ملا دیا کہ وہ ایک ایک انگل سطح پر چڑھ آیا تو صاف معلوم ہے کہ نجاست تمام ہر ساری ہو گئی اور یہی معتد صحیح ہے اگرچہ بعض نے وہ درود کے قول پر ہر ایک صورت سے اعتماد کر کے ایسی تفریع کی ولکن محققین کے قول میں تصریح موجود ہے بان اگر ایک غد غریب میں کسی آدمی نے ایک طرف پیشاب کر دیا تو عوام کے واسطے تقدیر مذکور نافع ہے۔ م۔ اب ساکن اگر بہت ہو وہ بمنزلہ آب جاری کے ہے اس میں ایک طرف نجاست پڑنے سے سب نجس ہوگا مگر اس صورت میں کہ اسکا رنگ یا بو یا مزہ متغیر ہو جائے استقدر پر سب علماء متفق ہیں اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے محیط۔ اور معنی رنگ بو مزہ کے تغیر کے یہ ہیں کہ نجس سے ملنا معلوم ہو جاوے حتیٰ کہ اگر وہ نجاست بے رنگ و بے مزہ و بویہ کے ہو تو معلوم ہونا کافی ہے۔ م۔ و قولہ فی الکتاب جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارہ الی انہ فیہ نجس موضع الوقوع۔ اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ اس عظیم قدیر کی دوسری جانب سے

دھو جازز ہو تو یہ اشارہ ہو کہ جس جانب نجاست گرے وہ نجاست گرنے کی جگہ ناپاک ہو جائیگی۔ ف۔ خواہ نجاست مرئیہ ہو یا غیر مرئیہ ہو اور یہی مشائخ عراق سے منقول ہے۔ اور اسی پر صاحب بسوط و بدلے بن اور شراح کنز نے ایک واضح کہا۔ ف۔ اور بدلے بن کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور کرنی وغیرہ نے اسی کو ترجیح دی۔ ط۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ فی الجہات فیہ کالماء النجاسۃ۔ اور امام ابو یوسف سے یوں روایت ہے کہ نجاست گرنے کا مقام بھی ناپاک نہوگا مگر اس صورت میں کہ وہاں نجاست ظاہر ہو جیسے آب جاری میں حکم ہے۔ ف۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اس قول کو صحیح کہنا چاہیے اور مرئیہ وغیر مرئیہ میں بھی فرق نہ کرنا چاہیے کیونکہ دلیل اسی کو مقتضی ہے کہ کثرت کے وقت بدون تغیر کے جس نہو یہ حکم صحیح ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے نقل ہوا اور اسکے موافق مفتی میں ہے کہ ایک قوم ایک نہر کے کنارہ صف باندھ کر بیٹھے تو سب کا وضو جائز ہے اور یہی حکم حوض میں ہے کیونکہ اب حوض آب جاری کے حکم میں ہے انتہی۔ اور مراد بالضرورۃ حوض کبیر ہے۔ الفتح دلیل میں نال ہے کیونکہ مانند آب جاری ہونے میں بالکل مثل ہونا ضروری نہیں ہے اور آب جاری میں معلوم ہوا کہ نجاست رواں ہو جاتی ہے نہ حوض کبیر میں اور غیبہ المصلیٰ میں ہے کہ اگر لوگ صف باندھ کر نہر کنارے بیٹھے وضو کرتے ہیں تو جائز اور یہی صحیح ہے۔ الہندیہ م۔ اور مشائخ بخارا و بلخ نے کہا کہ نجاست اگر غیر مرئیہ ہو تو اسی موضع سے وضو کرے جہاں گرے اور اگر نجاست مرئیہ ہو تو نہیں۔ ح۔ اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے۔ اور ابن امیر الحاج نے کہا کہ اگر راے غالب میں وہاں نجاست نے حلول نہ کیا ہو تو وضو کرے ورنہ نہیں اور یہی صحیح ہے۔ ط۔ اور گذرا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مرئیہ وغیر مرئیہ میں بدون فرق کے وضو جائز ہونے کے تصحیح کیا وہ الفتح۔ اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ الزر۔ ارجح واسطے فتویٰ کے اور احوط وہ ہے جسکو بدائع میں ظاہر الروایۃ کہا یعنی موضع وقوع نجاست کا جس میں ہونا واسطہ تعالیٰ اعلم۔ لیکن سراج الوداج میں کہا کہ مشائخ بخارا کا قول صحیح ہے الہندیہ۔ اور ثابرت قول مشائخ عراق کے موضع نجاست سے بقدر حوض صغیر کے چھوڑ کر وضو کرے کہانی الخلاصہ۔ اور حوض صغیر جار در چارگز ہے۔ الکفایہ۔ فروع حیرے حوض بد بودار سے وضو جائز ہے جبکہ نجاست معلوم ہو اتفاقاً نہاں۔ ایسے حوض سے وضو کرے جس میں نجاست کا خون ہو مگر یقین نہو اور یہ واجب نہیں کہ اسکا حال دریافت کرے محیط۔ کیونکہ اسکی حاجت دلیل نہو نے پر ہے اور بیان دلیل مطلق استعمال کی موجود ہے اور بیت المقدس جاتے ہوئے راہ کی منزل میں جب عمر دین العاض نے کھڑے ہو کر حوض والے کو آواز دیکر پوچھا کہ کیا تیرے حوض پر درندے پانی پئے آتے ہیں تو حضرت عمر نے منع کر دیا کہ اسی حوض والے کچھ آگاہ نہ کیجو۔ کہانی الموطا۔ اور اسی طرح اگر رنگ و بو متغیر پائے تو بھی جائز جب تک معلوم نہو کہ یہ نجاست کی وجہ سے ہے کیونکہ تغیر کبھی پاک چیز سے اور کبھی دیر تک پڑے رہنے سے ہوتا ہے۔ اس کنوین سے بھی وضو جائز ہے جس میں پیلے کچیلے گھرے ٹکائے جانے ہیں انکو اغفال و غلام لوگ ٹکائے ہیں جو احکام نہیں جانتے ہیں اور دیہاتی و عوام لوگ اپنے پیلے کچیلے ہاتھوں سے جھرتے ہیں پس اس وقت تک وضو جائز ہے کہ بالیقین نجاست معلوم نہو الفتح۔ اور دول ورتی بھی پاک ہیں التفسیر۔ اگر بانی کو ناپاک گمان کرے اس سے وضو کیا بھر وہ پاک ظاہر ہوا تو جائز ہے الخلاصہ۔ نہر سے وضو افضل ہے مگر جہاں مغزلہ ہوں تو بقول امام شافعی برعکس افضل ہے الفتح۔ اگر مستان سے جس میں نہر کی پاس پاس طے ہیں یا زمین جس میں کھیتی ہے اور مستان میں پانی بھرا ہوتا ہے اور کھیت میں بھی پانی ہے اور کھیتی کے درخت باہم طے ہیں اس پانی سے وضو کیا اگر وہ درود ہو تو جائز ہے اور نہر کی کھیتی کا باہم طے ہونا پانی کے باہمی اتصال کو مانع نہیں ہے۔ اگر ایک حوض سے وضو کیا جسکے تمام پانی پر کائی جھانی ہے اگر ایسی ہو کہ حرکت دینے متحرک ہو تو جائز ہے الخلاصہ۔ فتاویٰ میں ہے ایک غریب عظیم جس میں گرمیوں میں پانی نہیں رہتا اور اس میں آدمی بچانہ پھرتے اور جانور گوبر وغیرہ کرتے ہیں پھر وہ جائدوی میں یا برسات میں بھر جاتا ہے اور اس سے برت اٹھایا جاتا ہے تو اگر بانی جہاں میں تھا ہے وہ جس جی شام پر آجاتا ہے تو پانی و برت دونوں ناپاک ہیں اگر چہ بعد اسکے پانی کثیر ہو گیا ہو۔ اور اگر پانی پیلے کسی پاک مقام

بر اس نالاب بن جمع ہو کر وہ درود ہونے کے بعد تب نجاست سے ملا تو پانی و برق دونوں پاک ہیں اسی طرح منہ پر کتا ہے کہ اس میں یہ قید ضروری ہے کہ نجاست اس قدر کثیر نہ ہو کہ پانی متغیر ہو جاوے ورنہ بالاتفاق جائز نہ ہوگا جیسا کہ محیط و نفع سے مکرر گذرا ہے۔ ہم اگر حوض قدر کا پانی نجس ہو یا پھر پانی جذب ہو کر زمین خشک ہو گئی تو اسکی طہارت کا حکم ہوگا۔ پھر دوبارہ اس میں پانی آیا تو اس میں دور و تاب نہیں ہیں اور اظہر یہ کہ نجاست حدود کربگی السراج الہاج۔ اور اصح روایت یہ کہ نجاست حدود کربگی مع۔ اسی طرح منی اگر کھڑکھار دی گئی یا مردار کی کھال خاک یا دھوپ سے دباخت کی گئی یا کتوں بن نجس ہو کر خشک ہو یا پھر اس کپڑے یا کھال کو پانی پہنچا یا کتوں میں پانی آگیا تو نصیر بن یحییٰ رحم نے کہا کہ اسکی طہارت کا حکم ہے یہ قول لوگوں پر زیادہ آسان ہے۔ محمد بن سلیم رحم نے کہا کہ نجاست کا حکم ہے یہ قول دلیل سے زیادہ مضبوط ہے اور اسی قول کے مانند ہشام رحم نے امام محمد رحم سے روایت کیا۔ مع۔ حوض کبیر نجس ہو گیا پھر اس میں پاک پانی داخل ہوا یا خشک کہ کثیر ہو گیا تو نجس ہے البتہ۔ اور کہا گیا کہ اگر اس میں سے کچھ نکل گیا اگرچہ قلیل ہو تو پاک ہو گیا اور یہی اصح ہے محیط اور یہی صحیح ہے۔ م۔ اگر حرام کی بے ہونے پانی میں پانوں ٹٹلے تو دونوں پانوں دھونا واجب ہے۔ اور اصح یہ کہ اگر حرام میں کسی جنب کا نما نا معلوم ہو تو واجب ورنہ نہیں اور قول اول احوط ہے محیط و البتہ۔ اگر حوض متغیر ہو یعنی وہ درود سے کم ہو حسین ایک جانب سے پانی آتا اور دوسری جانب سے نکلتا ہے تو اس میں ہر طرف سے وضو جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے خواہ چار در چار یا کم ہو یا زیادہ ہو۔ شرح الوقایہ و الزاہدی و معراج الدرایہ۔ مسئلہ قال و موت مالیس لہ نفس سائلۃ فی الماء لایحسہ۔ اور پانی میں مرنا ایسے جانور کا جس میں خون سیلان کرنے والا نہیں ہے اگر نجس نہیں کرتا۔ ف۔ یعنی پانی میں جو ایسا جانور مرے جسکے خون سائل نہیں تو اسکی موت سے پانی نجس نہیں ہوتا۔ کا لبق و الذباب۔ جیسے بچھڑو کھی۔ والزنا میر۔ جمع زنبور یعنی بچھڑیں۔ والعقرب و سحوبا۔ اور بھجودانکے مانند جانور۔ ف۔ اگر یہ جانور پانی میں مر جائے تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر نجس نہیں ہوتا۔ بقی و ذباب و تباہیر بلفظ جمع ہیں اور شیخ الاسلام عینی رحم کے نسخہ میں عقرب بھی بلفظ جمع عقارب مذکور ہے توجیع سے اشارہ انکے اقسام کی طرف ہے یعنی انکے جملہ اقسام یکساں ہیں اور انکے مانند جانوروں کی مثال میں عینی رحم نے کہا کہ جیسے چوچری و میسر و شہد کی مکھی و چوٹھی و جو تک و صرصر و خیل و پسو و مٹھن و مٹھل۔ مع۔ اور اگر جو تک خون چوسکر سٹوڑے پانی میں مر گئی تو نجس ہیں کہ صبح یہ کہ پانی خراب ہو جائیگا اور نہ اتفاق میں کہ اس سے اس بچھڑ و مٹھل و چوچری و میسر کا حکم ظاہر ہوا جو خون چوسکر قلیل پانی میں مر جائے اور وہ ہبانیہ میں ہے کہ ہمارے نزدیک ریشم کے کپڑے اور جس پانی میں ریشم لگانے کو یہ کپڑے اوٹائے جاتے ہیں وہ پانی اور کپڑوں کے اندرے و پچال سب پاک ہیں جیسے وہ کپڑا بھی پاک جو نجاست سے پیدا ہوتا ہے۔ د۔ اور عینی رحم نے ان جانوروں کو شمار کر کے کہا کہ ہمارے نزدیک یہ جانور پاک ہیں تو انکے مرنے سے نجاست نہوگی اور ابن المنذر رحم نے کتاب الاجماع میں کہا کہ میں نہیں جانتا کہ ایسی کبھی خلاف کیا ہو سوائے شافعی رحم کے و ذوقون میں سے ایک قول کہ حسین نجاست مروی ہے اور تووی رحم نے کہا کہ شافعی رحم کو ایک جامعہ کہتے ہیں کہ حنوف اجماع کیا۔ امام مصنف رحم نے لکھا کہ۔ وقال الشافعی یفسدہ۔ اور امام شافعی رحم نے کہا کہ ایسے جانوروں کا مرنا بھی پانی کو خراب یعنی نجس کرتا ہے۔ لان التحريم لا یطرق الا کراهۃ آتہ النجاستہ بخلاف و ذوقون و سوس الثمار لان فیہ ضرر و دہ۔ کیونکہ یہ جانور حرام ہیں اور تحریم بطریق خبری کے نہ تو وہ نجاست کی نشانی ہے بخلاف شہد کے مکھوں کے بچوں اور بھلون کے کپڑوں کے کہ انکے مرنے سے نجاست نہیں ہوتی اسلئے کہ ان میں ضرورت ہے۔ ف۔ خلاصہ آنکہ تحریم ایک کرامت کی وجہ سے جیسے آدمی کا گوشت حرام ہے مگر نجاست کی وجہ سے نہیں بلکہ کرامت کی وجہ سے اور شفا علی کا گوشت حرام ہے بوجہ دزدگی و نجاست کے تو یہ جانور زمین خون سائل نہیں ہے یہ بھی حرام ہیں تو یہ دلیل انہی نجاست کی ہے اور اگر کہا جاوے کہ شہد کی مکھوں کے بچہ شہد میں متصل اور خروا وغیرہ بھلون میں کپڑے پڑ جائے ہیں تو جواب دیا کہ بوجہ ضرورت



کے معاف کیے گئے ہیں تو ان پر باتوں کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ یعنی رحم نے کہا کہ داری رحم نے جو بعض اصحاب شافعی رحم سے دوہرا کر دوسوں انکار سے بھی تہمت نکل کی ہو یہ صحیح نہیں کیونکہ اس میں اصحاب شافعی میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ امام احمد بن رحم نے کہا کہ اگر وہ انہی دوسوں انکار میں سے کچھ جمع کیے اور عداوت کو کھایا تو دو صورتیں ہیں یعنی ناجائز و جائز کیونکہ یہ کٹرے بزرگ اسکے جوڑ کے طبع و طعم میں ہیں اور طعام کے ساتھ انکا کھانا بڑا بڑا صحیح حرام نہیں ہے۔ یعنی نے لکھا کہ ایسے جانوروں کے مرنے سے پانی فاسد ہونا امام شافعی کا ایک قول ہے اور دوسرا قول ہمارے قول ہے یعنی پانی فاسد نہیں ہوتا اور اسی کو جمہور اصحاب شافعی رحم نے صحیح کہا ہے مگر محافل و ریانی رحم نے البتہ قول نجاست کو ترجیح دی اور نو دی رحم نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور صواب طہارت ہے اور یہی جمہور علماء کا قول ہے اور کہا کہ خود یہ جانور مرجانے سے البتہ نجس ہو جاتے ہیں اور اسی پر عراقی اصحاب نے جزم کیا اور یہی صحیح ہے کیونکہ یہ بھی منجھ مردار کے ہو گئے۔ سو لہذا قولہ علیہ السلام فیہ ہذا ہو الحلال الکلمہ و شربہ والوضو منہ۔ ہمارے واسطے دو حجت ہیں ایک تو حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جو آپ نے ایسے پانی کے ق میں جس میں بغیر غول سائل کا جانور مر رہا ہو کہ یہ حلال ہے اسکا کھانا و پینا اس سے وضو کرنا۔ فت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ یا سلمان کل طعام و شراب وقعت فیہ دابة لیس لہا دم فانت فیہ حلال الکلمہ و شربہ والوضو منہ۔ یعنی اگر سلطان ہر چیز کھا لے اور پیئے گی جس میں کوئی ایسا جانور گر جاوے جس میں خون نہیں ہے پھر اس میں مر جاوے تو یہ چیز حلال ہے اسکا کھانا و پینا اس سے وضو کرنا۔ اس حدیث کو دارقطنی رحم نے روایت کر کے کہا کہ کسی راوی نے اسکو نہیں مرفوع کیا سو اسے بقیہ رحم کے سید بن ابی سیدہ رحم سے۔ اور وہ ضعیف ہے انتہی۔ یوں ہی فتح القدیر میں لکھا اور ظاہر یہ طعن بقیہ رحم پر ہے اور یعنی رحم نے لکھا کہ دارقطنی نے سید بن ابی سیدہ رحم پر یہ طعن کیا ہے پھر لکھا کہ اسکو ابن عدی رحم نے روایت کر کے اسی راوی سید بن ابی سیدہ رحم پر طعن کیا اور کہا کہ یہ شیخ مجہول الحال و اسکی حدیث غیر محفوظ ہے انتہی۔ شیخ عینی و ابن اللہام رحم نے جواب لکھا کہ یہ دونوں طعن اسطرح دفع کیے گئے کہ یہ بقیہ بن الولید بن جیسے ائمہ علماء مثل حاد بن زید و ابن المبارک و زید بن ہارون و ابن عیینہ و وکیع و اذہامی و اسحق بن راہویہ و شعبہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے روایت کی اور بھی شعبہ و انکی احتیاط کافی ہے۔ یعنی بن عیینہ نے کہا کہ بقیہ رحم جب بغداد میں آئے تو شعبہ انکی بہت تکریم کرتے تھے اور سوئے بخاری رحم کے بقیہ رحم سے سب جاعت محدثین صحاح ستہ نے روایت کی ہے اور رہے سید بن ابی سیدہ کو انکو خطیب نے ذکر کیا اور کہا کہ سید کے باپ کا نام عبد الجبار تھا اور یہ شیخ ثقہ ہیں پس مجہول الحال کا طعن جاتا رہا اور اس حالت میں یہ حدیث درج حسن سے نازل نہیں۔ دفع۔ اور حدیث حسن حجت ہے۔ م۔ اور ابو عبیدہ رحم نے کتاب الطہور میں حدیث ام مہوشین میمونہ رضی اللہ عنہا روایت کی کہ انکا گذر ایسے تالاب پر ہوتا جس میں جملان ہوتے یعنی کٹرے پس اس میں سے آپ کے واسطے پانی لایا جاتا تو اس سے پتی نہیں اور وضو کرتی تھیں۔ ع۔ ولان المنجس اختلاط الدم المسفوح باجزاء عند الموت حتی حل الدم کی لاندہام الدم فیہ و لادم فیہا۔ اور دوسری حجت یہ کہ پانی اس واسطے پاک ہے کہ پانی کو نجس کرنے والا تو دم مسفوح کا ملنا پانی کے اجزاء سے بروقت موت ان جانوروں کے ہے حتی کہ دبیج کیا ہو احلال ہو جاتا ہے پھر جو نہونے خون مسفوح کے اسکے اندر اور یہ جانور ایسے ہیں کہ ان میں ایسا خون ہی نہیں ہے۔ فت توضیح یہ کہ ان جانوروں میں خون سائل نہیں ہے اور پانی کا نجس کرنے والا یہی خون ہوتا ہے جو جانور کے پانی میں مرتے وقت پانی کے اجزاء سے مل جاتا ہے تو ان جانوروں کے مرنے سے یہ خون پانی میں نہیں مل سکتا تو پانی نجس نہوا اور جس جانور میں خون سائل ہو وہ دبیج کرنے اور خون بہا دینے سے پاک حلال ہو جاتا ہے۔ لہذا امام رحم نے کہا کہ معنی یہ ہیں کہ اصل میں جو ذکوہ مشروع ہونے کا سبب ہے وہ سبب حلال ہونے کا اسطرح ہے کہ ذکوہ کی وجہ سے خون سائل دور ہو جاتا ہے پھر جو شخص کہ دبیج کرنے کی یتاقت رکھتا ہو شارع نے اسکے فعل دبیج کو قائم مقام خون دور ہونے کے کر دیا ہے حتی کہ اگر جانور نے غناب کی پیمان وغیرہ ایسی چیز کھائی ہو جو خون نکلنا روکتی ہے تو نکلنا ہوا اعتبار کر کے ہے۔

نذوبہ کے حلال ہونے کا حکم پر اصرار۔ اور فوج کرنے کی یقینت اس واسطے معتبر رکھی کہ شرعاً آسا بھی اعتبار ہو حتیٰ کہ مجوسی کے ذبیحہ میں بھی خون نہیں رہتا تو اگر خالی خون ہونے سے حلال ہو تو وہ بھی حلال ہونا چاہیے۔ اور عینی رحم نے لکھا کہ مجوسی کے ذبیحہ میں قیاسی معاملہ بھی حلال ہو لیکن شرح نے اسکو لائق فوج کے اعتبار نہیں کیا۔ مع۔ اور سجدہ و امیر عالم یہ کہ نفس جاندار بنام خدا حلال ہو اور مجوسی کسی کتاب آسمانی کے موافق نام نہیں جاتا ہر قتال فیہ۔ باقی رہا یہ کہ امام شافعی کا قول تھا کہ ان کثرے کوڑوں کا کھانا حرام ہے اور یہ نجاست کی دلیل پر جواب دیا کہ۔ والحرمة لیست من ضرر تہا النجاستہ کا لفظیں۔ اور حرمت کے واسطے کچھ نہایت ضروری نہیں ہو جیسے مٹی۔ ف۔ کیونکہ مٹی کا کھانا حرام ہے اور یہ حرمت بوجہ حرمت نہیں حالانکہ نجاست لازم نہیں ہے۔ غرض کہ جو جس ہو وہ تو ضرور حرام ہو لیکن جو حرام ہو ضرور نہیں کہ وہ نجس بھی ہو جیسے مٹی و سنگیاد و کوئلہ وغیرہ کہ یہ سب حرام ہیں مگر ایمن کوئی آبا کی نہیں ہے۔ مع۔ جامع کردی میں ہے کہ گوشت ہر درندہ جانور کا جب وہ ذبح کر دیا جاوے پاک ہو جائے مگر آسا کھانا حرام ہے۔ مع۔ شرح کتا ہے کہ کھا گیا کہ اصح یہ کہ درندہ کا گوشت بعد ذبح کے ناپاک ہے ولیکن فتویٰ قول اول پر ہو گمانی فیض۔ مع۔ اور حادی میں ہے کہ ذبح کیے ہوئے باز پرند کا گوشت کثیر اگر پاس ہو تو اس کے ساتھ ناز جائز ہے اور یہی برائے جانور کا حکم ہے جسکے جوئے پانی سے وضو کرنے میں ناز عاادہ کرنے کا حکم نہیں جیسے سانپ و بھو وچا و تمام پرند اگر انکا گوشت پاس ہو بشرطیکہ نہ لکھ ہو تو ناز جائز ہے۔ وغیرہ میں ہے کہ جیتا سانپ پاک ہے اور آسا گوشت و کھیل اصح قول پر پاک ہے اسی طرح اگر ناز پڑے اس کے ساتھ پانی یا چوہا جو تو جائز ہے اور اگر ٹھیل یا کتے کا پتہ ہو تو نہیں جائز ہے اور کھا کہ اس شخص کے مسائل میں اصل یہ کہ بردہ جسکے جوئے پانی سے وضو جائز ہے اس کے ساتھ ہوئے کی حالت میں ناز جائز ہے ورنہ نہیں۔ حادی میں ہے کہ خشکی کا سانپ اگر پانی وغیرہ میں مرے تو جس میں مرے وہ نجس ہو گا اور عقیدہ میں ہے کہ زرعہ و حلیہ کا بھی یہی حکم اور ان دونوں کا خون نجس ہے۔ وغیرہ وغیرہ میں ہے کہ سانپ کی پچال و آسا پشاب نجس نجاست فلفلہ میں اور اسکی کھال اگر قدر درم سے زائد ہو تو اس کے ساتھ ناز منع ہے اگرچہ مذکور ہو اور اور اسکی دباغت بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ مع۔ اور ابن المام نے نجس سے ذکر کیا کہ اگر خشکی کا سانپ کسی برتن میں مر گیا اس میں خون نہیں تو نجس ہو گا اور اگر اس میں خون ہو تو نجس ہو گا۔ ف۔ المسئلۃ و موت بالعیش فی المار فیہ لایفسدہ کالسمک و اللفض و السرطان۔ اور مرنا ایسے جانور کا جو پانی میں جیتا ہے جب اسی میں مرے تو پانی کو فاسد نہیں کرے جیسے مچھلی و مینڈک و دیگر ف۔ یعنی پانی کا جانور جو پانی ہی میں مرے تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اسکی موت سے نجس نہیں ہوتا ہر حال شافعی یفسدہ الا السمک لما مر۔ اور امام شافعی نے لکھا کہ سوا مچھلی کے اور حیزین پانی خراب کرتی ہیں اسی دلیل سے جو گندہی۔ ف۔ یعنی انکی حرمت دلیل نجاست ہے۔ اگر کھا جاوے کہ کتاب الذبائح میں مذکور ہے کہ مینڈک و دیگرے کا کھانا امام شافعی کے نزدیک حلال ہے تو پھر کیونکر گذری دلیل جاری ہو سکتی ہے جواب دیا گیا کہ جو کتاب ذبائح میں مذکور ہے اسکو اصحاب شافعی تسلیم نہیں کرتے چنانچہ نووی رحمہ نے لکھا کہ جو جانور پانی میں جیتا ہے اگر ایسا ہو کہ کھایا جاتا ہے تو شک نہیں کہ وہ پانی کو نجس نہیں کرے گا اور جو جانور ایسا ہو کہ نہیں کھایا جاتا ہے جیسے مینڈک وغیرہ تو جب وہ طیل پانی یا کسی دوسری ہنی دلی رقیق چیز طیل یا کثیر میں مرے تو اسکو نجس کرے گا۔ روایتی رحمہ نے لکھا کہ یہی مشہور قول ہے اور یہی لکھنے میں تصریح کی۔ مع۔ ولما اتمم فی معدنہ فلا یطی لہ حکم النجاستہ۔ اور بارے واسطے ایک جہت یہ کہ وہ جانور اپنے معدن میں مرے تو اسکے حق میں نجاست کا حکم نہ دیا جاتا۔ ف۔ کیونکہ اگر نجاست کو اپنے معدن میں حکم نجاست دیا جاوے تو کوئی آدمی پاک نہیں ہو سکتا کیونکہ سب کی رگوں وغیرہ میں خون بھرا ہے۔ پس نجاست جب تک اپنے معدن میں ہے اسکو حکم نجس کا نہیں ہے۔ کیفیتہ حال محمدا۔ جیسے وہ اندک کہ اسکی زندگی خون ہو گئی۔ ف۔ تو جب تک اندر ہے اسکو نجس نہیں حتیٰ کہ اگر ایسے اٹھنے کو جب وغیرہ میں لیے ہوئے ناز پڑے تو اسکے ساتھ ناز جائز ہے۔ ہر خلاف اسکے جب نجاست اپنے معدن میں ہو چنانچہ اگر ایک شیشی میں خون بھر کر حب میں رکھ لیں

ناز ٹپڑھے تو نماز نہیں جائز ہے کیونکہ شیشی اُس خون کا معدن نہیں ہے۔ فرج۔ اگر انڈا گندا ہو تو جامع اصغر میں ہر کہ گندے انڈے کے ساتھ صاحبین کے نزدیک نماز نہیں جائز ہے اور قیاس تول غلط حسن کے جائز ہے اور اسی کو شیخ ابو عبیدہ الصمری نے اختیار کیا۔ اور ایسے انڈے کے ساتھ جبین بچہ مردہ ہو جسکا مرنا معلوم ہو گیا ہے نماز نہیں جائز ہے۔ علما سے شافعیہ کے نزدیک گندے خون ہو گیا وہ دو وجہ میں سے اصح وجہ پر محسوس ہے اور اگر گندا ہو یعنی سپیدی و زردی ل گئی تو وہ باخلاف پاک ہے۔ ع۔ ساگر اشراق مرغی سے پانی میں گرے اور حالیکہ تر تھا یا خشک ہو کر پھر پانی میں پڑا تو وہ پانی نجس نہ ہوگا اسی طرح چوپایہ کا بچہ جو اپنی ماں سے ساقط ہو کر گرایا خشک ہو کر تو پانی نجس نہ ہوگا کیونکہ وہ اپنے معدن میں تھا اور معدن مقام قرار جس سے جدا ہونے کی استطاعت نہ ہو۔ ص۔ ولانہ لادم فیہا اذ الدرموسی لایسکن فی الماء والدم ہوا نجس۔ اور دوسری محبت ہماری یہ ہے کہ بچہ اپنی ریا جانور دن میں خون نہیں ہے کیونکہ جو خون والا جانور ہو وہ پانی میں نہیں رہتا ہے اور خون ہی نجس ہے۔ ف۔ حاصل آنکہ نجس اور اصل خون سائل ہے اور خون کا مزاج گرم ہے اور پانی سرد ہے دونوں میں مخالفت ہے تو جس جانور میں خون ہو وہ پانی کا رہنے والا نہیں ہے اور یہ جانور سائل ہی تو ان میں خون نہیں ہے۔ علاوہ ازیں خون دھوپ میں سیاہ پڑ جاتا ہے اور ان جانوروں سے جو چیز ہلکتی ہے وہ دھوپ میں سپید ہو جاتی ہے تو ان میں خون نہیں ہے اور یہی محبت دوم بہت صحیح ہے جیسا کہ امام سرخسی رحم نے تصریح کر دی ہے۔ ہ۔ ع۔ ف۔ بالجملہ واضح ہوا کہ یہ پانی کے جانور جب پانی میں مرے تو ہمارے نزدیک بالاتفاق پانی نجس نہیں ہوتا خواہ وہ پانی تھوڑا ہو یا بہت ہو۔ م۔ ابن الامام نے کہا اسی طرح اگر پانی سے باہر مرے پھر پانی میں ڈال دیے جاویں تو بھی صحیح قول کے موافق پانی نجس نہ ہوگا۔ پانی کے سوا سب سرکہ وغیرہ دوسری پتلی بننے والی چیزیں اس حکم میں شامل پانی کے ہیں یعنی ان میں بھی یہ جانور مرے یا ڈالے جاویں تو وہ بھی نجس نہ ہونگے کیونکہ نجس کرنے والا خون ہوتا ہے اور آبی جانور میں خون نہیں ہے۔ امام محمد رحم سے موسطین روایت ہے کہ مینڈک اگر پانی میں مر کر زیرہ زیرہ ہو جاوے تو وضو جائز گرینا کر دہ یعنی حرام ہے کیونکہ اسکا گوشت کھانا حرام ہے۔ منع۔ و فی غیر الماء۔ اور پانی کے سوا دوسری چیز مانند شیرہ انگور و سرکہ و تیل وغیرہ میں اگر آبی جانور مرے تو قیل۔ کہا گیا یعنی نصیرین بھی و محدثین سلمہ وغیرہ نے کہا کہ غیر السمک یفسدہ نجس ہے کے سوا سب دیگر آبی جانور اس چیز کو نجس کر دیتے ہیں۔ لا تعدا الم معدن۔ کیونکہ معدن میں نہیں مرے ہیں۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی ابو عبد اللہ مجتبیٰ و محدثین متاخرین وغیرہ نے کہا کہ۔ لا یفسدہ۔ اس چیز کو نجس نہیں کرتے ہیں۔ لعدم الدم۔ کیونکہ خون نہیں ہے۔ یہی خون ہی نجس کرنے والا تھا۔ امام نے کہا کہ۔ و هو الاصح۔ اور یہی قول دوم اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ ص۔ والفصدع البحر والبری فیہ سوا۔ اور مینڈک خشکی کا جو آبی مینڈک ہو دونوں اس حکم میں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی دونوں کے مرنے سے پانی خراب نہیں ہوتا ہے۔ م۔ ابو القاسم الصفار نے فرمایا کہ ہم یہی جلتے ہیں۔ انصاف۔ اور آبی مینڈک خشکی کے مینڈک میں فرق یہ ہے کہ آبی مینڈک کی انگلیوں کے درمیان بط کی طرح جھلی کا پردہ ہوتا ہے اور برتری میں نہیں ہوتا۔ م۔ وقیل البری یفسدہ لوجود الدم وعدم المعدن۔ اور کہا گیا کہ خشکی کے مینڈک کے پانی میں مرنے سے پانی خراب ہو جاتا ہے جو خون پائے جانے اور معدن نہ ہونے کے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ د۔ پس خون پایا جانا تو علت نجاست ہے اور معدن نہ ہونا نجاست کا حکم ظاہر ہونے کے لیے ہے۔ ع۔ خلاصہ میں ہے کہ پانی کا کتا اور پانی کا سور جب پانی میں مر جاویں تو بالاتفاق پانی نجس نہیں ہوتا۔ ط۔ اب بیان اس امر کا چاہیے کہ آبی جانور کسکو کہتے ہیں تو امام مصنف رحم نے فرمایا۔ وما یعیش فی الماء ما یكون لوالدہ و شوا فی الماء۔ اور آبی جانور پرندہ جو پانی کے پوٹے میں ہے وہ جانور مراد ہیں جتنے انڈے بچہ ہونا پانی میں اور انکا ٹھکانا و قرار گاہ پانی ہو۔ ف۔ فرسکہ دو مضیقین مجرہ میں ایک ہے کہ انکا مسکن پانی ہو اور دم و مین انکا تو والد ہو یعنی اٹھتے بچہ دین ہوں۔ پس آبی کتا و سور وہ ہے جو پانی کے اندر رہتے ہیں اور مین جتنے ہوں۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ جو آبی کتا ہندوستانی میں معروف ہے یہ بیان مراد نہیں ہے کیونکہ وہ خشکی کا جانور ہے اور چونکہ



فی من اچھی طرح میرا ہر اس جہت سے آبی کہتے ہیں۔ امام مصنف رحم نے فرمایا۔ واما المعاش دون مائی المولد مقصد۔ اور جانور کہ پانی میں زندگی کرنا ہو گرا اسکے ہڈ سے بچ پیدا ہونے کی وجہ نہ تو اسکی موت سے پانی نجس ہو جائیگا۔ وفت جیائیل پانی اور یہی اصح ہے جیسے بلا اور مرغابی وغیرہ۔ دیکھو امام مصنف رحم نے مسئلہ استعمال کو ذکر فرمایا۔ مسئلہ۔ قال المار المستعمل لا یطہر لاحداث۔ فرمایا کہ ما مستعمل نہیں پاک کرتا ہر احداث کو۔ وفت یعنی حدث جو طہارت پر جس سے وضو و غسل لازم آتا ہے اور مقابل کے جہت یعنی حقیقی نجاست پر تو اس سے اشارہ کیا کہ انبات کو پاک کرتا ہے یعنی اس قول پر کہ آپ مستعمل خود طہر ہے چنانچہ یلایام الخونیہ سے مروی اور انکی اصل کے موافق ہے کہ وہ حقیقی نجاست کا پاک کرنا سوائے آب مطلق کے سیرکہ و کلاب وغیرہ ایسی چیزوں سے جو جس دور کرنے والی ہیں جائز کہتے ہیں۔ جامع اسبیجانی میں ہے کہ پانی جو استعمال کیا گیا میں طرح پر ہر ایک تو بالاجماع پاک ہے وہ کہ جو کسی پاک چیز کے اوپر بہا دیا گیا۔ دوم بالاجماع نجس ہے وہ کہ جس سے کوئی حقیقی نجاست دھوئی گئی اور ہنوز اسکے پاک ہو جانے کا حکم نہ ہوا اور سوم میں اختلاف ہے وہ کہ جس سے کسی حدث نے وضو کیا یا جنب نے غسل کیا جبکہ اسکے اعضاء پر حقیقی نجاست نہ تھی۔ مع۔ پس کلام بیان عن اسی میری فکر میں ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ اس ما مستعمل کے بارہ میں ہمارے مشائخ مادر اور النہر نے ہمارے اصحاب کا اختلاف بیان کیا ہے اور مشائخ عراق نے تو کہا کہ آپ مستعمل ہمارے اصحاب کے نزدیک پاک ہے اور متفقین مشائخ مادر اور النہر نے بھی یہی اختیار کیا۔ وہ پاک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الفتح۔ پھر یہ بات کہ آپ مستعمل پاک کرنے والا حدث کا نہیں ہے جیسا کہ امام مصنف نے مسئلہ ذکر کیا تو اس میں مشائخ مادر اور النہر و مشائخ عراق بلکہ متفقین شافعیہ بھی متفق ہیں اور دیگر ائمہ مختلف لہذا امام مصنف رحم نے لکھا کہ خلاف الحاکم والشافعی۔ اس میں خلاف کیا امام مالک و امام شافعی رحم نے۔ وفت یعنی بعض وجہ سے اور مرجع خلاف کا اجتہاد معنی طہر کا ہے فی قولہ تعالیٰ انزلنا من السماء ماء طهورا۔ ہما یقولان ان الطهور یا بطہر غیرہ مرہ بعد آخری کا قطع۔ یہ دونوں یعنی امام مالک بعض صورت میں اور امام شافعی ایک قول میں یہ کہتے ہیں کہ طہر وہ کہ پاک کرے غیر کہ ایکبار کے بعد دوسری بار یعنی بار بار جیسے قطع۔ وفت۔ کتاب البجائز ہر امام مالک میں مذکور ہے کہ طہارت حدث میں جو پانی استعمال کیا گیا وہ طہر یعنی خود پاک ہے اور مطہر یعنی پاک کرنے والا ہے بشرطیکہ استعمال سے اس میں تغیر نہ ہو لیکن دوسرا پانی جو تے ہوئے اسکا استعمال دوبارہ کر دہ ہو بلحاظ اختلاف کے اور امام مصنف رحم نے دونوں اماموں کی دلیل یہ بیان کی کہ طہر یا متد قطع کے مکرار دوبار بار پاک کرنے کو مفید ہے۔ جواب میں صاحب نہایت نے کہا کہ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پانی دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہے لیکن اسوجہ سے نہیں کہ طہر یعنی مطہر بلکہ آیت میں اور طہرا۔ نہیں بلکہ ماء طہرا۔ فرما کر آگاہ کیا کہ طہر مبالغہ مانند غفور و شکور کے ہے اور مبالغہ یوں ہے کہ خود پاک ہو اور غیر کو پاک کرے ورنہ خالی طہارت میں تو طہر و طور یکساں ہیں تو زائد معنی یہ کہ دوسرے کی تطہیر ہو تو یہ مبالغہ کی صورت سے معلوم ہوا اور اسوجہ سے نہیں کہ طہر کے معنی مطہر کے آتے ہیں اسلئے کہ طہر کا محاورہ یہ کہ طہر اشیاء وہ چیز پاک ہوتی۔ یہ لازمی ہے اور مطہر یا تطہیر متعدی ہے پس لازمی سے متعدی نہیں مستفاد ہوتا۔ میں کہتا ہوں کہ وجہ یہ کہ طہر مصدر ہے چنانچہ سیبویہ و غلیل و مبرود و اسمعی و ابن السکیت نے صریح کہا اور اسی معنی میں حدیث منقح الصلوۃ الطہور اور طہور انا، احکم اور لا صلوۃ الا بطہور وغیرہ ہیں اور مبالغہ فعل لازم سے صرف فاعل کی زیادتی فعل کو مفید ہوتا ہے اور یہ تصور نہیں کہ متعدی مفعول کو مکرر مفید ہو اور اسی تحقیق پر وہ لٹ کرتا ہے قولہ تعالیٰ و سقاہم ربہم شرابا طہورا۔ اور خوب معلوم کہ اہل جنت کوئی احتیاج تطہیر کی نہیں بلکہ مراد نہایت طہارت ہے ان چیزوں سے جو دنیاوی شراب میں لغویات و بیہودگیوں و فحش و بخل سے جو کرتی ہیں۔ مع۔ وقال زفر و جوعی احد قولی الشافعی ان کان المستعمل متوضیا فهو طہور۔ اور زفر نے کہا اور یہی شافعی رحم کے دونوں میں سے ایک قول ہے کہ اگر آب مطلق استعمال کرنے والا وضو سے ہو پھر اسے وضو ہو وضو کیا تو مستعمل پانی خود پاک اور پاک کرنے والا بھی ہے۔ و ان کان محدثا فهو طہر غیر طہور۔ اور اگر استعمال کرنے والا

بغیر وضو کے حالت میں ہو تو آب متعل خود طہر ہو لیکن طہر نہیں ہو۔ لان العضو طہر حقیقہ و باعتبارہ ہو کہ چونکہ طہر طہر  
بہر دلیل یہ ہے کہ عضو وضو تو در حقیقت پاک ہو اور اس اعتبار سے جو پانی اس پر استعمال ہوا وہ پاک رہا۔ لکنہ نجس حکماً و باعتبارہ  
کیونکہ الماء نجس۔ لیکن وہ عضو کج شرعی نجس ہو تو اس اعتبار سے جو پانی اس پر استعمال ہوا وہ نجس ہوا پس دلیل میں وہ نجس  
پیدا ہوے۔ فقہنا بانقضاء الطہور یہ و یقار الطہارۃ علی بالشہدین۔ پس ہنہ کہا کہ دوسرے اعتبار کے موافق اس میں  
پاک کرنے کی صفت نہ رہی اور اول اعتبار کے موافق اسکی طہارت باقی رہی تاکہ دونوں شہد پر عمل ہو جاوے۔ فت نووی  
شافعی المذہب نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ کے دو قول ہیں اور سب نے اتفاق کیا کہ مذہب صحیح یہ کہ آب متعل طہر یعنی  
پاک کرنے والا نہیں ہو اور اسی پر مسائل کی تفریع ہو۔ وقال محمد و مور و ایتہ عن ابی حنیفہ ہو طہر غیر طور۔ اور امام محمد نے کہا  
اور یہی ایک روایت امام اعظم سے بھی ہے کہ آب متعل خود پاک ہو اور غیر کو پاک کرنے والا نہیں ہو۔ فت یعنی دوبارہ اس سے وضو  
یا غسل نہیں ہو سکتا در نہ حقیقی نجاست کو بروایات ظاہرہ پاک کرنے والا ہو کہانی النجس عن البتھی۔ م۔ لان طاقاۃ الطہر  
الطہر لا توجب النجس۔ کیونکہ پاک کا ملنا پاک سے ناپاک ہو جانے کا موجب نہیں ہو۔ فت یعنی پاک پانی جب وضو میں  
پاک عضو سے ملا تو یہ موجب ناپاک ہو جانے کا نہیں ہو۔ الا انہ اقیمت بہ قرۃ فیغیرت بہ صفتہ کمال الصدقہ۔ مگر  
اتنی بات ہے کہ اس پانی سے قرب ادا کی گئی تو اس سے اسکی صفت میں تغیر آگیا یعنی طور ہونا نہیں رہا جیسے مال صدقہ  
فت اور یہ اسوجہ سے کہ شرح کی طرف سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس مال سے فرض زکوۃ ساظ ہوتا ہو اور اس کے ذریعہ سے  
امیر تعالیٰ کی جناب میں تقرب حاصل کیا جاتا ہو تو اس میں میل نہیں آجاتا ہو اور ہاں اس چیز کے نجس ہو جانے کا حکم تو شرعاً نہیں معلوم  
ہو اچنانچہ اصل مال زکوۃ کا بوجہ اسقاط فرض کے میلا ہو گیا حتیٰ کہ حدیث میں اسکو اسلخ الناس یعنی لوگوں کے میل سے قرار دیا  
سوا شرف الخلق صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد ابشراف و بنو ہاشم پر جائز نہ رہا اور باوجود اسکے وہ حد نجاست تک نہیں  
پہنچا حتیٰ کہ اگر زکوۃ کے درمیان کو جب میں رکھ کر ناز نہر ہی تو صحیح ہو۔ پس یون ہی پانی کے حق میں واجب ہے کہ تغیر ایسی وجہ سے  
ہو کہ نجس ہو جانے کی حد تک نہ پہنچے اور یہ اس طرح کہ اسکا طور ہونا جاتا رہا اور کوئی دلیل دیگر موجود نہیں جو اس قیاس کی تخصیص  
کرے۔ اگر کہا جاوے کہ ہنہ دلیل پانی کیونکہ حدیث میں موجود ہے کہ مومن کے وضو کرنے سے اسکی خطائیں تمام بدن سے حتیٰ کہ  
تاجون کے نیچے سے پانی کے ساتھ یا آخر طورہ پانی کے ساتھ نکل جاتی ہیں۔ اور دوسری حدیث سے ثابت ہے کہ خطائیں قاذورات  
یعنی نجاست ہیں چنانچہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی نرمین سے ان قاذورات میں سے کسی میں قبلا ہو تو چاہیے کہ چھپا دے اور نرم  
اسکو چھپا دے۔ توجہ پانی میں یہ نجاست ہیں تو وہ پاک بھی نہیں رہا۔ جواب یہ کہ ان خطائوں کو قاذورات اس معنی ظاہری  
پر نہیں فرمایا کیونکہ ازراہ لغت تو ظاہر ہے اور ازراہ شرح اس جہت سے کہ اگر کسی نے وضو کیا پھر کسی ایسی خطا کا مرتکب ہو جس سے  
وضو نہیں ٹوٹتا ہو تو بدن اس نجاست سے بدن دھونے کے وضو مذکور سے ناز جائز ہو منع۔ اسی قول کو ہمارے مشائخ عرفہ  
نے لیا اور اسکو زفر رحمہ نے بھی امام اعظم رحمہ سے روایت کیا۔ قاضی ابو حازم عبد الحمید عراقی کہا کرتے تھے ایدہ کہ آب متعل کے  
نجس ہونے کی روایت امام اعظم رحمہ سے ثابت نہوگی۔ اور اسی کو محققین مشائخ اور ائمہ نے اختیار کیا۔ محیط میں کہا کہ یہی قول  
اشہر و اتمس ہے یعنی زیادہ مشہور و زیادہ موافق قیاس ہے مفیدین کہا کہ یہی صحیح ہے۔ امام سیبانی رحمہ نے کہا کہ اور اسی پر فتویٰ  
یہی قول امام احمد کا اور یہی مذہب شافعی میں صحیح ہے اور یہی امام مالک سے ایک روایت ہے بلکہ ابن المنذر نے تو امام مالک رحمہ  
صرف ہی قول ذکر کیا ہے۔ نووی رحمہ نے کہا کہ یہی جمہور سلیم و صلیح کا قول ہے یعنی جمہور صحابہ و تابعین کا یہی قول ہے و قال  
ابو حنیفہ و ابو یوسف جو نجس۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے کہا کہ آب متعل نجس ہے۔ فت نجاست غلیظہ یا خفیۃ لغوی  
علیہ السلام لا یحولن احدکم فی الماء الدائم ولا یتسلل فیہ من البجائتہ۔ و دلیل سے ایک دلیل حدیث حضرت صلح

میں ہر کہ کوئی تم میں سے شہرے پانی میں پشیا ب نہ کرے اور نہ آسین جنابت سے حل کرے۔ ف۔ تو جیسے نجاست حقیقیہ یعنی پشیا ب سے منع فرمادیا کہ نجس ہو جائیگا ویسے ہی آسین غسل جنابت یعنی نجاست حکمہ سے منع فرمایا تو دونوں برابر ہیں دونوں کا متعل پانی نجس ہے۔ ولانہ مار ازلیت بہ النجاستہ الحکمۃ فیعیبر بار ازلیت بہ النجاستہ الحقیقیۃ۔ دوم دلیل یہ کہ آب متعل ایسا پانی ہے کہ اس سے حکمی نجاست دور کی گئی ہو اسکا قیاس ایسے پانی پر ہو جس سے حقیقی نجاست دور کی گئی۔ ف۔ اور چونکہ حقیقی نجاست زائل کرنے والا پانی نجس ہے تو حکمی حدیث دور کرنے والا بھی نجس ہے۔ پھر اس دلیل کا مقضیٰ تو یہی ہے کہ آب متعل نجس غلیظ ہے چنانچہ کھانا نمی روایت الحسن من ابی حنیفۃ نجاستہ غلیظۃ اعتبارا بامستعمل فی الحقیقۃ۔ پھر حسن بن زیاد کی روایت جو امام اعظم سے ہے آسین ہے کہ آب متعل نجس نجاست غلیظہ ہے یہ قیاس اس پانی کے جو حقیقی نجاست دور کرنے میں متعل ہوا ہے۔ وہی روایت ابی یوسف عنہ و ہو قولہ نجاستہ غلیظۃ لکان الاختلاف۔ اور امام ابو یوسف کی روایت میں جو امام اعظم سے ہے اور وہی خود امام ابو یوسف کا قول ہے کہ آب متعل نجس نجاست غلیظہ رہ گیا ہو چہ تمام اختلاف کے۔ ف۔ کیونکہ مجتہدین کے اختلاف سے غلیظ پیدا ہوتی ہے۔ عنایہ۔ اور چاہے یہ کہ حدیث میں صرف اعتبار شرعی ہے نہ نجاست حقیقی پس قیاس صحیح نہیں ہے اسی واسطے فتویٰ یہ کہ آب متعل پاک ہے حتیٰ کہ اس سے حقیقی نجاست دھونا بھی جائز ہے۔ م۔ آب متعل کا پیداؤ اس سے کھانا پکانا بوجہ شرف کے مردہ تنزیہی ہے۔ د۔ مگر اس سے دوبارہ وضو بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ م۔ اب بیان اسکا کہ آب متعل کس کو کس سبب سے کہتے ہیں اور کب ہوتا ہے تو امام مصنف رحم نے ذکر کیا بقولہ۔ والماء المستعمل ہو ما ازلی بہ حدیث ادا متعل فی البدن علی وجہ تقریب آب متعل وہ پانی ہے کہ جس سے دور کیا گیا کوئی حدیث یعنی نجاست حکمہ یا وہ استعمال کیا گیا بدن میں بطور تقرب کے۔ ف۔ یعنی واسطے حصول ثواب کے اور یہ سوائے فرض کے جب ہی ہو گا کہ نیت ہو مگر فرض وضو تو بلا نیت بھی ادا ہو جاتا ہے۔ الفتح۔ حدیث خواہ چھوٹا ہو جس سے وضو واجب ہوتا ہے یا بڑا یعنی جنابت ہو۔ اور مراد حدیث سے حکمی نجاست شرعیہ جو جتنے کھانوں کے اعضا پر اور جنب کے بدن پر ہوتی ہے۔ م۔ قال و ہذا عند ابی یوسف رحم فیل ہو قول ابی حنیفۃ ایضاً۔ امام مصنف نے کہا کہ یہ امام ابو یوسف رحم نے نزدیک ہے اور کہا گیا کہ یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہے۔ ف۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ مان یہی ہونا چاہیے بدلیل چند مسائل کے کافی الفتح۔ حاصل یہ کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک زوال حدیث و تقرب دونوں میں سے ہر ایک معتبر ہے۔ وقال محمد رحم لا یعتبر استعمال الا باقامۃ القرۃ۔ اور امام محمد رحم نے کہا کہ وہ متعل ہو گا مگر تقرب پورا کرنے سے علاوہ الاستعمال بانقال نجاستہ الا تام الیہ وانما تنزل بالقرۃ۔ کیونکہ استعمال تو گناہوں کی نجاست اسکی طرف منتقل ہونے سے ہوتا ہے اور یہ نجاست مرت تقرب سے زائل کی جاتی ہے۔ و ابو یوسف رحم یقول استقاط الفرض موثر فی النجاست۔ الفساد بالامرین۔ اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ فرض ساقط کرنا بھی موثر ہے تو فساد دونوں باتوں سے ثابت ہو گا۔ ف۔ امام محمد کے نزدیک تقرب ہو خواہ رفع حدیث بھی ہو یا نہ ہو اور زمر رحم کے نزدیک خالی رفع حدیث ہے خواہ تقرب ہو یا نہ ہو۔ اور تقرب یہ کہ وضو کی نیت کرے تاکہ جماعت ہو جاوے۔ یعنی۔ اور رفع حدیث یہ کہ بدون نیت کے یہ اعضاء دعوٰی الے۔ م۔ اگر بے وضو نے تقرب کی نیت سے وضو کیا تو باجماع پانی متعل ہو گیا۔ اگر وضو دے نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو باجماع پانی متعل۔ اگر بے وضو نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک پانی متعل ہو گیا اور زمر کے نزدیک گناہ بخلاف امام محمد کے کیونکہ قربت کا قصد نہیں ہے اگرچہ استقاط فرض ہو گیا۔ م۔ خمس الا کہ رحم نے کہا کہ یہ روایت امام محمد رحم سے ثابت نہیں بلکہ صحیح مذہب امام محمد ہے کہ حدیث کا ازالہ جس پانی سے ہو وہ متعل ہے مگر ضرورت کی صورت میں نہیں جیسے جنب نے پہنا ہاتھ برتن میں ڈالا یا عدلی نکالنے کو کنوئین میں گھسا تو بوجہ ضرورت کے اسکا متعل ہونا ساقط ہو گا۔ یہی قدوری نے جوہانی رحم سے نقل کیا۔ منوع۔ جنویٰ اماموں رحم نے کہا کہ اگر کسی محدث کا جنب یا ایسے حائل نے جو عدلی نکالنے سے چپاکی ہو چکی و ہنوز نہیں نہائی؟



پانی نکلانے کو اپنا ہاتھ نہ چومے۔ اور حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں وارد ہوا کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک غبار کے پانی سے نہاتی تھیں اور دونوں کے ہاتھ آئین پڑتے تھے حالانکہ غسل کی حاجت ہوتی تھی۔ کمانی الصبیح۔ بخلاف اسکے اگر اپنا سر یا ہاتھ یا کنبہ یا ہاتھ ڈالا تو پانی خراب ہو جائیگا کیونکہ ضرورت نہیں ہر جگہ کہ اگر ضرورت متحقق ہو مثلاً شک میں کوزہ گر کرنا اور اسکے نکلنے کی نیت سے ہاتھ کنبہ یا ہاتھ ڈالا تو پانی مستعمل ہوگا بخلاف اسکے اگر ٹھنڈک حاصل کرنے کو اپنا ہاتھ ڈالا ہو تو آب مستعمل ہو جائیگا کیونکہ ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر دھونے کا بھی ارادہ کیا پس اگر ایک یا دو انگلیوں تک ہو تو مضر نہیں اور اگر مع ہتھیلی ہو تو پانی مستعمل ہو جائیگا یہ خلاصہ و ظہیرہ میں ہے۔ لیکن اسکی توجیہ میں مائل ہر افعیح۔ مضرات میں ہے کہ یہ بقول امام ابو یوسف ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک پاک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ اگر وضو سے جو اور اسے ٹھنڈک کے لیے ہاتھ پانی میں ڈالا تو پانی مستعمل ہوگا کیونکہ جب حدیث رفع ہو تو وہاں استعمال ثابت ہونے کے واسطے قریب کی نیت ضرور ہر افعیح۔ اگر وضو دوانے نے مٹی یا گوند یا آٹا یا میل دور کرنے کو وضو کیا یا پاک آدمی نے ٹھنڈک کے لیے غسل کیا تو پانی مستعمل ہوگا قتادی فیاض خان۔ اور اگر منڈانے کو اپنا سر دھویا اور وہ وضو سے تمنا تو پانی مستعمل ہوگا الظہیرہ۔ اگر کھانے کے واسطے ہاتھ دھونے یا بعد کھانے کے دھونے تو پانی مستعمل ہو جائیگا محیط السرخسی۔ بشرطیکہ اسے سنت کی نیت ہو اور اگر نظافت مقصود ہو تو مستعمل ہوگا کمانی الفتی۔ اور اگر پاک کپڑا دھویا یا ایسا چوپایہ نہلایا چکھایا جاتا ہو تو پانی مستعمل ہوگا افعیح۔ چوپایہ میں یہ شرط ظاہر ہے کہ اسکے بدن پر نجاست حقیقی نہ ہو۔ اور اگر بکری کا پیشاب بکری کے بدن پر ہو تو ظاہر ہے کہ بقول امام محمد رحمہ اللہ پیشاب پاک ہے اور بقول شیخین نجاست خفیہ ہے۔ م۔ جامع صغیر حسامی رحمہ اللہ میں ہے کہ فضل نے وضو کیا تو محمد یہ کہ اگر وہ سمجھتا ہو تو پانی مستعمل ہو جائیگا ورنہ نہیں المضرات۔ اگر عورت نے اپنے بالوں میں دوسرے بال جوڑے اگرچہ یہ حرام ہے پھر اسے پانی سے بھی بال دھوئے چلو جوڑا ہو تو اس سے پانی مستعمل ہوگا اور اگر اپنے بال اصلی دھوئے تو پانی مستعمل ہو گیا الظہیرہ والسرراج۔ اگر مقبول کا سر جوڑے دھوئے الگ ہو دھویا تو پانی مستعمل ہو محیط السرخسی۔ آب مستعمل اگر آب مطلق میں گرا تو کما گیا کہ اس سے وضو جائز ہے یہی صحیح ہے۔ ع۔ یونہی حوض عام بقول امام محمد کے اسکو آب مستعمل خاص نہیں کرتا جب تک کہ اس پر غلاب نہ ہو جو اسے اور فاسد نہ کرنے کے یہ معنی کہ اسکو پاک کرنے والا ہونے سے خارج نہیں کرتا الاصل اسی قول پر فتویٰ ہے چنانچہ مکر معلوم ہوا۔ م۔ آب مستعمل جب کنوئین میں گرے تو اسکو فاسد نہیں کرتا اگرچہ کنوئین کے پانی پر غلاب ہو جو اسے اسی صحیح محیط السرخسی۔ م۔ اور فیاض خان میں ہے کہ اگر وضو کا پانی کنوئین میں ڈالا تو امام محمد کے قول پر آئین سے بیڑ ڈول نکلے۔ ع۔ یہ حکم ظاہر ازہری احتیاط ہے۔ م۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں کہا کہ میت کا وضو نہ جس پر اصرار ہے کہ اگر اسکے بدن پر نجاست نہ ہو تو مستعمل ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ نے اسکو اعلیٰ مطلق رکھا کہ میت غالباً نجاست سے خالی نہیں ہوتا ہر الظہیرہ۔ اگر حوض عام سے پانی اپنے منہ سے اٹھایا اور اس سے دونوں ہاتھ دھوئے تو منہ نہیں اور ہاتھ نہیں اور اس سے جو پانی نکلا مستعمل ہے اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ لکڑی چسپ گود یا گوبر ہو وہ جگر راکھ ہو کئی تو قلیل پانی میں گرنے سے فاسد نہ کرے اسی پر فتویٰ ہے۔ مضرات۔ اگر سوائے اعضائے وضو کے کوئی عضو مثلاً ران یا ہلو دھویا تو واضح ہے کہ پانی مستعمل نہ ہو بخلاف اعضائے وضو کے خلاصہ۔ وضع ہو کہ حدیث کا اطلاق مدعی پر آتا ہے ایک مانع شرعی جس سے لازمی و قائل ہونا محال نہیں ہے اور یہ بالاتفاق مکرر ہے نہیں ہوتا ہے نہ پیدا ہونے میں نہ زائل ہونے میں نہ وہم حدیث یعنی نجاست حقیقیہ اور اسکے بالاتفاق مکرر ہوتے ہیں چنانچہ یہ حدیث ایک عضو چھو دوسرا عضو دھو کر کے نائل ہوتا ہے اور بیان یہی مراد ہے کہ پانی کا مستعمل ہو جانا اسی حدیث کے نائل ہوجانے پر ہے خواہ بعض مکرر سے جو یا ال اعضا سے ہو۔ قالہ القاسم رحمہ اللہ رہا یہ کہ۔ و مٹی لظہیر الما مستعمل۔ اور پانی کب مستعمل ہو جاتا ہے۔ و مٹی کب اسکو مستعمل کا وصف ہو جاتا ہے۔ جواب دین

بقولہ - اے صبیح انہ کما زائل العضو صار مستعملاً - تو صبح یہ کہ جب ہی وہ عضو سے جدا ہوا مستعمل ہو گیا۔ - ف - اور طہارت قلیل یا کثیر کو بدن کو کچھ دن برنگے تو قبول شہین اگرچہ آب متعل نہیں ہے لیکن یہ عضو ہے۔ - امام مصنف رحم نے اسی قول کو صبیح کہا کہ عضو کے ساتھ ٹک کر آب متعل نہیں اور جیسے ہی زائل ہو حکم متعل پاوے۔ - لان سقوط حکم الاستعمال قبل الانفصال للضرورة ولا ضرورة بعدہ کیونکہ عضو سے جدا ہونے سے پہلے جو اسکو متعل ہونے کا حکم نہیں دیا بلکہ یہ حکم اس سے ساقط کیا تو یہ بوجہ ضرورت کے ہے اور عضو سے جدا ہونے کے بعد کوئی ضرورت نہیں۔ - ف - تو اسکو متعل کا حکم ہو گیا۔ - محیط میں ہے کہ یہی ہمارے اصحاب کا مذہب ہے اور جدا ہونے کے بعد یہ شرط نہیں کہ جب کسی مقام میں ٹکھڑا دے تب اسکو متعل کا حکم ہو۔ - اصل میں مذکور ہے کہ اگر اپنی داری سے تری لیکر سر پر مسح کیا تو ہمارے نزدیک یہ نہیں جائز ہے۔ - اسی طرح اگر اپنے دونوں موزوں پر مسح کیا اور تری باقی رہی اس سے مسح کیا تو نہیں جائز ہے اور اسی طرح اگر کوئی شخص مثلاً اونچے پر وضو کرتا ہے اسکا گزرا ہوا پانی زمین پر پہنچنے سے پہلے دوسرا شخص لیکر اس سے وضو کرتا ہے تو یہ نہیں جائز ہے۔ - خلاصۃ الفقہاء میں ہے کہ چیت تک کہیں ٹکھڑا دے اسکو متعل کا حکم ہو گا۔ - حج کی وجہ سے اسی قول کو ترجیح دی گئی۔ - د - یہ ترجیح با حرج کے رد ہے اس واسطے کہ جو کچھ دن و بدن کو لگ جاوے اگرچہ کثیر ہو عضو پر اور جسکی مصنف نے صبیح کی وہ مذہب ہے اور محققین شائع اسی مذہب پر ہیں جو کتاب میں مذکور ہے۔ - ترجمہ کتاب ہے کہ جب فتویٰ آب متعل کے پاک ہونے پر ہے تو بدن و کچھ دن کو لگ جانے میں کوئی حرج نہیں پس یہی صواب ہے جو کتاب میں مذکور ہے پھر امام مصنف رحم نے ایک مسئلہ ذکر کیا جسکو امام ابو بکر الرازی رحم نے امام ابو یوسف رحمہ کے اختلاف سے نکالا ہے۔ - بقولہ۔ - الحنبی اذا انقضى فی البئر مطلب الدلو۔ - جب نے اگر غوطہ مار کنوین کے اندر یعنی جودہ درہ نہیں ہے تو دل نکالنے کے لیے۔ - ف - یا شہدک حاصل کرنے کے لیے۔ - حالانکہ اسکے بدن پر کوئی قیسی نجاست نہیں ہے اور اسنے غسل یا وضو کی نیت نہیں کی اور نہ پانی میں بدن ملا۔ - فعند ابی یوسف الرجل سجالة لعدم الصب وهو شرط عندہ لا سقوط الغرض والماء سجالة لعدم الامتنان تو امام ابو یوسف کے قول پر وہ مرد اپنے حال پر جنبی باقی ہے کیونکہ پانی کا بدن پر بہانا نہیں پایا گیا حالانکہ فرض ساقط کرنے کے واسطے ابو یوسف کے نزدیک پانی بہا تا شرط ہے اور پانی بھی اپنے حال پر پاک باقی رہا کیونکہ دونوں باتیں ندارد ہیں۔ - ف - یعنی نہ اس سے استقاط فرض ہوا اور نہ اسکی نیت تقرب کی تھی اور اوپر مذکور ہو چکا کہ پانی متعل ہونے کے واسطے ابو یوسف کے نزدیک ازالہ حدث ہو یا نیت تقرب چاہیے۔ - وعند محمد کلاهما طاهران الرجل لعدم اشتراط الصب۔ - اور امام محمد رحم کے قول پر مرد و پانی دونوں پاک ہیں مرد تو اس وجہ سے کہ بہا تا شرط نہیں ہے۔ - ف - تو بغیر بہانے کے پانی سے اسکا فرض جنابت ساقط ہو گیا۔ - والماء لعدم نية التقرب۔ - اور پانی اسوجہ سے پاک ہے کہ اسنے نیت تقرب نہیں کی۔ - ف - اور مذکور ہوا کہ متعل ہونے کے واسطے امام محمد رحم کے نزدیک صرف تقرب کی نیت ہے۔ - میں کہتا ہوں کہ صبیح مذہب امام محمد پر ازالہ حدث سے متعل ہوتا ہے تو آگے نزدیک مرد پاک ہوا اور کنواں بھی متعل نہیں کیونکہ ضرورت سے مستثنیٰ ہے کمانی قاضی خان۔ - ہاں اگر باہر سے آب متعل کنوین میں ڈالا تو امام محمد کے نزدیک جب تک کنوین کے پانی پر آب متعل غالب نہ ہو تب تک وہ پاک کرنے والا ہے صبیح ہے اور شہین میں ہے کہ یہی مذہب متاخر ہے وعند ابی حنیفہ کلاهما نجسان۔ - اور امام ابو حنیفہ کے قول پر ایک روایت کے موافق مرد اور پانی دونوں نجس ہیں۔ - الماء لا سقوط الغرض عن البعض باول الملاقاة۔ - پانی تو اسوجہ سے نجس ہوا کہ ساقط کیا فرض جنابت کو بعض اعضاء سے اول پر لگاؤ ہے۔ - ف - یعنی مثلاً آٹے کنوین پر اترتے ہوئے اول پانوں پانی میں ڈالے تو پانوں کا حدث ساقط کرنے سے ہندو پانی نجس ہوا۔ - لیکن صبح یہ کہ امام کے نزدیک بھی ضرورت کی وجہ سے کنواں متعل ہو گا۔ - چنانچہ اوپر گنداسم۔ - والرجل بعتار الحدث فی بقية الاعضاء۔ - اور مرد نجس رہا ہوا باقی رہنے حدث کے باقی اعضاء میں۔ - ف - کیونکہ باقی اعضاء نجس پانی سے پاک نہ ہوئے۔ - یہ کلام مرچ ہے کہ حدث بعض اعضاء سے بھی ساقط ہوتا ہے کمانیہ علیہ الطحاوی قاسم رحم۔ - وقیل عندہ

مجاستہ الرجل نجاستہ الماء المستعمل - اور کیا گیا کہ مرد کی نجاست بوجہ آب مستعمل کے نجاست کے ہے۔ فت یعنی فرض مسئلہ  
بدون نیت ساقط ہو گیا لیکن آب مستعمل کی نجاست سے نجس ہو گیا۔ علی نہ اسکو قرآن جائز مگر غازیہ میں پڑھ سکتا ہے میں کتا  
ہوں کہ امام سے آب مستعمل کے پاک ہونے کی سعادت صحیح ہے تو مرد پاک ہوا اور یہی اصح ہے۔ وعنہ ان الرجل طاهر ان المساء  
لا یطی لہ حکم الاستعمال قبل الانفصال - اور امام رحم سے روایت ہے کہ وہ مرد پاک ہو گیا کیونکہ پانی کو مستعمل ہو جانے کا حکم پڑ  
سے جدا ہونے سے پہلے نہیں دیا جاتا ہے۔ فت اور جب وہ شخص پانی سے جدا ہوا تب وہ پانی مستعمل قرار پایا اور بعد اسکے وہ  
پانی میں نہیں گھسا تو پاک رہا۔ میں کتا ہوں کہ علی نہ اگر اسے پانی میں ایک مرچہ غوطہ مارا اور ڈول نہ پایا اور پانی سے بالکل  
جدا ہو کر پھر دم لیکر دوبارہ اُس میں گھسا تو بنا بر روایت نجاست آب مستعمل کے اب اس پانی سے نجس ہو جائیگا اور بنا بر روایت  
طہارت کے نجس ہوگا۔ وهو اوفق الروایات عنہ۔ امام سے یہ روایت سب روایتوں میں سے زیادہ موافق ہے۔ فت  
یعنی زیادہ موافق باصول امام اور زیادہ سہل ہے۔ ح۔ ضرورت کی صورت میں پانی مستعمل نہیں ہوتا جیسے ضرورت کی وجہ سے پانی  
نکالنے کو شنگے میں جنب نے باغی ڈالا تو بالاتفاق مستعمل نہوا۔ ط۔ تو اب اصح جواب اس مسئلہ میں یہ ہے کہ اگر پانی بھی مستعمل نہوا  
فانہم۔ م۔ جنب و محدث کا ایک حکم ہے۔ اصل مسئلہ دیکھو اسکے قبود سے یہ مسائل نکلتے ہیں۔ کہ جنب کے حکم میں وہ حائضہ و نفاس و عذر  
جو حیض و نفاس سے پاک ہوئی یعنی خون بند ہوا اور ہنوز نہیں نہائی ہے۔ چنانچہ ہند یہ میں ہے اگر حائضہ کنوین میں گرے پس اگر خون  
بند ہو جانے کے بعد اس حال سے گرے کہ اسکے بدن پر کوئی نجاست نہیں ہے تو اسکا حکم مثل جنب کے ہے اور اگر خون منقطع ہو سکے  
پہلے گرے تو وہ ایسے مرد کے حکم میں ہے جو نہایا ہو یا پاک ہے اس واسطے کہ ایسی حائضہ کنوین میں غوطہ کھانے سے کچھ حیض سے پاک نہیں  
ہو سکتی ہے اخطاصہ و قاضیخان میں کتا ہوں کہ مراد یہ کہ اس حالت میں اسکا کچھ خون پانی میں نہیں ڈالو نہ اس نجاست سے پانی  
بالاتفاق نجس ہو جائیگا۔ م۔ اگر جنب کے بدن پر حقیقی نجاست ہو مثلاً استنجاء نہ کیا تو بالاتفاق پانی نجس ہوا اور وہ اسی طرح  
جنب رہا۔ ح۔ اور اگر ڈھیلوں سے استنجاء کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ ط۔ اگر اسے ناز کے لیے نہانے کی نیت کی ہو تو بالاتفاق  
پانی مستعمل ہو جائیگا نہ یہ۔ ح۔ میں کتا ہوں کہ پھر بنا بر مذہب فتویٰ کے لائق ہے کہ اگر آب مستعمل بہ نسبت پانی کے کم ہو تو کنوین  
سے طہارت کرنا بھی جائز رہے۔ اگر جنب نے داخل ہو کر بدن لا تو پانی مستعمل ہوا کما فی المحیط و الخطاصہ کیونکہ یہ نیت غسل کے سہا  
ہو گیا کما فی البحر۔ اگر کافر پر کوئی نجاست نہیں اور ڈول کے لیے کنوین میں آنا تو پانی مستعمل نہوا۔ م۔ پھر امام مصنف نے کمال  
کا مسئلہ ذکر کیا کہ کس کھال کے پانی میں گرنے سے پانی خراب اور کس سے نہیں خراب ہوتا اور کون کھال قابل دباغت ہے اور  
کون نہیں ہے۔ واضح جو کہ دباغت ایک حقیقی و ایک حکمی ہے۔ حقیقی وہ کہ پشکری وغیرہ صالحہ و داؤن سے دباغت کی گئی اور حکمی وہ کہ  
دھوپ و خاک و جو سے بغیر مصالحہ خشک ہو کما فی الزاویہ۔ اور شانہ وادج کا حکم مثل کھال کے ہے۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ امام  
سے مروی ہے کہ اگر مرد بکری کے شانہ کو دباغت دید یا تو پاک ہے۔ یعنی رحم نے کہا کہ ادج کا بھی یہی حکم ہے اور امام ابووسف نے ہکو  
مثل گوشت کے قرار دیا۔ پس شانہ وادج میں تو صاحبین کا اختلاف ہے اور کھال میں اتفاق ہے لہذا امام مصنف رحم نے کہا۔ مسئلہ  
وکل اباب و فیغ فقد طہر۔ اور ہر اباب جو دباغت کیا گیا تو وہ پاک ہو گیا۔ فت خواہ کسی قسم کی دباغت ہو۔ م۔ اباب  
ایسے جڑے و کھال کا نام ہے جو دباغت نہیں ہو اگر قابل دباغت ہے۔ ح۔ پس کل اباب۔ ہر ایسی کھال کو شال ہے جو قابل دباغت  
ہو۔ اور ایسی کھال کو نہیں شال جو دباغت نہ اٹھ سکے پس سانپ کی کھال و چوہے کی کھال دباغت سے مانند گوشت کے  
پاک ہوگی انفع۔ اسی پر فتویٰ ہے شرح الطحاوی۔ یہ جو کہا کہ وہ پاک ہو گیا تو یہ طہارت ظاہری و باطنی دونوں کو شال ہے۔ ح۔  
وجازت الصلوۃ فیہ۔ اور اس دباغت کی ہوئی کھال میں ناز جائز ہے۔ فت مثلاً اس کھال کا کوئی لباس پہنکر ناز ہے  
اور جب پہنکر ناز جائز و صلی بنانا باطلی جائز ہے کیونکہ قرآن تعالیٰ شیتا یک ملطہر تہاس کی طہارت منحوس ہے اور چاہے ناز کی طہارت



و نہ انھیں ثوابت ہر مع۔ والو حضور مشہور و معروف اس سے جائز ہے۔ فت۔ شمس اس مذبح کمال کا ڈول یا مشک بنائے تو اسکا  
 لی سے وضو جائز ہے۔ مع۔ بین کتاہون کہ مسئلہ میں اشکات ہے کہ دباغت حکم کی کمال کو اگر پانی ہو چکے تو وہ عود کر کے نجس نہیں  
 ہو جاتی ہے کیونکہ دباغت عام رکھی ہے حقیقہ ہو یا حکم ہو اور تقریباً صحیح آویگی پھر اس پر متفرع کیا کہ اس سے وضو جائز تو یہ اسی طور  
 رک دباغت حکم کی مشک پانی سے نجس نہ ہوتی ہے نہ یہ میں ہے کہ اگر اسکو حقیقی دباغت کے بعد پانی ہو چکا تو بالاتفاق عود کر کے نجس  
 میں ہوتی اور حکم دباغت کے بعد پانی ہو چکا تو اگرچہ کہ نجس عود نہ کرگی المصنوع۔ پھر ان سب کھانوں میں سے اختیار کیا بقولہ  
 لا جلد الخنزیر والادی۔ سوائے سہ کے ادی کی کمال کے فت۔ جلد الخنزیر تو دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہر ادی  
 آدمی کی کمال کو دباغت و عدم دباغت میں دخل نہیں بلکہ وہ بوجہ مکرم و احترام کے دباغت نہیں کی جاتی حتیٰ کہ غایۃ البیان میں  
 ما کہ اگر آدمی کی کمال دباغت کی گئی تو پاک ہو گئی و لیکن اس سے انتفاع بوجہ احترام کے نہیں جائز ہے جیسے آدمی کے دیگر  
 اجزاء سے انتفاع نہیں جائز ہر کما فی المیط والبدائع۔ منع حتیٰ کہ اگر آدمی کی ہڈی کسی آٹے میں پس گئی تو اسکو قول پر وہ آٹا نہ کھایا  
 جاوے۔ و۔ حاصل یہ کہ خنزیر کی کمال و آدمی کی کمال کا دوسرا حکم ہر ان کے سوائے ہر کمال قابل دباغت جب دباغت کو چکا  
 تو وہ پاک ہے۔ بقولہ علیہ السلام ایما اباب و نفع فقد طہر۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایما اباب الخ۔ فت۔  
 یعنی کوئی اباب جو یعنی کوئی کمال جو قابل دباغت ہو دباغت کی گئی تو وہ پاک ہو گئی۔ یہ حدیث ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ  
 و نسائی نے ابن عباس رضی عنہ سے مرفوع روایت کی و ترمذی نے کہا کہ صحیح ہے اور ابن حبان و امام احمد و شافعی و اسحق و ذہبی نے  
 بھی روایت کی اور صحیح مسلم میں یہ لفظ ہر اذا دلیع الاباب فقد طہر۔ جب دباغت کیا و س قابل دباغت کمال تو وہ پاک ہو گئی  
 اس حدیث میں عموم ہے کہ کوئی کمال ہو تو خواہ ذبح کیے ہو یا جانور کی ہو یا مردار جانور کی ہو دباغت سے پاک ہو جائیگی  
 و جو لعمومہ حقہ علی مالک فی جلد الملیتہ۔ اور یہ حدیث اپنے عموم کے معنی سے امام مالک پر محبت ہے دربارہ مردار کی کمال  
 کے۔ فت۔ کیونکہ امام مالک رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ مردار کی کمال پاک نہیں ہوتی و لیکن سوائے مالکات حیزون کے جائز ہے مردار  
 کے کام میں لانا جائز ہے تو اناج کی گون و دستو کا تھیلا و مانند اسکے مردار کی کمال سے بنایا جاوے کر اس میں ماتہ طہی یا  
 شہد کے نہ رکھے جاوے۔ و واضح ہو کہ جو اہر مالک میں ہے کہ مردار کی کمال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔ اس سے مطلع ہوا کہ جو  
 امام مصنف رحمہ نے نقل کیا امام مالک رحمہ سے ضعیف روایت ہے اور صحیح روایت میں ہمارے امام مالک کے درمیان خلا  
 نہیں ہاں امام احمد کے نزدیک البتہ مردار کی کمال دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہے تو اپنے یہ حدیث اپنے عموم سے محبت ہے  
 ذکرہ البیہنی اور لکھا کہ اذا علی و ابن المبارک و ابو ثور و اسحق کا قول ہے کہ جن جانور و زن کا گوشت کھایا جاوے اسکی کمال  
 دباغت سے پاک ہوتی ہے ورنہ نہیں تو یہ حدیث ان لوگوں پر سبھی محبت ہے۔ علاوہ ازین حدیث ہے کہ ام المومنین میمونہ رضی  
 عنہا کی انار کی جوتی باندی کو ایک بکری صدقہ دی گئی تھی وہ مر گئی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس بکری کی طرف گزرے اور  
 فرمایا کہ تم نے اسکی کمال لیکر دباغت کیوں نہ کر لی کہ اس سے نفع اٹھائی پس لوگوں نے کہا کہ یہ تو مردار ہے آپ نے فرمایا کہ اسکا  
 تو صرف کھانا حرام ہے و رواہ البخاری و مسلم اور ایک روایت میں ہے اسکا تو صرف تم پر گوشت حرام ہے اور تمھارے لیے اسکی کمال  
 میں اجازت ہے۔ و در فطنی نے کہا کہ یہ سب اسانید صحیحہ ہیں اور حضرت ام المومنین سودہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ ہماری ایک  
 بکری مر گئی پس مجھے اسکی کمال کو دباغت کر لیا پھر ہم ہر اس میں خبثہ التمر بناتے رہے رواہ البخاری۔ ابن عباس نے لکھا کہ  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشکیزہ سے وضو کرنا چاہا تو کہا گیا کہ یہ مردار کی کمال کی ہے تو فرمایا کہ اسکا دباغت کو تیار کرنا  
 کر دیتا ہوں اس کے خبثہ یا نجس یا جس کو یعنی ان اخلاص میں سے کوئی لفظ فرمایا کہ رادی کو شک ہے اور معنی تقارب میں۔ بقیہ نے  
 لکھا کہ اسکی اسناد صحیح ہے و رواہ ابن ماجہ و ترمذی و صحیح۔ ام المومنین عائشہ رضی عنہا نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا کہ نفع اٹھا

جادے مردار کی کھالوں سے جب وہ دباغت کیا دیں۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن حبان۔ پس یہ سب احادیث صحیح ہیں۔ امام احمد وغیرہ کی طرف سے ان احادیث کا معارضہ دوسری حدیث سے ہے جس میں اباب المہدی یعنی مردار کی کھال سے انتفاع منع کیا گیا ہے۔ لیکن امام مصنف رحم نے اس معارضہ کو معارضہ نہیں مانا اور فرمایا۔ ولا یجارض بالنعی الوار و من الانتفاع من المیتة وهو قولہ علیہ السلام لا تشفقوا من المیتة باب۔ اور نہیں معارضہ کیا جائیگا اس مانت سے جو مردار سے نفع اٹھانے سے ہے اور وہ قولہ علیہ السلام لا تشفقوا من المیتة ہی یعنی مت نفع لو مردار سے کھال کے ساتھ۔ ف۔ اور نہ چھپے کے ساتھ لانہ اسم لغیر المذبح۔ یہ معارضہ اسوجہ سے نہیں کیا جادے کہ اباب تو نام ہے بغیر دباغت کی ہوئی کھال کا۔ ف۔ حاصل جہاں یہ کہ معارضہ میں تو اباب سے مانت ہے اور اباب غیر مذبح کھال ہے اور یہ ہنوز کچھ ہے اور اجازت میں مذبح ہے اور وہ ظاہر ہے تو معارضہ نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ ہمارے نزدیک بھی مردار کی کھال دباغت سے پہلے چھپا نہیں جائز اور کسی کے ملک میں کرنا نہیں جائز ہر کمانی المیحدہ مشحع الطہاری۔ اور امام احمد وغیرہ کی طرف سے کہا گیا کہ معارضہ اسوجہ سے ہے کہ اصل حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آخری حکم مانع ہے چنانچہ ابو داؤد و ترمذی و نسائی وابن ماجہ نے عبد السمیر بن عکیم سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے ایک مہینہ پہلے مینہ کو لکھا کہ لا تشفقوا من المیتة باب ولا تعصب۔ یعنی تم مت نفع اٹھاؤ مردار سے کھال کے ساتھ اور نہ چھپے کے ساتھ۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور اسکو ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا۔ بخلاف رحم نے کہا کہ حدیث ابن عکیم رحم کی ظاہری وہ ہے کہ وہ مانع ہے۔ جواب دیا گیا کہ اس میں اباب کی مانت ہے اور وہ غیر مذبح ہے۔ مگر ہم کتاب کے بعض نے زعم کیا کہ صواب وہی جو خلل رحم نے کہا کہ ظاہر معارضہ ہے اور توجہ معارضہ کی یہ کہ مانت اباب کی ہے اور وہ بلفظ نکرہ ہے اور مذکور تحت نفی میں عام ہوتا ہے جیسا کہ اصول میں مصرح ہے تو معنی یہ ہوے کہ کسی اباب سے خواہ مذبح ہو یا غیر مذبح جو انتفاع نہ اٹھاؤ۔ جواب یہ کہ دباغت کے بعد اسکا نام اباب نہیں رہتا ہے تو عموم صرف اباب تک رہیگا حتیٰ کہ جو غیر مذبح ہے۔ لکھنا تاہم کسی قسم کا اباب ہو خواہ مذبح یا مردار کا اس سے انتفاع ممنوع ہے۔ شیخ ابن العلام نے اسکو نہیں مانا اور کہا یہ بات تو معلوم ہے کہ دباغت سے پہلے کوئی شخص مردار کی کھال سے انتفاع نہیں لیتا کیونکہ اس سے گھنا تاہم جو مانت غیر مذبح سے نہیں بلکہ مردار کی مذبح کھال ہے تو معارضہ صحیح ہے۔ میں کتابوں کے نسخے سے یہ عجیب ہے انھوں نے فراموش کر دیا کہ عرب عوام بلکہ خواص قریش تو مردار کا خون و گوشت تک کھاتے اور کہتے کہ جبکہ اللہ تعالیٰ نے مار ڈالا وہ ہمارے مارنے سے اچھا ہے پھر یہ کیا معنی کہ دس مردار کی کھال سے گھنیاتے تھے جبکہ مردار کھانے سے نہیں گھنیاتے تھے۔ پس حق یہی ہے کہ معارضہ عام نہیں ہے۔ البتہ طبرانی نے اوسط میں یہی حدیث عبد السمیر بن عکیم کی یوں روایت کی کہ میں نے تم لوگوں کو مردار کی کھالوں میں اجازت دی تھی سو تم مردار سے کسی کھال با چھپے سے انتفاع مت کرو۔ یہ روایت اگر صحیح ہوتی تو مشرئع تھی لیکن اسکی اسناد میں فضالہ بن فضال راوی ضعیف ہے۔ علامہ جریر بن اس حدیث کے اندر تین علقین ہیں اولیٰ یہ کہ اسکی اسناد دین میں اضطراب ہے اسناد میں اسطرح کہ چاروں سنن میں تو عبد الرحمن بن ابی ملی نے عبد السمیر بن عکیم سے روایت کی اور ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ عبد الرحمن نے کہا کہ میں مع چند توبیوں کے عبد السمیر بن عکیم کے بیان کیا تو دسے لوگ اندر گئے اور میں مدواں پر باہر ہوا پھر انھوں نے نکل کر مجھے خبر دی کہ عبد السمیر بن عکیم نے یہ حدیث بیان کی اس سے معلوم ہوا کہ عبد الرحمن نے عبد السمیر بن عکیم سے نہیں سنا بلکہ ان لوگوں سے سنا جو اندر گئے تھے اور دسے نہیں معلوم کیسے لوگ ہیں۔ ثن میں اضطراب اسطرح کہ ترمذی کی روایت میں ایک مہینہ پہلے وفات سے۔ اور احمد کی روایت میں ایک مہینہ یا دو مہینہ ہے اور یحییٰ نے کہا کہ ایک روایت میں چھپے پہلے اور ایک روایت میں صرف تین مہینے پہلے ہے۔ دوسری علت یہ کہ عبد السمیر بن عکیم کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے یعنی غیر صحابی نے کہا کہ وہ صحابی نہیں ہیں صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مرسل ہوئی۔ خلل رحم نے کہا کہ پہلے تو امام احمد کہتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یہ آخری حکم ہے جو درجہ اضطراب غدیہ کے اسکو چھوڑ دیا۔ خلال رحمہ نے کہا انصاف یہ کہ عبد اللہ بن حکیم کی حدیث نسخ میں غایب ہے۔  
 ہر دو لیکن اس میں کثرت سے اضطراب ہر پندرہ سی علت ہے کہ حدیث خط و تحریر پر اور ابن حکیم نے یہی خط پایا جس کا بعض روایات میں صریح ہے  
 اور اس میں شہدہ انقطاع پر اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کی خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع پر اور وہ سب طبع ارجح واضح ہے۔ اگر  
 کہا جاوے کہ ابن جریر نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ مردار کی کسی چیز سے نفع نہ اٹھاؤ۔ و حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے کہ  
 محال سے استفادہ نہ لو۔ جواب یہ کہ اسناد حدیث جابر بن زید لائق اعتماد نہیں و حدیث ابن عمر کے اکثر راوی مجهول ہیں۔ ظورہ جابر  
 اباب غیر مدنی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث مرفوعہ پر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے درندوں کی کھالوں سے نہی فرمائی جو کھانا  
 ہیں۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و قال صحیح۔ یعنی رح نے جواب دیا کہ کہا گیا ہے کہ لوگ درندوں کی کھالوں سے قبل دباغت کے  
 انفعالت سے تو اس سے منع کر دیا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حدیث جیدہ سوائے اتنی بات کے کہ کسی قندہم معتدل تاویل پر اور ظاہر  
 نہیں کہ نہی کس معنی کر کے واقع ہوئی شاید کہ قبل دباغت ہو لیکن چاہیے کہ بھانڈے والے درندوں میں شکاری پرندوں سے  
 زیادہ احتیاط کیا جاوے اور معنی رح نے لکھا ہے کہ ثعلب و فند کی کھال و سمور و سنجاب وغیرہ کی کھال ناز و غیرہ میں پہننا مسلمانوں  
 میں بلا انکار جاری ہے تو یہ اسکی طہارت کی دلیل ہے۔ بالجمہ عموم کل اباب و دفع۔ گاہ کہ ہر کھال بعد دفع ہونے کے ظاہر پر اور  
 یہی حجت ہر امام مالک یا احمد پر چسپا کہ گندہ۔ و حجت علی الشافعی فی جلد الکلب و لیس بالکلب نجس العین۔ اور حجت ہر امام  
 شافعی رح پر دربارہ کتے کی کھال کے اور حال یہ کہ کتا نجس العین نہیں ہے۔ ف۔ تو کتے کا قیاس سور پر نہیں ہو سکتا۔ الا تری  
 انہ یقتفع بہ حراستہ و اصطیادہ۔ بھلا تم نہیں دیکھتے کہ کتے سے نفع لیا جاتا ہے بطریق نگہبانی کے اور شکار کرنے کے۔ ف۔  
 پس اگر وہ نجس العین ہوتا تو کیونکر یہ روا ہوتا۔ بخلاف الخنزیر لانه نجس العین اذ الہما فی قولہ تعالیٰ فانه حرم منصرفاً  
 لقرآن۔ برخلاف سور کے کیونکہ سور نجس العین ہوا سو اسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا خانہ جس۔ توضیح فائدہ کی خنزیر کی طہارت راجح ہے  
 بوجہ اسکے کہ یہی مرجع قریب ہے۔ ف۔ اور لحم کما مرجع دور پر اور جہانک کہ قریب مرجع ہوا اور اسکی طرف رجوع جائز ہو سکتا ہوتا  
 وہی اولیٰ پر اور بیان مقام احتیاط پر تو یہی مرجع متعین ہو کر معلوم ہوا کہ خنزیر خود طہید ہے پس اسکا گوشت پوست بھی طہید ہوا۔  
 رہا فیل یعنی ہاتھی تو امام محمد رح کے نزدیک وہ بھی نجس العین ہے لیکن امام مصنف رح نے اسکو نہیں لیا بلکہ عموم کل اباب میں  
 اسکو بھی داخل رکھا کہ بعد دباغت کے پاک ہے کیونکہ اسکے واسطے مانند خنزیر کے کوئی آیت یا حدیث اس عموم کے معارض نہیں  
 جیسے کتے کے حق میں معارض نہیں ہے شافعی رح نے کتے کو سور پر قیاس کیا تھا تو دفع کر دیا کہ قیاس فاسد ہے سور نجس العین ہے  
 یعنی رح نے کہا کہ شافعی رح کے نزدیک تو ہر وہ چیز جس کا گوشت نہ کھایا جاوے اسکی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی جو خالی  
 کلب کی خصوصیت بیفائدہ ہے۔ ابن الامام نے لکھا کہ عموم کل اباب میں کتے کی کھال بھی داخل رہی بخوبی کہ اسکی جھوٹی چیز کا بھی  
 ہونا اسکو مستلزم نہیں کہ وہ نجس العین ہو بلکہ گوشت جس سے یہ لعاب پیدا ہوا اسکی نجاست کو مستلزم ہے تو کھال دباغت سے  
 پاک ہونا چاہیے۔ مگر ہمارے بیان بھی اس میں دور و اس میں ہیں ایک روایت میں کتے کی کھال دباغت سے نہیں پاک ہوتی  
 برین شاؤ کہ وہ نجس العین ہے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ یہی ظاہر اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور قنادی قاضی خانہ میں اس پر چند فراموش ہیں ایک یہ کہ  
 کتا ایک کنوین یا پانی کے گڑھے میں گرا تو وہ نجس ہو گیا خواہ اسکا منہ پانی کو لگا ہو یا نہیں۔ اگر کتا بھیک گیا اور اسے پھر پری  
 لی کہ کسی آدمی کے کپڑے کو تھوڑا دم سے نہانہ ہو چکا تو کپڑا نجس کیا۔ دوسری روایت یہ کہ نجس العین نہیں ہے۔ ہاتھ میں لیا  
 کہ جس رح کی برہائیت ہے۔ مشائخ نے دونوں روایتوں کی تصحیح میں اختلاف کیا لیکن دلیل عموم حدیث کل اباب انہی کو  
 مقتضی ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے اور اسکے معارض کوئی روایت نہیں جو اسکی نجاست کو موجب ہو تو واجب یہی کہ حق تصحیح  
 پر راجح ہے کہ وہ نجس العین نہیں ہے اسکی کھال دباغت سے پاک ہو گئی اور اسکی جاسے ناز و دول چنا یا جاسکتا ہے چھی



مترجم کہتا ہے کہ در مختار میں لکھا کہ ہاتھ کے نزدیک کتنا نجس ہے اس میں اس پر فتویٰ ہے اگرچہ بعض نے روایت نجس العین کی ترجیح دی ہے پس کتنا  
فروخت کیا جاوے و اجارہ پر دیا جاوے اور اگر وہ تلف کیا گیا تو اسکا مادان دلایا جاوے اور اسکی کھال کی جاننا نہ و دودل چلایا  
جاوے اور اگر کندن سے جتنا نکلا اور اسکا منہ پانی میں نہیں لگا تو پانی ناپاک نہ ہوگا اور اگر وہ بھیگا ہو اور اسنے پھر یرقی لی تو اسکی  
چھینٹوں سے کپڑا ناپاک نہ ہوگا اور نہ اسکے کاٹنے سے بدن جب تک اسکی رال نہ لگے اور جو گتے کو نماز میں لیے رہا اگرچہ بڑا کتا ہو  
اسکی نماز فاسد نہیں لیکن امام حلوئی نے شرط کی کہ اسکا منہ اس حالت میں بندھا ہو اور کچھ اختلاف نہیں کہ کتے کا گوشت نجس  
اور اسکے بال پاک ہیں انہی۔ اور میں کہتا ہوں کہ معارض موجود ہے اور وہ حدیث نبی عن جلود الباع اتی نفترس۔ یعنی ایسے صند  
کے جلود سے منع کیا جو پھاڑتے ہیں۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور خلاف نہیں کہ کتا انھیں دنددن میں سے ہے پس اگر تصبیح طاهر العین  
کی توجہ یہی دلیل تھی تو معارض صحیح موجود ہے اگرچہ تاویل کجاوے بھر نکار و حراست کا اجارہ اسکی طہارت کو مستلزم نہیں کیونکہ شاید  
بروج ضرورت ہو اور ضرورت اپنی حد تک رکھی جاتی ہے پس اسکی کھال سے جلے نماز و دودل بنا ناجائز نہ ہوگا اور نہ اسکو لیے جو  
مازہ اور نہ اسکے گرنے سے کنوان طاهر رہے البتہ ضرورت احتیاط تک جواز ہوگا جیسے ضرورت کی وجہ سے بی کے حق میں جواز ہے اگر  
ابن العامرح نے باقتیار امام مصنف رحم روایت طہارت کو البقی تصبیح رکھا اور بحر الرائق و در مختار وغیرہ میں اسی پر اعتماد کیا ہے و ناظم۔  
و حرمتہ الاستفعا با جزاء الادوی لکرامتہ۔ اور آدمی کے اجزاء مانند کھال و گوشت وغیرہ سے استفعا کا حرام ہونا بوجہ آدمی کی  
کرامت و احترام کے ہے۔ ف۔ نہ بوجہ نجاست کے اور ابن خرم نے اسپر اجماع نقل کیا پس حاصل یہ ہوا کہ حدیث کل اباب  
دفع آہ۔ عام ہے مگر خنزیر کی کھال بوجہ نجس العین ہونے کے اور آدمی کی کھال بوجہ احترام کے داخل نہیں ہے فتح جاعار وینا۔  
پس یہ دونوں کھالیں خارج ہو گئیں اس سے جو پہنے روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث کل اباب آہ سے۔ لہذا معلوم ہو گیا کہ کھال  
قابل دباغت کے جب دباغت کر لی جاوے تو وہ پاک ہے سوائے خنزیر نجس العین کی کھال کے اور سوائے آدمی محرم العین کے کہ اسکی  
کھال وغیرہ سے استفعا نہیں جائز ہے اگرچہ دباغت ہو۔ ثم ما يمنع النتن و الغسا و فهو دباغ دان کان شمیسا و غیرہ بالان  
المقصود تحصیل بہ فلا معنی لاشترط غیرہ۔ پھر دافع ہو کہ جو چیز روکتی ہے بدبو ہو جانے و بگڑ جانے کو وہی دباغت ہے اگرچہ وجوب  
میں سکھانا یا شمی لگانا ہو کیونکہ مقصود و استقدار سے حاصل ہو جاتا ہے تو کچھ معنی نہیں کہ اسکے سوائے دوسری چیز کی شرط کجاوے  
ف۔ جیسے نمک و شکر کی وغیرہ۔ و ما یطہر جلدہ بالمدباغ یطہر بالذکاۃ۔ اور جو جانور کہ پاک ہو جاتی ہے اسکی کھال دباغت  
کرنے سے تو وہ پاک ہو جاتی ہے ذکوۃ سے۔ ف۔ یعنی ذبح سے بشرطیکہ یہ ذکوۃ ایسے شخص سے ہو جو لائق ذبح ہے پس جو حیوان ذبح  
کرنا اسکو پاک نہ کرے گا اور ذبح کرنا اپنے محل میں ہو یعنی جان ذبح کرنا چاہیے اسی جگہ سے ذبح کیا ہو۔ ف۔ یہی اکثر کتب میں شرط  
ہے۔ المنع۔ ظاہر یہ قید ذبح انجساری میں ہے اور جادوث مثلاً پرک گیا تو اسکے ذبح کا جو طریقہ ہو وہ کافی ہے اس میں محل وغیرہ  
یکسان ہے۔ م۔ لانه یعمل عمل المدباغ فی ازالۃ الرطوبات انجستہ۔ کیونکہ ذبح کرنا دباغت کا کام دیتا ہے اس بارہ میں کہ  
نجس رطوبات کو نائل کر دیتا ہے۔ و کذا لک یطہر لحمہ۔ اور اسی طرح ذبح کرنا اس جانور کے گوشت کو بھی پاک کرتا ہے۔ ف۔  
تمام اجزاء کو پاک کرتا ہے سوائے خون کے اور یہی مذہب صحیح ہے البتہ انہ۔ اور جو کھامین مانند سنجاب کے دار الحرب یعنی کافرون  
کے دیس سے لائی جاتی ہیں اگر معلوم ہو کہ پاک چیز سے دباغت کی گئیں تو پاک ہیں اور نجس چیز سے دباغت کی گئیں تو نجس ہیں  
اور اگر شک ہو تو دھونا افضل ہے۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رحم نے بھی اسی طرف اشارہ کیا کہ ذبح شرعی ہونا چاہیے چنانچہ  
فرمایا۔ و هو یصح وان لم یکن ما کولہ۔ اور یہی مذہب صحیح ہے اگرچہ وہ جانور ایسا نہ ہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی غیر مال  
بھی پاک ہوتا ہے یہ تنبیہ ہے کہ اگر کھانے کے جانور دن میں ہو تو اس ذبح سے کھایا جاوے پس شرط ہے کہ ذبح شریف ہو۔ م۔ اور  
مقید میں لکھا کہ یہی صحیح ہے و فائدہ خلاف یہ کہ اگر قدر دوم سے نائذ مثلاً ذبح کیے ہوئے شیر کا گوشت نماز میں ساتھ ہو تو اس قول

ناز جانور اور اگر پانی میں گرے تو پاک ہے۔ اور دوسری روایت پر نہیں اور یہی ماطنی ہم کا مختار ہے۔ نہایہ میں لکھا کہ امام مصنف نے جو روایت لی اس میں ایک طرح کا ضعف ہے اور دلیل اس میں نجاست کی ہر لینے گوشت و جوبی وغیرہ فرما کر کول کی نجس ہے اور اسی کو ہمارے متحققین اصحاب ماطنی و خواہر زادہ و قاضی خان نے لیا اور خلاصہ میں ہے کہ یہی مختار ہے۔ یہی صحیح ہے افغانی۔ اور اسی کو شارحین نے اختیار کیا کیونکہ انکا جھوٹا نجس ہے اور اسکی نجاست بوجہ معین لحم کے ہے الفتح۔ لیکن اسپر لازم آتا ہے کہ ان جانوروں کی کھال بھی پاک نہ کیونکہ اس سے نجس گوشت ملتا ہے۔ اور انھوں نے جواب دیا کہ گوشت نجس ہے پاک نہیں ہوتا لیکن کھال اسوجہ سے پاک ہو جاتی ہے کہ کھال اور گوشت کے درمیان ایک باریک کھال اور ہوتی ہے جو گوشت کی نجاست کو اوپر کی کھال سے نہیں ملنے دیتی ہے نہایہ۔ یہ اس طرح رو کیا گیا کہ یہ بات ایک مہموم ہے اور اگر مانی جادے تو ہم بوجھتے ہیں کہ وہ جھلی پاک ہے یا نجس ہے پھر جب تم گوشت کو نجس قرار دیکر اس سے یہ جھلی متصل مانتے ہو تو پاک نہیں ہو سکتی ہے تو نجس ہوئی اور اوپر کی کھال بھی اسی جھلی سے متصل ہے تو یہ نجس ہوئی مگر تم نے مانا کہ کھال پاک ہے تو وہ جھلی بھی پاک ہوئی اور جھلی پاک جب ہی ہوگی کہ گوشت پاک مانو پس گوشت نجس ہوا اسی جہت سے امام مصنف نے تصحیح کی کہ گوشت پاک ہو گیا اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ یہ توجیہ نوی ہے اور تمام رطوبات وغیرہ سامات سے اسی جلد کے ساتھ ہیں تحقیق یہ ہوئی کہ جن جانوروں کا کھانا حلال نہیں کیا گیا تو انکا خون سائل نجس نہ کھا گیا ہے اور لعاب اسی خون سے متولد ہے تو لعاب و جھوٹا نجس ہے برخلاف گوشت کے کہ وہ مہم دیکر ہیں مگر جانور خود مرکہ خون نجس اسے گوشت سے مخلوط ہوا تو وہ نجس ہے جیسے وہ جانور جنکا گوشت کھایا جاتا ہے اور جب ذبح کر کے خون بہا دیا تو گوشت بگیا وہ سب جانوروں کا پاک ہے سوائے اتنی بات کے کہ حکم تعبدی میں اللہ تعالیٰ نے بعض گوشت کھانے کی اجازت دی اور بعض کی نہیں پس لازم نہیں کہ وہ نجس ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ اکثر علماء کے قول پر غیر ماکول کا گوشت نہیں پاک ہوتا اور اسی پر فتویٰ دینا چاہیے اگرچہ قیض میں لکھا کہ اسکے پاک ہونے پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ و۔ لیکن اصح و ائق فقہی یہی ہے کہ جھوٹے کے نجس ہونے پر گوشت کی نجاست کا قاعدہ بنا کر اس سے استخراج نہ کیا جاوے بلکہ گوشت نجس تو جھوٹا ضرور نجس ہے اور یہ ضرور نہیں کہ جھوٹا نجس تو گوشت بھی نجس ہو اور یہ بھی لازم نہیں کہ جو گوشت نہ کھایا جادے وہ نجس ہی ہو اور فتح اقدیر میں خلاصہ سے لکھا کہ اگر پرند بازو ذبح کیا ہو ابا جو پایا سانپ ہو تو اسکے گوشت کو ساتھ لیے ہوئے ناز جائز ہے اور یہی حکم ہر ایسے جانور کا ہے جسکا جھوٹا نجس نہ ہو۔ اور اعتراض کیا کہ بازو جو پاؤں پرہ کے جھوٹے نجس ہونے کا سبب انکے گوشت کی طہارت نہیں بلکہ لعاب پانی میں نہیں ملتا ہے نہ دلت درندوں کے جھوٹے کے ادبلی وجہ ہے وغیرہ میں بوجہ ضرورت مخالفت کے نجاست ساقط کی گئی ہے۔ مفت۔ اور حق یہ کہ جھوٹی و لعاب کی نجاست اس خون نجس سے ہر نہ گوشت سے پس لعاب کی نجاست گوشت کی نجاست پر دلیل نہیں مگر جبکہ یہ خون اس گوشت میں مختلط رہے یا نہ طور کہ خود مر جادے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور غیر الدین مرغینانی رحم نے لکھا کہ درندوں کا گوشت ذبح کرنے سے پاک نہیں ہوتا کیونکہ انکا جھوٹا نجس ہے یہی صحیح ہے جھلات بازو وغیرہ کے کہ انکا جھوٹا پاک ہے۔ لیکن یہ شکل ہے اس واسطے کہ بازو وغیرہ کا جھوٹا کچھ اسوجہ سے پاک نہیں کہ انکا گوشت پاک ہے بلکہ انکا لعاب بوجہ چونچ کے پانی میں نہیں ملتا ہے۔ من افعہ و علی نذو شخص درندوں کا گوشت ذبح سے پاک نہیں کہتا اسکو لازم کہ بازو کے مانند پرندوں کا گوشت بھی پاک نہ کہے ورنہ فرق مشکل ہے۔ م۔ المسئلہ۔ و شعر الملیتہ و خطبہا طاہر۔ موار کے بال و اسکی ہڈی پاک ہے۔ ف۔ یعنی سوائے سور کے یہی مذہب صحیح ہے۔ و۔ اور یہی حکم شیخ و مکر و سم و سینگ و بال و اون و پر و ناخن و چونچ و اختیار۔ بلکہ ہر ایسی چیز جس میں حیات حلول نہیں کیا ہے ان میں ہمارے اصحاب میں خلاف نہیں ہے۔ مفت۔ مریض اجزاء میں خون نہیں اگر سخت ہوں اور عصب یعنی شے ایک روایت میں پاک و ایک میں نجس میں۔ ج۔ وقال الشافعی نجس لانه من اجزاء الملیتہ۔ اور امام شافعی رحم نے لکھا کہ یہ نجس ہیں کیونکہ یہ مردار کے اجزاء میں سے ہیں۔ ف۔ قاضی ابوالطیب شافعی نے لکھا کہ بال و اون و ہڈی و سم

و کھرمین حیات حلول کرتی ہر نومردار کی یہ چیزیں نہیں ہیں یہی مذہب شیعہ ہے۔ ولما انہ لا حیات فیہا و لہذا لا یتا لم یقطع  
 طحا سیکلہا الموت اذ الموت زوال الحیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بال و بدی میں حیات نہیں اور اسی واسطے وہ زندگی  
 میں آنکے کاٹے جانے سے دردناک نہیں ہوتا تو انہیں موت بھی حلول نہ کر گئی اس واسطے کہ موت تو حیات کا زوال ہے۔ فلسفہ  
 یعنی موت ایسی چیز ہے کہ اسکے حلول کرنے سے حیات زائل ہوتی ہے اور موت ایک وجودی چیز ہے بقولہ تعالیٰ خلق الموت و الحیۃ  
 حاصل یہ کہ اگر ناخن یا کھر کاٹے تو درد نہیں ہوتا۔ اور مجھے معلوم ہو گیا کہ اختلاف علماء شافعیہ سے درحقیقت اس بات میں ہے  
 کہ ان چیزوں میں حیات حلول کرتی ہے یا نہیں تو شافعیہ کے نزدیک حلول کرتی ہے پس یہ چیزیں نہیں ہیں اور ہمارے نزدیک نہیں  
 تو پاک ہیں۔ اور منقول دلائل میں سے اول تو کہ تعالیٰ ومن اوصافہ اذ بارہا و اشعارہا انا و متاعا الیٰ حین۔ یہ اسرار کھالے کا  
 اقتنان عام ہے تو نہیں چیز سے ہو گا۔ دوم حدیث از اجماع مولاہ میمونہ کی مری بکری کی نسبت فرمایا۔ انا حرم الکلبا۔ خالی اسکا کھا  
 حرام ہے کمانی الصبیحین۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ خالی تم پر اسکا گوشت حرام ہے اور تم کو اجازت دی گئی اسکی کھال میں  
 دارقطنی رحم نے ابن عباس رضی سے روایت کی کہ مردار میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فقط اسکا گوشت حرام کیا ہے  
 رہی کھال و بال و صوف تو اسکا مضائقہ نہیں ہے۔ کما کہ عبد الجبار بن سلم راوی ضعیف ہے۔ اسکا یہ جواب کہ اسکو ابن جابر  
 ثقافت میں لکھا ہے تو حدیث درجہ حسن سے کم نہ ہوئی۔ از اجماع ثوبان رحم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاعلمہ  
 کے واسطے ایک تلاءہ اونٹ کی ہڈی کا اور دو کنگن علاج کے خریدے۔ رواہ ابو داؤد و الطبرانی وابن عدی و محمد بن یارون  
 جو ہری رحم نے کہا کہ علاج ہاتھی دانت اور یہی عباب میں ہے۔ از ہری رحم نے کہا کہ اس حدیث میں یہ مراد نہیں ہے بلکہ علاج سے ذل  
 مراد ہے وہ سلحفاۃ بحری کی پیچھے ہے عباب میں لکھا کہ اس سے کنگن و انگوٹھیاں بنائی جاتی ہیں۔ امام ابو حنین نے کہا کہ اگر کول اللحم  
 زندہ جانور کے بال یا اون و صوف تراش لے تو اجاع ہے کہ وہ پاک ہے۔ اگر مردار کی ہڈی پانی میں گرے اور اسپر گوشت  
 یا چکنائی ہے تو نہیں کر گئی ورنہ نہیں معراج الدراہم۔ طہ مردار کا چستہ اور مردار کے تھنوں کا دودھ امام اعظم رحم کے نزدیک پاک ہیں  
 صیغۃ المسرخصی۔ مذہبہ جانور کا چستہ بالاتفاق پاک ہے۔ اگر غنہ بڑھے اور اسکی گردن میں تلاءہ جھین کتے یا بھیر بے کے دانت ہیں  
 تو غنہ جانور ہے اور قدہ روم سے زائد سانپ کے کھال ہو تو نہیں جائز ہے اگر چند بچے ہوئے کی ہو کیونکہ قابل دباخت نہیں ہے اور اگر زندہ  
 سانپ ہو تو جائز ہے۔ سانپ کی کینچلی میں دو روایتیں اور حلوانی رحم نے اشارہ کیا کہ صحیح یہ کہ پاک ہے۔ یہی صحیح ہے۔ زندہ  
 مرغی کا اندر اس سے نکل کر پانی میں گرا تو کھا گیا اگر خشک ہو تو کسی حال میں پانی کو فاسد نہ کرے لاجب تک معلوم ہو کہ اسپر چستہ  
 ہے کیونکہ مخرج کی رطوبت کچھ نہیں ہے لہذا فقہار نے کہا کہ پیشاب کی راہ پاک ہے حتیٰ کہ نسیل کر جھارنے سے پاک ہو جاتی ہے۔ خبر  
 میں ہے کہ کتے کے دانت پاک ہیں اگر خشک ہوں خون شید جب تک اسکے بدن پر ہے پاک ہے اسکے ساتھ اسپر ناز بھر حین افتد  
 جہا ہو تو نہیں ہے۔ میت کے منہ سے جو پانی بے کھا گیا کہ نہیں ہے اور سوتے آدمی کے منہ کا پانی امام اعظم رحم کے نزدیک پاک ہے  
 اور اسی پر فتویٰ ہے۔ طافہ مشک صبح یہ کہ ہر حال میں پاک ہے اور اگر فرج کیے ہوئے سے نائہ نکلا تو باخلاص ہر حال میں پاک ہے  
 مردار ہر جانور کا مانند اسکے پیشاب کے ہے۔ شاید مردار سے مردہ شانہ ہو و اسرا علم۔ المسک۔ و شعر الانسان و عظمہ طاهر  
 اور انسان کے بال و اسکی ہڈی پاک ہے۔ یہی صحیح ہے۔ وقال الشافعی نجس لانه لا یتفع بہ ولا یجوز بیعہ۔ اولیٰ شافعی  
 نے کہا کہ آدمی کے بال و ہڈی نجس ہے کیونکہ اس سے انتفاع نہیں لیا جاتا اور اسکی بیع نہیں جائز ہے۔ و فتیٰ رحم نے شافعی رحم  
 سے روایت کی کہ آنھوں نے آدمی کے بال کی نجاست سے رجوع کیا اور طہ میں ہے کہ صبح دو قول میں سے یہ کہ آدمی موت سے  
 نجس نہیں ہوتا تو اسکے بال پاک ہیں۔ ولما ان حرمتہ الانتفاع بالبیع لکرا تمہ فلا یدل علیٰ نجاستہ۔ اور ہماری دلیل  
 کہ انتفاع و بیع کا حرام ہونا جو آدمی کی کرامت کے ہر تو یہ دلیل اسکی نجاست پر نہ ہوگی۔ و۔ اور یہ اسوقت ہے کہ آدمی



بال مؤخر سے یا کائے ہون اور اگر کھڑے ہوں تو جس ہونے السراج آدمی کی کمال اگر پانی میں پڑ جاوے یعنی قلیل میں یا اسکا  
پرست پس اگر قلیل ہو یعنی قدر ناخن نو جیسے بیرون کے شکاف سے گر پڑتا ہو مانند اسکے تو پانی کو خواب نہ کر لگا اور اگر کثیر ہو قدر  
ناخن کے تو پانی خواب کر لگا اور اگر ناخن گرے تو پانی خواب نہیں کرتا خلاصہ آدمی کا دانت خواہ اپنا ہو یا پرایا ہو نہ ہب میں پاک  
ہے اور آسکے کان میں اختلاف ہے۔ مبالغہ میں ہے کہ جس ہر آدمی خانیہ میں پڑے نہیں۔ د۔ اگر زندہ سے کچھ بچھا ہوا اگرچہ قدر دم سے زائد ہو  
تو آسکے ساتھ نماز اسی کی درست ہو جگہ کا وہ جزو ہے اور پانی میں اگر ناخن کی قدر پڑا تو وہ خواب ہو۔ ط۔ زہا جو ایک قسم کی تلی کا پتہ  
نوشہ دار آسکے دم کے پاس جمع ہو جائے پاک ہے اور منبر بھی پاک ہے۔ ط۔ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاوے انکا پیشاب  
نہایت خفیفہ نہیں ہے۔ ت۔ حرام چیز سے دو اگر ناخا ہر الذہب میں نہج ہر کمانی رضاع البحر اور ایک قول میں اجازت ہے جبکہ  
اسمیں شفا معلوم ہو اور دوسری دوا نہ معلوم ہو جیسے پیاسے کو عوف ہلاک میں شراب پیسا روا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ خلاصہ  
کو زہ جو میت کے کونہ میں اس واسطے پڑا رہتا ہے کہ اس سے شکی میں سے پانی نکالیں تو اس سے پینا اور وضو کرنا جائز ہے جب تک  
یہ معلوم نہ ہو کہ اسمیں نجاست لگی ہے۔ اگر بلی کے عوف سے چوہا بھاگا اور پانی بھرے پیالہ پر گذرنا تو شرح الطحاوی میں ہے کہ وہ نجس  
ہو گیا کیونکہ اکثر یہی ہے کہ وہ بلی کے عوف سے پیشاب کر دیتا ہے محیط۔ اور یہی مختار ہے اخصاصہ۔ لیکن نہر الفائق میں بھی سے منقول  
ہے کہ فتویٰ آسکے خلاف ہے یعنی جس نہوگا کیونکہ آسکے پیشاب کر دینے میں شک ہے۔ د۔ کنوین کے حوض پر ایک دزدہ گذرنا  
آدمی کا غالب گمانی ہوا کہ اسے اسمیں سے چاہے تو جس ہوا ورنہ نہیں البحر۔ اگر صحرا میں تھوڑا پانی پایا تو اس سے لینا وضو کرنا  
جائز ہوا اگر کھانا تھا جس ہوا اور آسکے پاس ایسی چیز نہیں جس سے بھریوے تو رد مال کے مانند کوئی چیز ڈالے جب اس سے  
تھا پڑ پانی بہا تو ہاتھ پاک ہو گیا التا مار خانیہ۔ اگر اعضاء کو رد مال سے چوچا کہ وہ کثیر ہو گیا یا آسکے اعضاء سے پانی بقدر اکثر آسکے  
کچھ دن پر پکا تو اس سے نماز جائز ہے کیونکہ آب مستعمل اہم محمد کے نزدیک پاک ہے اور یہی مختار ہے اور شیخین کے نزدیک اگرچہ نجس ہو  
لیکن ضرورت کی وجہ سے اسکا اعتبار یہاں ساقط ہے البدائع۔ آب مستعمل کا پینا کر دہ ہے اخصاصہ۔ اگر آب قلیل ہو نہ نجاست گرنے  
جس ہو گیا پس اگر آسکے اوصاف ہر طرح سے متغیر ہو گئے تو وہ مثل پیشاب کے کسی کام میں نہ لایا جاوے ورنہ جانوروں کو پلا  
اور اس سے منی کھار کرنا جائز ہے لیکن اس منی سے مسجد کو نہ لیے التا مار خانیہ۔ آب جاری میں پیشاب کرنا کر دہ ہے اخصاصہ۔  
تھرے پانی میں پیشاب کرنا کر دہ ہے یہی مختار ہے التا مار خانیہ۔ ایک حوض میں شیرہ انگور بھرا ہے اسمیں پیشاب پڑ گیا اگر وہ  
ہو تو وہ خواب نہوگا اور اگر اس سے کم ہو تو خواب ہوگا جیسے پانی کا حکم ہے اخصاصہ

فصل فی البیہر فصل کنوین کے بیان میں۔ چونکہ یہ بھی پانیوں کے اندر داخل ہے لہذا انہیں پانیوں میں ذکر کیا اور چونکہ کنوین  
کے احکام بہت ایسے ہیں جو سابق سے بدلے ہوئے ہیں تو انکی علیحدہ فصل کر دی پس فرمایا۔ المسئلۃ۔ واذا وقعت ثقی البیہر  
نچاستہ نزحت۔ اور جب پڑ جاوے کنوین میں کوئی نجاست یعنی سو اسے حیوان کے تو کنوین نزع کیا جاوے۔ ف۔  
در اصل وہ نجاست جو مانند طرہ پیشاب یا شراب یا خون وغیرہ کے ہے اگرچہ جو ہے کی دم بغیر موم لگائی ہوئی ہو وہ نزع کجاوگی  
لیکن اسکا نزع کرنا اسی طرح کہ کنوین آج جاوے لہذا فرمایا۔ وکان نزع ما فیہا من الماء طہارۃ لہا۔ اور ہوگا آج دینا تاہم  
اس پانی کا جو کنوین میں ہے طہارت واسطے کنوین کے۔ ف۔ یعنی نجاست اگرچہ قلیل ہو پڑ جانے پر جو کچھ پانی کنوین میں ہے  
الچ دینا اسکی طہارت ہے۔ باجماع السلف۔ بدلیل اجماع سلف کے۔ ف۔ یعنی باجماع صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم یعنی  
سلف نے کنوین کی طہارت ہونے میں اسی پر اجماع کیا ہے کہ سب پانی نکالا جاوے۔ و مسائل البیہر منقول علی اشیاء الآثار  
و دون القیاس۔ اور کنوین کے مسائل اجماع آثار پر مبنی ہیں نہ قیاس پر۔ ف۔ پس قیاس پر کوئی عقد نہیں نکالی جائے  
واضح ہو کہ پیر سے مراد وہ کہ آب کثیر کی مقدار نہو یعنی وسعت طہل و عرض یا دور میں وہ درود نہو اور عقد قول پر علق کا اعتبار نہو

و پھر اس مسئلہ کی تفریح میں ہر خان وقعت فیہا لمعرۃ اولعمران من لبعرا لابل او النعم لمفسد الممار استحسانا۔ پھر اگر کوئی  
 میں ایک میگنی یادو میگنیاں ادنت کی یا بکری کی گرڑہیں تو بدلیل استحسان پانی خراب ہوگا۔ ف۔ ایک یادو میگنیوں کی قید  
 آتھائی ہر بلکہ قلیل معتبر کما فی افیض وغیرہ۔ و۔ لیکن ایک دوتک کسی نے خلاف نہیں کیا۔ پھر عدم فساد کا قول استحسانی ہر  
 والیقاس ان نفسہہ لوقوع النجاستہ فی الممار لقلیل۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایک دوسرے بھی پانی گندہ ہو جاوے  
 کیونکہ آب قلیل میں نجاست پڑ گئی۔ وجہ الاستحسان ان آبار القلوات لیست لماروس حاجزۃ والمواشی تبعہا  
 قلیقہا الریح فیہا فجعل القلیل عفو اللغو وروہ ولا ضرورۃ فی اکثر۔ استحسان کی وجہ یہ ہر کہ جنگلون کے کنودن کے سروں  
 پر کوئی چیز روکنے والی نہیں ہوتی ہر اور مواشی اگلے گرد میگنیاں کرتی ہیں یعنی جو پانی بلانے و دیر کو آرام دلانے کو وہاں لائی  
 جاتی ہیں پس ان میگنیوں کو ہوا کنوین میں ڈالنی ہر تو ضرورت کی وجہ سے قلیل کو عفو کیا گیا اور کثیر میں کوئی ضرورت نہیں ہر  
 ف۔ پھر دوتک تو سب کے نزدیک قلیل میں اور کہا گیا کہ تین ہون تو کثیر میں اور کہا گیا کہ پانی پر جو تھائی تک چھائی ہون اور  
 کہا گیا کہ تھائی تک اور کہا گیا کہ اکثر تک اور کہا گیا کہ کل تک اور کہا گیا کہ کوئی ڈول بغیر میگنی نہ نکلے۔ امام مصنف نے کہا۔ و جو  
 مایستکثرہ الناظر الیہ فی المروی عن ابی حنیفہ۔ اور کثیر وہ ہر کہ جسکو اُسکی طرف نظر کرنے والا کثیر جانے اس قول میں جو کچھ  
 سے مراد ہے۔ ف۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ رحم ایسے مسائل میں جنہیں تقدیر مقدار چاہیے اسی شخص پر حوالہ کرتے ہیں جسکے حق میں  
 پیش آوے پس اگر وہ دیکھا کثیر جانے تو کثیر ہے۔ ابن الامام نے آب کثیر کی بحث میں لکھا کہ یہ ایسے امور میں سے نہیں جنہیں عامی کو  
 مجتہد کی تقلید لازم ہو پس اگر خود کثیر جانے تو کثیر ہر اس میں کوئی تقدیر لازمی نہیں ہے۔ و علیہ الاعتماد۔ اور اسی قول پر اعتماد ہے۔  
 ف۔ بدائع وقاضیخان میں بھی لکھا کہ یہی صحیح ہے۔ اور ایک قول یہ کہ کثیر وہ کہ کوئی ڈول میگنی سے خالی نہوا اور شرح مبسوط شمس الائمہ  
 سرخی میں ہر کہ یہی صحیح ہے۔ پھر امام سرخی رحم نے ذکر کیا کہ ظاہر الروایہ میں لید اور ٹوٹی میگنی سے پانی خراب ہوگا مگر امام ابو یوسف  
 سے روایت ہے کہ قلیل عفو ہر اور یہی وجہ ہر انتہی اور امام خواہن زادہ نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ ضرورت و بطوی کی وجہ سے پوری و ٹوٹی برابر  
 ہے۔ ف۔ لہذا امام مصنف رحم نے فرمایا۔ ولا فرق بین الرطب والیابس۔ اور فرق نہیں درمیان تر و خشک کے۔ ف۔  
 یعنی صحیح قول ہر اگرچہ اختلاف ہے۔ و الصحیح والمکتسر۔ اور نہ ثابت و ٹوٹی میں۔ و الروث والخثی و البعر۔ اور نہ لید و گوبر  
 اور میگنی میں ف۔ پس یہ سب یکساں ہیں جب تک کثیر نہ سمجھے پانی خراب ہوگا۔ لان الضرورۃ تشمل الكل۔ کیونکہ ضرورت  
 تو سب کو شامل ہے۔ ف۔ جیسے ان کنودن کے گرد کبریاں لانے کی ضرورت ہے ویسے ہی ادنت دگھوڑے دکانیں بھینس بھی  
 ضرورت سے لائی جاتی ہیں اور انکا گوبر و لید بھی گرتا ہے۔ پھر کچھ جنگلون کے کنودن کی خصوصیت نہیں بلکہ جواز کا مدار ضرورت  
 پر ہو گیا اور کچھ عام بلوے کی بھی قید نہیں بلکہ ضرورت کی علت ہر لہذا ہندیہ میں نقل کیا کہ اور کچھ فرق نہیں جنگلون کے کنودن  
 اور شہروں یعنی آبادیوں کے کنودن کے درمیان البتہیں۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ ضرورت کبھی فی الجملہ شہروں میں بھی واقع ہوتی ہے  
 جیسے حمامات میں اور رباطات میں محیطہ السرخسی۔ و فی شاة تبعرنی المقلب لبعرة اولعمرین۔ اور ایسی صورت میں کہ بکری  
 نے میگنی کر دی محلب میں یعنی دہنی کے برتن میں ع۔ یا وقت دوہنے کے م۔ ایک یادو میگنیاں۔ قالوا ترمی البعرة  
 ویشرب اللبن لکان الضرورۃ۔ مشائخ نے کہا کہ میگنی بھنک دیاوے اور دودھ پیا جاوے بوجہ ضرورت کے۔  
 ف۔ حاصل یہ کہ بکریوں کی عادت ہوتی ہے کہ وقت دوہنے کے میگنی کرتی ہیں تو اگر برتن حسین دوا جاتا ہے بکری نے میگنی  
 کر دی تو مشائخ نے کہا کہ دودھ میں سے میگنی نکال کے بھینکی جاوے اور دودھ پیا جاوے م۔ لیکن مبسوط شیخ الاسلام میں ہے  
 کہ یہ اسوقت کہ اسی وقت نکال بھینکی جاوے یعنی بغیر بھوٹے اور اسکا رنگ نہ رہا ہو۔ ع۔ عنایہ۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ محلب  
 کی جی مٹی لیے جاوے کہ وقت دوہنے کے بکری کی ایک دو میگنی پڑ گئیں۔ م۔ اور سوائے اسوقت کے عفو نہیں ہے۔ البتہ۔

یعنی القلیل فی الاناء علی ما قیل لعدم الضرورة۔ اور غنومین کجائیگی مقدار طیل برتن کی صورت میں بنابر اسکے کہ باگی  
 بوجہ عدم ضرورت کے۔ ف یعنی برتن کو دھنک دینا مگر نہ تو برتن میں اگر استدر نجاست بر جاوے جسکو نظر کرنے والا طیل  
 کے تو پانی جس ہوگا اور غنوموگی۔ وعن ابی حنیفہ انہ کا بشر فی حق البعرة والبعثرین۔ اور امام ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے  
 کہ برتن بھی ایک دو یکنی کے حق میں مانند کنوین کے ہے۔ ف ظاہر یہ کہ دودھ کی صورت میں اور اس روایت پر برتن کی  
 صورت میں صرف یکنی بر مدار ہے تو لید و گوہر کو شال نہیں اور طیل بھی ایک دو تک یا برتن کے لحاظ سے جسکو نظر کرنے والا اس  
 مقدار میں طیل خیال کرے۔ مع۔ دو کی قید اتفاقی ہے کیونکہ اس سے زیادہ میں بھی حکم ہے جیسا کہ فیض وغیرہ میں مذکور ہے۔ و  
 اور یہی ظاہر کلام امام مصنف رحم ہے واسطہ علم۔ م۔ اگر دودھ میں یکنی گرے اور اسی وقت نکالے مگر رنگ آگیا یا دیر میں نکالے  
 تو نہیں جائز ہے الفتح۔ اور برتن میں طیل غنومو نے پر دلیل یہ کہ حدیث میں ہے کہ گھی میں جو ہار گیا تو اگر جا ہوا ہو تو جو ہار اسکے  
 گرد کا گھی نکال چھینکو اور اگر تپا ہو تو اسکے پاس نہ جاوے۔ ف۔ فان وقع فیہا خر الحمام او العصفور لافیدہ۔ بھر اگر  
 کنوین میں کبوتر دن یا اگر گریون کی پخال گرے تو کنوین کو خراب نہیں کریگی۔ خلافا للشافعی۔ اس میں شافعی رحم نے ہم سے  
 خلاف کیا ہے یعنی نہیں کھا ہے۔ لہ انہ استحالی الی متن وفساد فاشیہ خرد الد جاذبہ۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ یہ پخال مستحیل  
 پیدا ہو وفساد ہو گئی ہے تو مرغی کے بیٹ کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ حاصل یہ کہ غذا کا اپنی حالت سے استحالہ ہونا یعنی دوسری حالت  
 پر جو جانا و طرح کا ہونا ہے ایک یہ کہ دودھ کی شکل میں ہو کر تھنوں سے نکلے اور دوم یہ کہ پخال کی طرح بدبو وفساد کی طرف بدلے تو یہ  
 مانند مرغی کے بیٹ کے نہیں ہوتی اور مرغی کی بیٹ بالاتفاق نہیں ہے۔ ولنا اجماع المسلمین علی اقتناء الحمامات فی المساجد  
 مع ورود الامر بطہیرہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مومنین یعنی صحابہ و تابعین نے مسجدوں میں کبوتروں کے رکھنے پر اجماع کیا  
 یا جو دیکھ مسجدوں کے پاک رکھنے کا حکم وارد ہے۔ ف۔ اجماع سے مراد اجماع علی ہے۔ اقتناء کوئی چیز وغیرہ کرنا و پالنا۔ تو بیان  
 مراد یہ کہ کبوتروں کو مسجد میں رہنے دینے سے چنانچہ مسجد احرام میں کبوتروں کا اجماع ہوا اور علماء صحابہ رضی اللہ عنہم وغیرہم میں  
 کسی نے انکار نہیں کیا حالانکہ کبوتروں سے جو بیٹ ہوتی ہے اسکو سب جانتے تھے اور مسجدوں کے پاک رکھنے کا حکم حدیث فاشیہ  
 میں وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھروں میں مسجد بنانے والے پاکیزہ و ستھرا رکھنے کا حکم دیا ہے۔ رواہ ابن جابر  
 و ابو داؤد اور اسی کے مانند سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد ہے۔ اور اگر گریا کی بیٹ بدرجہ اولی پاک ہے۔ نفع۔ و استحالتہ  
 لا الی متن راسخہ۔ اور استحالہ اس پخال کا بدبو کی طرف نہیں ہے۔ ف۔ یعنی فاحش بدتریدہ نہیں ہے۔ الہاد۔ تو مرغی کی  
 بیٹ کے مانند نہیں ہوتی۔ فاشیہ النجاة۔ تو مشابہ پانی کی نہ کی سیاہ مٹی کے ہے۔ ف۔ یعنی فی الجملہ بدبو ایسی ہے جیسے امام شافعی  
 کے نزدیک مٹی کے استحالہ میں بدبو ہوتی ہے حالانکہ امام شافعی اسکو پاک کہتے ہیں تو ایسے ہی کبوتر کی بیٹ و اگر گریا میں ہے۔ لہا یہ  
 اور یہی حکم اصح قول میں شکاری پرندوں کی پخال کا بھی ہے کیونکہ آنسے بچانا مشکل بلکہ متعذر ہے۔ اور جو ہے کے پشاب سے  
 کنوان اچھا کچھ لازم نہیں ہی اصح ہر کمانی انقبض۔ و۔ مترجم کشا ہے کہ جو ہے کا پشاب نہیں ہے۔ م۔ سوئی کے ناکہ برابر جوئی چھوٹی چھٹین  
 پشاب کی یا جس خبار کنوین میں گرے سے اسکا پانی اچھا لازم نہیں ہے کیونکہ دونوں غنومین۔ ت۔ و۔ جگا در کا پشاب و اسکی  
 پخال پانی و کپڑے کو خراب نہیں کرتی ہے فاضلان۔ بھر جن جانور دن کا گوشت کھا یا جانا ہے اور انکے پشاب میں نجاست  
 مختلفہ یا پاک ہونے میں اختلاف ہے اسکا ذکر کیا بقولہ۔ فان بالمت فیہا شاة نزع الماء طہر عند ابی حنیفہ والی یوسف  
 بھر اگر کنوین میں بکری نے پشاب کر دیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل پانی نکالا جاوے۔ ف۔ تب پاک ہوگا  
 تو کنوین کے حق میں نجاست خفیہ سے بھی کل نکالنا لازم ہے۔ وقال محمد رحم لا یزح الا اذا غلب علی الماء فیخرج من  
 ان یكون طہورا۔ اور امام محمد رحم نے کہا کہ کچھ پانی نکالنا نہیں واجب ہے لیکن جب یہ پشاب پانی پر غالب ہو جاوے تو پانی



کو دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہونے سے خارج کر دیا۔ ف۔ اگرچہ خود پاک رہے تو پاک کرنے والا ہونے کے واسطے کل پانی نکالا جاوے۔ پھر یہ اختلاف ایک اصل اختلافی پر مبنی ہو چنانچہ فرمایا۔ واصلہ ان بول مایو کل لحمہ طاهر عند محمد و بحس عندنا اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہے اور ان دونوں اماموں کے نزدیک نجس ہے۔ ف۔ پس شیخین رحمہ کے نزدیک اس سے کنواں نجس ہو گا اور امام محمد رحمہ کے نزدیک نجس نہ ہو گا لیکن چونکہ پیشاب آب مطلق نہیں ہے تو جب وہ پانی پر غالب ہو گا تو پانی طہارت کرنے والا نہیں رہیگا اور جب مساوی ہو تو احوط یہ کہ طہار نہو۔ م۔ لہ ان ابی علیہ السلام امر العزیزین لیشرّب ابوال ابل والباہما۔ امام محمد رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں کو اونٹ کے پیشاب و دودھ پینے کا حکم کیا۔ ف۔ جبکہ یہ لوگ مدینہ آکر مسلمان ہوئے اور ہوا نصبت آب و ہوا سے بیمار ہو گئے تھے۔ عربیہ بغیر دفع ایک قبیلہ ہے اور اس کی طرف نسبت تخفیفاً عربی کہتے ہیں اور جمع عربین ہے۔ اور حدیث میں طول قصہ ہے۔ اس حدیث کو صحیحین و باقی چاروں سنن یعنی ائمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کے پیشاب و دودھ میں برابر ہی کی بلکہ اول پیشاب کو پھر دودھ کو بیان فرمایا حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نجاست پینے کا حکم نہیں فرماتے تھے تو اگر یہ پیشاب نجس ہوتا تو اس کے پینے کا حکم نہ فرماتے۔ اگر اعتراض ہو کہ شاید شفاء و ضرورت کی وجہ سے یہ حکم دیا ہو تو جواب یہ کہ حرام نجس میں شفاء نہیں ہے چنانچہ طحاوی رحمہ نے مرفوع روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خر کے حق میں فرمایا کہ وہ دوا ہے نہ شفاء۔ اور ابن مسعود رحمہ سے روایت ہے کہ نہیں ہے اللہ تعالیٰ کہ نجس میں یا جو چیز حرام کی اس میں شفاء رکھے رواہ الطحاوی۔ مع۔ ابو داؤد کی حدیث ابو الدرداء رضی اللہ عنہ میں ہے۔ ولاتمدوا بھوام اور تم کسی حرام سے دوا مت کرو۔ اصل تو صحیحین میں ہے۔ اور شارب سے دوا کرنے کو پوچھا گیا تو فرمایا ایسے بدواؤں کو نہ دوا یعنی وہ دوا نہیں بلکہ بیماری ہے۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و الترمذی۔ ابو ہریرہ رحمہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہر دواے نصیث سے جیسے زہر و اس کے مانند چیزوں سے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ اور نصیث نجس کو بھی شال ہے۔ م۔ ولما قولہ علیہ السلام استنزہوا عن البول فان عامہ عذاب القبر منہ۔ اور شیخین رحمہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ پاکیزگی رکھو پیشاب کیونکہ اکثر عذاب قبر اسی سے ہے۔ ف۔ یہ دارقطنی کی روایت ابو ہریرہ رحمہ مگر ضعیف ہے اور انس رحمہ کی حدیث سے بھائے استنزہوا کے تنزیہ ہوا۔ آیا یعنی تنزیہ رکھو۔ لیکن محفوظ مسل مگر ضعیف ہے اور ابو داؤد و اسناد وہ ہے جو حاکم نے روایت کی کہ اکثر عذاب القبر من البول یعنی اکثر قہر کا عذاب پیشاب سے ہے۔ اور طبرانی و بیہقی وغیرہ نے بھی روایت کی اور سکوت کیا۔ وجہ استدلال اس حدیث سے یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استنزہا کا حکم کیا پیشاب سے۔ من غیر فصل۔ بدون تفصیل کسی پیشاب کے۔ ف۔ یعنی آدمی یا جانور یا ماکول اللحم وغیرہ کی کوئی تفصیل نہیں فرمائی تو مطلق پیشاب سے استنزہا واجب آیا۔ علاوہ ازیں البول بالاعتدال سب قسم کے پیشاب کو عام ہے۔ واضح ہو کہ تاج الشریعہ نے اپنی شرح میں فرمایا کہ تنزیہوا عن الاقدار۔ تو محاورہ لغت ہے لیکن استنزہوا تو امین لغت میں نہیں پایا گیا پس اگر یہ روایت صحیح ہو تو استفعال مشارک تفعل ہو گا۔ یعنی رحمہ نے جواب دیا کہ روایت حدیث میں تنزیہ ہوا۔ ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ مع۔ ولانہ یستحیل الی ثمن و فساد و فساد قبول مالا یوکل لحمہ۔ اور دوسری دلیل شیخین کی یہ ہے کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب مستحیل بجا ببدو و فساد ہو جاتا ہے تو مانند ایسے جانور کے پیشاب کے ہو گیا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا۔ ف۔ پس نجس ٹھہرا۔ و تاویل ماروسی انہ عرف شفاء ہم و حیا۔ اور تاویل اس حدیث کی جو امام محمد رحمہ نے روایت کی یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں کی شفاء اور دوسرے وحی کے معلوم کی۔ ف۔ کہ اونٹ کے پیشاب و دودھ سے ہر لہذا حکم کیا اور اب یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی تو اب دوا بھی اس سے نہیں ہو سکتی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس کا جواب مبنی رحمہ نے ادھر لکھا کہ حرام میں اللہ تعالیٰ نے شفاء نہیں رکھی تو نجس پینے کا حکم نہیں ہو سکتا۔

واضح ہو کہ تاویل حسب ضرورت ہو اور معارفہ حسب قوت تو کچھ شک نہیں کہ حدیث غزینین بہت صحیح و نہایت مزیدہ برقی ہو  
یہ کہ صحاح ستہ سب اس پر جمع ہیں اور یہی سب سے اعلیٰ درجہ صحت کا ہے اور اس سے وجہ استدلال کی قوت بھی مذکور ہو چکی۔ اب  
حدیث استنزاہ البول میں اول تو ضعف ہے اور نہیں تو نہایت ادنیٰ درجہ کی صحت ہے پھر وجہ استدلال اسکے عموم سے ہے وہ بھی  
ضعیف حالانکہ احتمال ہے کہ خاص مراد نہ ہو حدیث غزینین اسکے مخصوص ہونا موافق اصول ہے علاوہ برین حدیث میں ہے کہ دو قبروں  
کی طرف گزرے اور فرمایا کہ دونوں پر فدا ہو تا ہر مگر کسی کبیرہ گناہ سے نہیں ہوتا پھر انہیں سے ایک کو بیان کیا کہ نکال لے  
عن البول یعنی پیشاب سے استنزاہ نہیں کرتا تھا۔ اور بعض روایات میں استنزاہ سے یعنی پردہ نہیں کرتا تھا۔ تو یہ دلیل ہے کہ پیشاب  
سے اسی قسم کا استنزاہ آدمی میں مقصود ہے کیونکہ حدیث مفسر حدیث ادلیٰ ہے جیسا کہ اصول میں شہرہ۔ اور یہی دوسری دلیل احتمال  
تین فساد کی تو یہ اسی وقت کہ بدبو و فساد فاحش درجہ ہو جیسا کہ اوپر بیان ہوا علاوہ برین جب نص موجود ہے تو یہ قیاس  
جاری نہیں ہو سکتا ہے۔ ہاں ایک امر البتہ وہ یہ ہے کہ یہ گروہ غزینین ازلی بدعت گروہ تھا کہ جب اچھا ہو گیا تو مزید ہو کر بھاگا  
اور چڑا ہون کی آگھیں سجڑ کر انکو قتل کیا چنانچہ اصل روایت میں صرح ہے تو ایسے نجس لوگوں کے لائق بھی شاید جس بوجی آئی  
دیا گیا ہو اور یہ امر اگرچہ ظاہر قواعد شرع کے بحث میں نہیں آ سکتا لیکن بروجہ تاویل چنانچہ کتاب میں ہے۔ پھر ترجمہ کو معلوم ہوا کہ کافی  
میں اسی طرح عربی کا فرق دو نجس سے ہونے کی دلیل کی ہے فالحمد للہ علی الوفاق۔ علاوہ برین یہ مقام احتیاط کا مقام ہے تو ایسے  
جانور کے پیشاب میں ہی احوط کہ وہ خیف نجس ہے۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رحم نے اس مسئلہ میں قول امام محمد رحم کو قن میں  
داخل کیا اسی وجہ سے کہ ظاہری دلیل میں قوت ہے اگرچہ مذہب و احوط وہی کہ جو شخصین رحم کا قول ہے۔ بیان یہ بھی ظاہر ہوا کہ  
یہ جو دراختیار میں فیض سے نقل کیا کہ جو ہے کا پیشاب کنوین میں گرے تو اصرح یہ کہ کچھ پانی نہ نکالا جاوے۔ یہ دلیل کی راہ سے  
ضعیف ہے کیونکہ اول تو عموم پیشاب میں وہ بھی داخل ہے اس سے بھی استنزاہ واجب ہے دوم وہ ایسا جانور کہ کھایا نہیں  
جاتا ہر خلاف بکری کے۔ سوم یہ کہ بدبو و فساد اس میں بڑھا ہوا ہے۔ چہاں جو ہے کے پیشاب نجس ہونے میں خلاف نہیں چنانچہ  
آئی کے سامنے سے بھاگنے میں اگر پانی کے پیالہ پر گزرتے تو حکم غالبی اسکے پیشاب کے احتمال سے نجس ہو جانے کا حکم شرع  
مطہوی سے مذکور ہوا پس اصرح یہ کہ اس حکم پر اعتماد نہ کیا جاوے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب رہا بیان اسکا کہ بھلا دوا کے  
طور پر اونٹ یا بکری کا پیشاب روا ہے تو امام مصنف رحم نے ذکر کیا بقولہ۔ ثم عند ابی حنیفۃ لا یحل شربہ للتداوی۔ پھر امام  
ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اکول اللحم جانور کا پیشاب واسطے دوا کرنے کے بھی پینا حلال نہیں ہے۔ لائنہ لا یتیقن بالشفافۃ  
کیونکہ اسکو اس پیشاب میں شفاء کا یقین حاصل ہوتا نہیں ہو سکتا۔ ف۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تودجی سے  
معلوم ہوا تھا بنا برتاویل مذکور کے اور اب کسی کو یہ ذریعہ نہیں ہے۔ فلا یعرض عن الحرۃ۔ پس وہ حرمت سے اعراض  
نہ کرے۔ ف۔ یعنی اس جرم سے کہ اسکا پینا حرام ہے نہ نہ مؤثر ہے کیونکہ مرجع تو اطباء کا قول ہے اور انکا قول قطعی حجت  
نہیں ہے تو اعراض روا نہوا۔ بیان سے معلوم ہوا کہ دراختیار میں جو نقل کیا کہ فتویٰ اسپر ہے کہ جب حرام چیز میں شفاء معلوم  
اور دوسری دوا معلوم نہ ہو تو جائز ہے یہ فتویٰ خلاف قول امام اعظم ہے۔ وعند ابی یوسف یحل للتداوی للقصۃ۔ اور امام  
ابو یوسف کے نزدیک دوا کے واسطے پینا حلال ہے بدلیل قصہ غزینین کے۔ ف۔ جواب یہ کہ غزینین کی شفاء تودجی سے  
معلوم تھی اب اسکا علم نہیں ہو سکتا مگر آنکہ کہا جاوے کہ غالب رائے طیب اسکے قائم مقام ہے۔ وعند محمد یحل للتداوی  
وغیرہ لطہارۃ غندہ۔ اور امام محمد رحم کے نزدیک اسکا پینا بغرض دوا کرنے اور بدو ان اسکے بھی حلال ہے پھر اسکے کہ  
وہ امام محمد رحم کے نزدیک پاک ہے۔ ف۔ من کتابہون کہ آب متعل بھی پاک ہے مگر پینا مکروہ ہے۔ اور مادہ خرا کا دودھ  
بالاتفاق پاک ہے مگر پینا حلال نہیں ہے۔ مطلق میں ہے کہ خرا دہ کا دودھ اور بعد ذبح کے اسکا گوشت و جربی دہری بالاتفاق

پاک ہر گروہ کھائی نہ جاوے۔ مع۔ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا تو انکا پیشاب قطعاً چاروں اماموں و دیگر جمہور علماء کے نزدیک نجس ہے۔ اور آدمی کا پیشاب تو ابن المنذر نے اسکی نجاست پر اجماع نقل کیا۔ اور داؤد ظاہری کے نزدیک صغیر بچہ کا پیشاب پاک ہر دو ہائی علماء کے نزدیک صغیر و کبیر برابر ہیں۔ مع۔ صغیر بچہ اگر کا ہو جب تک مرنے دودھ پیتا ہو تو اسکا پیشاب پھر نجس ظاہر حدیث چند ان نجس نہیں ہے اور اگر کی ہو تو نجس ہے مگر ہمارے ظاہر مذہب میں جو ہر ماہر برابر ہیں۔ مع۔ یعنی رحم نے کہا کہ جب خراہ کے دودھ سے بالاتفاق دوا کرنا رہا نہوا باوجودیکہ بالاتفاق پاک ہے تو شراب سے بدرجہ اولیٰ روا نہیں کیونکہ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ وہ نجس ہے سو اسے اسکے جو قاضی ابو الطیب شافعی نے ربیعہ و داؤد ظاہری سے اسکی طہارت نقل کی۔ تو وی رحم نے کہا کہ آیت سے ظاہری دلالت اسکی نجاست پر نہیں نکلتی ہے۔ غزالی رحم نے کہا کہ سختی و تشدد کے واسطے اسکے غلیظہ نجس ہونے کا حکم دیا جاوے اس پانی وغیرہ پر قیاس کر کے حسین کہتے تھے کہ سے لعاب ڈالا۔ میں کہتا ہوں کہ شراب کے نجس ہونے پر اجماع معتقد ہوا ہے اور داؤد ظاہری کی مخالفت اس میں صغیر نہیں ہے اور ربیعہ رحم سے اسکی روایت صحیح نہیں ہے۔ مع۔ اب رہا بیان کنوین میں جانور مرنے کا تو واضح ہو کہ آبی جانور بغیر خون واسے کے مرنے سے پانی خواب نہیں ہوتا جیسا کہ گذرا پھر نجس کرنے والا ہے جانور ہے جس میں خون ہے یعنی آبی نہیں کہ پانی میں رہتا اور وہ میں انڈے بچہ دیتا ہو تو حیوان جانور اس میں مرا تو دو حال ہیں یا تو بچہ لے دیکھنے سے پہلے نکلا ہو یا بعد بچہ لے دیکھنے کے نکلا ہو یا باہر مرا اور اس میں ڈال دیا گیا پھر نکالا گیا اور ہر ایک کے حکام میں چنانچہ امام مصنف نے شروع کیا بقولہ۔ المسئلہ۔ وان مات فیہا قارۃ۔ اور اگر کنوین میں جو ہر مرا۔ ف۔ یا باہر مرا اور مسلم ڈالا گیا بخلاف اسکے باہر مرا اور زخمی خون تھکرا اس میں ڈالا گیا کیونکہ یہ بمنزلہ نجاست کے ہے کہ کل پانی اچھا جاوے اگرچہ خالی جو ہے کی دم ہو بغیر دم لے۔ اور مسئلہ مذکور کا حکم اسی صورت میں کہ جو کنوین میں مرا۔ او مصفورة۔ یا کنجشک یعنی گر گر یا ہری او سودانیہ۔ یا اسین تھکرا مرا۔ او صعوة۔ یا اسین مولا مرا۔ او سام ابرص۔ یا مری جھیل مری۔ ف۔ ظاہر ہے کہ اگرچہ منزع منها عشر وں دلوا۔ تو واجب ہے کہ کنوین سے دودھ پانی (۲۰) بست ڈول نکالے جاوین۔ ف۔ یعنی جب بڑا ڈول ہو الی ثلاثین۔ میں وہائی (۳۰) یعنی ڈول تک یعنی جب چھوٹا ہو۔ بحسب کبر الدلو وصغرها۔ یہ اختلاف موافق ڈول کی بڑائی و چھوٹائی کے ہے۔ ف۔ یعنی بڑے ڈول (۲۰) اور چھوٹے (۳۰) ہیں۔ دلی ہذا یہ دونوں واجب ہیں لیکن آئندہ امام مصنف رحم علیہ تصریح کی کہ (۲۰) واجب ہیں اور (۳۰) مستحب ہیں۔ بالکل جو ہے واسکے ساتھ واسے مذکور جانوروں کے کنوین میں مرا جانور (۲۰) سے (۳۰) تک ڈول نکالے جاوین۔ یعنی بعد اخراج القارۃ۔ یعنی جو با وغیرہ کے نکال ڈالنے کے بعد یہ تعداد و طریق کی نکالی جاوے۔ ف۔ اور چھوٹا نکالنے سے پہلے جو ڈول نکالے انکا اعتبار نہیں ہے القیین یہ اس وقت کہ جو ابھی تک بھولا پھٹا نہوا لھط۔ اور کچھ فرق نہیں کہ جو کنوین میں مرے یا باہر مرا اس میں ڈالا جاوے ایدیہ باتیوں کا حکم ہے۔ البھر۔ یہ مفید ہے کہ جو بچہ کے تھ سے خون نہ نکلا اور نہ وہ زخمی خون آلودہ ہو چنانچہ اولیٰ مع۔ اور اگر چہ ہے کی دم کاٹ کر کنوین میں ڈالی گئی تو سب پانی نکالا جاوے۔ اور اگر گناہ کی جگہ موم نکالو تو فقط اسی قدر واجب ہے جو مسلم چہ ہے میں واجب ہے البھر۔ اور اگر اس میں بڑی جھری مگر کمری تو بھی ایک رعایت میں (۲۰) سے (۳۰) تک ہر اور سام ابرص میں (۲۰) ظاہر الروایۃ ہے قاضی خان۔ بڑا ڈول جس میں دشمن رطل آوے مذکورہ الامام اسبیجانی رحمہ اللہ کا گیا کہ ایک صاع سے زیادہ ہو۔ اور اگر مرنے جس سے ایک بار بقدر (۲۰) کے نکال دیا تو جائز ہے۔ مع۔ پھر جب یہاں قیاس کو دخل نہیں تو یہ حکم کس دلیل سے ہے امام مصنف رحم نے کہا۔ لحدیث انس انہ قال فی القارۃ اذا مات فی البئر واخرجت من ساعتہ نیز من ساعتہ عشر وں ولوا۔ بدلیل قول حضرت انس رضی اللہ عنہ کہ کہ انھوں نے ایسے جو ہے کی صورت میں جو کنوین میں گر کر مرا اور اسی وقت نکالا گیا تھا یا کہ کنوین میں سے (۲۰) ڈول نکالے جاوین۔ ف۔ مشائخ نے کہا کہ ہمارے تصور نظر سے اس روایت کا تہہ بکھو میں لا۔ ف۔ والعمصورة ونحو ہا



تبادل الفارۃ فی البیۃ فاخذت حکمہا۔ اور مصفورہ داسکے مانند جانور بخہ میں چوبے کے برابر میں تو انھوں نے بھی چوبے کا حکم پایا۔ **ف**۔ اخر من ہوا کہ یہ مسائل تو آثار سلف رض پر مبنی ہیں پھر قیاس کیونکر ہوا جواب یہ کہ جب اصل مستحکم ہوئی تو اس پر تفریع ممکن ہو کافی استصفا و اختصار اور اولی جواب یہ کہ قیاس نہیں بلکہ بطریق دلالتہ النص ہے۔ ثم العشر و بطریق الاستیجاب والتشکون بطریق الاستیجاب۔ پھر (۲۰) ڈول نکالنا بطور ایجاب یعنی واجب ہیں اور (۳۰) مستحب ہیں۔ **ف** کیونکہ روایات مختلف ہیں تو اسی طرح توفیق دی گئی۔ فان مات فیہا حمامہ او نحوہا۔ پھر اگر مراکنون میں کبوتر یا اسکے مانند کالہ جاجہ والستور۔ جیسے مرغی و بی۔ نزع منها ما بین اربعین ولوا الی سنین۔ تو نکالے جا دیں کنون سے (۴۰) ڈول سے (۶۰) ڈول تک۔ و فی الجامع الصغیر اربعون او خمسون۔ اور جامع صغیر میں امام محمد رحم نے روایت کی کہ چالیس پانچ ڈول۔ و ہوا الاظہر۔ اور یہی قول اظہر۔ لما یروی عن ابی سعید الخدری انہ قال فی الدجاجۃ اذا ماتت فی البئر نزع منها اربعون ولوا۔ کیونکہ ابو سعید خدری رض سے روایت ہے کہ فرمایا اس مرغی کی صورت میں جو کنون میں مر گئی تو اسیمن سے چالیس ڈول نکالے جا دیں۔ **ف** یعنی مرغی نکال کر۔ ہذا البیان الاستیجاب۔ یہ مقدار (۴۰) کی واسطے بیان ایجاب کے ہے یعنی استعد واجب ہیں۔ و الخمسون بطریق الاستیجاب۔ اور چالیس ڈول کا حکم بطور استیجاب ہے۔ **ف** چونکہ استیجاب کیونکہ اصل صیحہ کہ دس ڈول کافی ہیں تو چالیس پر دس زیادتی استیجاب کو کافی ہے لہذا چالیس کی روایت اظہر ہے۔ ثم المتعبر فی کل بیئر الدنیا یعنی یہ منہا۔ پھر متعبر کنون کے پاک کرنے میں اسی کنون کا ڈول ہے یعنی جس سے اس کنون سے پانی نکالا جاتا ہے۔ **ف** کیونکہ پاک کرنے میں دوسرے ڈول کی تلاش جو مشکل سے ملے گا حج پید کرے گا۔ م۔ و قبل دلو سع فیہ صاع۔ اور نصف ڈول یہ ہے کہ ایسا ڈول متعبر ہے جس میں ایک صاع پانی آتا ہے۔ و لو نزع منها بئرہ لغظیم مرقۃ مقدار عشرين ولوا جاز لحصول المقصود۔ اور اگر کنون میں سے بڑی چرس سے بقدر (۲۰) ڈول کے ایک ہی بار میں نکال دیا تو جائز ہے کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ **ف** آثار جو بیان وارد ہیں مختلف ہیں بعض میں کل پانی نکالنا مروی ہے تو بطور اجمہاد کے مختلف صورتوں پر محمول ہے کہ جب پہول کشت گیا تو کل درخت تعداد ہے اور تلخیص یہ کہ لحادی نے حضرت علی رض سے روایت کی جبکہ جو کنون میں گر کر مرا فرایا کہ کل پانی نکالا جا سکے اسناد صحیح اور عبد الرزاق کی روایت حضرت علی رض سے معلوم ہوتا ہے کہ جو یا منقطع یعنی ٹکڑے ہو گیا تھا۔ ابراہیم نخعی سے کان جو ہے یا بی میں فرمایا چالیس ڈول نکالے۔ اور ابن ابی شیبہ نے عطاء سے (۲۰) ڈول روایت کی۔ اور جو ہے میں بھی بقدر چالیس فرمایا۔ شعبی سے پیرند و بی داسکے مانند میں چالیس ڈول مروی ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور طبرانی رحم نے اسکو جواد بن ابی سلیمان سے مرغی کے بارہ میں روایت کیا۔ اور ابن ابی شیبہ رحم نے حسن بصری و ابن عباس سے جو ہے کی صورت میں چالیس روایت کی۔ اور عبد الرزاق نے دس کے قریب بھی روایت کی تو ہمارے علماء نے (۴۰) کو لیکر اس پر نصف بطور استیجاب زیادہ کیا۔ نفع۔ حسن رحم نے امام ابو حنیفہ رحم سے روایت کی کہ امام رحم نے پانچ درجہ کیے پس حلیہ یعنی بڑی چمچری اور جو ہے کے بچہ داسکے مانند میں دس ڈول۔ اور جو ہے و گر گریا داسکے مانند میں (۲۰) ڈول۔ اور کبوتر و فاختہ داسکے مانند میں (۳۰) اور مرغی و بی داسکے مانند میں چالیس۔ اور آدمی و کبری داسکے مانند میں کنون کا تمام پانی نکالا جاوے یہ سب صحیح و محیط و جامع و پناہ میں نہ کو رہے۔ و رشان بن زہری کے ہر قاضی خان۔ جو جانور جو ہے و مرغی کے درمیان جو وہ بنزلہ چوسے کے ہر آدمی و مرغی و کبری کے درمیان جو وہ بنزلہ مرغی کے ہر ہی ظاہر الروایہ ہر التا مار خانیہ۔ اور یوں ہی ہمیشہ اسکا حکم چھوٹے کا حکم ہوتا ہے البجہرہ۔ بقدر پانی کنون سے نکالنا واجب ہے اگر استعد ہو تو جو کچھ موجود ہے نکالا جاوے پھر جب اس میں پانی آدے تو کچھ نکالنا واجب نہیں ہے۔ الفتح۔ امام ابو یوسف سے ہے کہ چار جو ہے مانند ایک جو ہے کے اور پانچ سے نو تک بنزلہ مرغی کے اور دس بنزلہ کبری کے ہیں۔ اور امام محمد کے نزدیک اگر دو جو ہے مرغی کے قریب ہوں تو چالیس ڈول نکالے جا دیں۔ الفتح

امام محمد کے نزدیک دو چیز ہیں (۱) اور تین میں (۲) ع۔ و۔ اگر دو بلیاں ہوں تو بالاتفاق کل پانی نکالا جاوے اور ایک بلی کے ساتھ ایک چوہا جو تو مثل ایک بنی گرنے کے چنانچہ تیس میں ہر۔ الفتح۔ ظاہر اذوچہ ہے ہوں تو بھی ہی حکم ہر۔ م۔ تین چوہے سے پانچ تک ہر بلی کے اور چوہے تو مثل بکری کے ہیں یہی ظاہر مذہب ہر۔ و۔ اگر جانور زندہ نکل آوے تو چوہے میں مستحب (۲۰) ہیں اور بلی و چھوٹی ہوئی مرغی بسکی چونچ اسکے پنجوں تک پہنچتی ہر۔ م۔ (۱) دول مستحب ہیں کیونکہ ان جانوروں کا جھوٹا کردہ ہر۔ اور اگر مرغی چھوٹی نہ ہو تو کچھ نہیں یہ سب ظاہر الروایہ ہر محیط و۔ ہر مقام استحباب میں دس دول سے کم نہ کیا جائیگا فقہاء نے تصریح کر دی۔ م۔ اگر چہ باجروح ہو یا اسکی دم کٹی ہو یا وہ بلی سے بھالا ہو تو سب پانی نکالا جاوے خواہ چوہا زندہ نکلے یا مروج۔ اور یہی حکم جب بلی کتے سے اور بکری درندہ سے بھائی ہو کمانی الجوہرہ و لیکن ہر اتفاق میں چھنی سے ہر فتویٰ اسکے خلاف ہر کیونکہ مشک ہر۔ و۔ چاند غابا یہ جانور پیشاب رتے ہیں تو غالب کو کلیہ بیکر حکم دیا اور یہی صحیح ہر۔ م۔ مسئلہ۔ وان مات فیہا شاہ ادا کی اوکلب نزع جمیع ما فیہا من الموائ۔ اگر کنوین میں بکری یا آدمی یا کتا مر تو جو کچھ اس میں پانی ہر سب نکالا جاوے۔ فت کتے کا ہر تاخر نہیں بلکہ اگر غوطہ کھایا اور زندہ نکلا تو سب پانی نکالا جاوے اور یوں ہی ہر جانور جب کتا جھوٹا جس ہر یا مشکوک ہر یہی حکم ہر۔ اور اگر کردہ ہو تو ایک روایت میں نزع مستحب ہر۔ بکری اگر زندہ نکلے تو دیکھا جاوے کہ اگر درندہ سے بھاگ کر گریے تو کل نکالا جاوے۔ اختلاف قول امام محمد کے صحیح۔ اگر جانور اسند بکری کے زندہ نکلا ہو اور وہ جس العین نہیں اور نہ اسپر نجاست اور نہ اسے تھ پانی میں ڈالا تو صحیح۔ کہ پانی جس نہوگا۔ تہیین۔ گردس دول واسطے تسکین قلب کے مستحب ہیں قاضیخان اور صحیح یہ کہ کتا جس العین نہیں ہر التہیین۔ اسی طرح جلد درندہ سے جانور درندہ سے شکاری جنگا گوشت نہیں کھایا جاتا ہر جب زندہ نکل آوین و تھ نہ ڈالا ہو تو کنوین جس نہوگا محیط السخسی۔ اگر تھ ڈال دیا تو جھوٹے کا اعتبار ہر اگر جھوٹا جس یا مشکوک ہو تو نزع واجب التہیین۔ و صحیح یہ کہ مشکوک میں واجب نہیں۔ و۔ بلکہ جھوٹ کے نزدیک واجب ہر چنانچہ فتح القدیر سے آویگا۔ م۔ اور اگر کردہ ہو تو مستحب ہر اور اگر جانور جس العین ہو اگرچہ تھ نہ ڈالے نزع واجب ہر التہیین۔ آدمی زندہ نکلا مگر محدث تھا تو چالیس دول اور اگر جنب تھا تو نزع۔ صحیح۔ کافریت بعد غسل کے بھی جس ہر الظہیر یہ مسلمان بیت قبل غسل کے پانی خراب کرتی ہر اور بعد غسل کے نہیں اور یہی مختار ہر التا مار خابہ۔ جو سچ پیدا ہوا اگر رویا ہو تو بعد غسل کے منصف نہیں اور اگر نہ رویا تو ہر طرح پانی خراب ہوگا۔ اگر شیدہ تھوڑے پانی میں گرا تو منصف نہیں مگر جبکہ خون بے قاضیخان۔ لان ابن عباس۔ کیونکہ ابن عباس نے۔ وابن الزبیر۔ اور عبد اللہ بن الزبیر نے۔ قتیبا نزع المار کلمہ حین مات زنجی فی بیز مزم۔ دونوں نے فتویٰ دیا نام پانی نکالنے کا جبکہ بیز مزم میں ایک زنگی گر کر مرانسا۔ فت وازظنی نے فتویٰ ابن عباس کا ابن سیرین سے مرسل وابن ابی شیبہ نے عطاء رحم سے متصل روایت کیا اور اسناد صحیح ہر اور عطاء نے عطاء سے ابن الزبیر کا فتویٰ متصل روایت کیا اور وہ بھی اسناد صحیح ہر چنانچہ شیخ تقی الدین رحم نے امام میں اسکی تصحیح اسناد کا اقرار کیا ہر اور کوئی صحیح مجموع نہیں چنانچہ ابن العلام و صفی رحم نے موضع بیان کیا ہر یس انکار مکارہ ہر۔ اور واضح ہو کہ روایت میں ہر کہ کنوین میں ایک چشمہ جانب رکن سے آتا تھا اور ابن الزبیر کی روایت میں جانب بحر اسود سے آتا تھا۔ لہذا بحر الرائق و نہر وغیرہ میں کما کہ کنوین عام ہر کہ چشمہ دار ہو یا نہو بہر حال یہ حکم کنوین سے مخصوص ہر اور اگر مشکا ہو تو سب بہا دیا جاوے۔ و۔ اور اگر کنوین میں جس بکری یا جس کپڑا اگر اجسا نکالنا مستند ہر اور وہ کنوین میں غائب ہو گیا تو نزع سے جب کنوین کی طہارت کا حکم ہر تو بالشیع اس لکڑی و کپڑے کی طہارت کا بھی حکم ہوا الظہیر یہ۔ بھر کنوین کی طہارت کا حکم ہونے کے ساتھ دول درسی و مرغی و کنوین کا اگر دوا دہا تھ پاک ہو جانے کا حکم ہر محیط السخسی۔ اسی کے مثل آفتابہ کی دستکی جیکہ آدمی کے ہاتھ میں نجاست تر ہو اور آٹھ دستکی بکری میں پھر ہاتھ ہر پانی ڈالا تو جب تین بار سے ہاتھ پاک ہو تو سنا تھ ہی دستکی بھی پاک ہو گئی اور ایسے ہی استنہا کرنے والے کا ہاتھ ہر کہ غسل کی طہارت سے ہاتھ بھی پاک ہو گیا۔ شربا کا مشکا جب وہ سرکہ ہو گئی تو پاک ہو گیا۔ بعض نے کہا کہ دول اسی کنوین کے

حق میں نقد پاک ہو نہ اور دن کے حق میں جیسے شہید کا خون خود شہید کے حق میں پاک ہو۔ پھر آن صورتوں میں سے کسی صورت میں  
 کیچڑ نکالنا واجب نہیں کیونکہ آثار میں صرف پانی نکالنا مردی ہو اسلئے جب ڈول ڈالنے میں آدھا ڈول نہ بھرے تو نزع پورا ہو گیا۔  
 اور اگر حضور پانی نکال ڈالا پھر دوسرے روز کنوین میں سوت سے پانی آگیا تو جعفر زکاتنا باقی حصہ اسی قدر نکال ڈالے یہی صحیح ہے  
 انحصار۔ و۔ مسئلہ۔ فان اشغ الخیوان فیما۔ پھر اگر پھول گیا اس میں حیوان۔ و۔ خواہ جو ہا ہو یا بکری و آدمی ہو۔ او تفسخ  
 یا بھٹ کر پاشیدہ ہو گیا۔ و۔ یون ہی اگر اس کے بال گر گئے۔ و۔ نزع جمیع ما فیہا۔ تو نکال ڈالا جاوے تمام پانی جو اس میں موجود  
 ہے۔ و۔ یعنی گرنے کے وقت جعفر ہو۔ ابن کمال باشا۔ صغر الخیوان او کبر لاقتشار البیض فی اجزاء المار۔ خواہ جانور وغیرہ ہو  
 یا کبیر ہو کیونکہ نجس نری تمام اجزاء آپ میں پھیل گئی ہے۔ و۔ ابن الہمام رحمہ نے اس مقام پر لکھا کہ یہ حکم اس وقت ہوا کہ جانور اس میں  
 مر گیا خواہ اسی وقت نکال دیا گیا یا پھول بھٹ گیا ہو۔ اور اگر زندہ نکالیں اگر نجس العین یا اس کے بدن پر نجاست ہو جو معلوم ہو تو  
 سب پانی نکال دیا جاوے اور نجاست معلوم اس واسطے کہ کما کہ فقہاء نے گائے و بکری وغیرہ میں کما کہ زندہ نکالے تو کچھ نزع واجب  
 نہیں ہے حالانکہ ظاہر یہ کہ مشابہ اسکی رائون پر نگار ہوتا ہے لیکن محتمل ہے کہ گرنے سے پہلے ساقد ہو گئی ہو۔ اور اگر نجس العین نہیں  
 بلکہ فقط اسکا جھوٹا نجس یا مکروہ یا مشکوک ہو پس اگر اس نے شہ پانی میں نہیں ڈالا تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر نہ ڈالا تو نجس میں کل  
 نکالیں اور یون ہی فقہاء کے کلمات در صورت مشکوک کے باہم متعارض ہیں کہ کل نکال دیا جاوے۔ اور مشکوک کے طور پر ہونے کا حکم  
 نہیں تو کل نکال دیا جاوے بخلاف مکروہ کے کہ اسکی ضرورت سلب نہیں ہے لہذا دس ڈول اس میں نکالنا مستحب ہے اور کہا گیا کہ (۲۰)  
 براہ احتیاط و لیکن محضت نے نجس میں کما کہ مشکوک میں کل نکالنا واجب اسوجہ سے کہ احتیاطاً اس کے نجس ہونے کا حکم دیا گیا  
 ہو اور کہا کہ حسن رحمہ نے بواسطہ ابن ابی مالک کے ابو یوسف سے روایت کی کہ گدھے کا پسینا گرنے سے پانی نجس ہو جائیگا لیکن حکم  
 ظاہر الروایہ کے خلاف ہے انہی کلام۔ اور اگر ایسی بڈی گرے جس پر چکنائی یا گوشت ہے تو کل پانی نکال دیا جاوے اور فقہاء نے کما کہ اگر  
 کوئی بڈی نجاست آلودہ ہو کر کنوین میں گرے اور اسکا نکالنا مستند ہو تو سب پانی نکالنے پر وہ بھی پاک ہو جائیگی اور یہ نیز کہ بڈی  
 دھونے کے ہو گیا۔ اگر امیت کو نجاست پہنچی پھر وہ پانی میں گری تو تمام پانی نکال ڈالنا سب کے واسطے طہارت ہے۔ وان کانت  
 البیڑ معینتہ حیث لا یکن نزعہا اخرجا مقدار ما کان فیہا من الماء۔ اور اگر کنوین چشمہ دار ہو اس صفت سے کہ اسکا سب  
 پانی نکال ڈالنا ممکن نہ ہو تو اس میں جعفر پانی وقت گرنے کے موجود ہو وہ نکال ڈالیں۔ و طریق معرفتہ ان تحفر حفرة مثل  
 موضع المار من البیڑ ویصب فیہا ما ینزع منها الی ان تمسک۔ اور موجودہ مقدار پانی نکل جانے کی شناخت کا طریقہ ایک  
 ہے کہ کنوین میں جاتک پانی جو اس کے قیل ایک گڈ جا کھو دیا جاوے اور جو پانی کنوین سے نکلتا جاوے وہ اس میں ڈالا جاوے  
 یا تا تک کہ وہ گڈ جا بھر جاوے۔ و۔ یہ گڈ خاک کنوین کا وہ دور رکھتا ہو جہاں پانی ہے اور حق اسی قدر ہو جعفر را نماز ہے پانی  
 ہونے لڑی یا بھاری پھر باندھ کر سی سے پانی کا انداز کر لیں۔ او ترسل فیہا قصبۃ و تجعل لمبلغ المار علامۃ۔ یا یہ طریقہ کہ  
 ہے کہ کنوین میں ایک نرکل ڈالا جاوے اور پانی جاتک پہنچا دین نشان کر دیا جاوے۔ و۔ یاری کا سہا بھاری پھر  
 باندھ کر نکال دیا جاوے جب وہ تہ پر پڑے تو کہیں کہیں کہ پانی میں کما تک پہنچا دین داغ کر دیں۔ ثم ینزع منہا  
 عشر دلاء۔ پھر کنوین میں سے دس ڈول نکال کر پھینک دیں۔ و۔ تو پانی کچھ کم ہوا۔ ثم تعاد القصبۃ فنظر کم انقص  
 پھر وہ نرکل دوبارہ کنوین میں ڈا کر دیکھا جاوے کہ کتنا پانی کھتا۔ و۔ یا دوسری رسی لکڑی راول کے ٹکا کر جاتک سبکی ہو  
 اسکو اہل رسی سے ٹا کر تاپ میں اور دیکھیں کہ پانی کتنے کم ہوا۔ تو جعفر رکی نرکل یا رسی میں معلوم ہو اس سے ظاہر ہو جائیگا کہ  
 کر دے چار انگل گھٹا تو معلوم ہوا کہ ہر چار انگل کے واسطے دس ڈول ہیں اور پانچے سے مثلاً معلوم ہوے کہ کل (۱۲) انگل ہے  
 تو ہر چار انگل کے حصہ اس میں (۳) ہوے اور ہر چار کے واسطے دس ڈول ہیں تو (۳۱) دفعہ دس دس ڈول نکالے جاویں



سوسے دس کمی کے کہ ایک مرتبہ چھوڑ دیں۔ فیئرح لکل قدر منہا عشر دلا۔ پس نکال ڈالا جاوے اس شمار کے ہر قدر کے لیے دس ڈول۔ ف۔ پس معلوم ہو گیا کہ جعفر پانی وقت نزح شروع کرنے کے موجود تھا سب نکل گیا چلی۔ و۔ وند ان عن ابی یوسف۔ اور یہ دونوں طریقہ ابو یوسف رحم سے مروی ہیں۔ ف۔ دوسرا طریقہ پابست اول کے اچھا ہے۔ و۔ وند ان نزح مائتہ دلو الی ثلث مائتہ فکانہ بنی قولہ علی ما شاید فی بلدہ۔ اور امام محمد رحم سے روایت ہے کہ کنوین میں سے دوسو سے نہیں سو تک ڈول نکالے جاویں پس شاید کہ امام محمد نے جو اپنے شریں کنوون کا اندازہ دیکھا اسی پر اپنا قول بنی کیا ہے۔ ف۔ اس میں اشارہ ہے کہ یہ اندازہ ہر جگہ ٹھیک ہو تا ضرور نہیں کیونکہ جہاں کثرت سے پانی ہو تو اسی تعداد میں کل پانی نہیں نکلیگا۔ و۔ وند ان میں ہے کہ کہا گیا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور یہ آسان ہے۔ وعن ابی حنیفہ فی الجمع الصغیر فی مثلہ نزح حتی یغلب الماء اور جامع صغیر میں امام ابو حنیفہ سے ایسے چشمہ دار کنوین کے جس میں پانی نہ ہو کہ پانی نکالیں کہ پانی ان پر غالب آجاوے ف۔ یعنی پانی انکو تھکا کر مغلوب کر دے۔ و۔ وند ان یقہ را الغلبۃ بشئ کما ہو داہ۔ اور غلبہ کی کوئی مقدار کسی چیز سے نہیں مقرر کی جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحم کا دستور ہے۔ ف۔ کہ وہ ایسی صورتوں میں اسی کی رائے پر چھوڑتے ہیں جو ایسے واقعہ میں مبتلا ہو۔ اور مرادو المراد علم یہ ہے کہ اپنی رائے سے یہاں تک نکالیں کہ پاکی کا لگان غالب ہو جاوے اور اگر یہ نوبت پہونچے کہ نکالتے نکالتے تھک جاویں اور پانی جوش میں ہو تو انکا مغلوب ہو جانا اسکے لیے طہارت ہو گیا و لیکن یہ ایک نوع کی تقدیر ہے مگر آنکہ عاجزی تکلیف کو ساقط کرتی ہے اور یہی مختار ہے۔ البتہ اسی طرح نے اپنی اسناد کے ساتھ حضرت علیؑ سے روایت کی کہ جب کنوین میں جانور گرے تو اسکو اچھ بھانٹک کہ تجھ پر پانی غالب آجاوے۔ اور ابن ابی شیبہ رحم نے اپنی اسناد سے حضرت علیؑ سے روایت کی کہ جب جو کنوین میں گرے یعنی شر جاوے تو فرمایا کہ پانی نکالیں یہاں تک کہ ان پر پانی غالب ہو جاوے۔ یعنی رحم نے لکھا کہ غلبہ غیر مقدار ہو یا یہی ظاہر روایت ہے۔ قاضیخان نے کہا کہ امام ابو حنیفہ رحم سے صحیح روایت یہ کہ آدمی عاجز ہو جاوے۔ اور امام اسحاق علیؑ رحم نے مغلوب ہونے کی یہ تفسیر کی کہ دوسو یا تین سو ڈول نکالے چنانچہ محیط و قیاد قاضیخان میں مذکور ہے۔ مع۔ وقیل یوخذ بقول رطلین یعنی عدلین۔ لہما بصارتہ فی امر الماء۔ اور کہا گیا دومو عادل کا قول لیا جاوے چلو پانی کے معاملہ میں بصارت ہو۔ ف۔ اگر وہ کہیں کہ اس میں دوسو ڈول ہیں تو اسی قدر اور اگر کہیں کہ چار سو ڈول پانی ہے تو یہ مقدار نکال دیں۔ وند ان شیبہ بالفقہ۔ اور یہی قول شیبہ بفقہ ہے۔ ف۔ تو اسی قول پر فتویٰ ہو گا لہذا در المختار میں نے نقل کیا کہ قیل بفتیٰ یعنی کہا گیا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ پس بیان دے قول مصحح میں اول دوسو سے تین سو تک اور دوم یہ قول ہے اور ہندیہ میں لکھا کہ قول اول زیادہ آسان ہے کذا فی الاختیار۔ اور قول دوم جسکو امام مصنف رحم نے شیبہ بالفقہ کہا ہے اسکو شرح مبسوط امام سرخسی و کافی تھمینی سے اصح نقل کیا ہے پھر چند مسائل کے بیان یہ ہے کہ ایک کنوین سے (۲۰) ڈول نکالنا واجب ہوئے پس پہلا ڈول نکال کر اسکا پانی دوسرے پاک کنوین میں ڈالا تو دوسرے میں سے بھی (۲۰) نکالنا واجب ہیں اور اصل اس میں یہ ہے کہ دوسرا کنوین بھی اسی قدر سے پاک ہو گا جس قدر سے پہلا کنوین پاک ہوتا ہے کہ اس میں پہلا ڈول نکالنا موجود تھا اور اگر دوسرا ڈول نکال کر دوسرے کنوین میں ڈالا ہو تو دوسرا کنوین (۲۰) سے پاک ہو گا اور اگر دوسرا ڈول نکالنا تو گیارہ سے پاک ہو گا یہی اصح ہے البتہ ان کے اور اگر چہ اول کنوین سے ناکا کر دوسرے میں ڈالا تو اس میں سے چھ نکال کر (۲۰) نکالنا واجب ہیں اسراج۔ اگر ایک سے (۲۰) نکالنا اور دوسرے سے (۲۰) نکالنا واجب ہوں اور ایک کے دوسرے میں ڈالے گئے تو چالیس نکالنا واجب ہونگے۔ اصل یہ ہے کہ دونوں میں سے جعفر نکالنا واجب ہے اگر برابر ہو تو نہ داخل ہو کر اسی قدر واجب رہیگا اور اگر کوئی کم و بیش ہو تو کثیر میں طیل داخل ہو جائیگا۔ وعلیٰ ہذا اگر ایک سے (۲۰) اور دوم سے (۲۰) واجب ہوں اور دونوں کے ڈول یعنی سب ساٹھ نکال کر میرے پاک میں ڈالے گئے تو اس میں سے

نہر (۴۰) نکاح واجب ہونے میں البدن کے پانی کے ٹکے میں جو ہمارا وہ سب پانی کنوئین میں ڈال دیا گیا تو امام محمد رحمہ نے  
لما کہ جسدہ رد الا گیا اسکو رکھیں اور میں ڈول دیکھیں جو زیادہ ہو وہی واجب ہوا اور یہی صحیح ہے محیط السخسی۔ اور قنادی میں  
اگر اس ٹکے میں سے ایک قطرہ کنوئین میں ڈالا تو (۲۰) واجب ہونے اسراج۔ اور اگر جو ہاٹکے میں سچول کر سبٹ چکا ہے ہاٹکا  
قطرہ کنوئین میں ڈالا تو سب پانی نکالا جاوے خزانۃ المفتین۔ پانی کے کنوئین کے پاس اگر چہ بچہ جس یا کنوان جس ہو تو جب تک  
رنگ و بو و مزہ میں سے کوئی متغیر ہو پانی کا کنوان پاک ہے۔ اگر چہ گرجہ فرق ہو۔ محیط ادبی صحیح ہے محیط السخسی۔ جسین جانور اور اسکا جس نجاست  
مخلطہ کا حکم دیا جاوے۔ ت۔ د۔ ا۔ س۔ ک۔ و۔ ان۔ و۔ ح۔ و۔ ان۔ فی البئر فارة او غیرہا ولایدرسی متی وقعت ولم یفتح اعادوا  
صلوۃ یوم ولیلہ اذا کانوا توضعوا منہا۔ اور اگر لوگوں نے کنوئین میں جو پایا اور جانور مر پایا اور یہ دریافت نہیں ہوتا  
کہ کب گرا ہے اور وہ ہنوز سچولا نہیں تو یہ لوگ اپنے ایک رات و دن کی نازین اعادہ کریں جبکہ اسی پانی سے وضو کر کے پڑھی  
ہوں۔ وغسلوا کل شیء اصحابہ ما ویا۔ اور دھو ڈالیں ہر چیز جسکو اس کنوئین کا پانی پہنچا ہو۔ ف۔ جیسے برتن وغیرہ کو  
اسطرح دھو دین جسطرح اسکے پاک کرنے کا حکم آدیا۔ غرضکہ ہر چیز جسکو یہ جس پانی لگا اسکو جسطرح وہ پاک ہوتی ہے پاک کریں۔  
و۔ ان۔ کانت قد استغوت او تفسخت اعادوا صلوۃ ثلثہ ایام و لیا لیمہا۔ اور اگر وہ جانور اس حالت میں ملا کہ سچول گیا  
یا اس سے جڑھ کر پاش پاش بچٹ گیا تو تین رات و دن کی نازین اعادہ کریں۔ ف۔ جسوقت سے پایا اس سے پہلے کے  
میں دن و آنگی راتین شمار کریں۔ وند اعند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ حکم مذکور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے ف۔ مگر ظاہر ہے  
میں مذکور نہیں بلکہ فقط حسن بن زیاد نے امام اعظم رحمہ سے روایت کیا ہے کما فی البدائع۔ اور سچول جانا ذکر کر کے بچٹ جانا بھی  
بڑھایا کہ بچٹ جانے کی مدت اگر چہ سچولنے سے زیادہ ضروری لیکن تین رات و دن سے زیادہ کا اعادہ واجب نہیں ہے۔ مع  
اور یہ حکم مذکور بدلیل استحسان ہے۔ و قال۔ اور صاحبین نے بدلیل قیاس یوں کہا کہ سلیس علیہم اعادۃ شیء حتی یحققوا متی  
وقعت۔ ان لوگوں پر کچھ اعادہ واجب نہیں یہاں تک کہ انکو متحقق ہو کہ یہ کب گرا ہے۔ ف۔ پس اگر معلوم ہو گیا کسی  
دلیل سے تو اسی وقت سے اسکے جس ہونے اور اعادہ ناز وغیرہ کے احکام جاری ہونگے اگر چہ زیادہ دن ہوں اور اگر کچھ متحقق نہ ہو  
صرف گمان ہوا تو کچھ نہیں ہے اور ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا ابھی گرا تھا چل ایسے شرے ہوے جو ہے کو بیکر ادر سے اڑی اور وہ  
بچوٹ کر کنوئین میں گر پڑا ہے تو اگلے وقت تک ناز ٹھیک رہی کیونکہ ان لوگوں نے برابر اسکو پاک یقین کیا اور وضو کر کے ناز  
پڑھی ہے تو اب ایسی متصل بات سے وہ نہ ٹوٹے گا۔ لان الیقین لا یزول بالشک۔ کیونکہ یقین کا زوال شک سے نہیں ہوتا  
ف۔ کیونکہ یقین جو اسکی طہارت کا اول زمانہ میں تھا وہ اسوقت کے واسطے اب کے واقعہ کی وجہ سے شک کر کے زائل نہ ہوگا  
بلکہ اسی وقت کے واسطے کوئی یقین حاصل ہو سکتا متحقق ہو کہ طہارت وقت سے گرا تو زائل ہو سکتا ہے۔ و صابر کن راسی فی ثوبہ  
نجاستہ ولایدرسی متی اصابتہ۔ اور یہ واقعہ ایسا ہو گیا جیسے ایک نے اپنے کپڑے میں نجاست دیکھی اور یہ اسکو دریافت  
نہیں کہ کب یہ نجاست اسکو لگ گئی ہے۔ ف۔ تو اس صورت میں جب تک متحقق نہ ہو یہی قرار دیا جائیگا کہ اب ہی لگی ہے اور  
صح قول میں اسپر اعادہ کچھ واجب نہیں ہے۔ لکھا مذکرہ الحاکم الشیخ بدائع مع سکا گیا کہ اسی قول پر فتویٰ دیا جاوے اللہ  
اور غایۃ البیان میں ہے کہ امام کا قول احوط ہے اور صاحبین کا قول زیادہ آسان ہے اور قنادی قصابیہ میں کہا کہ یہی مختار ہے اور قنادی  
بن غطوبہ قناح نے اسکو رد کر دیا کہ اکثر کتب کے محتات ہے جبکہ امام کی دلیل صحیح ہوئی النہر۔ جانور جبکہ نہیں سچولا تو ایک رات  
و دن سے ناپاک صرف وضو و غسل کے حق میں ہے اور اس پانی سے جو طعام گوندھا گیا وہ کتون کو کھلا دیا جاوے۔ اللہ بیکر  
اسکے اور باتوں میں جیسے کپڑا دھونا تو فی الحال اسکی نجاست کا حکم دیا جاوے پھر وضو و غسل میں ایک رات دن کا اور  
کپڑے میں اسی وقت کا اظہار پانی جس ہونے کا بھی جب ہو کہ اسے حدیث کی وجہ سے طہارت کی ہو یا کپڑا کسی حقیقی

نجاست سے دھویا ہوا اور اگر بدون حدث کے دھویا غسل کیا اور بدون نجاست کے کپڑا دھویا ہو تو بالا جماع اُس پر کچھ اعادہ نہیں کیا کہ  
 دھونے کا لازم نہیں ہے المذنب البوہرہ۔ اگر اُسکے کرنے کا وقت متفق ہو تو بالا جماع اُسی وقت سے اعادہ واجب ہے۔ جو اتنا اس پانی سے  
 گوندھا گیا تو استحساناً در صورتیکہ وہ بھولا پٹھا ہو تو شروع میں رز سے اُس کا خیر نہ کھایا جاوے اور در صورتیکہ نہیں پٹھا ہو تو ایک رات  
 دن سے نہ کھایا جاوے اسی کو امام ابو حنیفہ نے لیا ہے محیط۔ ولابی حنیفۃ ان للموت سبباً ظاہراً وہو الوضوء فی الماء فحال طہر  
 اور امام ابو حنیفہ ہم کی دلیل یہ ہے کہ موت کے لیے ایک سبب ظاہری ہے اور وہ پانی میں گرنا تو اسی سبب پر حاکیا جائیگا۔ ف بعضی  
 جب سبب مٹتی ہو تو ظاہری سبب پر حاکیا کرنا واجب ہوتا ہے اور پانی میں ہونا تو متحقق ہو گیا اور یہ موت کا ظاہری سبب ہے اور  
 نفس الامر میں اس کا مٹنا مٹتی ہو تو سبب ظاہری کا اعتبار کہ وہ پانی ہی میں مر رہا ہے واجب ہوا۔ ف۔ حاصل یہ کہ پانی اُسکی موت کا  
 ظاہری موجود ہے تو اس میں قہین کو چھوڑ کر اس احتمال کی طرف کہ شاید اور سبب سے مرکب پانی میں آیا ہو ظاہر سے اعراض ہے۔ الا ان  
 الاستیلاح دلیل التقادم فبقدر بالثلث۔ لیکن بات یہ ہے کہ اُسکا بھول جانا اس امر کی دلیل ہے کہ دیر گزری اور اونی مقدار  
 تین روز قطعی ہے تو اُسکی مقدار مدت تین روز قرار دی۔ وعدم الاستیلاح والتفسیح دلیل قرب العهد فقدرنا ہر یوم دلیلہ  
 لان ما دون ذلک ساعات لا یکن ضبطاً۔ اور بھولنا دھننا جس صورت میں نہ پایا گیا تو یہ دلیل نزدیکی زمانہ کی ہے پس  
 جسے اُسکی مقدار ایک رات دن مقرر کی کیونکہ اس سے کم تو ساعتیں میں ضبط ممکن نہیں ہے۔ ف۔ اور یہ جو ہم نے کپڑے  
 میں نجاست لگ جانے کا مسئلہ ذکر کر کے اُس پر قیاس کیا تھا تو امام مصنف رحم نے دو جواب دیے اول تو وہ بھی اتفاقی نہیں ہے چونکہ  
 کہا۔ واما مسئلہ النجاستہ فقد قال المصنف ہی علی اختلاف۔ اور ہر مسئلہ کپڑے کی نجاست کا تو وہ اتفاقی نہیں چنانچہ معلی  
 بن منصور فقید محدث ثقہ نے فرمایا کہ یہ مسئلہ بھی اختلاف ہے۔ ف۔ یعنی اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ فقید ریالثلث نے  
 البیہالی و بیوم ولیلۃ فی الطری۔ تو کچھ نجاست لگی ہوئی میں تین رات دن کی مقدار سے اور تا زہ نجاست میں ایک رات دن  
 مقدار مقرر کی جائیگی۔ ف۔ حتی کہ اسی نہیں کپڑے سے غازیں پڑھی ہوں تو اعادہ کرے بقول امام رحم۔ ولو سلم۔ اور اگر مان  
 یا جاوے کہ اس میں اختلاف نہیں ہے۔ فالتوب بمرامی عینہ۔ تو کپڑا اُسکی نظر گاہ میں ہے۔ ف۔ اگر پہلے سے گنتی تو کبھی کبھی  
 ہوتی تو دلیل ہے کہ ابھی لگی ہے۔ والبسر غائبہ عن البصر۔ اور کنوان اُسکی نظر سے غائب ہے۔ ف۔ اس میں اسکو ابھی گنا معلوم نہیں  
 بلکہ جب نکلی تو معلوم ہوا۔ حیفتقران۔ تو دونوں صورتوں میں افتراق ہو گیا۔ ف۔ پس وہ مسئلہ اس مسئلہ پر قیاس نہیں ہو سکتا  
 کیونکہ قیاس مع الفارق درست نہیں ہے۔ واضح ہو کہ ابن رستم نے نوادر میں ذکر کیا کہ جسے اپنے کپڑے پر مٹی پانی تو سب سے بھلی  
 پسند کے وقت سے اعادہ کرے کیونکہ اس سے پہلے میں شک ہے کہ کافی محیط والبدائع۔ اور خون ہو تو اعادہ نہیں حتی کہ یقین کیونکہ  
 وہ راہ میں لگ جاتا ہے بخلاف مٹی کے مکانی محیط۔ اور اگر جب کھولا اور اس میں خشک ہو یا نکلا اور معلوم نہیں کب سے آیا پس اگر  
 جبہ میں سوراخ ہو تو جب سے اس میں ردی وغیرہ بھری ہے تب سے اعادہ کرے اور اگر جمید ہو تو تین رات دن جیسے کنوین کے مسئلہ  
 میں جو مکانی البدائع۔ مع شخص حیر کے کنوین کا پانی نکال نکالا پس وہ خشک ہو گیا تو تخرج کرنے واسطے پر کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ  
 مالک اسکے پانی کا مالک نہ تھا اور اگر ایسا فعل کسی کے بھرے شکر کے ساتھ کیا تو اُس پر لازم ہے کہ اُسکے واسطے بھرے کیونکہ مالک  
 اُسکے پانی کا مالک تھا۔ اگر کنوان جس ہو گیا اُسے پانی جاری کر دیا مثلاً بانی طور کہ اُسکا قطرہ خاد یا جس سے پانی نکلنے لگا حتی کہ نہوٹا  
 پانی نکل گیا تو کنوان پاک ہو گیا کیونکہ سبب طہارت پایا گیا اور وہ پانی جاری ہو جانا قیاساً ہو گیا کہ حوض جس ہو گیا اور اس میں پانی  
 جاری کیا حتی کہ ایک طرف سے بھرا اور دوسری طرف سے خارج ہوا تو خارج ہونے ہی پاک ہو گیا اذفع۔ کنوین سے پانی خارج  
 ہونا جاری ہو کر نہ رینہ بل وغیرہ مکن ہے اور اگر کنوین کا شمول رکبہ وغیرہ موت کے گڑھے کو جو تو زیادہ ظاہر ہے۔ م۔ رکبہ مثل کنوین  
 کے ہے۔ د۔ رکبہ وہ گڑھا جس میں خردا ہے کنوین سے پانی نکال کر بھر رکھتے ہیں تاکہ آسانی ہو۔ م۔ شکا جسا آدھے سے زیادہ زمین



اگر ہودہ کنوین کے حکم میں ہر وہی نہا پانی مجتمع ہونے کے گدھے اور بڑی شہور سے کنوین کے مانند ڈول نکالے جاوین۔ اگر ہر ڈول میں اکثر ہزار اگرچہ کچھ خالی رہ گیا ہو تو وہ پورا ڈول شمار ہونے کو کافی ہے جس قدر نکالتا دجا جب تھا اگر استعد میں کے اندر جذب ہو گیا تو کافی ہے یعنی کنواں پاک ہو گیا۔ و۔ اگر نہ زمین خشک ہوئی ہو تو پھر پانی آنے سے ناپاک ہو گا اور اگر نہ سے خشک نہوا تو واضح یہ ہے کہ پھر پانی آنے سے ناپاک ہو جائیگا۔ اجماع۔

**فصل فی الآسار وغیرہ۔** فصل آسار وغیرہ کے بیان میں ہے۔ ف۔ آسار جمع سور کی بمعنی بچا ہوا کھانا پانی وغیرہ جو عرف میں جھوٹا کھانا ہے۔ اور اصل حکم کا تعلق لعاب سے ہے لیکن کبھی جھوٹے میں لعاب ظاہر نہیں ہوتا مثلاً پانی پیا مگر جھوٹا ہونا معلوم ہو لہذا آسار پر مدار رکھا۔ اور ابن العمام رحمہ نے کہا کہ مجاورت کی وجہ سے لعاب پر سور کا اطلاق کیا ہے۔ م۔ پھر امام مصنف رحمہ نے آسار بلفظ جمع استعمال کر کیا کہ اسکے اقسام میں چنانچہ مبوط و محیط و بیابیع و بدائع و تحفہ میں کہا کہ ہمارے نزدیک آسار چار قسم کے ہیں اور امام ابویحییٰ سلمیٰ نے کہا کہ بائع قسم ہیں۔ اول جسکی طہارت پر نفیر کراہت کے اتفاق ہے جیسے نبی آدم کا جھوٹا خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو خواہ جھوٹا ہو یا شراب خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ حائضہ ہو یا جنب ہو مگر کسی عارضی نجاست شراب خواری وغیرہ سے۔ اور جیسے ماکول احم جانور اور جبین خون ہو جیکہ شہ پاک ہو۔ قسم دوم سور کا جھوٹا کہ با اتفاق نجس ہے۔ قسم سوم نجس اور وہ درندہ جانور دن سواے پرندوں کا جھوٹا۔ قسم چہرم کردہ وہ تمرا جھوٹا۔ قسم پنجم مشکوک جیسے گدھے و جھڑکا جھوٹا۔ مع۔ عرق۔ یعنی پسینا۔ السکک و عرق کل شئی متبرک بسورہ۔ اور عرق یعنی پسینا ہر جاندار کا اعتبار کیا گیا اسکے سور یعنی جھوٹے کے ساتھ۔ ف۔ اور مرد لعاب ہے لیکن اوپر لکھا کہ وجہ نجفی ہونے کے مدار جھوٹے بچے ہوئے پر ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ پسینے کے مسائل میں تفصیل کی ضرورت نہیں بلکہ لعاب کی تفصیل کر دیا کہ تو اسی پر عرق کا قیاس کر لیا جاوے۔ اعتراض کیا گیا کہ گدھے کا جھوٹا مشکوک ہے حالانکہ آسکا پسینا پاک ہے تو قیاس کسان ہوا جب ایک پاک ہونے میں مشکوک نہیں بلکہ شک میں ہے کہ آسکا جھوٹا پانی اس وقت رہتا ہے کہ اس سے طہارت کجاوے یا نہیں اور اس پر اتفاق ہے کہ وہ پاک ہے تو عرق بھی پاک ہوا مع۔ وطنی ہذا اگر گدھے کا عرق پانی میں گرا تو پاک ہوا مگر مشکوک ہے کہ وہ پاک کرنے والا ہوا کہ نہیں۔ بالکل یہ صحیح رہا کہ عرق کا قیاس جھوٹے پر ہے۔ لاناہا تبولدان میں نحمہ فاتحد احد ہما حکم صا جہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ عرق و لعاب دونوں اس جانور کے گوشت سے پیدا ہوتے ہیں تو ایک نے دوسرے کا حکم پایا۔ ف۔ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ ہر ایک کے دوسرے پر قیاس کر سکے ہیں۔ نہایت چھٹا کہا کہ اسلئے کہ دونوں ایک ہی اصل سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی رحم نے اعتراض کیا کہ عرق کا گوشت سے پیدا ہونا تو ظاہر ہے لیکن سور کا اس سے پیدا ہونا تو یہ نہیں ہے اس واسطے کہ سور تو پانی کا بقیہ جمع جاتا ہے اور جواب یہ کہ مرد سور سے لعاب ہے کہینکہ لعاب نجفی ہونے سے سور کے قائم مقام ہوا جیسا کہ نفع القذیر میں تصریح کی۔ تلج الشریعہ رحمہ نے کہا کہ عرق و سور کے یعنی کہ کبھی عرق کو سور پر قیاس کرتے ہیں اور کبھی سور کو عرق پر قیاس کرتے ہیں اور اس تقریر کے موافق لازم آیا کہ گدھے کا عرق مشکوک ہو لیکن چونکہ حضرت علی المرتضیٰ سلم اسپرنگی پیو سوار ہوئے ہیں تو عرق کی طہارت کا حکم ہوا۔ اور مبوط و ذخیرہ میں ہے کہ گدھے و جھڑکا پسینا لحد دونوں کا لعاب صحیح تحول میں پاک ہے۔ اور ذخیرہ میں امام ابو یوسف و امام محمد رحمہ سے ذکر کیا کہ اگر جھڑکا گدھے کا لعاب یا عرق تھوڑے پانی میں گرا تو اسکو نجس کر دیا۔ مراد یہ کہ وہ پانی پاک کرنے والا نہیں رہیگا۔ قاضی خان نے کہا کہ اصح یہ کہ مراد وہ ذرین دربارہ لعاب کے کچھ فرق نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے تین روایتوں میں سے ایک یہ کہ گدھے کا لعاب و عرق اگرچہ کثیر فاحش ہو جائے تا کہ منع نہیں کرتا اور اسی روایت پر احمد و شافعی میں امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ مراد وہ کا دودہ مانند اسکے لعاب و عرق کے پانی کو خراب کرتا ہے کثیرے کو نہیں غریب کرتا مع۔ مسئلہ و سور الادی و مایو کل لکھ طاہر۔ اور جھوٹا آدمی کا اور جس جاندار کا گوشت کھایا جاتا ہے پاک ہے۔ ف۔ یعنی طور پر حتی کہ بچے پانی سے دھوا جائز ہے۔ اور گھوڑے کے جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے چنانچہ آویگا۔ لان التملط بہ الطعاب و قد تولد من لحم طاہر۔ کیونکہ اس جھوٹے میں لعاب متلط ہوا ہے

اور لعاب پیدا ہوا پاک گوشت سے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اگر لعاب استدر کثرت سے ہو کہ پانی برغالب ہو جاوے تو آب مطلق نہ رہنے سے البتہ وضو جائز نہ ہو گا حافظہ۔ م۔ ویدخل فی ہذا الجواب الجنب والحائض والکافر۔ اور داخل رہیگا اس جواب میں یعنی اس حکم میں جنب وحائضہ عورت اور کافر۔ ف۔ کیونکہ یہ سب لوگ بھی آدمی ہیں اور جنب مرد ہو یا عورت ہو اور حائضہ عورت جیسے نفاس والی عورت اور کافر خواہ مرد یا عورت کسی ملت کی ہوں سب داخل ہیں۔ مگر شرط یہ کہ ان لوگوں کا منہ نجاست خارجی سے پاک ہو۔ ت۔ حتی کہ اگر شراب خواہی یا اسکے منہ سے خون نکلا اگر فی الفور پانی پیا تو جھوٹا نجس ہو اور اگر کئی بار وہ اپنا تھوک نکل چکا ہو تو صحیح قول پر اسکا منہ پاک ہو گیا المسراج۔ اور یعنی رحم نے معتبرات سے بین بار نکل جانا ذکر کیا۔ م۔ اگر شراب خواہ کی مونچھیں یعنی ہون تو پانی نجس ہو جائیگا اگرچہ ایک ساعت کے بعد پیا ہوا تھا تاہم غایہ عن الحجۃ۔ اور یہ جو حکم ہے کہ عورت کو مرد اجنبی کا جھوٹا دہرے کھس کر وہ ہر تو یہ جھوٹے کی ناپاکی سے نہیں بلکہ لذت سے ہر اور اجنبی کا تھوک استعمال کرنا منوع ہے اجتہادی نہر۔ د۔ پھر مسئلہ میں مایوکل لحمہ۔ عام لیا خواہ چرند ہو یا پرند ہو چنانچہ محیط نہر سی من صحیح ہے۔ مگر جلالہ اونٹ وکاسے کا جھوٹا کر وہ ہر اور مرغی میں تفصیل آدنی پھر جن کیرے کھورون وغیرہ جاندار میں خون سائل نہیں ہر خواہ پانی کے جانور ہوں یا نہوں انکا جھوٹا پاک ہے البتہ میں۔ اگر کما جاوے کہ آب مشعل کی نجاست پر جنب کا جھوٹا نجس ہونا چاہیے کیونکہ جو منہ بن لگا نجس ہوا جواب یہ کہ بضرورت حافظہ ہے۔ م۔

اور حدیث میں ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے تجھ سے کہا تو فرمایا کہ سبحان المؤمن لا نجس۔ یعنی سبحان المؤمن نجس نہیں ہوتا ہے۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ فرمایا کہ لا تجسوا موتا کم فان المسلم من نجس جہا ویتا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے مردوں کو نجس مت جانو کیونکہ مسلمان زندگی و مردگی میں کبھی نجس نہیں ہوتا ہے رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرطہما۔ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ میں پانی پیتی دیکھ لیا کہ حائضہ ہوتی تھی پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیدیتی تو آپ اپنا منہ میرے منہ کی جگہ رکھ کر پانی پیتے تھے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمامہ بن اثال کو قبل اسکے اسلام کے مسجد میں باندھا تھا پس اگر کافر نجس ہوتا تو اُسکو مسجد میں جگہ دیتے۔ مع۔ المسئلہ۔ وسور الکلب نجس نفیس الانام من ولو غثا۔ اور کتے کا جھوٹا نجس ہے اور اسکے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن میں مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ وبلغ یہ کہ کتاب برتن میں منہ ڈال کر پانی وغیرہ کو زبان سے حرکت دے خواہ تھوڑی یا بہت۔ یہاں دو باتیں ہیں اول کتے کے جھوٹے کی نجاست۔ دوم وبلغ سے تین مرتبہ دھونا۔ پس اصحاب خفیہ میں اختلاف ہے کہ کتنا نجس العین ہے یا نہیں اور اصح یہ کہ وہ نجس العین نہیں ہے البدائع۔ روایات میں سے میرے نزدیک صحیح یہ کہ صاحبین کے نزدیک کتنا نجس العین ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک نجس العین نہیں ہے۔ البیہ الاصلح۔ مع۔ اور رہا تین مرتبہ دھونا تو امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔ لقولہ علیہ السلام نفیس الانام من وبلغ الکلب ثلثا۔ بدلیل حدیث کہ کتے کے منہ ڈالنے سے برتن میں مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ یہ قول متوفع بسند صحیح ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایتی و طحاوی نے روایت کیا۔ یعنی رحمہ اللہ نے اقرار کیا کہ اس روایت میں مرتبہ تین مرتبہ عبد الملک متفرد ہے۔ جواب یہ کہ عبد الملک سے امام مسلم نے صحیح میں روایت کی اور امام احمد و ترمذی نے کہا کہ وہ حافظوں کی زینت ہے اور ترمذی رحمہ اللہ نے کہا کہ وہ ثقہ ہے اس پر اتفاق ہے اور احمد بن عبد اللہ نے کہا کہ وہ حدیث میں ثقہ ثبت ہے۔ اس سے ثبوت ہوا کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ فتویٰ دیا ہے اور سات مرتبہ دھونے کی حدیث بھی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی تو ضرور ہوا کہ یا تو سات مرتبہ کا حکم منوع ہو یا سات مرتبہ میں سے تین مرتبہ ہو کہ ہیں اور باقی بطریق استحباب ہیں اور یہی زہری رحمہ اللہ نے فتویٰ دیا اور عطاء رحمہ اللہ نے سات یا پانچ یا تین مرتبہ دھونے کا حکم کیا۔ رواہ عبد الرزاق۔ ولسانہ یطابق الماء و دون الاناء علی خمس الاناء فالما واولی۔ اور کتے کی زبان تو پانی سے قطی ہے نہ برتن سے تو جب برتن نجس ہو گیا تو پانی بدرجہ اولیٰ نجس ہوا۔ ف۔ بلکہ برتن کی نجاست بوجہ پانی کے ہے

جس سے لعاب برتن تک پہنچا۔ ونبأ یفید النجاستہ والعدو فی القسمل۔ اور یہ دلیل مذکور تہجدی ہے کہ لعاب نجس ہو اور  
 حوٹے کی تعداد میں مرتبہ ہے۔ فت پس دونوں باتیں ثابت ہو گئیں لیکن واجب مرتبہ ایک مرتبہ ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ سے ہمارے  
 یہ بھی روایت ہے کہ ایک مرتبہ دھویا جاوے تو معلوم ہوا کہ میں مرتبہ ملکہ وادقی ہیں۔ وہو حجت علی الشافعی فی الشترط السبع  
 اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے سات مرتبہ کی شرط لگانے میں۔ فت دلیل اسکے کہ جو حضرت ابو ہریرہؓ نے حضرت علیؓ سے  
 علیہ وسلم سے روایت کی کہ جب برتن میں گتائے ڈالے تو سات مرتبہ دھویا جاوے اول وادقی سے۔ اسکو صحاح ستہ کے  
 لامون نے روایت کیا ہے۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ اگر اسی حدیث پر عمل واجب ہوا تو نسخ نہ مانی جاوے تو اس حدیث کی دوسری  
 روایت میں ہے کہ چاہیے کہ سات مرتبہ دھویا جاوے اور اٹھواں مرتبہ مٹی سے ہو۔ پس لازم آیا کہ سات مرتبہ سے پاک ہو بلکہ اگر  
 زیادہ کیا جاوے کیونکہ زیادتی تو قبول ہونا ضرور ہے۔ حاصل آکر یہ حدیث منسوخ ہے تو تین مرتبہ کی روایت حجت ہے۔ ولان فیہ  
 بولہ لعلہ بالثلث فی الیضیہ سورہ وہود و نہ اولی۔ اور یہ قیاس انہر حجت الامامی ہے کہ جس چیز کو کتے کا پیشاب لگے وہ تین  
 مرتبہ دھونے سے پاک ہوتی ہے تو جس چیز کو اسکا جھوٹا لگا جاوے حالانکہ وہ پیشاب سے کم ہے تو وہ بدرجہ اولیٰ تین مرتبہ سے  
 پاک ہو جائیگی۔ والامر الوارد بالسبع محمول علی ابتداء الاسلام۔ اور حکم جو سات مرتبہ دھونے کا وارد ہے وہ ابتداء سے  
 اسلام پر محمول ہے۔ فت یعنی ابتداء سے اسلام میں ونوع الکلب سے سات مرتبہ دھونے کا حکم تھا پھر نسخ ہوا احادیث یہ ہے کہ  
 ابتداء سے اسلام میں حضرت علیؓ علیہ السلام نے کتوں کے بارہ میں لوگوں پر سختی کر دی تھی تاکہ کتوں کے جمع کرنے سے باز رہیں  
 پھر جب علت جاتی رہی تو حکم نسخ ہو گیا جیسے خراب کے برونوں کا حکم بافتاق نسخ ہو گیا ہے۔ منع۔ شک سے اگر پانی ہوتا ہے  
 پھر ایک کتے نے اگر ٹسکا جاتا تو شک میں ہو پانی ہے وہ پاک ہے اختلاص۔ مسئلہ و سور الخنزیر نجس لانہ نجس البصین علی مامر  
 اور خنزیر یعنی سور کا جھوٹا نجس ہے کیونکہ سور تو نجس البصین ہے جیسا کہ مذکور ہو چکا۔ مسئلہ و سور سباع البہائم نجس۔ اور  
 بہائم درندوں کا جھوٹا نجس ہے۔ خلافا للشافعی فیما سوی الکلب والخنزیر۔ اسواسے کتے و سور کے پانی درندوں میں  
 امام شافعی نے خلاف کیا ہے۔ لان لکھما نجس ومنہ یولد للعاب و ہوا المقبر فی الباب۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان درندوں  
 کا گوشت نجس ہے اور اسی سے لعاب پیدا ہوتا ہے اور لعاب کی نجاست یا طہارت میں گوشت ہی کا اعتبار ہے۔ فت امام شافعی  
 کے دلائل خد احادیث ہیں۔ از اجماع ایسے تالاب کو پوچھا گیا چہر کتے و درندے وارد ہو کر پئے میں تو فرمایا کہ جو انکے پیٹ میں گیا  
 آلا ہے اور جو باقی رہا ہے ہمارے لیے پاک ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی وغیرہ۔ حالانکہ البصین کتے کا بھی ذکر ہے جو انہر حجت ہے۔  
 دلیل دیگر یہ کہ درندہ کی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے تو صرف گوشت حرام ہے۔ اور ہمارے نزدیک باوجود صلاحیت فدا کے  
 حرام ہونا دلیل نجاست ہے۔ مسئلہ و سور المرۃ طاہر مکروہ۔ اور بلی کا جھوٹا پاک مکروہ ہے۔ فت یہ مکروہ بکراہت تنزیہی  
 ہے اور یہی اصح و مناق بانمار مرویہ ہے۔ منع۔ پھر طاہر مکروہ کا لفظ جامع منیر میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے مروی ہے اور کتاب الصلوۃ  
 میں یوں ہے کہ وان وضاء بغیرہ کان احب الی یعنی اگر سوا بے بلی کے جھوٹے پانی کے دوسرے پانی سے وضو کرے تو  
 مجھے زیادہ پسند ہے۔ ح۔ وعن ابی یوسف انه غیر مکروہ۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ بلی کا جھوٹا مکروہ بھی نہیں ہے  
 فت یہی امام شافعی رحمہ کا قول ہے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یغنی لہا الاناء فشرب منہ فیتوضاؤ منہ۔  
 کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلی کے واسطے برتن کو جھکا دیتے کہ وہ اسکیں سے پانی لی لیتی پھر اسی سے وضو فرماتے تھے۔ فت  
 رواہ الدارقطنی و ضعفہ۔ کیونکہ اسناد میں واقعہ رحمہ میں شیخ تقی الدین نے امام میں لکھا کہ ہمارے شیخ ابو الفتح الحافظ رحمہ نے  
 اول کتاب السیر میں جن لوگوں نے واقعہ کی تضعیف کی وہ جنہوں نے توثیق کی سب کو جمع کیا اور ترجیح دی کہ واقعہ ہی ثقہ  
 ہیں اور جن لوگوں نے کلام کیا انکے جہات دلیہ ہیں۔ و دارقطنی رحمہ نے حدیث حارثہ عن عمرو عن عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کی



کہ میں و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن میں وضو کرتے حسین سے پہلے بیٹے پاتھا۔ وار قطنی رحم نے کہا کہ عارفہ راوی میں کچھ مضائقہ نہیں ہے و رواہ ابن خزیمہ فتاویٰ نے سنا کہ حضرت صلعم فرماتے تھے کہ بی بی نجس نہیں بہ نہار سے گرد پھرنے والوں یا پھر نے والیوں سے ہے۔ یعنی جیسے گھر کے خدمتگار ہوتے ہیں۔ یہ حدیث ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے۔ منع۔ و لہما قولہ علیہ السلام الہرہ سبع۔ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحم کی دلیل یہ حدیث ہے کہ بی درندہ جانور ہے۔ و اس حدیث کو امام احمد و ابن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ و الدارقطنی و حاکم نے روایت کیا۔ حاکم نے حدیث کی تصحیح کی۔ پھر مراد بیان خلقت نہیں ہے بلکہ۔ المراد یہ بیان الحکم و دون الخلقہ و الصورہ۔ مراد درندہ جانور سے اس کے حکم کا بیان ہے نہ خلقت و صورت کا۔ و نہ کہ خلقت و صورت تو بشر شخص کو آنکھوں دیکھے معلوم ہے۔ پس جب درندہ کا حکم ہو تو سباع بہائم کے مانند اسکا جھوٹا نجس ہوتا۔ الا انہ سقطت النجاستہ لعلہ الطواف بقبیلہ اگر تہہ۔ مگر بات یہ ہے کہ بوجہ طواف ہونے کے نجاست ساتھ ہو گئی تو کراہت باقی رہی۔ و مار وادہ محمول علی ما قبل التحريم۔ اور جو حدیث امام ابو یوسف نے روایت کی یعنی بی کو برتن جھکا کر پانی پلا دینے کی حدیث تو وہ محمول ہے کہ بی حرام کرنے سے پہلے تھا۔ و لیکن ابو یوسف کہنے کے حجت پہلے بھی پھر کیا کر دیا کہ نسخ فرمایا حالانکہ یہی ادنیٰ ہے۔ تم قبیل کراہتہ محرمہ الحکم۔ پھر کہا گیا کہ کراہت بوجہ حرام ہونے گوشت کے ہے۔ و بی بی کا گوشت حرام ہونے کی جہت سے یہ کراہت ہر ادنیٰ قول طحاوی رحم ہے۔ و قبیل لعدم نجاستہما النجاستہ۔ اور کہا گیا کہ کراہت بوجہ اس کے کہ وہ نجاست سے پرہیز نہیں رکھتی ہے۔ و نہ فی قول کرخی رحم ہے۔ و ہذا الشیر الی المنزۃ۔ اور یہ قول یعنی کرخی حکم کا قول اشارہ کرتا ہے کہ کراہت تنزیہی ہے۔ و یہی اصح و موافق آثار ہے۔ منع۔ و الاول الی القرب من التحريم۔ اور یہ قول طحاوی رحم کا اشارہ کرتا ہے جو محرم سے قریب ہونے کو۔ و بی یعنی کراہت تحریمی ہے۔ م۔ ہندیہ میں ہے کہ حشرات البیت جیسے سانپ جو پانی انکا جھوٹا کر دہ کراہت تنزیہی ہے یہی اصح ہے الخاقنہ۔ میں کہتا ہوں کہ خاصہ حشرات دو قسم ہیں بعضے گھردن میں رہتی ہیں جیسے قیولاد سانپ و چوہا وغیرہ اور بعضے جھگڑوں میں ہیں اور حدیث انس رحم میں بی کی نسبت آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ انس یہ سانپ ہے ہر کسی چیز کو گندہ و نجس نہیں کرتی ہے۔ و رواہ الطبرانی فی الصغیر۔ اور حضرت عائشہ رحم کی حدیث میں ہے کہ فرمایا یہ نجس نہیں ہے تو جیسے بعض گھردائے آدمی رواہ ابن خزیمہ و دیگر حضرت ام المؤمنین عائشہ رحم نے چائہ زرد سے جان سے بی نے کھایا تھا اسی جگہ سے کھایا چنانچہ حدیث ابو داؤد وغیرہ میں ہے۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ جو خلاصہ میں مذکور ہے وہی اصح ہے۔ اور کراہت کی روایت جو زبیری وغیرہ میں ہے ضعیف ہے۔ م۔ جیسے بی کا جھوٹا پاک کردہ ہے اسی طرح جھوٹا ایسے پرند جانوروں کا جھکا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے پاک کردہ ہے۔ و اصل استحسان کذا فی البسوط۔ م۔ کردہ تنزیہی ہے۔ و لو اکلنا اھارہ ثم شرب علی نورہ الما ثم نجس الا اذا اکلنا شربنا ساتھ یفسلما فہما بلعبا ہما۔ اور اگر بی نے چوہا کھایا پھر علی الفور پانی پیا تو وہ پانی نجس ہو گیا بالاجماع لیکن اگر وہ ایک ساعت ٹھہر گئی ہو تو نجس نہ ہو کہو کہ اسنے اپنا منہ لہجے لعاب سے دھو لیا۔ و بی صحیح ہے کہ کافی الظہیر ہے۔ م۔ آب مطلق ہونے ہوئے اگر پاک کر دہ و وضو کیا تو کر دہ ہے اور اگر آب مطلق نہ ہو تو کر دہ نہیں ہے الا اختیار۔ م۔ اگر شرب پیکر فی الفور پانی میں نہ لگایا تو بالاجماع نجس ہو گیا البقیہ۔ م۔ و الاستئثار علی مذہب ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ استئثار جبکہ اپنے منہ کو اپنے لعاب سے دھو لیا ہے تو امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے مذہب پر ہے۔ و بی صحیح میں اسی کی تصحیح واقع ہوئی ہے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک سواے پانی کے دیگر اناجات خل لعاب سے نجاست پاک ہوتی ہے۔ و لیستطاعتنا انھما انھما لاصب للضرورۃ۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگر چہ پاک ہونے کے واسطے پانی یا دوسری مانع چیز کا نجاست پر بہا یا شرط ہے اور بیان بی کی طرف سے ہونا نہیں پایا گیا تو جواب دیا کہ بنانے کی شرط یہاں بوجہ ضرورت کے ساقط ہے۔ المسئلہ۔ و سورۃ الدھاجہ الخلاء کردہ۔ اور مزنی خلاء کا جھوٹا کر دہ ہے۔ و کر دہ تنزیہی قبول اصح۔ و۔ خلاء وہ مرغی کہ چھٹی ہوئی پلیدیوں میں پھرتی ہے مجمع الانہر۔ لانھا تھانط النجاستہ۔ کیونکہ یہ

ت سے مخاطب ہوتی ہے یعنی تھری جاتی ہے۔ ولو کانت محبوبہ۔ اور اگر مرغی محبوبہ ہو یعنی۔ بحيث لا یصل منتقارہا الی ماتحت  
 میا لایکرہ لوقوع الامن عن المخالطۃ۔ ایسے طور پر ہو کہ مرغی کی چونچ اُس کے پنجوں کے نیچے تک نہ پہنچے تو اُس محبوبہ مرغی  
 ہونا کر دہ نہیں ہے کیونکہ نجاست تھرنے سے امن ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ محبوبہ دوسری ہے ایک جو پنجے یا ڈبہ میں قید ہو اور  
 کا دانہ پانی دہن ہو تو اُسکی چونچ خود اپنی گودہ میں پہنچتی ہے۔ پس اُسکا جھوٹا کر دہ ہے۔ اور دوسری قسم وہ محبوبہ کہ قید ہے  
 درانہ پانی باہر ہے تو امام مصنف رحم نے اسی دوسری قسم کی طرف اشارہ کیا کہ اُسکی چونچ پنجوں کے ماتحت نہ پہنچے۔ غناہ  
 ن العام رحم نے کہا کہ قی یہ کہ مرغی اپنا گودہ نہیں کھاتی اور دانہ بھی دیکھ کر درمیان سے اٹھا لیتی ہے۔ انتہی و علی ہذا محبوبہ کوئی  
 تم ہو اُسکا جھوٹا کر دہ نہیں جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام میں ہے مع م۔ اونٹ و گائے جلالہ (دکبری جلالہ) یعنی جو نجاست کھاتی  
 بن اٹھا جھوٹا پانی بھی صحیح قول میں کر دہ تنزیہی ہے۔ و۔ وکذا سور سباع الطیر۔ اور اسی طرح پرندوں میں سے شکاری کا  
 ہونا کر دہ ہے۔ ف۔ یعنی تنزیہی بقول صح۔ لاناہما کل المیتات۔ کیونکہ یہ شکاری پرندے مردار جانور کھاتے ہیں۔  
 شیعہ اللہ جاحۃ الخلاء۔ تو مخاطبہ مرغی کے مشابہ ہو گئے۔ ف۔ بشرطیکہ یہ دیکھا ہو کہ فوراً مردار کھا کر پانی میں نہ ڈالا۔ اور سباع الطیر  
 سے شکرہ و بادشاہین و خباب اور انہیں میں وہ پرند بھی داخل ہیں جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا اگرچہ وہ شکاری نہ ہوں یعنی جیسے  
 تیاویرہ۔ اور یہ جو مصنف رحم نے ذکر کیا استحسان ہے اور قیاس ہے نہ کہ شکاری پرندوں کا جھوٹا مانتہ مذہبون کے نفس ہوا اہل  
 مذہب دونوں کے گوشت کی حرمیت پر اور وجہ استحسان وہ ہے جو محیط و مبسوط میں ذکر کیا کہ یہ پرند اپنی چونچ سے ہر دن زبان لگاتے کے  
 پینے میں اور وہ جو قدر اُڑتی ہے بخلاف مرنندوں کے کہ دے زبان لگاتے ہیں اور وہ لعاب سے تر ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ شکاری پرند  
 میں ضرورت و عہد بوجہ متحقق ہے ایسے کہ دے ہوا میں اُڑتے مارتے ہیں۔ مع۔ وعن ابی یوسف انہا اذا کانت محبوبہ  
 علم صاحبہا نہ لا قدر علی منتقارہا لایکرہ لوقوع الامن عن المخالطۃ و اشخص المشایخ ذہ الروایۃ۔ اور امام ابو یوسف رحم  
 روایت ہے کہ یہ شکاری پرند اگر قید ہوں اُنکا برداشت کرنے والا جانتا ہو کہ اُنکی چونچ پر کچھ نجاست نہیں ہے تو اُنکا جھوٹا کر دہ  
 بھی نہیں ہے کیونکہ نجاست کی مخالطت سے امن ہے اور مشایخ نے اس روایت کو مستحسن رکھا ہے۔ ف۔ حاصل یہ ہوا کہ شکاری  
 پرند یا وہ پرند جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا جب اُنکی منتقارہ پر نجاست معلوم نہ ہو یا شکاری پرند نے مردار کھا کر فوراً پانی نہ پہنچا ہو  
 اُنکا جھوٹا کر دہ نہیں ہے۔ مع۔ اسی پر مشایخ نے قوی و بید النہایع۔ مسئلہ۔ و سورہ یاسکن البیوت کالیمۃ و انقارۃ کر دہ  
 اور جھوٹا اُن جانوروں کا جو گھروں میں رہتے ہیں جیسے سانپ و جو یا وغیرہ کر دہ ہے۔ ف۔ یعنی تنزیہی کر دہ علی الاصح۔ یعنی بوجہ  
 ضرورت کے پاک ہے۔ یہ اس وقت کہ دوسرا پانی ہو ورنہ کر دہ بھی نہیں ہے۔ و۔ لان حرمتہ اللحم و جبت نجاستہ السور۔ کیونکہ اُنکے  
 گوشت کا حرام ہونا موجب ہے کہ اُنکا جھوٹا نہیں ہو۔ الا انہ سقطت النجاستۃ لعلۃ الطواف۔ لیکن طواف کی وجہ سے یہ نجاست  
 ساقط ہو گئی۔ ف۔ یعنی یہ جانور ہر وقت گھروں میں گرد پھرتے رہتے ہیں تو ایسے احتراز متغیر ہے پس اس علت سے نجاست  
 ساقط کر دی گئی۔ بحقیق اگر اکتاہ۔ پس کراہت باقی رہی۔ ف۔ پھر اگر کہا جاوے کہ ان جانوروں میں علت طواف کما  
 معلوم ہوئی تو فرمایا۔ و التنبیہ علی العلۃ فی العقرۃ۔ اور اس علت پر تشبیہ کیا گیا بلی کے مسئلہ میں۔ ف۔ یعنی حدیث میں بلی کے  
 نسبت لڑائی نہیں نہیں ہے۔ فانہا من الطوائف علیکم و الطوائف۔ تو معلوم ہوا کہ یہ علت موجب سقوط نجاست ہے اور ظاہر ہے کہ بلی  
 کی طرح اُن جانوروں کے جوئے میں نجاست کا حکم ہونے میں بھی متحقق ہے۔ مع۔ مسئلہ و سورہ الحار و البغفل مشکوک فیہ  
 اور محمد ناگدھے و محمد کا مشکوک ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ اختلاف ایسے گدھے میں ہے جو پاؤں ہو۔ و۔ اور اصح قول میں فرمودہ میں کہ  
 فرق نہیں کافی قاضیان اور پھر سے وہ پھر مرد ہے جسکی ان گدھی ہو اور اگر اُسکی مان گھوڑی یا گائے ہو تو وہ پاک ہے جیسے جنگلی  
 گدھے و گائے سے جو پھر پیدا ہو پاک ہے۔ الکافی۔ حاصل مسئلہ یہ کہ ہاؤ گدھا اور پھر گدھی کے پیٹ سے پیدا ہوا اُن دونوں کا

جھوٹا مشکوک ہو۔ وقیل الشک فی طہارتہ لانه لو کان طاهر الکاف طہوراً لم یقلب اللعاب علی الماء۔ بیان دوتول ہوا کہ یہ کہ لعاب کی طہارت میں شک ہو یعنی پاک ہو یا نہیں اسوجہ سے کہ اگر وہ پاک ہو تو جب پانی میں خط ہو جاتا تو یہ پانی طہر یعنی پاک کرنے والا باقی رہتا جب تک پانی پر لعاب غالب نہوتا۔ فت۔ حالانکہ بدون غلبہ کے اس سے طہارت کرنا کافی نہیں ہے جیسا کہ آدیگا تو معلوم ہوا کہ خود اسکے پاک ہونے میں شک ہو۔ وقیل الشک فی طہوریتہ لانه لو وجد الماء لا یجب علیہ غسل بلوسہ اور دوسرا قول یہ کہ لعاب کے طور ہونے میں شک ہو یعنی خود تو لعاب پاک ہو لیکن شک اس میں ہے کہ پاک کرنے والا رکھتا ہو یا نہیں اسوجہ سے کہ اگر اس نے پانی یا پانی اور اس پر دھونا واجب نہیں۔ فت۔ یعنی پہلے تو گدھے کے جھوٹے سے سرسج کیا تھا بھر آب مطلق یا پانی اور اس پر دھونا واجب نہیں ہے۔ اور اگر اس کی طہارت میں شک ہو تو سر دھونا واجب نہوتا۔ وکذا البنتہ طہر۔ اور یوں گدھی کا دودھ بھی پاک ہے۔ فت۔ کہا گیا کہ ظاہر الروایہ میں نہیں ہے۔ البیضا۔ جب وہ کثیرہ فاضل ہو اور یہی صحیح ہے۔ التمرناشی۔ مع۔ ولا یوکل لیسابہ وہ پاک ہے مگر کہ پانی نہ جائیگا۔ فت۔ یعنی اسکا کھانا ممنوع ہے خواہ نہا ہو یا کسی چیز میں ملا کر ہو۔ وعرقہ لا یمنع جواز الصلوۃ وان محوش کھنڈا سورہ دھوا الاصح ویروسی نص عن محمد علی طہارتہ۔ اور گدھے کا پسینا پاک ہے اگر کپڑے میں لگ جاوے تو جواز نماز کو مانع نہیں ہوتا اگرچہ کثرت سے ہو تو ایسی طرح اسکا جھوٹا بھی پاک ہے حرث اسکے طور ہونے میں شک ہے اور یہی صحیح ہے اور امام محمد رحم سے اسکا پاک ظاہر ہوتا مخصوص ہے۔ فت۔ اور یہی صحیح ہے اتفاقاً بخان۔ اور جھوٹا شایخ اسی قول پر ہیں الکافی۔ عرق کے بارہ میں یہ حکم موافق روایات ظاہری کے صحیح ہے لیکن دودھ کے حق میں معتبر کتابوں میں نہیں ہونے کی روایت ہے یا اسکی نجاست و طہارت ہمارے ہونے کی روایتیں ہیں النہایہ۔ میں لاکھم نے کہا کہ صحیح ہے کہ دودھ گدھی کا نجس نجاست فلیظہ ہے کیونکہ بالاجماع حرام ہے۔ تہ درمی نے کہا کہ گدھی کا پسینا روایات مشہورہ میں پاک ہے۔ البیضا۔ منع۔ وسبب الشک تعارض الادلہ فی اباحتہ وحرمتہ وادخلات الصحیۃ فی نجاستہ و طہارتہ۔ اور گدھی کے جھوٹے میں شک کا سبب یہ کہ اسکے مباح ہونے و حرام ہونے میں دلائل متعارض ہیں یا یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسکے نجس دیا کہ ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ وعن ابی حنیفہ رحم انہ نجس ترجیحاً للحرمتہ والنجاستہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحم سے مروی ہے کہ گدھی کا جھوٹا نجس ہے کہ حرث و نجاست کو ترجیح دی۔ والبعل من نسل النکار فیکون بمنزلتہ۔ اور بخیر بھی گدھے کی نسل سے ہے تو بمنزلہ گدھے کے ہوا۔ فت۔ تعارض اولہ یعنی احادیث ہیں چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پاؤں گدھوں کے گوشت سے فزہ خیر کے روزنہ فرما دیا اور گھوڑے کے گوشت میں اجازت دی۔ البخاری و مسلم وغیرہ۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے و گدھے کے گوشت سے مانع کر دی۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ وہ نجس ہے اور یوں فقیر کی بعض روایات میں ہے کہ ایک سادی کو حکم دیا جس نے پکار دیا کہ ہاتھیاں اندھا دی جاوین کہ وہ جس ہے۔ رواہ الطحاوی۔ اور اباحت کی دلیل پاؤں گدھے کے گوشت کی اجازت بعضوں کو قحط میں دی گمارواہ ابو داؤد۔ اور صحابہ بن میں سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ گدھے کا جھوٹا نجس ہے اور اس سے اسکی طہارت مودی ہے۔ پھر واضح ہو کہ مولف یہ کہ بیان تردد اور نہیں کہ حرث جس سے نجاست ساقط ہوتی ہے موجود ہے یا نہیں کیونکہ گدھے و گھوڑوں کے درازوں و صحن میں باندھے جاتے اور کوٹھن وغیرہ میں انکو پانی پلا جاتا ہے پس نظر بقدر مخالفت کے اسکے جھوٹے کی نجاست جو بقضائے حرام گوشت نجس ساقط ہو گئی تو اسکی طہارت کا حکم خواہ نہ اسکا جھوٹے سے نجاست کا حکم ہو یا نہ۔ بالجمہ بیان جھوٹے کی حرث میں شک ہے اور با پسینے کی حرث موجود ہونے میں کچھ شک نہیں ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلی شہید گدھے پر ضرر سدوار ہوئے میں پس خلاصہ یہ ہوا کہ گدھے کا عرق کپڑے و بدن کے حق میں پاک ہے اور پانی میں جڑ جاوے تو اس سے وضو کرنے میں شک ہے بوجہ اسکے کہ حرث میں تردد ہے اور کپڑے و بدن سے نجاست دور کرنے میں چاہیے کہ پاک ہو علی بانی انفسخ و علی بناء دودھ موافق ظاہر الروایہ کے نجس ہے اور یہی معتبر ہے اور جھوٹا لعاب قیاس عرق کے ہے پس کپڑے کے حق میں پاک ہے اور



پڑا دھونے اور وضو میں ترو ہو جو ہم ف۔ فان لم یجد غیرہا تیوضا بہا تو تمیم۔ پھر اگر توشی نے سوائے گدھے کے جوٹے یا بچر کے جوٹے پانی کے دوسرا پانی نہ پایا تو ان دونوں سے وضو کرے اور تمیم بھی کرے۔ ف۔ اور یہ جائز نہیں کہ وضو و تمیم میں سے صرف ایک ہی پر کفایت کرے۔ غزائہ المفتین۔ و یجوز اسہما قدم۔ اور جائز ہے کہ وضو و تمیم میں سے جسکو چاہے مقدم کرے۔ ف۔ اور جسکو چاہے موخر کرے۔ وقال زرقلایجوز الا ان یقدم الوضوء لانه ما وجب الاستعمال فاشبه الماء المطلق۔ اور زرقلی نے کہا کہ سوائے اسکے نہیں جائز کہ وضو کو مقدم کرے اس واسطے کہ جوٹا پانی گدھے کا جب واجب الاستعمال ٹھہرے تو وہ آب مطلق کے مشابہ ہو گیا۔ ولما ان المطر احدہما فیقید الجمع دون الترتیب۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس جوٹے پانی سے وضو کرنا اور تمیم کرنا دونوں میں سے ایک چیز پاک کرنیوالی ہے یعنی دونوں میں سے ایک سے طہارت متحقق ہوگی تو فائدہ اسکا یہ کہ دونوں کو جمع کر دیا جاوے نہ تاکہ ترتیب لازم ہو کہ وضو مثلاً مقدم کیا جاوے۔ ف۔ مگر افضل ہمارے نزدیک یہ کہ وضو کو مقدم کرے اور ایسے ہی غسل کو مقدم کرے الفتح والبعث۔ اور نیت میں اختلاف ہے اور احوط یہ کہ گدھے کے جوٹے سے وضو کرنے میں نیت کرے الفتح۔ اور اگر گدھے کا جوٹا پانی دوسرے پاک پانی میں گر پڑا تو جب تک وہ غالب نہ ہو دوسرے پانی سے وضو کرنا روا ہے جیسے آب متصل کا حکم ہے محیط السرخسی۔ اور نہ حاجت دھونا گدھے کے جوٹے سے روا ہے یا نہیں تو اس میں دو قول ہیں۔ پھر اس سے وضو و تمیم کو جمع کرنا ایک نماز میں ہے اور ایک حالت میں شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر گدھے کے جوٹے سے وضو کر کے ظہر پڑے پھر تمیم کر کے یہی ظہر پڑے تو ظہر ادا ہوگئی اور یہ شرط نہیں کہ ایک ہی حالت میں وضو و تمیم جمع ہوں۔ النہایع ف۔ اگر نقطہ تمیم کر کے نماز پڑھی پھر گدھے کا پانی جوٹا بہا یا تو اس پر واجب ہے کہ دوبارہ تمیم کر کے نماز پڑھے کیونکہ احتمال تھا کہ وہ پاک ہو۔ د۔ اور اگر جوٹے سے وضو و تمیم کیا پھر آب مطلق پایا اور وضو نہ کیا حتیٰ کہ وہ جاتا رہا تو دوبارہ تمیم کرے اور وضو اسکے جوٹے سے دوبارہ واجب نہیں ہے۔ ع۔ مسئلہ۔ و سور الفرس طاهر عندہما۔ اور گھوڑے یعنی اس جنس کا جوٹا خواہ نہ ہو یا مادہ ہو صاحبین کے نزدیک پاک ہے۔ ف۔ یعنی پاک کرنے والا ہے لان لحمه ماکول۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک گھوڑے کا گوشت ماکول ہے یعنی کھایا جاتا ہے۔ ف۔ یہی شافعی و مجہورائے کا قول ہے اور صحیحین میں حدیث سے بھی ثابت ہے ولیکن ابو داؤد و نسائی کی روایت میں مخالفت بھی وارد ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ و کذا عندہ فی الصحیح۔ اور یون ہی امام اعظم رحمہ کے نزدیک بھی صحیح روایت میں گھوڑے کا جوٹا پاک ہے۔ ف۔ اور امام رحمہ نے جو گھوڑے کا گوشت کردہ کہا تو پوجہ نہایت نہیں۔ لان الکراۃ لاظهار شرقة۔ کیونکہ اسکے گوشت سے کراہت اسکی شرافت کے اظہار کے واسطے ہے۔ جیسے آدمی میں ہے۔ جانا چاہیے کہ پانی میں جوٹا مارے جھگوڑے تاکہ شیرینی نکل آوے یہ بنید التمر ہے پس اگر خلیل و الدیہ جس سے کچھ شیرینی آگئی تو اس میں کچھ خلل نہیں کہ اس سے وضو جائز ہے اور اگر بقدر کثیر جوٹا مارے ڈالے کہ پانی کاڑھا ہو گیا مثل شیر کے تو بالاجماع اس سے وضو نہیں جائز ہے اور اگر بقدر ہون کہ اُن سے شیرینی آگئی ولیکن پانی ہنوز رقیق موجود ہے تو اس میں خلل ہے اور نہ صحت صحیح میں اس سے وضو نہ کرے بلکہ تمیم کرے۔ امام مصنف نے اس مسئلہ میں توجہ کی۔ فان لم یجد الا بنید التمر قال یوضو تیوضا بہ ولا یتیم۔ اگر توشی نے کوئی پانی نہ پایا سوائے ایسے پانی کے جو بنید التمر ہے تو ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ وضو ساقط نہیں بلکہ اس سے وضو کرے اور تمیم نہ کرے۔ ف۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا پہلا قول تھا۔ حدیث لیثہ الجن فان البقی علیہ السلام تو ضاء بہ حین لم یجد الماء۔ بدلیل حدیث لیثہ الجن کے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب پانی نہ پایا تو بنید التمر سے وضو کیا تھا۔ ف۔ ابو یوسف و احمد و ابو یوسف رحمہ نے احکام القرآن میں کہا کہ یہی روایت امام سے مشہور ہے۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی پہلا قول ہے۔ نوح بن ابی مریم رحمہ بن عمر و احمد بن زید رحمہ نے روایت کی کہ امام رحمہ نے کہا کہ تمیم کرے اور اس سے وضو نہ کرے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و غیرہم کا ہے۔ وقال ابو یوسف یتیم ولا تیوضا بہ و ابو داؤد و ابن ابی حنیفہ۔ اور امام ابو یوسف نے کہا کہ تمیم کرے اور اس سے وضو نہ کرے اور یہی ایک روایت امام اعظم رحمہ سے ہے۔ ف۔ قاضیخان رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور یہی امام رحمہ کا

آخر قول ہوا اور اول قول سے انھوں نے رجوع کر لیا۔ وبقول الشافعی علیاً بآیۃ التیمم لانما اتوی اوہو منسوخ بہا لانما مدنیۃ  
ولیلۃ الجن کانت بکثر۔ اور یہی قول شافعی رحمہ کا ہے آیت تیمم چل کرنے کی جہت سے کیونکہ آیت زیادہ قوی ہے یا حدیث مذکور اس  
آیت تیمم سے منسوخ ہے کیونکہ آیت تو بعد ہجرت کے مدینہ میں نازل ہوئی اور لیلۃ الجن جس میں حدیث ہے وہ کہ میں واقع ہوئی تھی۔ وقال  
محمد رحمہ تو ضاویہ ویمیم۔ اور امام محمد بن الحسن رحمہ نے کہا کہ نیندا تہم سے وضو کر لے اور تیمم بھی کر لے۔ لان فی الحدیث اضطراب  
کیونکہ حدیث میں تو اضطراب ہے۔ ف۔ تو اس سے اطمینان نہیں ہوتا کہ نیندا تہم سے وضو جائز ہے۔ و فی التاریخ جاتہ۔ اور تاریخ  
میں جاتہ ہے۔ ف۔ تو معلوم نہیں ہوتا کہ آیت مقدم ہے یا حدیث لیلۃ الجن مقدم ہے تو منسوخ ہونے پر بھی اطمینان نہوا پس تردد ہوا کہ اگر  
نیندا تہم سے وضو جائز ہو تو تیمم باطل و ناسخ ہوگی۔ فوجب الجمع احتیاطاً۔ پس واجب ہوا کہ احتیاط کے واسطے وضو و تیمم دونوں  
جمع کرے۔ ف۔ و علی ہذا اگر ایک بات پر اکتفا کرے تو روانہ ہوگا۔ امام ابو یوسف نے تو آیت پر حدیث کو مقدم کیا۔ قلنا لیلۃ الجن  
کانت غیر واحدۃ فلا یصح دعوی النسخ۔ تو ہم ایک جواب میں کہتے ہیں کہ لیلۃ الجن صرف ایک نہیں بلکہ زیادہ ہیں تو کیونکر منسوخ  
ہوا کہ نیندا تہم کا وضو اسی لیلۃ الجن میں تھا جو کہ میں واقع ہوئی پس جائز ہے کہ مدینہ میں بعد نزول تیمم کے جو تو منسوخ ہونے کا دعویٰ  
صحیح نہیں ہے۔ و الحدیث مشہور۔ اور حدیث مذکور بھی احادیث میں بکثرت مشہور ہے۔ علت بہ الصحابہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے عمل کیا ہے۔ ف۔  
اور یہی قول حکیمہ و افلاحی و حسن بن علی و اسحاق کا ہے کہ نیندا تہم سے وضو جائز ہے اور ابن تہامہ نے کہا کہ یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ  
و حسن بصری رحمہ سے مروی ہے۔ و مثلاً نزل علی الکتاب۔ اور ایسی مشہور حدیث سے کتاب قرآن پر زیادت کرنا جائز ہے۔ ف۔  
جواب کی دونوں باتوں پر اعتراض کیا گیا اول یہ کہ کتب حدیث میں لیلۃ الجن کا متعدد ہونا مذکور نہیں ہے۔ اور دوم یہ کہ حدیث مذکور  
کچھ مشہور نہیں بلکہ جماعت متاخرین نے اس میں کلام کیا حتیٰ کہ قریب ہے کہ صحیح نہ ہو تو اسی روایت کی تصحیح واجب ہوئی جس سے امام ابو یوسف  
کا قول موافق ہے۔ اس ایک جماعت متاخرین ماسی پر گئے ہیں۔ مٹ۔ ابن ماجہ نے تو ابن عباس سے یہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے لیلۃ الجن کو ابی مسودہ سے لیا کہ میرے پاس پائی ہے عرض کیا کہ میں سوائے نیندا تہم کے ایک برتن میں ہی فرمایا کہ چھو ہمارا  
پاکیزہ اور پانی طور پر میرے ہاتھ پر ڈال دے میں نے ایسا کیا تو آپ نے وضو کیا۔ و رواہ الطحاوی الطبرانی والبخاری وغیرہما۔ اور اسکو  
استاد و متن میں کلام ہے۔ اصحیح مسلم میں ابی مسودہ سے روایت ہے کہ حلقہ میں پوچھا کہ لیلۃ الجن میں آپ لوگوں میں سے کوئی رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا ابن مسعود نے فرمایا کہ نہیں اور مجھے آرزو تھی کہ میں آپ کے ساتھ ہوتا اور ہم نے آپ کو گم کیا تو  
گھاسیوں و دادیوں میں تلاش کیا پس مجھے نہایت بری طرح رات گزاری جب صبح ہوئی تو ہم نے دیکھا کہ آپ حواری کی جانب سے لشکر میں  
لانے ہیں الحدیث رواہ مسلم و ابوداؤد و الترمذی وغیرہم۔ شاید کہ لیلۃ الجن کے صحیح کو جب ابن مسعود وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے ملاقات ہوئی  
اس وقت نیندا تہم کا واقعہ ہو لیکن ابن عدی نے امام بخاری سے اور ابن ابی حاتم نے ابوزرہ رحمہ سے غینۃ الترمذی والی حدیث کی تصحیح  
نقل کی کہ ابوزید راوی مجہول ہے اور یہی ابن جہان نے کہا۔ لیکن شیخ حنی داہن الامام نے جوابات دیے و ابوزید کی توثیق ناجائز ہے  
مگر منہج نے اس واسطے اس سے اعراض کیا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ سے رجوع کرنا ثبوت ہے تو تطویل فضول ہے۔ درمختار میں کہا کہ جب امام رحمہ  
ایک قول سے رجوع کیا تو اسکو لینا جائز نہیں ہے۔ یہ کلام غینۃ الترمذی سے منقول ہے۔ و اما الاغتسال بہ نقیض یجوز عندہما  
بالوضوء۔ رائیذا تہم سے غسل کرنا تو دو قول میں ایک ہے کہ امام رحمہ کے مذہب پر قیاس وضو کے اس سے غسل جائز ہے۔ ف۔  
شرح بسو طین کہ کہ یہی صحیح ہے۔ و کذا فی الکافی و الغنیۃ۔ ف۔ و فیصل لا یجوز لاف فوفہ۔ اور قول دوم یہ کہ غسل نہیں جائز ہے کیونکہ حاشیہ  
جناہت کا حدث وضو سے بڑھ کر ہے۔ ف۔ تو وضو پر غسل کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے اور قیدین ماسی کو صحیح کہا ہے۔ الفتح و التیسیر  
جامع صغیر ماسی میں ذکر کیا ہے اصح ہے۔ اتنا تاریخیہ۔ اور معلوم ہو چکا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ و التیسیر اختلاف فیہ ان یکون حلاً  
رقيقاً یسل علی الاعضاء کالماء۔ واضح ہو کہ غینۃ حبیب یہ اختلاف بیان ہوا ایسے ہے کہ تیسرے رقیق ہو جو احضار پر غسل پڑتی

بتی ہو۔ و ما اشد تنہا صار حراما لایجوز التوضی بہ۔ اور جو نیند ایسی ہو کہ گارھی بھر گئی تو وہ حرام ہو گیا۔ اس سے وضو نہیں جائز ہے۔ و بالتفاق نہیں جائز ہے شرج الطہادی۔ وان غیرہ التار۔ اور اگر نیند کو آگ سے بغیر ہوا میں پکائی گئی اگرچہ اسی قدر کہ اس میں کچھ تغیر آجائے۔ فادام حلوا فهو علی اختلاف۔ پس جب تک شیرین ہو تو اس میں سیاسی اختلاف ہے جو مذکور ہوا۔ وان اشد فندابی خیفہ یجوز التوضی بہ لانه یحل شرہ عندہ۔ اور اگر گارھی بھر گئی تو امام اعظم رحمہ کے نزدیک اس سے وضو کرنا جائز ہے کیونکہ امام رحمہ کے نزدیک اسکا پینا حلال ہے۔ وعند محمد رحمہ لا یتوضا بہ لومہ شرہ عندہ۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اس سے وضو نہیں جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک اسکا پینا حرام ہے۔ و لیکن بقید مزید میں ہے کہ اگر آگ سے اسکو کھروہ کاغذ یا کچھ اور اس سے وضو نہیں جائز ہے خواہ وہ شیرین ہو یا تلخ ہو یا نشہ دار ہو۔ اور یہی اصح ہے بقید یہی اصح ہے لیمط۔ اور یہی صحیح ہے بقید شرج کتاب کہ پہلے معلوم ہوا کہ قوی اسپر ہے کہ نیند نمر سے وضو کسی حال میں نہیں جائز ہے پس اختلاف مذکور میں سے عدم جواز کے قول پر قوی ہے پس سوائے اسکے کسی قول کو لینا روا نہیں اگرچہ صحیح کہا گیا ہو۔ و لایجوز التوضی ہا سواہ من لانتہ جریا علی قضیتہ اقیاس۔ اور سوائے نیند التمر کے باقی کسی نیند سے وضو نہیں جائز ہے اور اسکو قیاس پر جاری رکھا گیا ہے۔ و لیکن نیند تمر میں بھی قیاس عدم الجواز تھا و لیکن حدیث مذکور ہے جواز خلاف قیاس لیا گیا تھا اور باقی مانند نیند تمر۔ و مزید و گھون و جو وغیرہ کے سب میں کوئی حدیث نہیں تو موافق قیاس کے جائز نہیں ہے۔ و شرج اگر نیند تمر سے جواز وضو کے قائل ہوں تو وضو بدون نیت کے جائز ہو گا کیونکہ نیند مانند تمر کے پانی کا بدلہ ہر حتی کہ پانی جوتے ہوئے نیند سے وضو نہیں جائز ہے اور اگر پانی نہ تھا حتی کہ نیند سے وضو کیا پھر پانی پایا تو وضو ٹوٹ گیا اسکو قدوری نے اپنی شرح میں ہمارے اصحاب سے نقل کیا ہے۔ افصح۔ آب وضو کا بدلہ تمیم جب کہ پانی نہ پادے خواہ پانی نہو یا اسکے استعمال کی تہمت نہ پادے جیسا جعفریہ

### باب التیمم

یہ باب تیمم کے احکام میں ہے۔ واضح ہو کہ اول میں وضو یعنی طہارت صغریٰ کو پھر غسل کو بیان کر کے ان کے پیچھے آنکے خلیفہ یعنی تیمم کو شروع کیا۔ اور تیمم اسی امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے خصائص میں سے ہے اگلی کسی امت پر روا نہ تھا۔ کامرو ہذا۔ اور حدیث میں منجملہ اپنے خصائص رسالت کے یہ بھی فرمایا کہ جعلت لی اللہ من مسجدا و طورا۔ یعنی زمین میرے واسطے مسجد وضو کر دی گئی۔ م۔ تیمم کا شروع ہونا غزوہ بدر سے ہے ہوا جبکہ حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا بارگاہ گہرا اور حضرت قیام کر کے لوگوں کو اسکے دھندلے کو بھیجا اور وقت نماز کا آگیا اور یہ منزل کسی پانی پر نہ تھی اور لوگوں کے پاس بھی پاکی نہ تھا تو لوگوں کو شکایت پیش آئی پس حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اپنی صاحبزادی ام المومنین برہت سخی کی کہ تو نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و مسلمانوں کو ایسی جگہ رک دیا جہاں پانی نہیں ہے پس اللہ تعالیٰ نے آیت تیمم نازل فرمائی تو اسید بن جبیر نے کہا کہ اے آل ابی بکر یہ کچھ پہلی برکت تمہاری نہیں ہے اور کہا کہ اے ام المومنین اللہ تعالیٰ آپ پر رحمت کا طہ فدا دے کہ جب کبھی آپ پر ایسا سانحہ پیش آیا جو آپ کو گران جاتا تو انجام کو اللہ تعالیٰ نے اس میں مسلمانوں کے حق میں فراخی و آسانی دیدی۔ اصل حدیث صحاح میں ہے۔ سمعنا عن ابی بکر رضی اللہ عنہ و دونوں ہاتھوں کے مسح کا پاکیزہ زمین کے ساتھ بشرطیت خاص کے۔ النعمہ اور اسی تعریف کو بھر و نہر نے لیا ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور نیت خاص سے مراد یہ کہ نیت تقرب ہو بالاتفاق لیکن نماز کے تیمم میں بقول امام اعظم و محمد رحمہ کے نیت ایسے تقرب مقصود کی جو بدون طہارت درست نہیں ہوئی اور بقول ابو یوسف رحمہ صرف نظر مقصود شرط ہے اگرچہ وہ بدون طہارت صحیح ہو جیسے اسلام لانا۔ اور اصل یہ کہ مطلق تیمم کے واسطے تو نیت تقرب شرط ہے اور بدون نیت کے تیمم نو کا حتی کہ دوسرے کو تیمم سکھانا بھی ثواب کا کام ہے اس نیت سے تیمم ہو جائیگا جبکہ نیت تیمم ہو لیکن اس تیمم سے نماز نہیں جائز ہے بلکہ نماز کے تیمم میں امام ابو یوسف کے نزدیک تقرب ایسا ہو کہ وہ خود مقصود ہے نہ آنکھ وہ کسی عبادت میں شرط ہو



اور طہرین رحم کے نزدیک ہے یہ بھی زیادہ ہے کہ تقرب مقصود بھی ایسا ہو کہ بدو نہ طہارت صحیح نہیں ہوتا ہے۔ م۔ پھر واضح ہو کہ تعریف تیمم میں پھر یہ کہ یوں کہا جاوے کہ پاکیزہ زمین پر ہاتھ مار کر چہرہ و دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا بشرط نیت خاص کے۔ اس سے یہ فائدہ ملے گا تو فرما بھی رکن قرار پاوے اور درمختار میں کہا کہ یہی اصح و احوط ہے لیکن تحقیق اسکے خلاف ہے چنانچہ عقرب آویگا۔ م۔ پاکیزہ زمین کے لیے یہ دو فائدہ ہیں۔ فائدہ اول یہ کہ نحس زمین خارج ہوگئی اور چونکہ آیت میں صید طیب کی قید ہے تو اچھی پاکیزگی ضروری یعنی ہر وجہ سے وہ پاکیزہ ہو پس اگر زمین بوجہ نحس پانے یا پیشاب کے نحس ہوگئی پھر وہ دھوپ وغیرہ سے خشک ہوگئی تو بعض وجہ سے وہ پاکیزہ ہوگئی حتیٰ کہ اسپر ناز جائز ہے لیکن ہر طرح پاک نہیں ہے لہذا اسپر تیمم نہیں جائز ہے درمختار میں ذکر کیا کہ وہ بمنزلہ آب مستعمل کے ہے۔ فائدہ دوم یہ کہ زمین کی جنس ہو خواہ خاک و غبار ہو یا نوحی کہ چکنے پتھر پر جائز ہے چنانچہ آویگا۔ دنی اور وغیرہ۔ واضح ہو کہ تیمم کے دوران میں ایک تو دونوں ضرب و لیکن ترجمہ کے نزدیک یہ خلاف تحقیق ہے چنانچہ قولہ الیتم مرتبان کے تحت میں آویگا۔ م۔ اور دوم استیعاب چہرہ و ہر دو دست و مرفق۔ اور چوتھیں بن ایک نیت۔ ۲۔ مسح کرنا۔ ۳۔ بین انگلیوں یا زیادہ سے ہونا۔ م۔ صید ۵۔ اسکا پاک کنندہ ہونا۔ ۶۔ پانی نہ پانا خواہ اسطرح کہ حقیقت پانی موجود نہیں اور خواہ اسطرح کہ پانی ہے لیکن بوجہ مانعت یا باری و خوف مرض کے اسکو نصیب نہیں ہوا۔ اور میں کتابوں کہ چونکہ مختار یہ کہ شرب ہا ہر کیساں ہے لہذا جگہ کی خصوصیت شرط نہیں ہے م۔ اور ابن دبیان رحم نے حالت اسلام ہونا بھی زیادہ کیا ہے۔ د۔ اور حیض و نفاس منقطع ہونا اور چہرہ و ہاتھوں پر جربی وغیرہ کے ماحد کوئی چیز مانع مسح ہونا بھی شرط ہے۔ ط۔ یہ شرط صحت تیمم میں۔ م۔ اور تیمم میں آٹھ باتیں سنت ہیں۔ اول دونوں ہتھیلیوں کو ملنے کی طرف سے ارنہ۔ ۲۔ ہتھیلیوں کو مٹی پر رکھ کر آگے کی طرف کھینچنا۔ ۳۔ انکو رکھے ہوئے سجے کی طرف ہٹانا۔ التھر۔ ۴۔ انکو جھارتنا۔ ۵۔ انگلیوں کو کشادہ رکھ کر زمین پر مارنا جس سے غبار ہو تو انگلیوں کے بیچ میں آجاوے۔ ۶۔ اول میں بسم اللہ شرب چاہیے ہونا میں ہے۔ ۷۔ ترتیب کہ اول چہرہ پر پھر دائیں ہاتھ پھر بائیں ہاتھ پر مسح کرنا۔ ۸۔ ہر دو پر مسح کرنا اسطرح کہ اگر بجائے خاک کے پانی ہوتا تو اتنی دیر میں پہلا عضو خشک نہ ہو جاتا۔ د۔ اب امام مصنف کے مسائل کا ترجمہ شروع کرتا ہوں۔ مسئلہ۔ اس بنا پر کہ درحقیقت پانی نہ پاوے۔ و من لم یجد الماء۔ اور جس نے درحقیقت پانی نہ پایا۔ ف یعنی آب مطلق نہیں جس سے وجود جائز ہو یا بے نماز کے لیے کہ قضاء میں اسکا خلیفہ موجود ہے برخلاف نازعہ و ناز جنازہ کے پس حاصل یہ کہ جس نے نہ پایا یا ایسا پانی جس سے وجود جائز ہوتا ہے بقدر کہ جو اسکے وجود یا جنابت کو کافی ہو اور ایسی ناز کے واسطے وجود ہو جسکا خلیفہ یعنی قضاء موجود ہے۔ وہو مسافر و حاج المصروع۔ حالانکہ یہ شخص مسافر ہے یا شہر سے باہر ہے اگرچہ مسافر نہیں۔ بینہ و بین المصریل و اکثر۔ ایک اور شہر کے درمیان ایک میل یا زیادہ فاصلہ ہے۔ تیمم بالصحید۔ تو ایسے شخص کو جائز ہے کہ صحید سے تیمم کرے۔ بقولہ تعالیٰ فلم تجدوا ماء فتیمموا صحیداً اطیباً۔ اسکے واسطے دو دلیل ہیں اول قولہ تعالیٰ یعنی پھر تم نے پانی نہ پایا تو تم تیمم کرو صحید طیب کو۔ و قولہ علیہ السلام الشراب مطور المسلم ولو انی عشر حجج مالم یجد الماء۔ اور دلیل دوم قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی زمین مسلمان کا طور ہے اگرچہ دس سال تک ہو جب تک پانی نہ پاوے۔ ف۔ حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ سفر کر کے اپنے اہل کے بیان جاتے اور انکو جنابت پہنچتی تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی پس آپ نے ارشاد فرمایا کہ صحید اطیب و مطور المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین فاذا وجد فیمسح به۔ یعنی پاکیزہ زمین مسلمان کا وجود ہے اگرچہ وہ دس سال تک پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے تو اپنے ظاہری بدن پر پونچاوے۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے۔ و رواہ الحاکم و ابن جان و ابوزر و الطبرانی۔ حدیث میں دلیل ہے کہ تیمم خلیفہ مطلق ہے جب پانی نہ پائی ہو یا برائی رہیگا اور خلیفہ ضروری نہیں کہ صرف ناز کے وقت میں اسکے ادا کرے تک رہے جیسا کہ قول شافعی و ظاہر امام مالک ہے۔ م۔ پھر آیت و حدیث میں یہ کہ پانی نہ پاوے اور مسئلہ میں ایک میل و دور ہونا اس معنی میں لیا کہ آٹھ پانی

[illegible]



دام کی زیادتی کے مرض سے۔ وذلک صبح التیمم۔ حالانکہ دام زیادہ دینے پر پانی ٹسا ہو تو واجب نہیں بلکہ تیمم کرنا مباح ہے۔  
 تو مرض کی زیادتی کی صورت میں بدرجہ اولیٰ تیمم مباح ہے۔ وذلک اگر کہا جاوے کہ دام کی زیادتی تو قطعی متحقق ہو اور مرض کی زیادتی  
 کا خوف ہو تو قیاس کیونکر ہو گا جواب یہ کہ خوف بعضی یقین قرار دیا گیا ہو اور شرح میں اس کے نظائر کثرت ہیں۔ م۔ ہر وہ خوف کہ جس کی  
 طرح پہچانا جاتا ہو یا تو کچھ علامات سے گمان غالب ہو جاوے یا اس کا تجربہ ہو یا مسلمان حبیب حائق جب کائنات میں ظاہر ہو وہ آگاہ کر  
 کہ تیرے مرض سے ضرر ہو چکا۔ شرح المینۃ طبعی۔ واضح ہو کہ میل بھر جو دوری معبر ہر ایک تہائی فرسخ جس کے چار ہزار گز ہونے پر گز  
 (۲) انگشت کا اور ہر انگشت چوبیس پیٹ ٹے ہوئے۔ وذلک یہی احوال ہے۔ م۔ بھر پانی کی دوری ایک میل جو تیمم مباح ہے  
 کے واسطے مختار ہو وہ ہر ایک کے واسطے عام ہو خواہ مسافر ہو یا نہ ہو اور خواہ شہر سے باہر ہو یا شہر کے اندر ہو اور یہی صبح ہے۔ کمانی نہیں  
 کیونکہ مدار پانی نہ ملنے پر جو اور پین سب یکساں ہیں۔ وذلک۔ اگر اتنا پانی ہو کہ چاہے مرض وضو کر لے اور چاہے صرف کپڑے یا بدن  
 کی حقیقی نجاست دھو لے اور اسکے بدن یا کپڑے پر نجاست ہو تو بالاجماع اس سے نجاست حقیقی نازل کرے اور تیمم کرے لیکن اگر اسے  
 وضو کر کے غسل کپڑے سے غائر تر ہو تو نادر ہو گئی و لیکن گندہ اور لہو عن الخائینہ۔ لیکن سراج میں ذکر کیا کہ نہیں جائز ہے تیمم کرنا جب  
 پانی نہ ملے کے شہر میں اور ایسے گاؤں میں جہاں آگے رہنے والے سب یا اکثر چھوڑتے ہیں دن میں۔ اور سلی رحم سے جواز تیمم غسل  
 ہو مگر صبح عدم جواز ہے۔ بھر یہ اختلاف اس وقت کہ وضو نہ ہو اور وضو نہ ہونے سے پہلے بالاجماع تیمم نہیں جائز ہے۔ م۔ صبح وہی ہو  
 کہ شہر میں بھی پانی نہ ملے پر جواز ہے و الا علم۔ م۔ اور اگر مریض کو ایسا ضرر نہ ہو لیکن اس کو خود قدرت نہیں اور ایسا شخص نہ پایا  
 جو اس کو وضو کر دے تو تیمم جائز ہے اور اگر اسکے پاس کوئی خادم ہو یا اس قدر دسترس کہ اجازت ملے یا کوئی اور ایسا شخص  
 ہو کہ اگر اس سے مدد چاہے تو وہ مدد دے۔ تو ظاہر المذہب کے موافق اس کو تیمم روا نہیں کیونکہ اس کو قدرت حاصل ہے۔ و الا  
 من البحر۔ اس کو فتح القدیر وغیرہ میں بھی ذکر کیا اور یہ قبول صاحبین رحمہم اور امام رحمہم کے نزدیک تیمم جائز ہے اور یہی صحیح ہے چنانچہ  
 آویگا۔ م۔ اور شہر و دور و شکوہ میں کسی پر دوسرے کا وضو کرنا واجب نہیں اور ملوک یعنی غلام و باندی میں واجب ہے۔  
 من البحر۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خدمت جو درپہ از راہ حکم واجب نہیں مگر براہ دیانت وجوب ہونا چاہیے چنانچہ فقہاء نے تصریح کی کہ خدمت  
 پر کھانا پکانا و احد خانہ داری براہ دیانت واجب ہیں قتال۔ م۔ امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ و لا فرق بین ان اشتد بالتحرك  
 او بالاستعمال۔ اور کچھ فرق نہیں کہ مریض کو وضو کرنے میں اشتداد مرض کا خوف خواہ سطح ہو کہ خشب سے مرض میں اشتداد ہو گا  
 یا سطح کہ پانی کے استعمال سے اشتداد ہو گا۔ وذلک بہر حال تیمم جائز ہے۔ و اعتبر ان شافعی خوف التلف و جو مودع بظاہر  
 النص۔ اور امام شافعی نے مریض کے واسطے جواز تیمم میں خوف تلف کا اعتبار کیا یعنی جان یا عضو تلف ہو یا بیکار ہو جاوے  
 تب جائز ہے اور یہ ظاہر نص سے رد ہے۔ وذلک کیونکہ قولہ ان کثر مرضی الا یہ۔ میں صرف بیمار ہونا اعتبار کیا اور یہ قید نہیں کہ کسی  
 بیماری ہو کہ وضو دھو جانے یا عضو کا خوف ہو۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ بھر کمان سے یہ قید لگاتے ہو کہ اشتداد مرض یا تاخیر  
 صحت کا خوف ہو حالانکہ آیت عام ہے جواب یہ کہ دلالت آیت میں فرمایا۔ یا مدبر اللہ یجعل علیکم من حرج انتم یسألون اللہ تعالیٰ تم پر حرج  
 ڈالنا نہیں چاہتا ہے۔ تو معلوم ہو کہ جس صورت میں حرج و مشقت نہیں ہے حتیٰ کہ اشتداد مرض کا خوف نہیں ہو تو اس صورت کے  
 سواے باقی صورتوں میں جواز تیمم مخصوص ہے۔ اور جس عالم نے یہ ادعا نہیں کیا اسے ہر مرض میں جواز تیمم قرار دیا چنانچہ داؤد  
 ظاہری نے ایسی صورت میں بھی کہ استعمال سے ضرر ہو جواز تیمم کہا ہے جیسے وضو وغیرہ۔ اور حق یہ ہے کہ مدار حرج پر جو ہے۔ م۔ کہ کمان  
 کمزور آدمی وضو سے درد میں شدت جانے یا وضو نہ کر کے ہر سردی کے ہو یا وضو سے اس کا نال ویران جائے تو اس کو تیمم  
 ہے اور فرق ظاہر ہے کہ ساتھ رون ہمارا کہ دے مریض کو حرج جانتے ہیں اور ہر مرض میں حرج کو فاقہ۔ م۔ پھر امام شافعی رحمہ کا یہ قول ہے  
 نہ کہ ہر مریضی مرنے لگا کہ یہ قول جدید جو ادھر تیرے حرج و مشقت سے اس کا نال ویران کرے مباح ہے اور شافعی رحمہ کی یہ



۱۔ اصحاب کا قول ایسی قول ہو جسے دلائل کا ہر دور علیہ میں ہوگی بھی اس میں جو ساری میں ہو کہ اس میں قول جو از وی ہو کہ از قول  
 ۲۔ مع پس خاص ہر ایک میں اس میں قول ایسی قول ہو جسے دلائل کا ہر دور علیہ میں ہوگی بھی اس میں جو ساری میں ہو کہ اس میں قول جو از وی ہو کہ از قول  
 ۳۔ ح آنکہ مذہب میں بھی جواز ہو دلائل کا ہر دور علیہ میں ہوگی بھی اس میں جو ساری میں ہو کہ اس میں قول جو از وی ہو کہ از قول  
 ۴۔ ن یقیناً البر و اولیٰ علیہ شیم بالمصعد۔ اور اگر جب نے بر تقدیر کہ غسل کرے یہ خوف کیا کہ سردی اسکو ہلاک کر دیگی یا بیمار کر دیگی  
 ۵۔ پاک زمین سے شیم کرے۔ وقت مخصوص ہرستانی ملکوں میں بالخصوص سردی کے موسم میں یہ خوف بہت ظاہر ہے۔ یہ صورت مرض  
 ۶۔ حق ہونے کی جو جیسے اول صورت مرض موجود کے بڑھ جانے و تکلیف دینے کی تھی۔ اور اصل سوال بیان چار صورتوں میں  
 ۷۔ تاہم جیسا کہ محل اور ہذا کہ بہا یعنی شہر کے باہر یا شہر کے اندر اور استعمال غسل میں یا دھو رہے ہیں اس مسئلہ میں جب کی قید لگائی  
 ۸۔ در یہ بیان نہ تھا کہ کمان ہو تو امام مصنف نے فرمایا۔ سو ہذا اذ اکان خارج المصرا لم یمننا۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ جب جب  
 ۹۔ کہ شہر سے باہر ہو جوہ اس کے جوہنے بیان کر دیا۔ فت یعنی قولہ لانه یحتمل ان یخرج بدخول المصرا یعنی اسوجہ سے تیمم مباح ہے کہ اسکو  
 ۱۰۔ شہر میں جانے میں حج لاحق ہوگا۔ لکن اقال ایسی مع اور میرے نزدیک بیان یہ ہے کہ مرض کا لحوق حج ہے اور وہ ریادت میں سے زیادہ  
 ۱۱۔ جو حج تیمم ہو تو یہ خوف قتل و لحوق مرض بدرجہ اولیٰ ہے۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ اس میں غلبہ ظن قائم مقام حقیقت ہے قائم۔ بالجملہ  
 ۱۲۔ ر قتل یا مرض بر تقدیر غسل کے جب کہ اگر شہر کے باہر لاحق ہو تو بالالتحاق تیمم مباح ہے۔ ولو کان فی المصرا فکذلک عند  
 ۱۳۔ بی حقیقتہ رحم خلافاً لہما۔ اور جب کو اگر شہر میں ہونے کی صورت میں یہ خوف لاحق ہو تو بھی امام اعظم رحم کے نزدیک یہی حکم  
 ۱۴۔ نئی اسکو تیمم جائز ہے برخلاف قولی صاحبین کے۔ ہما یقولان ان تحقیق نہ ہا محالہ نا در فی المصرا فلا یعتبر۔ صاحبین کہتے ہیں  
 ۱۵۔ شہر میں ایسی حالت کا متحقق ہونا ناہید ہو تو اسکا اعتبار نہ ہوگا۔ فت۔ گو یا مقصود یہ کہ شہر میں حمام گرم یا آب گرم یا حفاظت سردی  
 ۱۶۔ ممکن ہے تو لحوق مرض کا خوف غیر متصور حتیٰ کہ عوام تیمم کا جواز پا کر اسی پر انکفار کر لینگے جیسے صحیح بخاری میں حضرت ابن مسعود رضی  
 ۱۷۔ یہ منی مردی ہیں کہ اگر اجازت دیجاوے تو عوام ٹھوڑی سردی میں اسکو چیل کر لینگے بلکہ حق یہ کہ لوگوں کے حالات بہت متغیر  
 ۱۸۔ مختلف ہیں حتیٰ کہ بہت غریب یا ناداروں کو روٹی ہی میرانے میں مشکل ہے تو حفاظت آنکے حق میں معدوم ہے۔ ولہ ان العجز  
 ۱۹۔ ثابت حقیقتہ فلا بد من اعتبارہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ ایسے جب حفاظت کے حق میں غسل کرنے سے عاجزی  
 ۲۰۔ در حقیقت ثابت ہو تو اسکا اعتبار کرنا ضرور ہے۔ فت۔ اور نا در واقعہ اگر مفسوس میں داخل ہو تو خالی راسے سے اسکو خارج کرنا  
 ۲۱۔ جائز نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ نا در الواقعہ تو بعض ملکوں بعض شخصوں کے لحاظ سے البتہ مسلم ہے ورنہ مفلس مسلمان و سر ملکوں کے  
 ۲۲۔ خصوصاً اکثر اس واقعہ میں مبتلا ہوتے ہیں اور قاضیان نے کہا کہ اسکو بالاجل تیمم جائز ہو گا مافی العینی ہم۔ اور یہ اختلاف  
 ۲۳۔ اس صورت میں کہ حمام میں داخل ہونے کی قدرت نہ پائی ہوا گریانی تو اسکو بلا جاح تیمم روا نہیں ہے اور اگر پانی گرم کرنے کی قدرت  
 ۲۴۔ پائی تو بھی نہیں جائز ہے۔ اسراج۔ و لیکن مدار اسکا توجہ ہے کہ اگر حمام میں یا گرم پانی سے بھی خوف ہو تو تیمم جائز ہے و اسی پر  
 ۲۵۔ قوی ہوگا ہم۔ واضح ہو کہ باقی رہیں دو صورتیں ایک یہ کہ خارج شہر و مسافر کو و ضرور میں خوف مرض ہو ۱۱ اور دوم یہ کہ اندر شہر کے  
 ۲۶۔ و ضرور میں خوف مرض ہوا۔ تو کافی میں ہے کہ اگر محدث کو و ضرور کرنے میں یہ خوف ہوا کہ سردی سے ہلاک یا بیمار ہو جائیگا تو اسکو  
 ۲۷۔ تیمم جائز ہے و اسی کو اسرار میں مختار کہا ہے لیکن اس میں یہ کہ وہ بالاجل نہیں جائز ہے۔ انظر۔ اور صحیح یہ کہ اسکو تیمم جائز نہیں ہے۔  
 ۲۸۔ انکشاف و قاضیان۔ یہ حکم ظاہر اس بنا پر کہ و ضرور میں ایسا خوف متصور نہیں ہے کیونکہ عادت سے معلوم ہوا کہ و ضرور کرنے سے  
 ۲۹۔ ایسا نہیں ہوتا ہے۔ انفع۔ اور حق یہ کہ اگر ایسا خوف معلوم ہوا تو تحقیق ہوگا کسی کو یا جائیگا جو کافی و اسرار میں ہے ہم۔ فروع  
 ۳۰۔ اگر مریض کو یہ قدرت نہیں کہ نہ کی طرف خود متوجہ ہو جاوے یا اس کے کچھ نہ ہو نہ جاست ہے جس سے ہٹ جائیگی قدرت  
 ۳۱۔ نہیں اعزاز ہونے لیسے شخص کو یا بیمار اسکو توجہ کر دے یا نہ جاست سے جلاوے تو امام رحم کے نزدیک اس پر واجب نہیں ہے

[illegible]



یہ کہ تم کرے۔ م۔ اٹھارہ دلیہ جمع احکام میں کہ پشور و پشور کی شدت سے کلمہ کے اندر تمہیں رعایا اور سخت بارش سخت لگتی  
 رعایا الزام دہی و کفاح۔ پانی نکالتے کا آئینہ تو تمہیں کرے۔ ن۔ تمہارا جو ایسے لوگ ہاتے ہیں جہاں اکثر اوقات شکار سے باہر  
 بی ہو رہا ہو اور یوں ہی حواشی کی حفاظت دیکھتے و جو رو و مندوں سے حفاظت کے لیے مہلج مہمیا گیا ہو اور علیٰ ہذا ایسے گتے  
 دھت کرنا بھی ردایا اور جو گتہا شوقی وغیرہ ناجائز طہر کے واسطے جو حرام ہو اور حدیث صحیح میں ثابت ہو کہ ہاتے واسطے کی ہر روزہ  
 جہانگیران کم ہوتی ہیں۔ واضح ہو کہ گتے کے پیاس کے خون سے جو از تمہیں کا جو سہ گزرا ہو تو سرایح میں قید لگائی کہ گتہا شکار باوٹھی  
 رد ہزار میں کوئی قید نہ کریں کی جگہ مطلقاً اپنے گتے کے حق میں پیاس کا خوف بیان کیا۔ اور یہی صحیح ہو و احدا عالم۔ م۔ مسافر کے  
 مں دہل نہیں تو تمہیں کرے ہوں ہی اگر رسی نو۔ قاضیان۔ حاصل یہ کہ پانی نکالتے کا پاک آہ ہو اور اگر وہ مال و گہری یا گھاس کی  
 حسی وغیرہ سے سمورا سمور کر کے نکل کے تو تمہیں نہ کر لیا اگرچہ لگانے سے خراب ہو جاوے اور اگر سچاڑنے کی ضرورت ہو تو پانی کی  
 ممت تک نقصان گوارا کرے جیسے جب پانی میں اترنے والا موافق دستور کے مزدوری مانگے۔ البتہ طہاری رح نے کہا کہ یہ ہمارے  
 مان مخصوص نہیں بلکہ شافعیہ کے بیان مخصوص ہو اور توشیح میں کہا کہ ہمارے قواعد کے موافق ہو۔ مخرج کتاب کہ اس میں نقصان  
 وادارنے میں مال ہو۔ اور قاضیان میں کہ شائع نے کہا کہ رسی نو نے کی صورت میں اس وقت تمہیں کرے کہ اس کے ساتھ گہری وغیرہ  
 ہو اور اگر وہ تو تمہیں نہ کرے۔ اور اگر اس کے رفیق کے پاس اسکا دہل ہو اور اسے کہا کہ میں بھرنے کے بعد مجھے بھرنے کو دید و نگاہ تو  
 مستحب ہو کہ انتظار کرے اور اگر نہ کیا تو تمہیں سے ناز جائز ہو۔ انتہی۔ اگرچہ نہ میں اس کے پاس ایسا آہ ہو کہ کاٹ کر سوانح کر کے  
 پانی نکالتے تو تمہیں نہ کرے اور کہا گیا کہ تمہیں جائز ہو ہوں ہی ہر وقت کی صورت میں بچلانے کا آہ ہو اور ظاہر قول اول ہو یعنی تمہیں نہ کرے۔ البتہ  
 مسلم قیدی کو دارالحرب میں کفار نے روکا تو تمہیں کر کے اشارہ سے ناز پڑی جب نکلے تو حضور سے اعادہ کرے۔ کسی نے دوسرے  
 کو کہا کہ اگر تو نے حضور کیا تو قید یا قتل کرونگا تو تمہیں سے پڑھ کر پھر اعادہ کرے قاضیان و محیط السرخسی۔ اصل یہ کہ جب بدون ضرر جان  
 مال کے پانی کا استعمال ممکن ہو تو استعمال واجب ہو اور من اشل سے ناز ضرر ہو من البھر۔ من اشل سے دونوں ضرر ہو اور حضور سے  
 خسارہ کا اعتبار نہیں ہو۔ یہی صحیح ہو کافی الکافی و افقہ و اٹھارہ وغیرہ م۔ اب تمہیں کی کیفیت کا بیان شروع ہو۔ قال الامام امام احمد رحمہ اللہ  
 ضرر تباہ۔ اور تمہیں دھڑب ہیں۔ ف۔ یہی قول جدید شافعی رح کا اور قول ثوری و حسی و حسن و ابن قلیع و لیث و اضاعی حکم و سہیل  
 کا اور روایت مالک رح سے جو امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ ایک ضرب چہرہ کے لیے اور ایک ضرب ہاتھ کے لیے ہونچون تک ہو۔ اور  
 ابن جہا ابر رح نے کہا کہ مفرض ہونچون تک اور مختار کینون تک ہو۔ اور ابن قدامہ نے معنی میں کہا کہ امام احمد سے منون ایک ضرب  
 اور کافی دھڑب میں الدفاضی نے کہا کہ دھڑب کمال ہیں۔ مع۔ اور شہور اہل حدیث سے ایک ضرب واسطے چہرہ ہاتھوں کے ہونچون تک  
 ہو۔ ولین ظاہر ہوا کہ چاروں مشورائے برتول متنازعین ہیں کہ دھڑب میں اور کینون تک۔ سوا روایت امام احمد کے و اسرا غل  
 اور اوسط ہیں کہ دھڑب ہیں۔ مسیح باحد محاذ و جہ و بالآخر یہی پدید آئی المرتضیٰ۔ مسیح کرے ایک ضرب سے اپنے چہرہ کو اور  
 اور دوسری ضرب سے اپنے دونوں ہاتھوں کو کینون تک۔ ف۔ ولین تریب کہ اول دایم پر بائیں سے مس کرے پھر بائیں  
 پر دائیں سے مس کرے منون یا مستحب ہو۔ یہ مسئلہ جبکہ خود تمہیں کرے دھڑب میں اقلیٰ مذاکر اسکی انگلیوں کے درمیان خیار و خل  
 نو تو تمہیں ضرب کی حاجت نہیں سوا اسے ایک روایت امام محمد رح کے۔ اور اگر دوسرے کو تمہیں کراوے تو قسمانی رح نے جامع الرموز  
 میں لکھا کہ تین ضرب ہیں ایک سے چہرہ دوم سے دایان ہاتھ اور سوم سے بائیں ہاتھ۔ ولین ظاہر ہے ہر طرف سے حفاظت تول ہو کینون تک  
 انہیں دھڑب نہ کر رہیں خواہ خود تمہیں کرے یا کوئی دوسرا ہو تو تمہیں کراوے اور بائیں پر ہاتھ ہو۔ اور شرط تمہیں کی و تحقیق یہ کہ تمہیں نہ کرے  
 کی طرف سے فعل پایا جاوے خواہ ضرب ہذا یا مس ہو یا کسی اور طرف پر ہو۔ البتہ۔ تاج الشریعہ رح نے کہا کہ امام حنفی رح نے غلط  
 ضرب واسطے چہرہ کے ایک طرف کے اختیار کیا کیونکہ عامہ روایات میں ضرب بائیں۔ مع۔ فقہ علیہ السلام تمہیں ضرب تباہ ضربہ للوجہ



و ضرب علیہ یمین - بلیل قول علیہ السلام تیمم دو ضرب میں ایک ضرب واسطے چہرہ کے یعنی چہرہ پر مسح کرنے کے اور ایک ضرب دستوں و دونوں ہاتھوں کے - ف - اس لفظ سے دارقطنی و حاکم نے حدیث ابن عمر سے مرفوع روایت کی اور حاکم نے بعد روایت کے اس کو تصحیح کیا اور کہا کہ میں نہیں جانتا کہ سوا سے علی بن فضال کے اس کو کسی نے مرفوع کیا ہو اور یہ راوی خود ہی ہے اور یحییٰ بن سعید القطانی و یحییٰ بن زبیر نے اس کو ابن عمر سے روایت کیا اور دارقطنی نے موقوف ہی کو صواب کہا ہے انتہی - اور ابن عدی نے ابن فضال کے تفسیر نسائی و ابن عیینہ سے نقل کی - ف - مالک نے نافع سے یہی موقوف روایت کیا اور ابن عدی نے بھی موقوف کو صواب کہا - اور علی بن فضال کو ابو داؤد نے کہا کہ کچھ نہیں ہے اور ایسا ہی نسائی و ابو حاتم نے کہا اور ابو زرہ نے کہا کہ وہی ہے - میں کہتا ہوں کہ حاکم نے اس کی توثیق کی - اور اس حدیث کے دو طریق دیگر ہیں جو اس کی تائید کرتے ہیں - مع - اور قوی روایت حدیث جابر بن جبر سے روایت عثمان بن محمد الانصاری عن حمی بن عمارہ عن حررہ بن ثابت عن ابی التمریز عن جابر رضی اللہ عنہ عن ابی ہریرہ علیہ وسلم قال التیمم ضربان ضربہ اولیہ و ضربہ ثانیہ عن الی المرغین - یعنی تیمم دو ضرب میں ایک ضرب واسطے چہرہ کے اور ایک ضرب واسطے دونوں ہاتھوں کے کہنیوں تک ہے - حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور دارقطنی نے کہا کہ اس کے رجال سب ثقہ ہیں - ابن ماجہ نے کہا کہ عثمان بن محمد میں کلام کیا گیا ہے صاحب التبیح نے رد کر دیا کہ یہ کلام مقبول نہیں کیونکہ یہ نہیں بتلایا کہ کس نے کلام کیا ہے حالانکہ اس راوی سے ابو داؤد نے اور ابو بکر بن ابی عاصم نے روایت کی اور ابن ابی حاتم نے باجہ اس کو ذکر کیا - ت - مع - اور ابن عمر نے تقریب میں کہا کہ راوی مقبول ہے اور بیع المرام میں اس کی سند کو حسن کہا ہے - م - اور حدیث بزار مع حضرت عائشہ سے روایت طبرانی حضرت ابوامامہ سے بلفظ کتاب اس کی توثیق میں اور آثار میں بہت ہیں اور طحاوی نے شیخ سے مرسل اور ابن عمر سے صحیح چار طریق سے موقوف روایت کیا ہے - مع - اور حدیث عمار بن یاسر مع مصعب بن بقرہ کثیرہ اور حدیث ابو موسیٰ اشعری بھی مصعب بن وثن میں ہے اس میں ایک ہی ضرب چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے پہنچون تک کے لیے مذکور ہے اور شیخ سفار السعادی نے شیخ دہلوی نے کہا کہ تیمم میں احادیث متعارض ہیں بعض میں ایک ضرب اور بعض میں دو ضرب اور بعض میں صرف ضرب مذکور ہے اور بعض میں پہنچون تک اور بعض میں کہنیوں تک اور بعض میں صرف ہاتھ مذکور ہیں پھر دو ضرب اور کہنیوں تک لینا سب کا جامع و احوط ہے لہذا یہاں نکالی ہے کہ فرض کا ثبوت قطعی ہونا چاہیے اور یہاں مطلق ہے اگر کہا جاوے کہ جن احادیث میں دونوں ہاتھ آیا وہ صحیح ہیں کہ پہنچون تک نہیں جواب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو رکی سنرا میں فرمایا - فاقطعوا ایدا یمینا - یعنی جو مرد و عورت ہو دونوں کے ہاتھ کاٹو - حالانکہ اس سے مراد پہنچے تک معروف و مجمع علیہ ہے - اور رد کیا گیا کہ دوسری احادیث میں کہنیوں تک صحیح ہے جیسا کہ حدیث جابر بن عبد اللہ حسن مذکور ہوئی - اس کا جواب یہ کہ امام مالک رحمہ نے کہا کہ پہنچون تک مفروض ہے اور کہنیوں تک معمول ہے - ہم کہتے ہیں کہ بکو اسی قدر کافی ہے کہ فرض علی کہنیوں تک ہے اور یہی مراد ہے - ہم حدیث عامرہ کو بھی اسی پہنچون تک کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب تم یہ کالی تھاکہ یوں کرتا پھر آپ نے دونوں ہاتھ زمین پر مار کر دائیں کو بائیں پر اور بائیں کو بائیں پر اور اپنے چہرہ پر مسح کیا تو ہم کہتے ہیں کہ مراد تھیلیوں سے دونوں ہاتھ ہیں کہ کل پر جرد کا اطلاق کیا یا مراد یہ کہ بائیں تھیلیوں پر مسح ہانی کے مسح کیا - علاوہ ان میں اکثر استمال کہنیوں تک ترجیح دیتا ہے کہ کہنیوں تک کی حدیث معمول ہے - مع - اگر کہا جاوے کہ حدیث عمار تو تھیلیوں کی تصریح کرتی ہے لہذا اگر کہنیوں تک ثبوت ہو تو شاید متعجب ہو کہینکہ واجب ہونا تو فرق نہ کرتے - جواب یہ کہ تھیلیوں سے معمول و ضروری کہنیوں تک مراد ہیں - اعتراض ہو کہ دارقطنی کی روایت میں صاف ہے کہ مسح کر اپنے چہرہ کو لے کر تھیلیوں کو پہنچون تک - تو تاویل صحیح نہیں ہے جواب دو نکات اس کو سوا سے اجماع میں ضمان کے کسی نے مرفوع نہیں کیا اور شعبہ لہذا مذکور فرمایا ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ موقوف ہمارے نزدیک اس موقع پر حکم مرفوع ہے تو حجت جہل جو جائی فافہم - خطابی نے کہا کہ صرف پہنچون تک مقصود کرنا اندہ روایت اس سے کہنیوں تک واجب رکھنا اشد باصول واضح بغیاث ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ یوں ہی ابن عمر نے

بھی پونچھون تک کا قول ازراہ دلیل نوی کیا اور بھرا غلط گھنٹی نے بھی اسکا انرا بھ میں اسی کو نوی کیا ہر گز قیاسی دلیل و قیاس  
کینیون تک چاہتی ہو اور احتیاط پر عمل واجب ہو۔ یعنی نہ نے کیا اسلئے کہ اسے نکالیائے وضو میں سے دو ساقہ کے پورے  
پس تمیم میں چہرہ و ہاتھ پورے ہانی رہے۔ مع۔ یعنی وضو اصل ہو اور خلیفہ تمیم ہو جقدر ہر ہا موافق اصل ہو لیکن تمیم تو اصل سے نیت  
وغیرہ میں غلط ہو قائم۔ و بعض یہ یہ بقدر راہینا اثر التراب کیلئے پھیر مشلہ۔ اور جھاڑے اپنے دونوں ہاتھ استعد کہ خاک  
جھڑا دے تاکہ مشلہ ہو جاوے۔ ف۔ یعنی جیسے مشلہ پھیرا ہو جاتا ہو ویسے بد صورتی بوجہ خاک ملنے کے نہو جاوے۔ زادین ہر  
کہ احوط یہ کہ ایکبار دونوں ہاتھوں کو مار کر جھاڑے کہ خاک جھڑا دے پس اس سے چہرہ پر مسح کرے پھر دوبارہ ہاتھ مار کر  
جھاڑے اور بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں سے دائیں ہاتھ کے ظاہر بر انگلیوں کے پوروں سے کینیون تک مسح کرے پھر  
بائیں ہتھیلی مع انگوٹھے کو دائیں ہاتھ کے اندر پونچھے تک پھرے۔ پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کے ساتھ اسی طرح کرے  
اور بعض مشائخ نے تین انگلیوں سے اوپر اور گھم کے انگلی داگوٹھے و ہتھیلی سے اندر مسح قرار دیا۔ اور محیط میں ہر تین انگلیوں سے  
کم مسح نہیں جائز ہو جیسے سر و موزہ کے مسح میں ہو۔ اور محیط میں ہر کما سطح مسح کرے کہ کچھ باقی نہ رہے اگرچہ قلیل ہو اور دونوں  
ہاتھوں کے بیچ میں جو درجہ اسکو بھی مسح کرے۔ اور ذخیرہ میں ہر کہ مسح یہ ہر کہ ظاہر ہتھیلی و باطن ہتھیلی کو زمین پر مارے صلوۃ الاول  
میں ہر کہ ظاہر الروایہ میں ہر بار جب ہاتھ اٹھاوے تو ایک مرتبہ جھاڑے۔ اور نوادین ہر کہ اگر انگلیوں کے درمیان فبا نہ کیا  
تو میری ضرب واجب ہو مبسوط میں کما کہ مانند وضو کے زمین بھی اول بسم اللہ پڑھنا مستحب ہو۔ فتاویٰ فاضلخانہ میں ہر کہ ہتھیلی مسح  
کرنے میں اختلاف ہو اور صحیح یہ کہ اسکو مسح نہ کریگا۔ تو وی رح نے اپنے مذہب میں کما کہ دو ضرب شرطین بلکہ واجب یہ ہر کہ خاک  
چہرہ و دونوں ہاتھوں پر پونچھ جاوے اقول ہمارے نزدیک اگر ایک ضرب سے ایسا کیا تو نہیں جائز ہو کافی فاضلخانہ امام محمد  
سے نوادین روایت ہر کہ کسی نے ایک عالم سے دریافت کر کے پونچھون تک تیمم کیا اور در ایک رکعت پڑھی پھر اٹھے یہ اقل  
کیا کہ تیمم کینیون تک اور دتر تین رکعات میں توجہ نازین پر چلا نکا اعادہ نہیں ہو کیونکہ یہ مجتہد فیہ ہو اور اگر بغیر پونچھے ایسا کیا تو  
اعادہ کرے۔ مبسوط میں جیسے ضرب کے وضع مذکور ہو یعنی زمین پر ہاتھ رکھے۔ مع۔ لیکن فقہاء کا قول کہ تیمم ضربتان مفید ہو  
کہ ضرب رکن ہر حتی کہ اگر بعد ضرب کے قبل مسح کے حدث ہو تو اس ضرب سے مسح نہیں جائز کیونکہ وہ رکن تھا تو گویا وضو میں  
بعد غسل بعض اعضاء کے حدث ہوا اور یہی امام اسید ابو جراح رح کا قول ہو اور امام بیہقی رح نے کما کاس ضرب سے مسح کرنا  
روا ہو جیسے وضو میں پانی لیا پھر حدث ہوا پھر پانی کو استعمال کیا اور خلاصہ میں کما کہ اصح یہ کہ یہ خاک استعمال نہ کرے اور تیمم اس لئے  
حلائی نے اختیار کیا ہو۔ ابن اللام رح نے کما کہ وظی ہذا یہ جو فقہاء نے تصریح کی کہ اگر ہوا سے اسکے چہرہ و ہاتھوں پر غبار  
پڑ گیا اور اسے تیمم کی نیت سے مسح کر لیا تو ہوا ہو اور اگر مسح نہ کیا تو جائز نہیں ہو۔ یہ قول یا تو کما جاوے کہ مرث نہیں لوگوں  
کا قول ہو کہ ضرب کو رکن نہیں کہتے ہیں اور یا کما جاوے کہ ضرب سے مراد خواہ زمین پر جو یا چہرہ پر ہو۔ افتح۔ لیکن یہ تاویل دوسری  
صورت میں نہیں جاری ہوتی جو خلاصہ وغیرہ میں ہر کہ اگر تیمم کرنے والے نے اپنا چہرہ بلایا یا داخل کیا ایسی جگہ جان غبار ہو اور تیمم کی  
نیت کی تھی تو جائز ہو کافی البحر۔ اور ادب مذکور ہوا کہ مبسوط اصل میں ضرب مذکور ہی نہیں بلکہ وضع مذکور ہو لہذا بھرا راقی وغیرہ میں کما کہ  
شرط جو فعل ہو خواہ ضرب ہو اسکے قائم مقام ہو۔ م۔ اور تحقیق یہ کہ جو غایۃ البیان میں افتح تقدیر میں ہر کہ دلیل اسکو مقتضی نہیں  
اگر تیمم کے معنی میں غبار زمین پر رانا بھی جھڑا دے کیونکہ کتاب مجید میں صرف مسح کا حکم ہے اس سے زیادہ کچھ نہیں ہو اور حدیث میں جو ضرب  
مذکور ہو وہ اکثری عادت کے طور پر ہو۔ انتہی الفتح۔ اور اسی کو در مختار میں اختیار کر کے صفر کیا۔ لیکن جب کہ ابتدا میں تحت قول  
مصنف بقضہ مخصوصہ یوں کما کہ ضربان رکن ہونا صحیح و احوط ہو اور کما کہ تیمم کے رکن ضربتین و استیعاب ہیں۔ م۔ سولہ بعد میں  
الاستیعاب فی ظاہر الروایہ۔ اور استیعاب تیمم یعنی عضو کو تمام بھر پھر مسح کرنا ضروری ہو ظاہر الروایہ ہو۔ ف۔ حتیٰ اگر ایک ہاتھ

چھوڑا تو جائز نہوگا۔ وہ لقیئاً مہتمام ہو حضور۔ کیونکہ تم قائم مقام حضور ہو۔ فت۔ اور حضور میں استیعاب شرط ہے۔ و لہذا تھا لہذا  
 یہ غسل الاصلیج۔ اور اسی واسطے قہار نے کہا کہ انگلیوں میں خلل کرے۔ و نیز ع الخاتم یتیم المسح۔ اور انگوٹھی کو انار سے  
 تاکہ مسح بھر پور ہو جاوے۔ فت۔ اور عورت کنگن کو۔ یا ان دونوں کو حرکت دیدے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ و۔ امام محمد رحمہ  
 روایت ہے کہ انگلیوں میں خلل کے لیے تیسری ضرب کی ضرورت ہے لیکن یہ خلل فحش ہے اور تحلیل کا مقصود کچھ اس پر متوطن نہیں ہے۔ فتح  
 یہاں سے معلوم ہوا کہ قستانی رحمہ کی روایت جو درختار میں ذکر کی کہ دوسرے کو مسح کرنے میں تین ضرب کی ضرورت ہے یہ روایت ضعیف ہے  
 اور عجیب کہ خود درختار میں بغیر تین میں کہا اگرچہ دونوں ضرب کسی غیر سے ہوں یعنی دوسرا تم کراوے اور چونکہ نفوس عام دونوں کی ہیں  
 تو تیسری ضرب عفو سے ہے۔ م۔ محیط میں ہے کہ جھنوں کے پیچھے مسح کرے اور علیہ میں ہے کہ مسح کرے چہرہ سے ظاہری بشرہ و بال کو توکل  
 صحیح ہے معراج۔ و۔ الفتح۔ استیعاب تو ظاہر الروایہ ہے اور حسن رحمہ نے امام غزالی سے روایت کی کہ اکثر حضور اگر مسح ہو جاوے توکل کے قائم مقام  
 ہے کیونکہ مسحوات میں استیعاب شرط نہیں جیسے سر و زورہ میں ہے شمس الامۃ حلوانی نے کہا کہ یہ روایت یاد رکھنا چاہیے کیونکہ بوی کثرت  
 سے ہے۔ نووی رحمہ نے مذہب شافعی رحمہ بھی استیعاب بیان کر کے کہا کہ ہی امام ابو حنیفہ رحمہ سے ایک روایت ہے جو کرمی نے اپنے مختصر میں  
 ذکر کی ہے۔ تاج الفکر رحمہ نے شرح میں کہا کہ اگر کہا جاوے کہ آیت تیمم میں فامسحوا وجہکم و ایدیکم۔ جو باء داخل وجہ ہوا اور جیسے حضور میں  
 اسحوا براء سک۔ میں رؤس بر بار داخل ہے حالانکہ تمام سر کا استیعاب فرض نہیں ہے ایسے ہی تیمم میں استیعاب فرض نہونا چاہیے۔ اور جواب  
 دیا کہ استیعاب یہاں بہت مشورہ ثابت ہے تو تیمم میں بار بار کورصلہ ہونہ ایصال فعل یا کہا جاوے کہ بدلات کتاب ثابت ہے کیونکہ تیمم خلیفہ  
 و حضور پر تو جیسے و حضور میں چہرہ و ہاتھ کا استیعاب ہے یوں ہی تیمم میں شرط ہے۔ اکل رحمہ نے کہا کہ اس میں بحث ہے یعنی رحمہ نے کہا کہ گویا بعض  
 کہ تیمم خلیفہ و حضور پر تو با وضو تیمم اور ایصال و وضو ہونے کی وجہ نہیں اور اصل کی خلافت مسح میں ظاہر ہوتی ہے حالانکہ مسح و وضو متوہب نہیں  
 تو خلیفہ میں بھی مخالفت نہ چاہیے۔ حاصل آنکہ اصل میں باجمیعین ہے تو خلیفہ میں ہی چاہیے۔ مع۔ علاوہ برین سنت مشورہ میں استیعاب  
 کچھ ثبوت نہیں ہوتا اور اس علم غایت اس مقام پر ہے کہ تیمم میں ایک جہت تو مسح کے ساتھ ہوا اور وہ داخل ہونا باء کا جو کہ بعض کے لیے  
 اور ایک جہت بدلات استیعاب کے اور وہ یہ کہ وجہ دیدن و وضو میں متوہب ہیں تو خلیفہ میں بعض نہوا و اعطی ہی ہے کہ استیعاب لیا جاوے  
 پس ہی توجیہ ظاہر الروایہ ہے۔ ایسا ہی شرح کو ظاہر موطا و السنن و ابی داؤد۔ مسح النہار شرط ہے نہادی۔ مٹی میں لوٹ گیا اگر چہ وہ دونوں  
 ہاتھوں سے تیلیوں کو خاک پہنچ گئی تو سوا ہر دورہ نہیں انطاۃ۔ ہونچون سے ہاتھ کٹے ہوں تو ہاتھوں پر اور کسی سے کٹے ہوں  
 تو کٹا و بر مسح کرے اور اس سے اوپر کٹے ہوں تو کچھ نہیں کافی محیط السرخسی۔ ہاتھوں ہوں تو زمین پر گرے اور چہرہ دو بار پر  
 اور کافی ہے گرنا نہ چھوڑے الذخیرہ۔ قال الامم رحمہ۔ والحدیث والجماعۃ فیہ سوا۔ تیمم درست ہونے میں حدیث و جماعۃ باہر  
 ہیں۔ فت۔ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی حدیث صحاح ستہ میں مریج ہے کیونکہ جب مجھے انگوٹھ کا حکم کیا التمر۔ و کذا یحییٰ و انفال  
 اور یہی حکم حیض و نفاس کا ہے۔ لما روی ان قوما جاؤا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و قالوا انما قوم کس  
 بندہ الرمالی۔ بدلیل اس کے کہ ایک قوم اہل بادیت آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اور کہنے لگے کہ ہم ایسے قوم ہیں کہ  
 ریتے ہیں اس گیتان میں۔ م۔ میں یا چار صینہ تک۔ ع۔ ط۔ و لا نجد الماء شہرا او شہرین۔ اور پانی ایک یا دو صینہ تک نہیں  
 پاتے ہیں۔ و فینما یحبب و یحاکض و النفسار۔ اور ہم میں جب مرد و عورتیں ہوتی ہیں اور حالتہ و نفاس والی عورتیں  
 ہوتی ہیں۔ ط۔ فقال علیکم بارضکم۔ تو فرمایا کہ تم پر اپنی زمینیں گیتان کا لینا لازم ہے۔ فت۔ یعنی اس سے تیمم کر کے حاشا  
 کرو۔ یہ حدیث امام احمد و تہذیب و اسحق بن راہویہ و ابویعلیٰ طبرانی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اسکی اسناد میں مٹی بن  
 اصباح ہے۔ احمد و ابن عیینہ و ہزار نے کہا کہ سچ ہے اور نسائی نے کہا کہ حروک ہے اور ابویعلیٰ کی اسناد میں ابن لہیعہ ضعیف ہے۔  
 منفع۔ اور طبرانی نے معجم اوسط میں دوسرے طریق سے روایت کیا جسکو ابن السام نے مع القدر میں ذکر کیا اور طبرانی نے





شک ہوئے کے بعد اسپر خمار چڑا ہو تو اس سے جائز ہر النہار۔ جائز ہر نیم نزع سے اور دیوار کنگل و کچھ ٹلی سے اوقاتین خان  
 نے کہا کہ اصح قول ہر بارہی نمک سے نہیں جائز ہر۔ اور پختہ انیٹ سے ظاہر الروایۃ میں بالتفصیل جائز ہر اور کرنی نے شرط کی کہ  
 وہ کوفتہ ہو۔ طبعی رح نے کہا کہ ابو حنیفہ رح نے جو ہر سے نیم جائز کیا اور وہ ہر موتی ہر۔ یہ طبعی کی طبعی ہر اور قرطبی رح نے اجماع  
 امت نقل کیا کہ زمر و یاقوت سے نیم نہیں روا ہے۔ یہ بھی ہر کیونکہ وہ زمین کے اجزائے خمسہ میں سے ہیں پس امام رح کے  
 نزدیک ان سے نیم جائز ہر۔ ابن عبد البر رح نے کہا کہ علماء اسلام سب کا اجماع ہر کہ تراب سے نیم جائز ہر یعنی اسکے سوا کسی میں  
 اختلاف ہر۔ مع۔ پھر یہ سب جو ذکر ہوا امام اعظم و محمد کا قول ہر۔ وقال ابو یوسف لایجوز الا بالتراب والرمل۔ اور  
 امام ابو یوسف رح نے کہا کہ نیم جائز نہیں مگر مٹی دریک سے۔ وقال الشافعی لایجوز الا بالتراب المکتبت۔ اور امام شافعی  
 نے کہا کہ نیم نہیں جائز ہر سوا کسی ایسی مٹی کے جو اگانے والی ہر۔ وجہ روایت عن ابی یوسف۔ اور یہی ایک روایت ابو یوسف  
 سے ہر۔ لقولہ تعالیٰ فقیمو اصعبہ اطلیبا امی ترابا منبعا قالہ ابن عباس۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فقیمو اصعبہ اطلیبا یعنی مٹی  
 اگانے والے سے۔ یہ قول ابن عباس رح کا ہر۔ تو نیم کا جواد اگانے والی مٹی سے ہوا۔ غیر ان ابابوسف زاد علیہ الرمل  
 بالحدیث الذی رویناہ۔ لیکن ابو یوسف نے اسپر یک کو زیادہ کیا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر ذکر کی ہر۔ ف  
 یعنی علیکم بارضکم۔ حالانکہ ہر عرب کی زمین ریگستان تھی۔ لیکن اس قول سے امام ابو یوسف رح نے رجوع کیا ہر اول انکا یہ قول  
 تھا پھر کہا کہ سوا کے تراب خالص کے نیم نہیں جائز ہر جیسا طبعی رح نے انکا آخر قول درجوع روایت کیا ہر جیسا کہ مسوطین ہر۔ مع۔  
 پھر امام شافعی رح کے طرف سے یہ استدلال صحیح نہیں ہر کیونکہ وہ اگانے والی ہونا شرط نہیں کرتے چنانچہ امام میں لکھا کہ اگانا اصح قول میں  
 شرط نہیں ہر۔ ولہذا ان الصعید کم لوجہ الارض سمی بصعودہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کی دلیل یہ ہر کہ صعید نام ہر رو زمین  
 کا یعنی بالائی رخ اور صعید نام اسوجہ سے ہوا کہ وہ اونچا ہر۔ ف۔ یعنی صعی و خلیل و طلب و ابن الاعرابی درجہ وغیرہ سے منقول  
 ہیں اور معانی القرآن میں زجاج نے کہا کہ صعید رو سے زمین ہر خواہ کہیں خاک کے سوا کسی اور چیز ہو کیونکہ صعید کچھ خاک و مٹی  
 نہیں بلکہ رو سے زمین خواہ مٹی ہو یا پتھر ہو۔ زجاج نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ اہل لغت میں سے کسی نے اسین غلاف کیا ہو۔ مع۔  
 اگر کہا جاوے کہ اجماع صعید کے یہ معنی ہوے لیکن آیت میں صعید اطلیبا ہر تو جواب یہ کہ ہاں۔ و الطیب یحتمل الظاہر۔ اور  
 طیب احتمال ہر کہ معنی پاک ہو۔ ف۔ اور احتمال ہر کہ معنی ستھری و معنی حلال و معنی اگانے والی۔ اور یہ سب معانی متعدد آیات  
 میں قرآن میں لیے گئے ہیں۔ رہا اس مقام پر اس مشترک لفظ سے اکثر کے نزدیک بقول ابواسحق طاہر یعنی پاک مراد ہر۔ محمل  
 علیہ لانه ابق بموضع الطہارۃ۔ پس طیب بمعنی طہارت پر محمول ہوا کیونکہ یہی زیادہ لائق بمقام طہارت ہر۔ ف۔ کیونکہ نیم سے  
 مقصود طہارت ہر اور مشترک سے ایک معنی مراد ہونا بدلیل ترجیح چاہیے اور ترجیح بیان سبب مقام اسی معنی طہارت کو ہر تو معنی یہ ہوئے  
 کہ رو سے زمین پاک سے نیم کرو۔ اور خود اللہ تعالیٰ نے اسی آیت کے آخر میں فرمایا۔ وکن یرید بطیرکم۔ یعنی اللہ تعالیٰ چاہتا ہر کہ تم کو  
 پاک کرے۔ اور رہا اگانے والی کے معنی لینا تو بیان کچھ مناسب نہیں تم نہیں دیکھتے کہ اگر تراب نجس ہو اگرچہ اگانے والی ہو  
 اس سے وضو نہیں جائز ہر تو کچھ معنی نہوئے کہ اگانے والی مٹی سے نیم کرو خواہ پاک ہو یا ناپاک ہو بلکہ معنی یہ کہ پاک زمین سے  
 نیم کرو خواہ اگانے والی ہو یا نہو۔ او جو مراد بالاجماع۔ یا کہا جاوے کہ طیب سے مراد ظاہر تو بالاجماع ہیں تو صعید طیب بمعنی  
 رو سے زمین پاکیزہ ہوتی۔ ف۔ بھر اصول فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی کہ ہر سے نزدیک مشترک کا عموم نہیں یعنی ایک ہی استعمال  
 میں جب مشترک سے آئے ایک معنی حقیقی مراد سے تو بھر دوسرے معنی بھی نہیں مراد ہو سکتے برخلاف قول شافعی رح کے کہ اگانے  
 نزدیک عموم مشترک روا ہو تو انھوں نے تراب نکت کے پاک ہونے پر اسی طیب سے استدلال کیا تو طیب بمعنی طاہر لیا اور نیم کا  
 یہی معنی لیتے ہیں تو بالاتفاق یہ معنی مراد ہونے اب طیب سے دوسرے معنی بھی لینا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہر کیونکہ مشترک

کے واسطے عوم نہیں ہے۔ اور جب صیعد طیب کے یہی معنی تھے جو ہے تو ابن عباس رضی اللہ عنہما کی تفسیر اس مطلق کی قید نہیں ہو سکتی کیونکہ تفسیر تو ایت کی حدیث واحد سے رد نہیں تو یہ تو ابن عباس کا آخر ہے۔ علاوہ برین اگر اسی اثر سے استدلال ہو تو لازم ہوگا کہ شورہ زمین سے تیمم روا ہو حالانکہ نووی نے کہا کہ اس سے تیمم جائز ہے۔ ہمارے نزدیک بھی اس سے تیمم جائز ہے۔ بخلاف لائل حجت کی حدیث ابی جیم انصاری ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم پیر چل کی طرف سے آتے تھے پس آپ پر ایک شخص نے سلام کیا پس آپ نے جواب نہ دیا حتیٰ کہ دیوار کی طرف متوجہ ہو کر تیمم کر کے جواب دیا کہ ارواہ البخاری وعلقہ مسلم۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ مدینہ کی دیواریں سیاہ پتھر دن سے بدول مٹی کے بنی تھیں۔ ابن القصار مالکی نے کہا کہ یہ شافعی رحمہ پر حجت ہے کہ تراب غنٹ کی غرط لگاتے ہیں نووی نے کہا کہ ابی جیم بالتصغیر ٹھیک ہے۔ از انجاء حدیث جلت لی الارض مسجد و طور۔ میرے لیے زمین مسجد و طور کر دی گئی الارض جنس زمین متعین معنی میں پس جنس زمین طور ہے اور عام روایات صحاح میں یوں ہی مروی ہے۔ ابن القطان رحمہ نے کہا کہ حدیث میں ہے آیا رجل اور کتہ الصلوۃ طیبصل۔ یعنی جس آدمی کو جہان ناز کا وقت آوے ناز پڑے لے اور یہ در باب تیمم ہے جیسا کہ پوری حدیث سے صرح ہے تو یہ دلیل ہے کہ الارض سے تمام ردے زمین کی جنس مراد ہے کیونکہ کبھی رنگ میں کبھی شورہ زمین اور کبھی ہسٹر میں ہر طرح کے مقام پر ناز کا وقت پہنچ گیا اور دوسری روایت میں ہے کہ فعدہ طورہ و مسجد۔ یعنی وہ دوان ناز پڑے کہ اسکی طہارت کی چیز مسجد گاہ اسکے پاس موجود ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ احادیث تو اس بارہ میں بکثرت ہیں کہ خالص تراب شرط نہیں ہے اور صحیح یہی کہ ردے زمین کی جنس سے تیمم جائز ہے۔ ثم لایشرط ان یکون علیہ غبار عند ابی حنیفہ۔ پھر امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہ شرط نہیں کہ اس زمین پر غبار ہو۔ ف۔ اور امام محمد سے ایک روایت غبار شرط لگانے کی آئی ہے کافی الغایہ۔ لا طلاق ما تلونا۔ بدلیل اطلاق آیت کے جو بتے تلاوت کر دی۔ ف۔ کیونکہ صیعد روی زمین مطلق ہے جو غبار غبار ہو یا نہ ہو۔ و کذا یجوز بالبخاری مع القدرۃ علی الصیعد عند ابی حنیفہ و محمد لانہ تراب رقیق۔ اور یوں تیمم روا ہے غبار کے ساتھ باوجودیکہ اسکو صیعد پر تیمم کی قدرت حاصل ہو یہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کے قول پر ہے۔ اس واسطے کہ غبار تراب رقیق ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے محیط وقایہ و ت۔ صورت یہ کہ کیرا دندہ و کچھونا وغیرہ پاک چیز کو جھاڑے جب ہاتھ پر غبار آوے تو تیمم کرے یا ہوا میں غبار اڑا کر ہوا میں سے ہاتھ پر غبار لیکر تیمم کرے کافی محیط۔ اور اگر غبار خود اسکے چہرہ و ہاتھوں پر پڑا اسکے بہ نیت تیمم مسح کیا تو جائز اور مسح نہ کیا تو نہیں الغیر یہ۔ اور اگر گھون یا جو وغیرہ میں ہاتھ ڈالا جب غبار لگ گیا اور اثر ظاہر ہوا تو اس سے تیمم جائز ہے السراج اور اگر ظاہر نہ ہوا تو نہیں البحر۔ اسی طرح اگر کتے یا سور کی پٹھو تیمم کیا غبار سے جسکے بال خشک ہیں تو امام رحمہ کے نزدیک جائز ہے۔ مع۔ اگر اجنبی عورت کے چہرہ پر ہاتھ مارا اس پر غبار ہے کہ ظاہر ہوا تو جائز ہے۔ اگر صیعد تراب پر قدرت نہ ہو تو اس وقت غبار سے ابو یوسف کے نزدیک بھی جائز ہے۔ حجت امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کی حدیث عمر رضی اللہ عنہما کہ اپنے یاروں کے ساتھ سفر میں تھے بانی برسا اور بعض کو جنابت ہوئی تو حکم کیا کہ اپنے رخسار و زین جھاڑ کر غبار سے تیمم کریں کافی المبسوط مع۔ واضح ہو کہ تیمم میں نیت ضروری ہے۔ لہذا امام مصنف رحمہ نے لکھا۔ والقیۃ فرض فی التیمم۔ اذ نیت تیمم میں فرض ہے۔ ف۔ یہی مانہ طلاء کا قول ہے۔ مع۔ اور کیفیت اسکی یہ کہ ایسی عبادت کی نیت کرے جو خود مقصود ہے اور وہ بدول طہارت کے صحیح نہیں ہوتی ہے اور خالی طہارت کی نیت یا ناز مباح ہو جانے کی نیت قائم مقام ارادہ ناز کے ہے۔ تبیین۔ اگر مریض کو دوسرا تیمم کرا تا ہو تو نیت کرا مریض پر ہو دوسرے پر نہیں۔ وقال زفر جریسیت بفرض لانہ خلف من الوضوء علی الخلفۃ فی وصفہ۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ تیمم میں نیت کچھ فرض نہیں ہے کیونکہ تیمم خلیفہ وضو ہے تو وضو میں اسکے مخالف نہ ہوگا۔ ف۔ اور وضو کا وصف یہ کہ بدول نیت صحیح ہو تو تیمم بھی اصل کے موافق بدول نیت صحیح ہو ورنہ لازم آوے کہ خلیفہ مخالف اصل ہے وصف و شرط میں حالانکہ اصول میں ثابت ہوا کہ خلیفہ وصف و شرط میں اصل سے مخالف نہیں ہوتا۔ مع۔



ولنا انہ فی عن القصد فلا یحقق ورنہ۔ اور باری دلیل یہ ہے کہ تیمم خبر دیتا ہے قصد سے تو بدون قصد کے متحقق نہوگا۔ فت۔ کہا گیا کہ معنی یہ ہیں کہ قصد تیمم کی اہمیت میں داخل ہو تو بدون اسکے وہ متحقق نہوگا۔ کیونکہ جب اسکی ذاتی چیز ہوتی تو ذات نہوگی پس تیمم قصد ہی اور یہی نیت ہے اور یہ تیمم کا حکم واجب ہے تو نیت واجب ہے یہ غایتہ البیان کی دلیل ہے اور ایک رح نے اس پر اعتراض کیا کہ تیمم قصد استعمال شراب پر اور نیت جو تیمم میں فرض ہے وہ نیت طہارت یا استباحۃ یا زیا رت حدیث یا رفع جنابت ہے اور یہ نیت سوائے اس قصد کے ہے تو ایک سے دوسرے کا وجوب نہوگا۔ یعنی رح نے جواب دیا کہ مٹی استعمال کرنے کا قصد بھی نیت ہے اور یہ ان چار باتوں مذکورہ میں سے کسی بات کے واسطے مقصود ہوتی ہے ورنہ لازم آوے کہ وہ ان دو قصد میں ایک قصد استعمال شراب اور دوم ان چار باتوں میں سے ایک کا قصد اور کسی نے نہیں کہا کہ تیمم میں دو نیتوں کی حاجت ہے۔ مع۔ مخرج کتاب ہے کہ یہ جواب کچھ نہیں کیونکہ قصد استعمال شراب تو قصد فعل ہے یعنی جب آدمی کسی کام کو کرنا چاہتا ہے تو اسکا قصد کرتا ہے جس سے یہ فعل پورا ہو سچرا اس فعل سے کوئی نتیجہ مقصود ہوتا ہے اور وہ ان چار باتوں میں سے کوئی بات ہے اور ان اہام رح نے اعتراض اہل رح کو تو قبول دیا تو ضیح جسا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے چہرہ دہا تھپڑ مسح کا قصد کیا تو کچھ اعتبار نہیں اور مصنف کا مقصود یہ کہ لفظ تیمم ایک اسم شرعی ہے جو قصد سے خبر دیتا ہے اور اصول میں شہر ہے کہ اسکا شرعیہ میں وہ اعتبار کیا جاوے جس سے اسکے معنی خبر دیتے ہیں۔ اہام مصنف رح نے اپنی تجنیس میں کہا کہ نیت جو تیمم میں مشروط ہے وہ نیت تطہیر ہے یہی صحیح ہے انتہی کلامہ۔ اور دوسروں نے جو نیت رفع حدیث یا استباحۃ یا زیا رت حاتی تو نیت تطہیر سب کو شامل ہے اور فقہاء نے تصریح کی کہ اگر دخول مسجد یا قرأۃ القرآن یا اسکے چھوٹے یا زیارت مقبرہ یا دفن میت یا اذان یا اقامت یا سلام یا جوچہ سلام کے واسطے تیمم کیا تو عامۃ مشائخ کے نزدیک اس تیمم سے نازنین جائز ہے۔ اقول اسی پر قاضی خان نے تنصیف کی ہے اور نہما مسجدہ شکر کے تیمم سے شیخین کے نزدیک ادا سے فرائض نہیں بخلاف محمد رح۔ کہانی الذخیرہ۔ اور تیمم بہ ارادہ تعلیم غیر سے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں الا خلاصہ یہی ظاہر الہدایہ ہے۔ قاضی خان۔ پھر بگرد و رخسار میں اضطراب کیا کہ کیا یہ تیمم خود جائز ہے اگرچہ اس سے ادا سے طریقہ جائز نہوگا اور مخرج کتاب ہے کہ اگر وہ شہبہ یہ کہ تیمم بھی خالی اس نیت سے نہیں جائز ہے چنانچہ قول اہام مصنف و متفق کمال رح کے بیان سے ظاہر ہوگا قاتلہ۔ م۔ بالجملہ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ ان تینوں سے تیمم نہیں جائز ہے تو بتھے جان لیا کہ ایسی نیت جس سے نفس فعل صادر ہو معتبر نہیں ہے بلکہ مقصود کی نیت ہو طہارت یا نازی یا ناز جنازہ یا سجدہ تلاوت۔ ہاں نوادر کے بعض روایات میں صرف تیمم کی نیت کافی قرار دی لیکن یہ ظاہر المذہب کے خلاف ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ لفظ تیمم ایسے قصد سے خبر دیتا ہے جو معتبرہ نیت کے سوائے ہر کس قصد سے وہ نیت معتبرہ کا موجب نہوگا نہ نیت و حضور اذا تمتم الی الصلوۃ اے اذا قصدتم اقامت الی الصلوۃ۔ یہی قصد نیت کو موجب ہو حالانکہ وہ حضور میں نیت فرض نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تم نے ذکر کیا کہ جو تیمم واسطے رو سلام کے ہو وہ ظاہر مذہب پر صحیح نہیں ہے حالانکہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا چنانچہ حدیث بر جمل سے آئے ہوئے دیوار سے تیمم کر کے جواب سلام دینے کی ابھی گندھی ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں جواب سلام کو بعد تیمم کے دیا اور اس سے یہ لازم نہیں کہ خالی جواب سلام کی نیت سے تیمم کیا ہو بلکہ نیت طہارت کے تیمم کیا پھر بعد تیمم کے جواب سلام دیا۔ الفتح مختصا۔ پس معلوم ہوا کہ جو تیمم واسطے جواب سلام کے ہو وہ تیمم ہی صحیح نہیں ہے اور کچھ خصوصیت جواب سلام کی نہیں بلکہ قرات قرآن و مس مصحف و زیارت مقبرہ وغیرہ سب کا یہی حکم ہے اور صرف جواب سلام کی تنصیف بنظر اعتراض ہے۔ پھر انتہائے تحریر میں مقام پر یہ ہے کہ کہا جاوے کہ جملہ افعال اختیار دی بدون قصد کے صادر نہیں ہو سکتے کیونکہ قصد فعل اختیار کی کا بعد ارادہ قلبی ہے تو تیمم وغیرہ اس قصد میں کیساں ہیں پھر انہیں سے خاص کر تیمم کا نام تیمم یا نیت قصد سے خبر دینے والا صرف اسی جہت سے رکھا گیا کہ اس میں دیگر افعال سے علاوہ کوئی قصد معتبر مقصود ہے اور وہی نیت خاصہ ہے تو معلوم ہو گیا کہ تیمم میں ایک نیت خاصہ معتبرہ ہے۔ دن اسکے تیمم نہوگا تو وہ نیت واجب ہوئی اور یہی مقصود ہے ایسا ہی مخرج رح کو ظاہر ہوا پس اس تحریر کو نصیحت جانتا چاہیے۔ والہ تعالیٰ اعلم۔ اور جمل طور پر انی حالتہ مخصوصہ۔ یا تیمم خود یا لیا طور بحالت مخصوصہ۔ فت۔ یعنی شخص نے زمین کو طور قرار دیا

اس شرط سے کہ پانی نہ پادے اور اس شرط سے کہ تیمم واسطے ناز کے ہو پس جیسے پانی جوتے ہو سے تیمم مفید طہارت نہیں ہون ہی بدلتا  
 نیت کے مفید طہارت نہیں ہر اور یہ ہے اس واسطے کہ اگر تیمم واسطہ آجیسا کہ ہر ناسے خود تعالیٰ ادا قسم الی الصلوٰۃ آہ ہر۔ اور وضو میں  
 مراد یہ کہ ناز کے واسطے دھوؤ اور تو یہی تیمم میں مراد کہ ناز کے واسطے طہارت کرو۔ اسبابی شیخ الاسلام نے مسود میں لکھا ہے نہ یہ۔ اگر کیا جاوے  
 نہ پھر کیا وضو میں بھی طہارت کی نیت شرط ہو۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ کوئی دلیل اسباب نیت کی نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب علی ما مر۔ اور  
 پانی بذات خود یعنی بالشیع طور جامع ہوا جیسا کہ سابق میں گذرا۔ ف۔ اس پر اعتراض کیا گیا کہ پانی طور تو نجاسات محسوسہ کے لیے ہر  
 تو لازم نہیں کہ نجاست حکمیہ یعنی حدث کو بھی بلا نیت نازل کرے کما فی الفتح۔ اور جواب میں یہ کہ اگر تعالیٰ نے فرمایا و یزئل من السماء  
 المیزر لم یأتیہ سے ثابت ہے کہ پانی کا نازل کرنا اس واسطے کہ بندہ اس سے پاک فرماوے اور یہ عام ہے کہ نجاست حقیقیہ ہر نجاست  
 حکمیہ ہر خصوص میں تا یہ کہ اسکی معذرت نزل سے کہ جنگ بدر کے اول میں لوگوں کو جنابت ہو چکی اور پانی نہ تھا اس بارہ میں نازل فرما کر پاک  
 کیا تو معلوم ہوا کہ پانی دونوں قسم کی نجاست سے پاک کرتا ہر اور کوئی دلیل نہیں کہ نیت شرط ہر ہیں پانی سے طہارت میں نیت کی ضرورت  
 نہیں ہر خاص۔ ہا جواب اسکا کہ تیمم خلط وضو ہر تو خلاف اصل ہوا جیسے۔ میں کہتا ہوں کہ کچھ خلاف نہیں بلکہ خلیفہ کی ذات نیت ہر  
 قتال فیہ سم۔ واضح ہو کہ علماء میں سے بعض نے کہا کہ تیمم مباح کر دینا ناز کو اور صرف منع نہیں کرتا اور ہمارے نزدیک حدث دور کرتا ہر  
 اس وقت تک کہ پانی پادے اور شیخ ابو بکر الرازی قول اول پر ہیں اور قول دوم کی دلیل میں ہے ہر کہ عین العاص نے کہا کہ غزوہ ذوق نخل  
 میں سخت جائزے جن مجھے جنابت ہو چکی تو میں ڈرا کہ اگر نازل تو اپنی جان ہلاک کر دوں پس میں نے تیمم کر کے اپنے ساتھیوں۔ کہ ساتھ  
 نماز پڑھی پھر میں نے حضرت علی اسرطیہ وسلم کو آگاہ کیا تو آپ ہنسے اور مجھے کچھ نہیں کہا مدواہ ابو داؤد اور الحاکم علی شرح جامع۔ پھر کیا تیمم  
 صحیح ہونے میں حدث یا جنابت کی تفصیلی نیت ضرور ہر جواب یہ کہ نہیں کما قال المعمر۔ ثم اذا لومی الطہارۃ او استباحۃ الصلوٰۃ  
 اجزاء ولا یغترط نیتہ التیمم للحدث او للجنابة۔ پھر جب تیمم کرنے واسطے نیت کی طہارت کی یعنی طہارت حاصل ہونے کی یا ناز  
 مباح ہونے کی قیاس کو کافی ہر اور شرط نہیں کہ حدث کے لیے تیمم یا جنابت کے لیے تیمم کی مفصل نیت ہو۔ ہوا صحیح میں المذہب۔  
 یعنی مذہب صحیح ہے۔ ف۔ برخلاف قول شیخ ابو بکر الرازی رحمہ کے کہ وہ اذیاز کے لیے نیت بن تفصیل شرط کرتے ہیں جیسے ناز فرض  
 و نفل ہر اور یہ صحیح نہیں کیونکہ محمد بن ساجر رحمہ نے امام محمد رحمہ سے روایت کی کہ اگر جنب نے وضو کی نیت سے تیمم کیا تو بنا بت کو  
 کافی ہے۔ تبیین۔ اور نصاب میں ہے کہ اسی قول پر قوی ہر تا مار خانہ۔ اور اگر ناز جنازہ یا مسجد ملاوت کے واسطے تیمم کیا تو بلا خلاف  
 اس تیمم سے نفل ناز ادا کرنا مباح ہر محیط۔ اور تیمم وقت ناز سے پہلے کر لینا اور ایک فرض سے زیادہ کے لیے کر لینا جائز ہے۔ و ت۔  
 اور نیت و نفل کے واسطے بھی جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تیمم بدل مطلق ہر بدل ضروری۔ و۔ واضح ہو کہ امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک  
 قربت مقصودہ کی نیت ہو اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک قربت مقصودہ ایسی ہو جو بدن طہارت صحیح نہیں ہر لہذا امام مصنف رحمہ  
 نے تفریع بیان کی بقولہ۔ فان تیمم نصرانی یرید بہ الاسلام ثم اسلم لم یکن یتیمما عند ابی حنیفہ و محمد وقال ابو یوسف ہو تیمم  
 پس اگر کافر مثلاً نصرانی نے تیمم کیا اور اس سے اسلام کا ہر یعنی اس نیت سے کہ تیمم کے ساتھ اسلام لاوے ہر اسلام لایا تو امام  
 ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک وہ تیمم ہر نہیں۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ وہ تیمم ہے۔ لانه لوسی قرینہ۔ کیونکہ اسنے قربت کی نیت  
 کی ف۔ وہ اسلام ہر کیونکہ اسلام لاسب سے ہر حکم قوت ہے۔ مقصودہ۔ اور ایسی قربت کہ مقصود خود ہے۔ ف۔ کیونکہ مقصود  
 سے مراد یہی کہ کسی دوسرے کے ضمن میں نہ مانند شروط وغیرہ کے اور اسلام خود مستقل ہر تو قربت مقصودہ کی نیت سے اسلام تیمم صحیح  
 اور وہ تیمم ہر بکافرت بعد اسلام لانے کے اب بھی تیمم ہر اب چاہے اسی تیمم سے ناز پڑے۔ بخلاف التیمم لدخول المسجد  
 لا یصح لانه لیس بقرب مقصودہ۔ بخلاف اس تیمم کے جو بیت دخول مسجد یا مس مسحت ہو کہ وہ صحیح نہیں کیونکہ  
 کہ کوئی فعل تقرب مقصودہ نہیں ہے۔ اگر کیا ہاوے کہ نیت کی بابت کما فی جواب یہ کہ کافر کو صرف اسلام لانے کی اہلیت

ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ یہ تو امام ابو یوسف کی دلیل ہوئی۔ ولما ان التراب ما جعل طورا الا فی حال ارادة قربه مقصوده  
 لا تصح بدون الطہارۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ خاک نہیں ہو سکتی مگر در حالت ارادہ ایسی قربت مقصودہ  
 جو بدون طہارت صحیح نہیں ہے۔ ف حاصل یہ کہ بان اسلام قربت مقصودہ ہے کہ تمیم کے واسطے ایسی قربت مقصودہ چاہیے جو بدون  
 طہارت صحیح نہیں ہے۔ والا اسلام قربت مقصودہ تصحیح بدو نہا۔ اور اسلام ایسی قربت مقصودہ ہے کہ وہ بدون طہارت کے صحیح  
 ہو جاتی ہے۔ ف تو اسکی نیت سے تمیم کرنے والا تمیم نہیں ہوا۔ بخلاف سجدۃ التلاوة لانہا قربت مقصودہ لا تصح بدون  
 الطہارۃ۔ برخلاف سجدۃ تلاوت کے کہ اسکے واسطے تمیم صحیح ہے کیونکہ یہ ایسی قربت مقصودہ ہے جو بدون طہارت صحیح نہیں ہوتی ہے  
 ف یہاں اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر کافر نے ناز کی نیت سے تمیم کیا پھر اسلام لایا تو مقتضائے دلیل مذکور شکیک ہو حالانکہ  
 شیخ الاسلام نے بسوۃ بین تمیم کی کہ اس تمیم سے ناز نہیں جائز ہے کیونکہ اسکو نیت کی بقاء نہیں ہے بلکہ الٹا یہ کہ  
 یہاں دو اختلاف ہیں اول یہ کہ کافر لائق نہیں مطلقا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سوائے اسلام کے کہ اسلام کی نیت اس سے  
 صحیح ہے دوم یہ کہ تمیم میں امام ابو یوسف کے نزدیک صرف قربت مقصودہ چاہیے اور طرفین کے نزدیک قربت مقصودہ جو بدون طہارت  
 صحیح نہ ہو چاہیے۔ صدنا الشریعہ نے کہا کہ سب کے سنی یہ ہیں کہ کافر کے تمیم اسلام سے ادا سے ناز نہیں صحیح ہے بخلاف ابو یوسف کے  
 کہ اگر کافر کے تمیم صحیح ہے کیونکہ طرفین کے نزدیک تمیم کے لیے جو ناز کے حق میں شرط ہے کہ ایسی قربت مقصودہ جو جو بدون طہارت صحیح نہیں  
 نزدیک خواہ بدون طہارت صحیح ہو یا نہیں جب ناز جنازہ یا سجدۃ تلاوت کا تمیم کیا تو بالانفاق اس سے ادا سے فرض صحیح ہے اگرچہ کافر سے اسوجہ  
 صحیح نہیں کہ وہ لائق نیت نہیں ہے اور اگر مس صحیف یا دخول مسجد کے واسطے تمیم کیا تو بالانفاق اس سے لفاظ ادا کرنا صحیح نہیں کیونکہ نیت قربت  
 مقصودہ نہیں ہے بلکہ اسکو صحیف کا جھونا مسجد میں داخل ہونا ایسے تمیم سے حلال ہو گیا۔ انہی مخصصین میں کتابوں کو ظاہر کلام مفید ہے  
 کہ تمیم صحیح ہو گیا لیکن ادا سے ناز کے حق میں یہ کافی نہیں ہے اور ایسا ہی بحر الرائق نے زعم کیا کہ ہر ایسی چیز کے لیے تمیم صحیح ہے جس میں طہارت  
 شرط نہیں ہے اور در مختار میں منفرج کیا کہ جواب کرنے اور سلام کرنے وجواب سلام کے واسطے تمیم صحیح ہے اگرچہ اس سے ناز فریضہ جائز نہیں  
 لیکن منیہ واسکی شرح میں ہے کہ پانی ہوتے ہوئے دخول مسجد یا مس صحیف کے لیے تمیم کرنا کچھ نہیں ہے۔ مخصصین میں کتابوں کو ظاہر  
 تردد ہو چکا اسکے واقع ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تمیم کیا اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ شیع ابن الحارث کہنا کہ آپ نے  
 جواب سلام کی نیت سے تمیم نہیں کیا بلکہ طہارت حاصل کر کے جواب سلام دیا۔ اتوں یہ صحیح ہے اور خود بعض روایات میں صحیح ہے کہ نیت  
 طہارت سے نہ تھا تو میں نے چاہا کہ طہارت کر کے تب جواب دون۔ اور امام مصنف رحمہ اللہ کا کلام بھی اسی طرف مشیر ہے کہ یوں کہا کہ۔ تم کہیں  
 تمیم کیا۔ یعنی اسکو تمیم ہونے کی صفت ہی حاصل نہ ہوئی۔ اور تحقیق یہ ہے کہ علماء متقیین کے کلمات مختلف نہیں ہیں اور ذائق یہ ہے کہ فریضہ  
 ناز کے لیے تو وضو کے واسطے پانی تلاش کرنے کی حد مقرر ہے برخلاف اسکے مثلاً جواب سلام میں اگر استدرنا غیر کجاوے کہ پانی سے  
 وضو کیا جاوے تو مقصود فوت ہو گا لہذا بفضل تمیم سے طہارت کرنا روا ہے بلکہ تمیم میں نیت طہارت ہے اس سے ظاہر ہوا کہ سجدۃ تلاوت  
 میں بھی اگر تاخیر کردہ پیش آوے تو تمیم روا ہے اور غفر میں یہ غالب ہے لہذا مختار میں اسکو سفوف مطلق رکھا ہے اور حضور میں جواز عدم  
 اسی اصل مذکور پر منفرج ہے خاتم۔ پس حق یہ ہوا کہ تمیم کے واسطے نیت طہارت قوت مقصودہ شرط ہے اور پانی کے ساتھ بھی روا ہے جبکہ اسکے  
 جاتے رہنے کا خوف ہو بالحق حید و ناز جنازہ یا حفظ۔ وان توفضاد لایرید بہ الا سلام ثم سلم فهو متوضی۔ اور اگر کافر نے  
 وضو کیا حالانکہ اسکا ارادہ اس وضو کے ساتھ اسلام ہونے کا نہیں ہے تو بھی وہ متوضی ہے۔ ف اگر نیت کی توجہ رجب اولے  
 متوضی ہے اگرچہ اسکی نیت نہ ہو۔ خلافاً للشافعی رحمہ اللہ علی اشتراط النیۃ۔ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہے بنابرین کہ ان کے  
 نزدیک وضو میں نیت شرط ہے۔ ف اگر کافر کی نیت لغو ہے اور ہمارے نزدیک نیت وضو شرط نہیں ہے خاتم۔ فان تمیم مسلم  
 تم ارتد والعباد بالشرع مسلم فوعلی تمیم۔ پھر اگر مسلمان نے تمیم کیا حتی کہ نیت ساتھ طہارت سے صحیح ہوا پھر وہ اسلام سے



بہر گئی معاذ اللہ منہ پھر حدیث ہونے سے پہلے وہ مسلمان ہو گیا تو وہ اپنے تیمم پر بانی ہے۔ وفت کیونکہ نیت کے وقت اسلام تھا تو تیمم صحیح ہونے سے اسکو طہارت کی صفت حاصل ہو گئی پھر مرتد ہونے سے اس صفت میں نقصان نہیں کیونکہ اب نیت کی ضرورت نہیں ہے۔  
وقال زفریج بطل تیمم لان الکفر یتاقیہ فیستوی فیہ المابتد اور الانتہاء کا لمحہ تیمم فی النکاح۔ اور زفریج نے کہا کہ اس مرتد کا تیمم باطل ہو جائیگا کیونکہ کفر منافی تیمم ہے تو اس میں اجتہاد جیسے منافی ہے ویسے ہی انتہاء بھی منافی ہے جیسے نکاح میں محرمیت ہے۔ وفت  
حتیٰ کہ اگر عورت درمذہب میں محرمیت معلوم ہو تو نکاح میں صحیح ہے اسی طرح نکاح ہو جانے کے بعد اگر عورت نے مثلاً خاوند کے پسر کو اپنے اپنے  
قابو دید یا تو خاوند پر حرام ہو گئی یا خاوند نے جو روکی مان سے وطی کر لی تو جو روحرام ہو گئی تو اجتہاد میں صحیح ہونے کے بعد ایسی بات  
بانی گئی جو منافی ہے اور اس سے انتہاء میں نکاح باطل ہو گیا یوں ہی تیمم احد او میں صحیح ہوا پھر اسکے بعد ارتداد اسکے منافی پایا گیا تو باطل  
ہو گیا۔ و لانا ان الباقی بعد التیمم صفتہ کو نہ طاہر افاجراض الکفر علیہ لانیافیہ کیا لو اعترض علی الوضوء۔ اور ہماری  
دلیل یہ ہے کہ تیمم صحیح ہونے کے بعد باقی یہ صفت ہے کہ وہ پاکی پر ہے تو اس پر کفر طاری ہونا کچھ اسکے منافی نہیں ہے جیسے وضو کر کے طہارت  
کی پھر مرتد ہوا تو کفر اس طہارت کے منافی نہیں ہے۔ واما لایصح من الکافر اجتہاد لعدم النیۃ منہ۔ اور اجتہاد میں کافر سے  
تیمم فقط اسوجہ سے صحیح نہ تھا کہ اس سے نیت نہیں ہو سکتی ہے۔ وفت اور بیان توفیق کے وقت مسلمان تھا پس تیمم نیت صحیح  
ہو چکا تھا اور حاصل یہ کہ نفس تیمم باقی نہ تھا کہ کفر طاری ہونے سے باطل ہو بلکہ صفت طہارت اور یہ کفر سے نہیں بلکہ حدیث سے باطل  
ہو گئی۔ اگر کہا جاوے کہ ارتداد سے محال مٹ جاتے ہیں جواب یہ کہ ہاں تیمم عبادت کا ثواب مٹ گیا لیکن طہارت باقی ہے۔ تو نقص  
تیمم کا بیان کیا بقولہ۔ وینقص التیمم کل شیء یقضي الوضوء۔ اور توڑ دی گئی تیمم کو ہر وہ چیز جو وضو کو توڑتی ہے۔ لانه خلقہ فاخذ حکمہ  
کیونکہ تیمم خلیفہ وضو ہے تو اسے وضو کا حکم لیا۔ وینقصہ ایضاً روتہ الماء اذا قدر علی استعمالہ۔ اور تیمم کو پانی دیکھنا بھی توڑتا ہے  
جیسا اسکے استعمال کرنے پر قادر ہو۔ وفت اس میں اشارہ کیا کہ تیمم بعد استئصال کے نہیں ٹوٹتا بلکہ جس حالت میں کفار توڑ گئی پانی دیکھتے ہی  
تیمم ٹوٹ جائیگا حتیٰ کہ قبل وضو کے اب قرآن مجید کو نہ چھو دے۔ لان القدرۃ ہی المرادۃ بالوجود الذی ہو غایۃ لطوۃ  
التراب۔ کیونکہ قدرت ہی تو مراد ہے وجود سے جو کہ فائز قرار دی گئی غراب کے طور ہونے میں۔ وفت یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا  
ولم یجد ماء آہ۔ یعنی تم پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو آہ۔ مراد اس سے یہ کہ تم پانی پر قدرت نہ پاؤ حتیٰ کہ مریض مثلاً پانی پاتا ہے یا جو جہاں کے تیمم ہو  
لیکن وہ پانی استعمال کرنے پر قدرت نہیں پاتا۔ تو تم پلہ داب میں وجود آب سے مراد بھی قدرت ہے جو کہ انتہاء تراب کے طور ہو چکی ہے  
یعنی جب تک پانی پر قدرت نہ پاؤ تب تک تراب تمہارے واسطے طور ہے جو حدیث میں صحیح ہے کہ اتراب طور المسلم و لوالی عشر حج المصح  
الماء فاذا وجدہ علیہ بشرۃ۔ یعنی تراب پاک کر نبی الی ہر مسلمان کی اگرچہ دس برس تک ہو جب تک کہ پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے  
تو اسکو استعمال کرے اپنے ظاہری بدن پر۔ اس سے معلوم ہوا کہ تراب اسی وقت تک طور ہوگی کہ پانی نہ پاوے یعنی پانی پر قدرت  
نہ پاوے پس ظاہر ہوا کہ قدرت پانی ہی انتہاء ہو گئی تراب کے طور ہونے کی۔ ابن الہمام رحم نے لکھا کہ یہ عام ہے چاہے نماز کے اندر یا بی  
پر قادر ہو چاہے نماز سے باہر قادر ہو بہر حال تیمم ٹوٹ جائیگا برخلاف باقی ائمہ مثلاً رحم کے کہ ان کے نزدیک نماز کے اندر ہو اسوقت قادر  
ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ الفتح۔ اور ہمارے قول کے مثل قول ثوری رحم و مختار قول احمد ہے اور یہی مزی رحم و ابن شریح نے پیدا دنیوی رحم  
کہا کہ اکثر علماء لای قول ہے جمع۔ بالجملہ قادر ہونا بلکہ عاجز ہونا خواہ حقیقتہ ہو یا حکماً جو تیمم تھا۔ وخالفت السبع والعدو واطع  
عاجز حکماً۔ اور جو شخص کہ درندہ سے خوف کرے تاہب وغیرہ سے پانی لینے پر قادر نہیں یا بخوف دشمن یا پیاس کے خوف سے پانی  
استعمال نہیں کر سکتا تو یہ حکم میں عاجز ہے۔ وفت پانی پر قادر نہیں ہے۔ پس اگر درندہ کے خوف سے تیمم کیا پھر وہ جاتا رہا تو تیمم بھی  
ٹوٹا یوں ہی دشمن وغیرہ میں ہے۔ م۔ اور اگر مرض کی وجہ سے قدرت نہ ہو وہ اچھا ہو گیا یا بخوف سردی تیمم کیا وہ جاتی رہی تو تیمم  
باطل ہوا۔ و۔ حاصل یہ کہ جس نے تیمم مباح کیا تھا جب وہ زائل ہو تو تیمم بھی زائل ہو گا دلی ہذا اگر پانی ایک میل درج ہونے سے تیمم

کہا تھا پھر اسی کی طرف روانہ ہوا حتیٰ کہ ایک میل سے پانی کم رہ گیا تو تیمم ٹوٹ گیا۔ د۔ والنا تم عندہ ابی حنیفہ سے قادر تقدیر را  
 حتیٰ نو مر التائم الملبس علی الماء بطل تیمم عندہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جو شخص خواب میں جڑوہ تقدیر پانی پر قادر ہو  
 حتیٰ کہ اگر کوئی شخص تیمم کر کے حالت تیمم میں ایسے طور پر سوتا ہوا سوار جلا کہ ایسے سونے سے تیمم وطارت نہیں جاتی جیسا جنابہ کے  
 تیمم سے پانی پر گزرنا چلا گیا تو امام رحمہ کے نزدیک اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ و۔ کیونکہ وہ بمنزلہ جاتنے کے جیسا ایسے کہ یہ قدر غسل عباد سے ہر  
 تو معتبر نہیں اور بمنزبہ سبب غفلتی ہر اور حکم کا مدار سبب ظاہر پر ہر اور پانی پر گزرنا ظاہر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ معتبر و عاقل ہو  
 تو صاحبین کے قول پر اسکا تیمم نہیں ٹوٹا اور کہا گیا کہ یہی روایت امام رحمہ سے صحیح ٹھہرائی گئی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ ابی الہام نے  
 لکھا کہ جس شخص نے بخوف درندہ چاندن یا پیاس کے تیمم کیا اور یوں ہی جب آنا گوندھنے کے لیے پانی کا محتاج تھا غور با کرنے کو  
 تو بعد خوف دور ہونے کے کیا وہ شخص وضو سے نماز کا اعادہ کر لیا یا نہیں۔ نہایت میں کہا کہ یہ قول ہو سکتا ہے کہ اعادہ واجب ہر صورت  
 اس صورت میں کہ جب دشمن کے خوف سے تیمم کیا کیونکہ یہ قدر خداوند کی طرف سے ہے۔ یہی درایہ میں موافق نہایت کے ذکر کیا ہے اور یہ کہ  
 فقہار نے خوف عباد اور خوف سادھی میں فرق کیا ہر خوف عباد میں اعادہ واجب کیا ہر اور مسئلہ نام میں لکھا کہ فتاویٰ قاضیخان  
 میں ہے کہ کہا گیا کہ واجب ہے کہ بالاتفاق سب کے نزدیک تیمم نہ ٹوٹے کیونکہ اگر تیمم کے قریب پانی ہو اور اسے نہ جانا اور تیمم کیا تو بالاتفاق  
 صحیح ہر یوں ہی ہے ہر افہام۔ تیمم کیسے ہوے سونے کا پانی پر گزرنا بالاتفاق تیمم نہیں ٹوٹتا کذا فتاویٰ قاضیخان۔ اور تیمم میں ہر کہ  
 اصح یہ کہ کل کے نزدیک اسکا تیمم نہیں ٹوٹتا۔ فتاویٰ میں مختار یہ کہ بالاتفاق نہیں ٹوٹتا۔ مع۔ اور جنہیں میں ہر کہ تیمم سے نماز پڑھی  
 اور اسکے پہلو میں کھڑا تھا جس سے وہ آگاہ ہوا بالاتفاق جائز ہر اور اگر نہر کے کنارہ پر ہو اور اس سے آگاہ نہ ہو تو ابو یوسف سے  
 ایک روایت میں نہیں جائز ہے جیسے اسکی گردن میں پانی کا برتن لٹکا ہر اور دوسری روایت میں جائز ہے کیونکہ وہ قادر نہیں ہے کیونکہ قدرت  
 بدون علم نہیں اور کہا گیا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور یہی اصح ہے اختی۔ وجوب ابو حنیفہ رحمہ حقیقت میں جاتے ہوئے کنارے نہر کے  
 نہ جاننے والے کا تیمم جائز کہتے ہیں تو پھر سوتے ہوئے کے تیمم ٹوٹنے کے کیونکر قابل ہو گئے۔ الفتح۔ مخرج کتابہ کہ فرق دونوں صورتوں  
 میں یوں ظاہر ہے کہ اسباب علم کے جاگنا وغیرہ میں اور انہیں جانتک اس پر لازم تھا کوئی تفسیر واقع ہوئی پھر اسکا آگاہ نہ ہونا بمنزہ قدرت ساری  
 کے ہر بھارت سو جانے کے کہ اسکو اگر شرع اعتبار کرے تو قدر ہر درندہ نہیں اور متعدد مسائل ایسے ہیں کہ انہیں سونا بمنزلہ جاتنے کے قرار  
 دیا گیا چنانچہ صحیحی رحمہ نے لکھا کہ کہا گیا کہ ۲۶ مسائل میں ایک یہی مسئلہ۔ دوم روزہ سے جہت سویا اسکے منہ میں بارش کے قطرات  
 اتر گئے تو روزہ ٹوٹ گیا۔ سوم سوتی عورت روزہ سے اسکے خاوند نے جلع کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ چہارم احرام میں ہو تو احرام  
 ٹوٹ گیا۔ تیمم سوتے محرم کا سر کسی نے نوٹ دیا تو اس پر جہانہ لازم ہو گا ششم سوتا محرم کوٹ لیکر کسی شکار پر لگا کہ وہ مراد تو اس پر جہانہ  
 لازم ہو۔ ہفتم سوتا ہوا عرفات میں گذرا تو قیام عرفات ہو گیا۔ ہشتم سوتے کے پاس خلوت میں ایک ساعت اسکی جو دشمنی تو  
 خلوت میم ہو گئی نہیم سوتے کو کربال تلف کیا۔ دہم مردٹ برگر کو قتل کیا۔ تو خان و محرومی ہے۔ یازدہم سوتے میں ناز میں کلام کیا  
 نماز جاتی رہی۔ دوازدہم سوتے میں اس سے کلام کیا جس سے کلام نہ کرنے پر قسم کھائی تھی تو اصح قول یہ حاکم جو آخر تک  
 پس ان مسائل میں سوتا ہوا امتد جاتے ہوئے کے قرار پایا ہر اور جو قیام میں ذکر کیا اسکا فرق بخلاف بیان کر دیا لیکن مدار بیان  
 صحیح مدایع پر ہے پس اگر یہ روایت امام رحمہ سے صحیح ہوئی تو انہوں نے سوتا معتبر رکھا ہر تو کچھ اختلاف نہیں ہے۔ بہر حال فتوے  
 اس محل پر ہے کہ سوتا تیمم والا اگر پانی سے گزر گیا تو وہ قادر نہیں اور تیمم باقی ہے۔ والہولاء ما یفی للوضوء لانه لا معتبر بما دونه  
 اجمہ او فکذا انتہا۔ اور مراد پانی پر قادر ہونے سے اعتد رکہ جو وضوء کے واسطے کافی ہو کیونکہ اس سے کم کا اعتبار تو اعتبار  
 میں نہ تھا پس یوں ہی انتہار میں اسکا اعتبار نہیں ہے۔ و۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب تیمم والا قادر ہو استعمال کرنے پانی پر  
 ہر اسکو کافی داسکی حاجت سے فاضل ہے تو اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ البھر وغیرہ۔ واضح ہو کہ امام مہنف صنف نے ظاہر کلام کو تیمم و وضوء

کے ٹوٹ جانے پر مٹی کسا۔ دلیکن تیمم کبھی وضو کا ہوتا ہوا اور کبھی جنبات کا ہوتا ہوا اور کبھی حیض و نفاس کا ہوتا ہوا ہر لذت و غیر میں کما کر  
 ہاتھ نہ مٹھنا اصل یعنی جس اصل کی خلالت تیمم کو ہر جس چیز سے اصل ٹوٹتا تھا اس سے خلعت یعنی تیمم بھی ٹوٹ جائیگا۔ پس اگر وضو  
 کا تیمم تھا اور فرض کر دو کہ پانی کے نہ ملنے کی وجہ سے تھا اب ایک بدھنی پانی ملا تو قدرت استعمال سے تیمم ٹوٹ گیا اور اگر تیمم غسل  
 جنبات کا تھا تو اس قدر پانی سے نہ ٹوٹے گا کیونکہ کافی نہیں ہوا اور سچ سے وضو ٹوٹتا ہوا اس کا تیمم بھی ٹوٹا دلیکن تیمم جنبات سے  
 نہ ٹوٹے گا مگر اطلاق سے یا جرح سے ٹوٹ جائیگا م۔ مسافر کو حدیث ہو اور اس کا کپڑا بھی نہیں ہو اور پانی اس قدر ملا کہ ایک ٹوکائی ہو  
 تو نجاست حقیقیہ پہلے وضو سے پھر حدیث کے لیے تیمم کرے اور اگر اول تیمم کر کے دھوئے تو تیمم کا اعادہ کرے محیطہ السرخسی۔ اور اگر  
 پانی سے وضو کر کے نہیں کپڑے میں ناندھری تو جائز ہے لیکن گنگار ہو گا قاضی خان۔ اگر تیمم کا مباح کرنے والا مرض نازل ہو گیا تو  
 تیمم ٹوٹ گیا۔ اخصول بہر چیز جسکے ہونے سے تیمم مباح نہ تھا بلکہ نہ ہونے پر مباح ہوا تھا جب وہ چیز پانی جاوے تیمم ٹوٹ جائیگا اور جو چیز  
 ایسی نہیں تھی اسکے پانے جانے سے نہ ٹوٹے گا ابدائع۔ اگر پانی نہ ہونے سے تیمم کیا تھا پھر پانی ملا مگر ایسا مرض ہوا جو تیمم مباح کرتا ہے پس اگر تیمم  
 جو تو پہلے تیمم سے اسکو ناز و انہیں کیونکہ اجازت کے سبب بدل جانے سے پہلے نصحت کا تیمم دوسری اجازت میں حساب کرنا منع ہے اخصول  
 اگر تیمم ایسے پانی پر گندہ کہ دشمن یا درندہ کے خون سے نہیں اتر سکتا تو تیمم نہیں ٹوٹا السراج۔ اور اگر کوئی پر ہو چکا ہو کہ دل رسی وغیرہ آئے  
 نہیں یا پانی ملا مگر پیاس کا خوف ہو تو تیمم نہیں ٹوٹا۔ ابدائع۔ اگر پانی پر گندہ آوے اسکو یا دشمن کا جسم ہو تو تیمم ٹوٹ گیا حواشی  
 مسافر راہ میں گندہ ایک شے میں پانی رکھا تھا تو اس کا تیمم نہیں ٹوٹا اور اسکو اختیار نہیں کہ اس پانی سے وضو کرے لیکن جب پانی بہت  
 ہو تو اسکی کثرت دیکھ کر استدلال ہو گا کہ یہ پیئے وضو و دونوں کے لیے ہر قاضی خان۔ اس قدر پانی ملا کہ اعضا سے وضو کو ایک ایک بار  
 بطور فرض دھو سکتا ہو اور اگر بطور سنت وضو کرے تو کافی نہیں ہو تو مختار یہ کہ اس کا تیمم ٹوٹ گیا الا خلاصہ تیمم ناز میں ہوا اسکو ایک  
 شخص پانی کے ساتھ نظر آیا اگر غالب ہوا گمان کہ دیدیگا تو مانگنے سے پہلے ٹوٹ گیا اور اگر غالب ہوا کہ نہ دیدیگا یا شک ہوا تو ناز پوری کرے  
 پھر اگر اسے دیدیا اگرچہ منہ اٹھل یا اس کے مانند کے عرض دیا تو اعادہ کرے ورنہ ناز پوری ہو گئی اور اگر اول انکار کیا پھر دیا تو ناز پوری  
 ہو گئی دلیکن دوسری ناز کے واسطے وضو کر لے الفتح (مخرج) حاجی آب زمزم واسطے ہدیہ کے قانا ہوا و مقعہ کا شہ رانگ وغیرہ سے بند  
 کرتا ہے تو جب تک پیاس وغیرہ سے خوف نہ ہو اسکو تیمم روا نہیں ہوا خلاصہ۔ امام مہضف نے جنیس میں کہا کہ اس میں جیلہ یہ ہے کہ غیر کو بہہ کر کے  
 اس سے اپنے پاس ودیعت رکھ لے۔ قاضی خان نے کہا کہ یہ جیلہ صحیح نہیں کیونکہ جب غیر کے پاس پانی ہوا وہ دشمن اٹھل یا کچھ خسار سے  
 فروخت کرے تو تیمم روا نہیں اور یہاں تو بہہ سے رجوع ممکن ہے کہ رواد ہو گا میں کہتا ہوں کہ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ بہہ سے رجوع کرنا کفر  
 ہو تو اس لحاظ سے پانی اسکے حق میں حدم ہے اگرچہ حقیقتہ پانی مجاوے جیسے سیل کا پانی شے وغیرہ میں ہو برصاوت ہی کے کہ اس میں  
 کراہت نہیں ہے الفتح۔ مختار میں کہا کہ ایسے طور پر بہہ کرے کہ رجوع ممکن نہ ہو یا ایسی چیز سے غلط کر دے جو پانی پر غالب ہو جاوے  
 اتنی۔ میں کہتا ہوں کہ یہاں یہ تردد ہے کہ غیر کے پاس پانی ہو تو اس سے مانگنا چاہیے اور پانی مطلوب ہو رہے میں نفع آب زمزم کا نہ رہا ہم  
 ولا تیمم الا بصیعد طابہر۔ اور نہیں تیمم کرے مگر پاک روئے زمین کے ساتھ۔ لان الطیب ارید بہ الطابہر۔ اسلئے کہ طیب سے  
 مراد پاک لی گئی۔ وٹ یعنی قولہ تعالیٰ فقیہ و صیعد الطیب۔ میں صیعد دے زمین اور طیب پاک۔ ولانہ آتہ التعلیم فلا بد من طہارت  
 فی نفسہ کا لہا۔ اور اسلئے کہ صیعد تو پاک کرنے والی چیز ہو تو ضرور ہو کہ وہ خود بھی پاک ہو جیسے پانی میں بھی بات ضروری ہے۔  
 وٹ طہارت تراب چاروں ملاموں کے نزدیک شرط ہے۔ اسی پر مبنی ہے کہ اگر جس کپڑے کے غبار سے تیمم کیا تو روا نہیں ہے لیکن  
 جبکہ یہ غبار بعد خشک ہونے کے آسیر ہوا ہو تو روا ہے النہایہ وٹ۔ اور تراب وہی متغزل ہوتی ہے جو شہ و ہاتھ میں لگے نہ وہ جہاں ہاتھ  
 مارے ہیں کافی الا خلاصہ م۔ اگر جب یا حائل نے ایک جگہ سے تیمم کیا پھر دوسرے نے اسی جگہ ہاتھ رکھ کر تیمم کیا تو کافی ہے۔ کہا  
 فی الا خلاصہ وٹ۔ اگر دو نے ایک جگہ سے تیمم کیا جائز محیطہ السرخسی کہ اگر ایک جگہ سے تیمم کیا جائز تا ماہ خانہ۔ زمین جس پر خشک



ہوئی و اثر جاتا رہا تو اس پر ناز جائز و لیکن تمیم نہیں جائز ہوتا فیضان و الصدر۔ اور اگر تمیم بار پانی پڑ کر ہر بار خشک ہوئی تو یہ طہیر ہو  
 دیاتی من افشع وغیرہ۔ و مستحب لعماد الماء و مہر جوہ۔ اور مستحب ہر پانی نہ پانے والے کو در حالیکہ وہ پانی کی امید رکھتا ہو۔  
 ف یعنی غالب گمان ہو کہ آخر وقت پاؤں گا۔ ایضاً مع۔ غرضیکہ جسکو پانی نہیں ملا اگر گمان غالب ہو کہ ناز کے آخر وقت تک لمبا بیٹھا  
 تو اسکو مستحب ہو کہ۔ ان یؤخر الصلوۃ الی آخر الوقت۔ تاخیر کر دے ناز کو آخر وقت تک۔ ف یہی صحیح ہے اور وقت مستحب  
 سے زیادہ تاخیر نہ کرے یعنی آخر وقت سے مراد وقت مستحب کا آخر ہو تو کمرہ وقت تک تاخیر نہ کہیں ہے۔ البدلی یعنی یہی صحیح ہے۔ ابو عبد اللہ  
 فان وجد الماء تیوضا۔ پھر اگر کھانے موافق گمان کے پانی پایا تو اس سے دھو کر کے پڑھے۔ والا تیمم و صلی۔ اور اگر نہ پایا تو تمیم  
 کر کے ناز پڑھے۔ ف اور وقت کمرہ تک انتظار نہ کرے اور یہ انتظار اس واسطے۔ لیتقع الاوار یا مکمل الطہارۃ من فصار  
 کا لطایع فی الجماعۃ۔ تاکہ ادا سے ناز دونوں طہارتوں میں سے اکمل یعنی دھو کر کے ساتھ واقع ہو تو ایسا ہوا جیسے جماعت کا طمع  
 کرنے والا انتظار کرتا ہے۔ اور یہ مستحب ہے۔ وعن ابی حنیفہ و ابی یوسف فی غیر ہذاتہ الاصول ان التاخیر ختم لان غالب  
 الراے کا متحقق۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے اصول کتب کے سواے یعنی نوادر وغیرہ میں روایت ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے  
 اس واسطے کہ غالب رائے مانند متحقق کے ہے۔ ف قدری نے کہا کہ تاخیر مستحب ہی واجب نہیں ہے۔ اور یہ اختلاف اس وقت ہے کہ  
 پانی ایک میل دور ہو اور اگر اس سے کم ہو تو تمیم نہ کرے اگرچہ اسکو وقت جاتے رہنے کا خوف ہو۔ فقہ ابو جعفر نے کہا کہ اس پر ہر  
 اصحاب ثلثہ رحمہم اتفاق ہیں۔ واضح ہو کہ یہی شافعیہ کے نزدیک تاخیر میں صحیح ہے۔ مع۔ فائدہ خلاف یہ کہ مستحب کی صورت میں اگر تاخیر  
 نہ کی اور تیمم سے پھر لی تو روا ہے بخلاف وجوب تاخیر کے۔ و وجہ الطہارۃ ان العجز ثابت حقیقۃ فلا ینزل حکم التیقین ثلثہ  
 ظہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ پانی سے عاجز ہونا تو حقیقت ثابت ہے اور اسکا حکم جواز تیمم ہے تو یہ حکم زائل نہوگا اگر اسی کے مثل یقین کے  
 ساتھ۔ ف اور ایسا یقین بیان نہیں بلکہ غالب گمان ہے حتیٰ کہ اگر آخر وقت پر نہ ملا تو تمیم کر کے پڑھے۔ م۔ اس پر اصرار کیا گیا  
 کہ آبادی یا جنگل میں جتنے تیمم کرنا چاہا جب اسکو خبر دی گئی کہ پانی قریب ہے یا اسکے گمان میں یہ بات غالب ہوئی تو طہر سے پہلے  
 اسکو تیمم روا نہیں ہے کیونکہ ظن غالب کو مانند یقین کے اعتبار کیا اور مقتضی ہے کہ اگر آخر وقت پانی ملنے کا یقین ہو تو ظاہر الروایۃ پر  
 تاخیر واجب ہونا چاہیے لیکن مصرح اسکے خلاف ہے۔ مع۔ و لیصلح تیممہ ما شاء من الغرائض والنوازل۔ اور پڑھے اپنے  
 تیمم سے (جب تک حدیث نہ ہو۔) جو ناز چاہے نرائض و نوازل سے۔ ف خواہ ایک وقت میں خواہ اوقات متعددہ میں مع  
 حاصل یہ کہ تیمم ہمارے نزدیک وقت آنے سے پہلے روا ہے اور ایک فرض وقتی سے زیادہ اوقات کے فرائض اس سے ادا کر سکتا ہے  
 کما فی المتن۔ م۔ یہی قول ابن عباس و سعید بن المسیب و عیسیٰ بن جری کا ہے جیسا کہ نووی رحمہ نے ذکر کیا اور یہی قول داؤد  
 طاہری و شاگردان شافعی رحمہم سے غرنی مع کا اور مختار رویانی رحمہ کا ہے۔ وعند الشافعی رحمہم کل فرض لان طہارۃ ضروریۃ  
 اعمام شافعی رحمہ نے کہا کہ ہر فرض کے واسطے تیمم کرے کیونکہ تیمم طہارت ضروری ہے۔ ف یعنی جب پانی نہ لایا استعمال نہو سکا  
 تو ضرورت کے واسطے تیمم کیا گیا تو بعد ضرورت رہیگا اور ضرورت وقت کی ناز پر ہے اور اسکے تابع سنن ادا کرے پھر جب دوسرے  
 وقت بھی ضرورت ہو تو تیمم کرے۔ م۔ یہ قول حضرت علی و ابن عمر رضی و قتادہ و ربیعہ و اسحق کا ہے۔ اور دلیل شافعی رحمہ حدیث ابن  
 عباس رحمہ کہ سنت سے ہے کہ ایک تیمم سے ایک ناز سے زیادہ نہ پڑھے۔ رواہ الدارقطنی و الطبرانی۔ اس میں دو طرح سے کلام ہے اول  
 یہ کہ اسکی اسناد میں حسن بن عمارہ راوی کو شعبہ و سفیان و احمد و نسائی و دارقطنی و ابن مہین و علی بن المدینی و ساجی و جوزجانی وغیرہ  
 نے ضعیف و متردک کہا تو حجت نہیں ہو سکتی۔ دوم یہ کہ بر تقدیر ثبوت اس میں اتنی قدر بیان ہے کہ سنت سے یہ بات ہے تو شاید  
 مسنون یہ ہو ہو کہ آپ نے تیمم سے ایک ہی ناز پڑھی ہو جو بعد عدم حاجت تیمم کے پس کچھ حصول نہوا۔ دلیل دوم یہی ہے کہ ابن عمر  
 سے جو روایت کی کہ ہر ناز کے لیے تیمم کرے۔ چنے اور بیان کیا کہ یہ ابن عمر رحمہ کا نہ ہے۔ ولنا انہ ظہور حال عدم لہا

اور جاری دلیل یہ کہ تراب طور پر در حالیکہ پانی پر قدرت نہ ہو۔ فت بعد پٹ صحیح کہ الصبیح الطیب وضو المسلم وان لم یجد الماء فیسکن  
چنانچہ صحاح و سنن میں ثابت ہے و بیان گذرا۔ مع۔ پس جب وہ طور فرما پائی۔ فیعمل علیہ ما بقی بشرطہ۔ تودہ اپنا کام کرتی رہیگی  
جب تک اسکی شرط باقی رہے۔ فت یعنی پانی پر قدرت نہ ہو۔ اگرچہ مدت دراز ہو جاوے لہذا کہنے لگا کہ تراب ہمارے نزدیک  
حد ث دور کرتی ہے اور یہی نہیں کہ مرث نماز مباح کرتی ہو۔ و تیمم الصبح فی المصرا اذا حضرت جنازۃ والولی غیرہ فحاث  
ان تشتغل بالطہارۃ ان تقوۃ الصلوۃ۔ اور تیمم کرے تندرست (اگرچہ جب یا حاضرہ خون بند ہوئی ہو۔ و) شرکے اندر  
جبکہ جنازہ حاضر ہو اور ولی اسکے سواے دوسرا ہو پس خون ہو کہ اگر وہ طہارت میں مشغول ہو تاہم تو نماز جنازہ جاتی رہیگی۔ فت  
یعنی کل تکبیرین جاتی رہیگی۔ و۔ لانهما لا یقضی فیتحقق العجز۔ کیونکہ نماز جنازہ ایسی نماز ہے کہ اسکی قضا نہیں ہوتی ہے تو محض  
متحقق ہو گیا۔ فت اور مدار تیمم کا بھی خون جاتے رہنے کا بدل کے ہیں مدار تیمم واسطے نماز کو سو فی جہان میں  
دسویں گن کے اور سنن رواہ کے اور واسطے فقط سنت فجر کے جبکہ جاتے رہنے کا خون ہو۔ یعنی مثلاً آدمی پانی کو بھیجا اور خون  
ہو کہ آنے تک مرث فرض مل سکنے میں سنت نہ ملے گی تو تیمم سے سنت ٹہرے اور اگر ایسے وقت ہو کہ دونوں جاتے ہیں یعنی فرض  
نہ ملے تو دونوں کو نسا کرے لکھا مع بہ الطحاوی ح۔ و کذا من حضر العید فحاث ان تشتغل بالطہارۃ ان تقوۃ العید  
تیمم۔ اور یوں ہی جو عید میں حاضر ہوا یعنی خواہ اس پر واجب تھی یا نہ تھی وہ حاضر ہوا پھر اسکو خون ہوا کہ اگر طہارت وضو میں  
مشغول ہو تاہم تو نماز عید جاتی رہیگی تو تیمم کرے۔ فت مثلاً وہ ایسے وقت ہو چکا کہ یہ خوف پیدا ہوا یا آئے تیمم سے نماز شروع  
کی پھر بے اختیار حد ث ہو گیا اور یہ خوف ہوا۔ بیان آتا ہے۔ لانهما لا یحاذ۔ کیونکہ نماز عید اعادہ نہیں کی جاتی ہے۔ قولہ والولی  
غیرہ اشارۃ الی انہ لا یجوز للولی و ہو رواہ ابی الحسن عن ابی حنیفہ ہو الصبح لان للولی حق الاعادۃ فلا فوات  
فی حقہ۔ اور یہ جو نماز جنازہ میں کما تھا کہ ولی اسکے سواے دوسرا ہو تو یہ اشارہ ہے کہ ولی کے واسطے تیمم نہیں جائز ہے اور یہ  
حسن کے ابو حنیفہ رحم سے روایت کی اور یہی صحیح ہے اسلئے کہ ولی کو یہ حق حاصل ہے کہ نماز کا اعادہ کرے تو اسکے حق میں نماز  
جاتے رہنے کا خوف نہیں ہے۔ فت یہی حکم سلطان کا ہے محیط۔ اور یہی والی نائب السلطان کا ہے۔ لہذا ہی مع۔ وان احدث  
الامام او المقتدی فی صلوۃ العید تیمم ونبی عند ابی حنیفہ و قال لا تیمم۔ اور نماز عید میں اگر امام کو یا مقتدی کو حد ث  
ہو گیا تو امام و مقتدی میں کچھ فرق نہیں ہے وہ تیمم کرے جانتک نماز پڑھی ہے اسی پر بناء کرے یہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے اور  
صاحبین رحم نے کما کہ تیمم نہ کریگا۔ لان اللاحق یصلی بعد فراغ الامام فلا یحتاج القوت۔ اس دلیل سے کہ یہ لاحق ہوا اور  
لاحق اپنی نماز کو بعد فایع ہونے امام کے بھی پوری کر سکتا ہے تو جاتے رہنے کا خوف نہ رہا۔ و لہ ان الخوف باق لانہ قوم رحمۃ  
فیقر یہ عارض یفسد علیہ صلوۃ۔ اور امام رحم کی دلیل یہ کہ خوف ہنوز باقی ہے اسواسطے کہ یہ دن از دحام کا ہے شاید کوئی ایسا  
امر عارض ہو کہ اسکی نماز فاسد ہو جاوے۔ فت خصوصاً ہمارے زمانہ میں تو یہ خوف بہت قوی ہے اور نظیر اسکی سجدہ سونامہ  
یا عید میں ہے کہ اگر سو ہو تو سجدہ سو ہو جسے اس قدر کے ساقط ہے کہ از دحام میں سو خیال نہ کر کے لوگ فراغت کر دیں و نا نسا سجدہ  
و اختلاف نیما اذا شرع بالوضوء و لو شرع بالتیمم تیمم ونبی بالاتفاق لانا و وجبنا الوضوء کیون و اجد اللہ فی صلوۃ  
فیفسد۔ اور یہ خلاف امام و صاحبین کا ابی صورت میں ہے کہ آئے وضو سے نماز شروع کی ہو اور اگر آئے تیمم سے شروع کی تو بقاء نماز  
تیمم کر کے بناء کرے کیونکہ اگر ہم اس پر وضو واجب کرنے میں تو آئے نماز میں پائی یا یا بس نماز ہی فاسد ہو جائیگی۔ فت ابن عباس  
نے لکھا کہ جب جنازہ آوے اور توبے وضو ہو اور مجھے خوف ہو کہ نماز جاتی رہیگی تو تیمم کر کے نماز پڑھ لے اور ابن عمر رحم سے اسی کے  
شکل عید میں مروی ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا جبکہ آپ کو یہ خوف ہوا کہ ایک مسلمان آپ کی  
نظر سے اٹھ ہو جائیگا پس یہ اصل قرار پائی کہ جو چیز بغیر بدل نہ ہو اسکی ادائے کر کے لیے تیمم روا ہے یا وہ دیکھ بانی ہو گا لیکن

نہایہ (فروع) جیسے ولی تو تیمم روا نہیں اسی طرح جسکو ولی نے ناز کا حکم کیا ہو اسکو بھی تیمم روا نہیں ہے۔ (الخلاصہ۔ اگر ولی سے ادب و خضوع حاصل ہو تو ولی کو بھی تیمم روا ہے اور یہ بالاتفاق ہے کیونکہ اسکو خوف فوت ہے۔ اسی طرح اگر ولی نے دوسرے کو رخصت نماز پڑھانے کی دیدی ہے اسکو طہارت کی ضرورت ہوئی تو اسکو بھی تیمم روا ہے البتہ۔ ایک جنازہ پر تیمم سے ناز پڑھی ہے دوسرا جنازہ آیا تو دیکھے کہ دونوں کے درمیان اگر استعدا رہے ہوئی ہے کہ جاکر دھو کر گے پھر آنا اور ناز پانا تو تیمم کا اعادہ کرے اور اگر استعدا رہے ہوئی ہو تو اسی پہلے تیمم سے ناز پڑھے اور اسی پر فتویٰ ہے المصنوع۔ ناز عید میں شروع کرنے سے پہلے امام کو تیمم روا نہیں ہے بشرطیکہ وقت نکل جانے کا خوف نہ ہو ورنہ روا ہے البتہ۔ اور مقتدی کو بھی جب فوت نماز کا خوف ہو تو تیمم روا نہیں ہے ورنہ جائز ہے۔ اگر امام یا مقتدی نے ناز تیمم سے شروع کی ہے صرف ہو تو بالاتفاق تیمم کر کے بنا کرے اسی طرح اگر وضو سے شروع کر کے حدیث ہوا لیکن وضو کرنے میں وقت نکل جانے کا خوف ہے تو بالاتفاق تیمم روا ہے۔ اور اگر وقت جانے کا خوف نہ ہو تو دیکھے کہ اگر امید ہو کہ وضو سے فراغت کر کے امام کو نماز میں پاویگا تو بالاتفاق تیمم روا نہیں ہے اور اگر یہ امید نہ ہو تو امام ہم کے نزدیک تیمم کر کے بنا کرے و صاحبین نے خلاف کیا نہایہ۔ یہ حاصل مسائل پر حسب کو ناز عید و جنازہ کے لیے تیمم روا ہے البتہ۔ حائض پاک شدہ کا بھی یہی حکم ہے۔ و اصل یہ ہے کہ جس صورت میں فوت بدون بدل ہو یا بعد تو تیمم روا ہے اور جس چیز کا خوف ہو نا اس کے پیچھے بدل کے ساتھ ہو جیسے جمعہ کے فوت ہونے سے پیچھے ظہر موجود ہے تو تیمم روا نہیں ہے البتہ و لا تیمم للجمعة وان خاف الفوت لو توضا۔ اور نہیں تیمم ہے واسطے ناز جمعہ کے اگرچہ خوف ہو جمعہ فوت ہو جانے کا اگر دھو دین میں مشغول ہو گا۔ و کیونکہ یہ خوف منبر نہیں بوجہ اسکے کہ فوت ہونے پر بدل اسکا ظہر موجود ہے۔ فان اذک البجمعة صلا با و الاصلی انظر ارجاء۔ پس اگر وضو کر کے اسنے جمعہ پایا تو اسکو پڑھ لے یعنی امام نے ہنوز سلام نہیں پھیرا ہے۔ اور اگر نہ پایا یعنی سلام پھیر دیا تو تو خطر کی ناز پڑھے۔ و بیان جمعہ پانے سے یہی مراد ہے برخلاف اسکے قسم میں اگر کہا کہ جمعہ پاؤنگا پھر امام کو قعدہ میں پایا تو اسنے جمعہ کی تکمیل پائی اور جمعہ نہیں پایا چنانچہ نصیح آویگی۔ م۔ بالجمہ فوت جمعہ کے فوت سے تیمم روا نہیں ہے۔ لانا الفوت الی خلف و هو انظر بخلاف العید۔ کیونکہ جمعہ فوت ہوتا ہے اپنا خلیفہ چھوڑ کر وہ ظہر پر بخلاف ناز عید کے۔ و کہ وہ بلا خلیفہ ہے۔ و کذا اذا خاف فوت الوقت لو توضا لم یقیم و توضا و التقضی مافاته۔ اور یوں ہی جب اسکو فرائض اوقات میں وقت جاتے رہنے کا خوف ہو اگر وضو میں مشغول ہو گا تو بھی تیمم نہ کرے اور وضو کرے اور جنازہ جاتی رہے اسکو قضاء کرے۔ و سنتوں کی قضا نہیں الا سنت فجر بہ بیت فرض بالاتفاق و تنہا بخلاف چنانچہ اپنے باب میں آویگا۔ م۔ لان الفوات الی خلف و هو القضاء۔ کیونکہ وقیعہ فرض کا وقت ہونا خلیفہ چھوڑ کر ہی اور وہ قضاء ناز ہے۔ و اصل وہی ہے جو اذہر مذکور ہوئی۔ اب یہ بیان کہ بانی بھول جائے تو عجز متحقق ہو گا حتیٰ کہ تیمم صحیح ہو یا نہیں تو امام مصنف رحمہ نے بیان فرمایا۔ و المسافر اذا نسى المأوى في رحلة فیمضی ثم ذکر المأوى لم یعد ما عند ابی حنیفہ و محمد رحمہ و قال ابو یوسف یعید۔ اور مسافر جب بھول گیا بانی اپنے کجاوہ میں یا سنان میں (یعنی وہ پانی جو کہ خود رکھا تھا یا اسکے حکم سے رکھا گیا تھا) پس اسنے تیمم کر کے ناز پڑھی پھر اسکو وہ پانی پا دیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ناز کا اعادہ نہ کریگا اور ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ ناز کا اعادہ کریگا۔ و ابی شامی رحمہ کا قول ہے۔ و الخلاف فیما اذا وضع بنفسه او وضعه غیرہ بامرہ۔ اور یہ اختلاف عیسیٰ صورت میں ہے کہ پانی خود اسنے آپ رکھا تھا یا دوسرے نے اسکے حکم سے رکھا تھا۔ و معنی یہ کہ اسکے علم و دانست میں رکھا تھا خواہ حکم ہو یا نہ ہو۔ و مسافر کا بھول جانا شرط ہے اور اگر غالب گمان کیا کہ میرے محل میں پانی نہیں حالانکہ تھا تو باجماع تیمم نہیں جائز و اعادہ لازم ہے نہایہ۔ اور جامع صغیر میں قید مسافر کے نہیں بلکہ کہا کہ ایک مرد کی رحل میں پانی ہے اسکو بھول گیا اور تیمم سے ناز پڑھی پھر وقت کے اندر یاد کیا تو اسکی ناز پوری ہو گئی۔ اس سے فقہ الاسلام نے شرح میں استدلال کیا کہ مسافر جو پاؤں آدمی سے باہر ہو دونوں برابر ہیں۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ اصل مسئلہ مسافر میں ہے اور غیر مسافر اسکے ساتھ لائق ہے فافہم۔ اور ابی حنیفہ رحمہ ہوا کہ جامع صغیر میں وقت کے اندر یاد آنا مذکور ہے لیکن



یہ قید اتفاقی ہو گا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ و ذکرہ فی الوقت و بعدہ سواء۔ اور مسافر مذکور کا وقت کے اندر پانی یا دکرنا اور بعد وقت کے یا دکرنا برابر ہے۔ ف یعنی دونوں صورتوں میں اختلاف مذکور جاری ہے۔ لہذا واجبہ لئلا رفصار لکھا اذ کان فی رحلہ ثوب غسیہ۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص مسافر و حقیقت پانی کو حاصل رکھنے والا ہے تو ایسا ہوا کہ اُس کے دل میں کپڑا تھا اُسکو سہول کیا۔ ف اور ننگے یا نجس کپڑے میں ناز بڑھی۔ ولان رحل المسافر معدن للماء عاده فی فرض الطلب اور اس دلیل سے کہ مسافر کا رحل پانی کا معدن ہے براہ عادت تو اس پر رحل میں تلاش کرنا فرض تھا۔ ف جب اُس نے تلاش نہ کیا تو معدن در نہ ہو گا اور اس پر عاده واجب ہوا۔ بالجملہ یہ دو وجہیں قول ابو یوسف کی ہوئیں۔ ولہذا لہ لا قدرۃ بدون العلم وہی المراد بالوجود۔ اور ان دونوں اماموں کی دلیل یہ ہے کہ پانی پر قادر ہونا بدون علم نہیں ہو سکتا اور پانی کے حاصل ہونے سے یہی مراد ہے کہ پانی پر اُسکو قدرت ہو۔ ف توجب اُسکو معلوم ہی نہیں تو قدرت نہ ہوئی پھر اُسکو حاصل نہوا تو تیمم جائز ہوا تو ناز صحیح ہوئی۔ رہا یہ جو کہا کہ رحل مسافر پانی کا معدن ہے تو جواب دیا بقولہ۔ وما الرحل معدل للشرب لالاستعمال۔ اور رحل کا پانی واسطے پینے کے مہیا ہوتا ہے نہ واسطے استعمال کے۔ ف اور کلام بیان ایسے پانی میں ہے جو اُس نے استعمال کے لیے رکھا تھا اُسکو سہول کیا رہا جو پاک کپڑے کے مسئلہ پر قیاس کیا تو جواب دیا بقولہ۔ مسئلۃ الثوب علی الاختلاف۔ اور کپڑے کا مسئلہ بھی ایسی اختلاف پر ہے۔ ف یعنی امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک جب پاک کپڑا سہول کیا تو ناز ننگے یا نجس کپڑے میں صحیح ہو گئی چنانچہ کفرخی رحمہ نے اُسکو ذکر کیا اور یہی الصحیح ہے۔ اور بر تقدیر تسلیم قیاس مع الفارق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولو کان علی الاتفاق ففرض الاستیقات لا الی خلف والطہارۃ بالماء لتقوت الی خلف و ہوا لتیمم۔ اور اگر کپڑے کا مسئلہ اتفاقی ہوتا تو سبھی فرق یہ ہے کہ فرض تین چھپایا گیا جسکا چھپانا واجب ہے فوت ہوتا ہے بدون خلیفہ کے اور پانی کی طہارت فوت ہونا ایک خلیفہ کی طرف ہر وہ تیمم ہے۔ ف یعنی فرض الاستیقات ہوا اس طرح کہ کوئی خلیفہ نہیں چھوڑا جو سہاے اُسکے قائم ہوتا بخلاف طہارت پانی کے کہ وہ فوت ہوئی اور اُس نے سہاے اپنے خلیفہ تیمم چھوڑا جس سے جواز ہو گیا۔ واضح ہو کہ شرح اس مقام کی توضیح سے خالی ہیں اور معنی کی توضیح میں دو وجہ ہیں۔ اول یہ کہ مقصود بیان فرق ہے جس سے قیاس درست نہوا اور اسی طرف معنی رحمہ نے اشارہ کیا اور وجہ دوم یہ کہ مراد امام مصنف رحمہ کی یہ ہے کہ ناز کی شرط میں سے سرعوت پاک کپڑے سے ہے اور طہارت و منور ہے تو جس صورت میں کہ وہ پاک کپڑا سہول کیا اور ننگے ناز بڑھی یا مانند اسکے تو گویا اُس سے ایک شرط فوت ہوئی اور ناز میں سہاے اس شرط کے بدل بھی اُسکا قائم نہوا کیونکہ اسکا بدل ہی نہیں ہے پس ادا سے ناز بدون اس شرط کے ہوئی اور جس صورت میں کہ طہارت و منور فوت ہوئی تو ناز میں سہاے اسکے اس طہارت کا بدل یعنی تیمم قائم نہوا تو ناز اس شرط سے خالی نہوا کیونکہ اصل نہیں تو بدل پایا گیا پس اگر کپڑے کی صورت میں اعادہ کا حکم ہو تو اس جہت سے کہ بالکل اصلی و بدل دونوں سے خالی ہے برخلاف دوم صورت کے کہ اعادہ نہوا چاہیے کیونکہ اصل نہیں تو بدل موجود تھا یہی توجیہ مترجم کی سمجھ میں آئی اور یہی ہنر پرہ اسر تعالیٰ اعلم۔ نظیر اس مسئلہ کی یہ کہ دو برتنوں میں ایک پاک و ایک نجس ہے مگر معلوم نہیں تو دونوں بہاؤے کیونکہ خلف تیمم موجود ہے اور یہ کہ دو کپڑے نجس و پاک ہیں تو حوری کر کے ایک سے پڑھے کیونکہ ہا خلیفہ ترک لازم آدیا اگر دونوں ترک کرے۔ ع۔ پھر مذکور ہوا کہ صبح یہ ہے کہ کپڑے کی صورت میں بھی اختلاف ہے صبح یہ کہ فرض کے نزدیک اعادہ واجب نہیں ہے یا حفظ۔ حاصل یہ کہ جو شخص آبادی کے اندر نہیں ہے یعنی خواہ مسافر ہے یا شہر سے باہر ہے اُسے تیمم سے ناز بڑھی اور پانی اپنی رحل میں سہول کیا اور حالت پانی کی ایسی کہ عاده اُسکو سہول کئے ہیں تو اس پر تیمم سے ناز بڑھنے کے بعد اعادہ واجب نہیں برخلاف قول ابو یوسف کے محیط سرخی۔ اور اگر اُسکو رحل میں پانی رکھے جانے کا علم نہیں ہوا تو با اتفاق اعادہ واجب نہیں ہے اتبعین۔ لیکن محیط سرخی میں اس صورت میں بھی ابو یوسف کا اختلاف کرنا لکھا ہے اور یہی صحیح ہے۔ مگر اگر اپنا دیرہ ایسے کونین پر ڈالا جسکا منہ و حنکا ہوا تھا حالانکہ اس میں پانی تھا اور اُسکو کونان معلوم نہوا یا کتارہ نہر پڑھا اور اُسکو علم نہوا پس تیمم سے

ناز پر ہی تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے بخلاف ابو یوسف رحمہ اللہ کے محیط۔ اور اگر مسافر مذکور نے شک یا گمان غالب کیا کہ اسکا پانی ہو چکا ہے اور تیمم سے ناز پر ہی پھر پاتا تو بالاجماع اعادہ کرے اور اگر اسکی مٹی پر لدا یا گردن میں لٹکایا یا سینے رکھا تھا اور بھول کر تیمم سے ناز پر ہی تو بالاجماع اعادہ کرے السراج۔ اور اگر بالان یازین سے شکا تھا پس اگر سوار ہوا اور پانی پیچھے لٹکایا یا پیچھے سے ماگتا ہو اور پانی آگے لٹکایا یا آگے سے کھینچا ہو اور پانی خواہ آگے یا پیچھے لٹکایا تھا تیمم جائز ہے اور اگر سوری میں آگے یا پانچنے میں پیچھے لٹکایا ہو تو نہیں جائز ہے محیط السرخسی۔ اگر طہارت کر نیوالی چیز بھول کر نجاست کے ساتھ پانی وضو کرے یا نہ کرے پانی سے وضو کیا تو یاد کرنے پر بالاتفاق اعادہ واجب ہے۔ البیہود۔ ولیس علی التیمم طلب الماء اذا لم یطلب علی طہانہ ان تقریر ہے اور تیمم پر واجب نہیں پانی کی جستجو کرنا جبکہ اسکے گمان پر غالب نہ ہو کہ اسکے قریب پانی ہے۔ فتاویٰ ان اگر کچھ امید ہو تو طلب کرنا واجب ہے۔ در نہ نہیں۔ سراج۔ لان الغالب عدم الماء فی الغلوات ولادلیل علی الوجود فلم یکن واجدا۔ کیونکہ میدانوں میں غالب یہی کہ پانی نہ ہو اور چونے پر کوئی دلیل نہ پائی گئی تو وہ پانی کا پانے والا نہ ہوا۔ یہ میدانوں کا حکم ہے اور آبادی میں طلب کرنا واجب ہے۔ و ان طلب علی طہانہ ان ہناک ماء۔ اور اگر اسکے گمان پر غالب ہو کہ وہاں پانی ہے۔ فتاویٰ کسی عادل نے اسکو خبر دیدی۔ کہ تم بچہ ان تیمم حتی یطلبہ۔ تو اسکو تیمم کرنا روا نہیں ہے یہاں تک کہ پانی کو تلاش کرے۔ فتاویٰ یعنی اس صورت میں طلب کرنا واجب ہے۔ ت۔ لانه واجد للماء نظر الی الدلیل۔ کیونکہ نظر دلیل و رہنمائی کے وہ پانی کا پانے والا ہوا۔ تیمم طلب مقدار الغلوۃ ولایبلغ میلا کیلا یقطع عن رفقتہ۔ بھڑکاش کرے بعد ایک غلوہ کے اور میل تک نہ پہنچے تاکہ ایسا نہ ہو کہ اپنے رفیقوں سے منقطع ہو جاوے۔ فتاویٰ غلوہ قدر چار سو گز ہے الغیرہ ۶۔ اور صلی رحمہ اللہ نے تین سو گز ذکر کیے اور بدائع میں کہا کہ صحیح یہ کہ اتنی دور تک طلب کرے کہ اسکو خود ضرر ہو اور ساتھیوں کو انتظار کی شقت ہو۔ و۔ پھر طلب کا کام خود کرنا لازم نہیں بلکہ اگر کسی کو بھیجا جو اسکے واسطے تلاش کرے تو اسکو کافی ہے السراج۔ و اگر پانی کے قریب ہو چکا مگر بخانا اور کوئی نہیں جس سے پوچھے تو تیمم کافی ہو گیا اور اگر کوئی تھا مگر بے پوچھے تیمم سے ناز پر ہی پھر آسنے بتلایا تو اعادہ واجب اور اگر پوچھا اور اسکے بتلانے پر تیمم سے پھر چکا پھر بتلایا تو اعادہ نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ و ان کان مع رفیقہ ما یرید طلب منہ قبل التیمم۔ اور اگر اسکے رفیق یعنی سفر میں راہ کے ساتھی پاس پانی ہو تو تیمم سے پہلے اس سے طلب کرے۔ لعدم المنع غالباً فان منعہ منہ تیمم تحقق العجز۔ کیونکہ غالباً وہ پانی کا انکار نہ کرے گا پھر اگر رفیق نے پانی سے انکار کر دیا تو تیمم کرے کیونکہ پانی سے عاجز ہونا متحقق ہو گیا۔ ولو تیمم قبل الطلب اجزاء عند ابی حنیفہ۔ اور اگر اسنے رفیق سے مانگنے سے پہلے تیمم کر لیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اسکو کافی ہے۔ لانه لا یلزمہ الطلب من ملک الغیر۔ کیونکہ اسپر غیر کے ملک سے مانگنا لازم نہیں ہے۔ فتاویٰ پس معلوم ہوا کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک اول حکم قبل تیمم کے طلب کرنے کا استحبابی تھا یا اس صورت میں کہ رفیق کشادہ پیشانی ہو۔ اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ بہ مانگنا واجب نہیں ہے کیونکہ اہل مروت پھر مانگنا دشوار ہوتا ہے اور ایسی کے مانند حسن بن زیاد کا قول ہے۔ و قال لا یجوز لہ لان الماء مندول عادة۔ اور صاحبین نے کہا کہ بغیر مانگنے تیمم کرنا اسکو روا نہیں ہے کیونکہ پانی ازراہ عادت مندول ہے۔ فتاویٰ بدل کر دیا و دیدیا جاتا ہے اور عینی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ تجربہ میں ہے کہ رفیق سے مانگنا طریق کے نزدیک واجب نہیں بخلاف ابی یوسف اور ابی صلیح و تقریب و شرح الاقطع میں امام و صاحبین کے درمیان اسی طرح خلافت ذکر کیا جیسا امام مصنف نے بیان کیا اور ذخیرہ میں جصاص رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ مراد امام رحمہ اللہ کی یہ کہ جب انکار کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب نہیں اور صاحبین کی مراد یہ کہ جب دینے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب پس اختلاف کچھ نہیں ہے۔ اور مبوط میں ہے کہ اگر رفیق کے ساتھ پانی ہو تو اس سے مانگنا واجب ہے سوائے قول حسن بن زیاد کے کہ حسن نے کہا کہ سوال میں دلت ہے۔ اور نہایہ میں ہے کہ عائشہ نسخ میں یہاں قول ابی حنیفہ رحمہ اللہ مذکور ہے کہ کیا کہ قبل طلب کے تیمم نہیں جائز ہے جبکہ اسکا غالب گمان یہ ہو کہ وہ دیدیگا اور کچھ اختلاف کا ذکر علماء طہرہ میں نہیں مگر قول حسن رحمہ اللہ کہ وہ سوال کو ضرر دلت کہتے ہیں۔ عینی رحمہ اللہ نے لکھا کہ انظر بہ کہ مانگنا واجب ہے کیونکہ پانی کچھ بڑی چیز نہیں ہے۔

تویر میں اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا بنا برآنکہ جو مبسوط کی روایت ادھر گزری ہے۔ اور کافی و شرح زیادات مثالی میں جو کہ اگر یہ ظن ہو کہ دیکھا  
تو قبل سوال کے تیمم روانہ نہیں اور اگر ظن ہو کہ دیکھا تو تیمم روا ہے اور اگر شک ہو پھر تیمم سے بڑھی پھر اس نے دے دیا تو اعادہ کرے  
اور نماز شروع کرنے سے پہلے انکار کیا اور بعد فراغت کے دیا تو اعادہ نہیں ہر انتہی۔ ولیکن تیمم ٹوٹ گیا۔ ف۔ ابن الامام رحمہ نے  
جصاص رحمہ کی توفیق پر تفرغ کیا کہ امام رحمہ کے نزدیک پانی میں اباحت سے قدرت حاصل ہو جاتی ہے جیسے صاحبین کے نزدیک  
پس اگر کسی نے مسافر سے کہا کہ منتظر ہو میں فایغ ہو کر تم کو پانی دوں گا تو انتظار واجب ہے اگرچہ نماز فوت ہو جائے کا خوف ہو اور رہا  
سوا سے پانی کے اور چیز میں بھی صاحبین کے نزدیک بطلان کرنے سے قدرت حاصل ہو جاتی ہے ولیکن امام رحمہ کے نزدیک نہیں ہوتی  
چنانچہ اگر رفیق کے پاس ٹوٹا رہی ہو تو امام رحمہ کے نزدیک اگر سوال کرنے سے پہلے تیمم کرے تو روا ہے اور اگر سوال کیا اُسے کہا کہ  
منتظر ہو میں پانی بھرون تو امام رحمہ کے نزدیک انتظار کرنا وقت مستحب تک بتر ہے اور صاحبین کے نزدیک برابر اگرچہ تمام وقت نکل جائے و علیٰ ہذا  
اگر رفیق کے پاس کپڑا ہو اور یہ ننگا ہو اُسے کہا کہ انتظار کرو میں پھر حکم کر دوں گا تو اسی اختلاف پر حکم ہے اور تیمم اماموں نے جماع کیا کہ اگر کسی  
دوسرے سے کہا کہ میں نے اپنا مال مجھے بھل کر لیا تو بچ کرے تو اسے بچ کرنا واجب نہ آویگا کیونکہ حج واجب ہونے میں طہارت مستحبہ اور بیان  
تیمم کے مسئلہ میں قدرت کافی ہے الفتح بمحصل کلام اس مقام پر چند فوائد میں آدلی یہ کہ فتویٰ اس امر پر ہے کہ رفیق سے پانی مانگنا جبکہ  
اُس کے پاس زائد ہو ظاہر الروایۃ یا ظاہر مذہب پر واجب ہے جبکہ دینے کا گمان ہو۔ دوم اگر گمان ہو کہ نہ دیکھا تو واجب نہیں۔ سوم  
اگر ذلت ظاہر ہو تو بھی واجب نہ ہوتا صحیح ہے۔ چارم سوا سے پانی کے اور چیزوں میں وجوب نہیں ہے علی قول الامام اور اسی پر فتویٰ  
دیا جاوے واسئلہ تعالیٰ اعلم۔ وان ابی ان یعطیہ الا بئین المشل۔ اور اگر رفیق مذکور نے دینے سے انکار کیا مگر بعض من المشل  
کے ف۔ یعنی بعض ایسے دامنوں کے جو اس قرب جو ار میں پانی کی قیمت ہے یا کسی قدر زیادتی کے ساتھ جو دو چند قیمت سے کم ہے  
وعندہ ثمنہ۔ اور اُس کے پاس یہ دام موجود بھی ہیں۔ ف۔ یعنی اُس کے حوائج ضروریہ سے فاضل ہیں۔ لایخیر نہ ایتم۔ تو اسکو تیمم  
روا ہوگا۔ ف۔ بلکہ خرید کر وضو کرے۔ اور اگر ایسے پاس دام نہ ہو یا فاضل از حاجت نہ ہو تو بالا جماع تیمم روا ہے۔ نہایہ۔  
لتحقق القدرۃ۔ عدم جو تیمم اسوجہ سے کہ اسکو قدرت پانی پر حاصل ہے۔ ف۔ یعنی چاہے خریدے اور کوئی روک نہیں  
تو تیمم نہیں جائز ہے۔ م۔ اور تویر میں ہے کہ اگر ثمن المشل سے زائد کے عوض دیتا ہے کم نہیں کرتا یعنی غبن فاحش پر دیتا ہے تو تیمم روا ہے۔  
ولایلز مہ محل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط والضرر اعلم۔ اور اس پر غبن فاحش یعنی کھلے ہوئے خسارہ کا برداشت کرنا  
لازم نہیں ہے کیونکہ ضرر تو شرع نے ساقط کر دیا ہے والضرر اعلم۔ ف۔ اور اصل یہ ہے کہ جب آدمی کو پانی کا استعمال کرنا بدو ن ضرر لاحق  
ہونے کے جان یا مال کے ساتھ میسر ہو تو پانی استعمال کرنا واجب ہے اور جقدر مال کہ ثمن المشل سے زائد ہو وہ ضرر ہے پس اُسکا  
برداشت کرنا لازم نہیں بخلاف ثمن المشل کے البخر۔ اور غبن فاحش سے مراد اس مقام کی دو چند قیمت ہے الکافی۔ اس سے  
معلوم ہوا کہ دو چند قیمت سے کم ہنر نہ ثمن المشل کے ہے۔ اور واضح ہو کہ ثمن المشل در حقیقت وہ دام جو دبا ن اندازہ کرنے والے  
انداز میں اور جو کسی اندازہ والے کے انداز میں نہ آوے سب کے اندازہ سے بڑھے ہوں تو غبن میں یعنی خسارہ ہے پھر اگر  
یہ خسارہ دو چند ہو چکے تو اس مقام پر غبن فاحش ہو گیا اور اکثر عقود میں ایک درم بھی غبن فاحش ہو جاتا ہے جو دس درم پر زائد ہو  
جیسا کہ اپنے مواقع میں آویگا۔ م۔ بھر یہ سب تیمم وضو کے حق میں ہے اور اگر کسی کو پیاس سے جان کا خوف ہو تو اس پر دو چند  
قیمت کو بھی پانی خریدنا جان رکھنے کے واسطے واجب ہے۔ د۔ واضح ہو کہ شافعیہ میں سے بغوی رحمہ دُنکے ساتھیوں نے مشل  
بارے قول کے غبن خفیف پر خرید لازم کی اور نووی رحمہ نے ثمن المشل سے زائد خواہ طلیل ہو یا کثیر جو تیمم جائز رکھا اور کہا کہ یہی  
صحیح اور شافعی رحمہ نے اتم میں اسی پر تنصیف کی ہے۔ مع۔ تیمم سے نماز بڑھتا ہے اس حالت میں اُسے رفیق کے پاس یا کسی کے  
پاس پانی دیکھا اگر غالب گمان یہ ہو کہ یہ دیدیگا تو نماز توڑ کر اس سے مانگے اور اگر شک ہو تو نماز پوری کرے پھر بعد اسکے سوال



کرنے پر دینا تو وضو سے اعادہ کرے اور اگر انکار کیا تو نام ہو گئی اور اگر انکار کر کے بھر دیا تو جو پڑھ چکا وہ تو پوری ہو گئی۔ محیط  
السرخی کہیندہ کے لیے وضو کر لے۔ ن۔ رفیق وغیرہ سے مراد مسلمان جو ہم (فرع) ایضاً میں ہو کہ اگر ایک شخص کی یہ حالت ہو  
کہ اگر وضو کرے تو پیشاب جاری ہوتا ہو اور اگر تیمم کرے تو نہیں تو اسکو تیمم روا ہے السراج۔ جسکو تیمم باقی ہونے پر یقین ہو یعنی شک کی  
ہو تو وہ تیمم پر ہی بات تک کہ اسکو حدث کا یقین ہو اور جسکو حدث کا یقین ہو وہ حدث پر ہی بات تک کہ تیمم کا یقین ہو الخلاصہ۔  
مراد یقین سے غالب گمان ہو۔ م۔ تیمم تیمم کرنا کچھ تقرب نہیں اقلیہ۔ بخلاف اسکے وضو پر وضو نور علی نور ہے اور یہ کچھ اسوجہ سے نہیں  
کہ تراب طہارت ضروری ہو کیونکہ غسل پر غسل بھی کچھ نہیں ہو۔ م۔ مسافر کو روا ہے کہ اپنی جہر سے دلی کرے اگرچہ جانے کہ اسکو نہانے کا  
پانی نہ ملے گا خلاصہ یہی عامہ علماء کا قول ہے مع۔ تیمم مصلی سے اگر نصرائی نے کہا کہ یہ پانی لے تو خیال نہ کرے اور نماز پوری کرے جب  
فایع ہو تو اس سے مانگے اگر دیدے تو نماز اعادہ کرے ورنہ نہیں قاضیخان تیمم میں سات سستین ہیں زمین پر رکھ کر آگے لانا  
پچھے ہٹانا اور جھڑنا اور انگلیاں کشادہ رکھنا اور اول بسم اللہ پڑھنا اور ترتیب کے ساتھ مسح کرنا اور پڑھنا مسج کرنا۔ البحر  
ہمارے مشائخ نے کہا کہ بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں سے ظاہری دائیں ہاتھ پر انگلیوں کے سرہن سے کہنوں تک مسح کرے پھر  
بائیں قبلی سے دائیں کے اندرونی رخ کو پونچھے تک مسح کرے اور بائیں انگوٹھے کے اندرونی رخ کو دائیں انگوٹھے کے ظاہری  
رخ پر پچھیرے پھر بائیں ہاتھ کو بھی اسی طرح مسح کرے اور یہی احوط ہے محیط السرخی والبدائع۔ سفر میں تین جمع ہوئے ایک جب  
دوم حائضہ جو خون سے پاک ہو چکی۔ سوم میت۔ وہاں استدر پانی ہو کہ ایک کو کافی ہو پس اگر انہیں سے کسی کی ملک ہو تو وہی  
اولی ہو۔ اور اگر پانی سب کا ہو تو انہیں سے کسی کے کام میں صرف نہیں ہو سکتا اور سب کو تیمم مباح ہو اور اگر پانی مباح ہو تو جب  
اولی ہو قاضیخان۔ اور یہی صحیح ہے الظہیر۔ یوں ہی اگر حائض کی جگہ محدث ہو تو بھی جب اولی ہو خلاصہ۔ اور اگر پانی باپ دیشے  
کے درمیان ہو تو باپ اولی ہو قاضیخان۔ اگر جب کو استدر پانی ملا کہ وضو کو کافی ہو تو تیمم کرے اور وضو واجب نہیں ہو۔ اور اگر  
جنابت کے تیمم کے بعد حدث ہو جو وضو کو موجب ہو تو اب وضو کرے یوں ہی اگر محدث کے ساتھ صرف استدر پانی ہو کہ وضو کے  
بعض اعضاء داخل سکتے ہیں تو تیمم کرے بدون دھوئے شریح الوقایہ۔ و۔ وغیرہ۔ اور امام شافعی کے نزدیک جقدر کافی ہو وضو  
باقی کا تیمم کرے اور ہمارے نزدیک تیمم دھونا جمع نہ کیا جائیگا۔ م۔ مریض کو وضو تیمم کی قدرت نہیں اور نہ اسکے پاس کوئی ایسا ہے جو  
اسکو وضو یا تیمم کراوے تو وہ دونوں امان کے نزدیک ناز نہیں پڑھیں اور امام ابو بکر محمد بن فضل نے کہا کہ میں نے شریح جامع ضمیر  
مخرجی میں دیکھا کہ جسکے دونوں ہاتھ و دونوں پاؤں کٹے ہیں اگر اسکے چہرہ پر زخم ہوں تو بغیر طہارت ناز پڑھے اور تیمم نہ کرے اور اسپر  
اعادہ بھی نہیں ہو۔ اور یہی صحیح ہے الظہیر۔ مسئلہ مریض میں بھی یہی صحیح ہو۔ م۔ اور اگر قیدی نے پانی نہیں پایا اور نہ خاک پاک پانی تو امام ابو حنیفہ و محمد  
کے نزدیک ناز پڑھے قاضیخان۔ اور یہ ہر وقت کہ خاک پاک کو زمین کھود کر یا دیوار کھوج کر نکال نہیں سکتا اور اگر ممکن ہو تو تیمم کرے خلاصہ۔ لیکن تیمم  
میں یوں لکھا کہ جسکو زمین دہانی میں سے کوئی طور نہیں ملا تو وہ امام حم کے نزدیک تاخیر کرے اور صاحبین نے کہا کہ نازیروں کے مشابہ افعال اور  
کرے اللہ اسی طرف امام نے رجوع کیا ہے۔ ت۔ اور شایع نے در مختار میں کہا کہ یہ شایع ہے۔ ا۔ لکھا کہ یہی اس مریض کا  
حکم ہے جو دونوں طہارتوں سے بوجہ مرض کے عاجز ہو پس وہ نازیروں سے تشابہ کرے یعنی واجب ہو کہ رکوع و سجود کرے اگر خشک جگہ پاؤں  
در نہ کھڑے ہوئے اشارہ کرے پھر اعادہ کرے جیسے روزہ میں اگر اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور اسی طرف امام نے رجوع کیا ہے جسکے  
بعض میں صحیح ہے۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ یہ روایت خلاف ظہیر ہے کیونکہ اس میں مصرح واقع ہوا کہ شہ نہیں بلکہ ناز پڑھے اور اعادہ بھی نہیں ہو  
اور کہا کہ یہی صحیح ہے تو اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور واضح ہو کہ مریض مجبور اور دونوں ہاتھ و دونوں پاؤں کٹے ہوئے چہرہ زخمی  
ان دونوں کے حق میں تو بلا طہارت ناز پڑھنا اور اعادہ نہ کرنا صحیح ہے کیونکہ دونوں کا قدر ساوی ہے برخلاف قیدی کے کہ اسکا قدر  
اور جانب مخلوق پیدا ہو ہے تو اسپر اعادہ واجب ہے پس شایع در مختار نے سو کر کے مریض مجبور کو بھی قیدی مذکور کے ساتھ ملا دیا

اور اصل یہ قرار پائی ہو کہ معذور بندر سماوی کا تیمم روا بعد اعادہ لازم نہیں اور معذور از جانب مخلوق کا قدر تیمم روا لیکن اعادہ واجب  
ہر اسی وجہ سے جس شخص نے پانی اسکو دھوئے نہ پایا کہ وہ ان اسکو دشمن کا خوف تھا یا ترغیض کے گرفتار کرنے کا خوف تھا تو اسکو  
تیمم روا ہو لیکن اسپر و ضرر سے اعادہ واجب ہر جیسا کہ مع اصل کے نتیجہ القدر وغیرہ میں مصرح ہو لہذا کہا کہ اگر ایک نے دوسرے کو  
کہا کہ اگر تو نے دھو دیا تو مجھے قید یا قتل کرونگا تو وہ تیمم سے باز پڑے پھر اعادہ کرے تا ضیخان۔ اور جو قید خانہ میں محبوس ہو وہ تیمم سے  
باز پڑے اور ضرر سے اعادہ کرے کیونکہ محض کا تحقق بفعل البعاد ہوا اور بندوں کے طرف سے جو حرکت ہو وہ حق الہی غرض مل ساقط  
ہو جیسا کہ سبکی ہر محیط انس حسی۔ پانی دشمنی دونوں عبارتوں میں ہمارے نزدیک تلیق نہیں برخلاف قول شافعی رحمہ کے و علیٰ ہذا ایک  
جنب کا اکثر بدن مخرج ہو تو نقطہ تیمم کرے اور کچھ پانی استعمال نہ کرے اور اگر اکثر بدن صحیح ہو تو تندرست کو دھو دے اور جو اجابت  
پر مسج کرے اگر مسطرت ہو ورنہ پٹی پر مسج کرے اور اگر نصف مخرج و نصف تندرست ہو تو اسکی روایت نہیں اور مشائخ نے اختلاف کیا  
اور منور پر میں اختیار کیا کہ صحیح کو دھو دے اور مخرج پر مسج کرے اور در مختار میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ اور فتح القدیر میں کہا کہ اشہب بالفقہ و مذکور  
فی النوادر یہ کہ تیمم کرے۔ بعض وغیرہ میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ میں کہتا ہوں کہ خلاصہ و محیط میں کہا کہ اصح یہ کہ تیمم کرے و پانی استعمال نہ کرے  
پس اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور در مختار کا اصح کتنا ضعیف و خلاف قاعدہ ہو کیونکہ جو اراغی میں صحیح کی کہ جب روایت ہول میں نہ اور نواہ  
میں مذکور ہو تو وہی مرجع شیعین ہوگا اور یہاں ایسا ہی ہو علاوہ برین خلاصہ و محیط میں اسی کی تصحیح واقع ہوئی تاکہ چھپک یا جو اجابت ہوں  
اسکو حدیث یا جنابت ہو سب کا حکم اسی لفیصل سے مذکور ہے پس جنابت میں اکثر بدن کا اعتبار ہوگا اور حدیث میں اکثر اعضاء و عضو کا شمار  
ہوگا جیسا کہ مصرح ہو کافی خلاصہ۔ جسکے دونوں ہاتھوں میں زخم ہو اسکو تیمم روا ہے اگرچہ وضو کرانے والا پاوے اور صاحبین کے نزدیک  
نہیں۔ اگر صحیح جسم دھونے سے مخرج کو پانی پہنچ کر مضر ہوتا ہو تو بالاتفاق تیمم روا ہے۔ ط۔ جسکے سر میں درد ہو ایسا کہ وضو میں مسج نہیں  
کر سکتا اور غسل میں دھو نہیں سکتا تو فیض میں غریب الروایہ سے لایا کہ وہ تیمم کرے اور قاری الہادیہ رحمہ نے فتویٰ دیا کہ اس سے فرض مسج  
ساقط ہے اور اگر سر پہ کچھ چون کی ٹہنی بندھی ہو تو اسپر مسج کرنے میں ود قول ہیں۔ در۔ اور اظہر یہ کہ مسج واجب ہے اگر مضر ہو۔ ط۔ اور اگر  
مضر ہو تو ماند غسل کے مسج اصل و مسج جبرہ بھی ساقط ہو گیا یہ عضو معدوم ہے۔ در۔ والہ تعالیٰ اعلم

### باب المسح علی الخفین

پانوں کے دونوں موزوں پر مسج کرنے کا بیان۔ جیسے تیمم بدل وضو ہے پر مسح خفین بھی پانوں دھونے کا بدل ہے لیکن تیمم کا ثبوت بعض  
قرآن ہے اور مسح خفین کا ثبوت بخدیث متواتر یا مشہور ہے۔ اور مسح بھی اجازت مثل تیمم کے یا اصل دھونا اور تیمم مسح عارض میں یا مسح ایک  
خاص صورت اور مخصوص مدت تک کے لیے ہے یا تیمم مسح دونوں میں بعض جزو پر اکٹھا ہوتا ہے۔ تاج الشریعہ و نہایہ و غایہ و کفایہ۔ مع۔ اور  
لفت میں مسح ہاتھ پھیرنا اور شرع میں تری پہنچانا خاص قسم کے موزہ کو زمانہ خاص میں۔ اور واضح ہو کہ شرع میں موزہ وہ کہ نخون یا زیادہ  
کو چھپا دے خواہ کمال کا ہو یا اسکے مانند ہو۔ در۔ واضح ہو کہ مسح موزہ کے ثبوت میں ردافض و خواج وغیرہ نے کلام کیا اور اہل سنت  
و دیگر گروہ اسلام کے نزدیک ثبوت ہے حتیٰ کہ اخبار بہت وارد ہیں اور طبقہ صحابہ و تابعین میں برابر اس پر عملد رآمد جاری رہا پھر جب یہ فرستہ  
ردافض و خواج پیدا ہوئے تو سوچ کر اگ ہو گئے۔ بسو طین ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ میں نے کچھ مسح کا قول یوں نہیں کیا  
حتیٰ کہ میرے پاس دو بہر کے مانند روشن دلائل آگئے اسی کے مانند امام اسحاقی رحمہ نے ذکر کیا۔ اور محیط میں ہے کہ امام رحمہ نے کہا کہ جو کو  
موزوں پر مسح سے منکر ہو اسپر کفر کا خون ہے۔ نجد میں نواہ سے اسی طرح قول کر غنی رحمہ منقول ہے۔ مترندیات میں ہے کہ صاحبین کے  
قول پر کفر نہ کی۔ مع۔ یعنی ضعیف قول ہے۔ اور در مختار میں کہا کہ مشک مشغ و براے ابو یوسف کا فر ہے اور حنفیہ میں کہا کہ اسکا ثبوت  
بالاجماع بلکہ متواتر ہے۔ انتہی اور اظہر یہ کہ اگر بلا تاویل منکر ہو تو کافر ہو کیونکہ ثبوت قطعی ہے۔ م۔ ابن ابی حاتم نے کہا کہ مسح خفین کو

اکتالیس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت علیؓ علیہ السلام سے روایت کیا۔ یعنی اس قدر کثرت سے شائع تھا کہ اُس کے راوی اس قدر کثیر ہوئے کہ  
 قاعدہ ہر کہ روایت کم بجاتی ہو اور ایسی کے مثل امام احمد سے ابی قحطافہ نے منی میں ذکر کیا اور ایسا ہی ابن عبد البر نے مستدرک میں کہا اور  
 اشراق میں حسن بصری رحمہ سے ہر کہ شریک صحابہ نے مجھے روایت کی اور بدائع میں ہر کہ حسن رحمہ نے کہا کہ میں نے ہر کہ شریک صحابہ رحمہ کو پایا  
 مسیح خفین کے قائل تھے۔ اسکو ابن المنذر وغیرہ نے روایت کیا ہر کہ اس مردی رحمہ اور اس سے عینی ذبیحہ بن عبد البر میں ایک جماعت کثیر صحابہ  
 رضی اللہ عنہم روایت کرنے والوں کے نام مذکور ہیں اور عینی رحمہ نے کہا کہ میں نے شرح معانی الآثار میں سر شریک صحابہ کی روایت مع ان  
 محدثین کے جنہوں نے تخریج کی ہر بیان کیے۔ مگر ہم کتاب ہر کہ میں اختصار کے ساتھ ذکر کرتا ہوں اور یہ سب احادیث مرفوعہ صحیح الاسناد  
 میں سوائے اسکے کہ حسین کچھ علت ہر کہ اسکو مطول بیان کردونگا پس اصحاب صحاح ستہ کی جماعت نے حدیث جابر و انس بن مالک  
 وغیرہ بن شعبہ سے اور سوائے امام بخاری کے باقیوں نے حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ مرن بخاری رحمہ نے عمرو بن  
 امیہ رضی اللہ عنہ سے اور ایک صحابی سے روایت کی مرن مسلم رحمہ نے حضرت علیؓ واسامہ بن زید وحذیفہ و بلال رضی اللہ عنہم سے  
 ابو داؤد رحمہ نے حضرت ثوبان رحمہ سے۔ ترمذی رحمہ نے حضرت صفوان سے اور ابن ماجہ نے بھی صفوان سے اور صحیح ابن حبان میں  
 حضرت سلمان و انس رحمہ سے اور صحیح ابن خریمہ میں حضرت علیؓ و ابو بکرہ بن الحارث سے اور سند احمد میں حضرت ثوبان و ابو ہریرہ  
 و عوف بن مالک سے روایت کی۔ نیشاپوری رحمہ نے حدیث حضرت علیؓ بن عمرہ واسامہ بن زید و ابو ہریرہ اسلمی و قتیبہ بن عامر و خالد بن سید  
 بن العاص و ام سعد و ابو ایوب انصاری سے روایت کی۔ اور بیہقی رحمہ نے حدیث حضرت عبد اللہ بن الحارث بن جری و ابو ہریرہ و عبد اللہ  
 بن عمر و قیس بن سعد و ابو موسیٰ و عمرو بن العاص و ابو سعید خدری و عامر بن یاسر و جابر بن عمرہ و ابو بکرہ بن الحارث روایت کی۔ ابویں  
 اصفہانی رحمہ نے حدیث ابو زید انصاری روایت کی۔ حاکم نے حدیث ثوبان و ابن ابی عمارہ روایت کی۔ و عبد اللہ بن وہب رحمہ نے  
 حدیث جہادہ بن الصامت و ابو امامہ رحمہ روایت کی و لیکن اسناد حدیث ابو امامہ میں کلام ہر کہ۔ طحاوی رحمہ نے حدیث صفوان روایت کی  
 اور طبرانی رحمہ نے حدیث صفوان و عوف بن مالک و عبد اللہ بن رواحہ و ابو جحیم و ابو طلحہ و زبیر بن العوام و ریحہ بن کعبہ عبد الرحمن  
 بن حنظلہ و عمرو بن حزم و ابو ایوب و جابر بن عبد اللہ و برابر بن عازب و ابو بکرہ بن الحارث رضی اللہ عنہم روایت کیں۔ ابویں علی موصلی  
 نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو الطاہر الذہلی نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو نافع نے حدیث اسامہ  
 بن زید و عبد اللہ بن رواحہ روایت کی۔ اور ابن عبد البر رحمہ نے حدیث ابو ہریرہ و ابو طلحہ و ابو سعید انصاری و ابو جہیدہ بن ابی جراح  
 و عبد الرحمن بن حوف و فضالہ بن ابی حنیفہ و عثمان بن عفان و علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم روایت کیں۔ اسحق بن راہویہ رحمہ  
 نے حدیث عوف بن مالک و ابو ایوب رضی اللہ عنہما روایت کی۔ اور بخاری رحمہ نے حدیث عوف بن مالک و ابو ہریرہ اسلمی صحیح و ابو سعید  
 مکر مطول ادویوں ہی حدیث ابن مسعود مکر مطول و حدیث جابر بن عبد اللہ صحیح الاسناد روایت کیں۔ سوار قطنی رحمہ نے صحیح اسامہ  
 سے حدیث ام المومنین عائشہ رحمہ و عروہ بن مالک و میمونہ رحمہ روایت کیں اور عسکری رحمہ نے حدیث ہذیل بن درقہاد روایت کی اور  
 ابو نعیم نے حدیث شعیب بن غالب کندی و مالک بن سعد روایت کی اور ابن ابی حاتم نے حدیث یسار جہد عبد اللہ بن سلم روایت کی  
 ابن حزم رحمہ نے حدیث ابو ذر غفاری و کعبہ بن عمرو و اسناد کما۔ ابن عساکر نے حدیث ابو العلاء و الداعی روایت کی اور  
 ابن ابی شیبہ نے حدیث موسیٰ الشعلی و حدیث عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً اور حدیث جابر بن عمرہ مرفوعاً روایت کی۔ اسلم بن سل و اسلمی رحمہ  
 تاج و واسطہ میں خالد بن عرفہ سے روایت کی۔ قاضی ابو احمد نے حدیث اسلم بن سعد سے باسناد صحیح روایت کی۔ یہ سب محدث  
 بیان ہر کہ اور دیگر کتب صحاح و سنن و مسانید میں دیگر اصحاب سے روایات ہیں حتی کہ بعض نے کہا کہ اتنی صحابہ راوی ہیں اور  
 ذبیحہ بن عبد البر میں کہا کہ جملہ راویوں کے حضرت ابو بکر و عمر و علی و ابن عباس و عائشہ و خولہ۔ اور عینی رحمہ نے بھی ان صحابہ رضی اللہ عنہم  
 کے نام لکھے ہیں بالجہ انہیں عشرہ مبشرہ یعنی چاروں خلفائے راشدین و باقی تین جگہ قطعی ختمی ہونے کی بشارت ہر کہ اور دیگر جماعت



اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے جو برابر لازم رکاب نبوت رہے ہیں اور سیوطی رحمہ نے اس حدیث کو متواتر قرار دیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ سیوطی کی خصوصیت یہ ہے کہ سب کے نزدیک یہ معمول متواتر ہوا اور ہر کلام متواتر تو اس میں بھی ائمہ علماء متفق ہیں فانعم۔ اور عینی وابن اللہام نے لکھا کہ شیخ ابو عمر ابن عبد البر نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے بھی مسح خفین کا انکار نہ کیا اور نہ کسی سے روایت ہو صرف بعض آثار میں ابن عباس و ابو ہریرہ و عائشہ سے بعضے زادیوں نے نقل کیا و لیکن کوئی صحیح نہیں کیونکہ ابن عباس و ابو ہریرہ سے تو اجماع صحیح اسانید کے ساتھ موزون پر مسح کرنا ہوا وقت دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے مروی ہوا اور کاشانی رحمہ نے کہا کہ ابن عباس سے روایت انکار صحیح نہیں کیونکہ اسکا ہر حکمہ مروی پر ہوا اور عمار رحمہ نے جب سنا تو کہا کہ حکمہ سے جوت سرزد ہوا یعنی وہ ابن عباس کی بات نہیں سمجھا اور غلط روایت کرتا ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ حضرت عائشہ رحمہ سے خود صحیح اسناد سے مسح مروی ہو چنانچہ نسائی و دارقطنی رحمہ نے حضرت ام المومنین عائشہ رحمہ سے روایت کی کہ حضرت علی علیہ السلام جو مسح موزہ کا حکم کرتے اور دوسری اسناد سے عائشہ نے کہا کہ جب سے سورہ مانہ نازل ہوئی ہے برابر آپ موزون پر مسح کرتے رہے حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ سے ملے۔ معنی یہ کہ کبھی مسح نہیں ہوا اور یہ مطلب نہیں کہ ہمیشہ موزہ پہنے رہے۔ شیخ ابو عمر ابن عبد البر رحمہ نے کہا کہ خفین پر مسح کا انکار کوئی نہیں کرے گا سوائے اس شیعہ کے جو جاعت مسلمین اہل فقہ والاثر سے خارج ہو کافی یعنی۔ لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ المسح علی الخفین جائز بالسنۃ مسح کرنا دونوں موزون پر جائز ہے بدلیل سنت۔ فت توجب مسح جائز ہوا تو دھونا افضل ہوا لیکن اگر مسح نہ کرنے میں اسکی طرف شک خارجی یا رافضی ہونے کا ہو تو مسح کرنا افضل ہے بلکہ جسکے پاس اسی قدر پانی ہو کہ موزون پر مسح کے ساتھ دھو کر سکتا ہے یا وقت جاتے رہنے کا خوف ہو یا ج میں وقوع خوف جاتے رہنے کا خوف ہو تو مسح واجب ہونا چاہیے البحر۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ جائز ہے لیکن مرد و عورت سب کو جائز ہے۔ فت۔ مسح خفین میں عورت ہنر کمرد کے ہے۔ المبحث۔ بعض نے زعم کیا کہ مسح الخفین بدلیل کتاب روا ہے اور قولہ اہلک محو قرآنہ پانوں کے مسح کی اسی موزون پر مسح ہے اور فتح القدیر و معنی دھونے ذکر کیا کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ اہلک الی الجبین مذکور ہے اور مسح موزہ بالاتفاق کعبین تک نہیں بلکہ پشت قدم بجانب ساق ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے معلوم ہوا کہ خود آیت میں پانوں پر مسح کرنا مرد ہی نہیں ہے کیونکہ مسح دونوں منہ تک بے معنی ہے تو لامحالہ دھونا مرد ہے اور رہا اسکو جو بوجہ جوار کے ہے۔ اگر کما جادے کہ جبر البوار حالت التباس میں منع ہے جو اب یہ کہ بیان التباس بوجہ کعبین کئے کے دور ہو چکا تو مانع نہیں رہا اور نکتہ یہ ہے کہ اگر پانوں کا دھونا چہرہ و ہاتھ کے ساتھ بیان ہوتا تو پھر مسح بیان کر کے یہ بھی ارشاد لازم آتا کہ لیکن ترتیب میں پہلے سر کا مسح کر دے پھر پانوں کا دھو اور اگر پانوں کے ساتھ غسل کی تصریح ہوتی تو تطویل کلام ہوتی حالانکہ کعبین ہر حادثے سے ترتیب بھی ہوتی رہی اور مسح کا التباس بھی نہ رہا اور کلام بلیغ معجز ہوا اسکو نا درکنا چاہیے یہ مترجم کو بفضل الہی غرض جل ظاہر ہوا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

پس معلوم ہوا کہ موزون پر مسح کرنا مرد و عورت سب کو بکرم الہی غرض جل جائز یعنی اجازت ہے اگرچہ دھونا افضل ہے اور ہر جواز مسح کا ثبوت بدلیل سنت پہنچا ہے۔ والاخبار فیہ مستفیضہ۔ اور اخبار فعلی و قولی اس کے بارہ میں پچھلی و شہور ہو رہی ہیں

فت پس ان احادیث سے انکار روا نہیں ہے۔ حتیٰ قبل ان من لم یرہ کان مقبداً لکن من راہ ثم لم یمسح اخذ بالغریمۃ کان ما جورا۔ حتیٰ کہ کہا گیا کہ جس نے مسح خفین کو نہ صحت و اجازت نہ جانا دہ دین میں بدعتی ہے لیکن جس نے جائز جانا پھر اسے غریبت کو اختیار کر کے مسح نہ کیا تو اسکو ثواب ہو گا۔ فت نہ صحت و اجازت کے مقابلہ میں غریبت ہی پس مسح خفین اجازت و نہ صحت ہے اور پانوں کا دھونا غریبت ہے۔ اور یہ قول جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا شیخ الاسلام خواہر زادہ و غیرہ کا ہے۔ اگر کہا جائے کہ حضرت عائشہ رحمہ سے روایت کی جاتی ہے کہ میرے دونوں پانوں کا پارہ پارہ ہونا مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں موزون پر مسح کروں۔ جواب یہ کہ یہ روایت موضوع ہے اسکا مروی محمد بن ماجہ ہے۔ ابن جان رحمہ نے اسکا رد و حال کے ذکر میں کہا کہ محمد بن ماجہ حدیثیں گڑھا کرتا تھا اس میں ابو زری رحمہ نے اصل متنابہ میں کہا کہ یہ روایت اسی شخص سے بنائی ہے۔ نووی رحمہ نے

کہا کہ محافل نے امام مالک رحمہ سے جو اردو عدم ہوا وغیرہ کے چھ اقوال نقل کیے اور نووی نے کہا کہ یہ سب اختلاف باطل مردود ہے اور امام مالک کے اصحاب کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ موزوں پر مسح کرنا بدون مقدار وقت کے جائز ہے۔ اور عینی رحمہ نے لکھا کہ امام مالک و شافعی رحمہ کے نزدیک بھی دھونا افضل ہے اور یہی ابن المنذر نے حضرت عمرو ابن عمر سے روایت کیا اور بیہقی نے ابویوب انصاری سے روایت کیا۔ شعبی و حاد بن ابی سلیمان و حکم دہمارے مشائخ میں سے یسغنی رحمہ نے کہا کہ مسح کرنا افضل ہے اور یہی امام احمد سے روایت ہے۔ اور ابن المنذر نے اختیار کیا کہ دونوں برابر ہیں اور جنہوں نے مسح افضل کہا انکی دلیل یہ ہے کہ حدیث بغیرہ و غیرہ میں ہے کہ ہذا امرنی ربی۔ میرے رب نے مجھے اسکا حکم کیا ہے۔ یہ حدیث ابو داؤد میں ہے اور استدلال اسطرح کہ یہ حکم اگر واجب نہ ہو تو مستحب ہو گا لہذا مسح مستحب ہوا اور ہماری دلیل یہ کہ حضرت علی کریم الصلوٰۃ نے کہا کہ رخصت دی ہمارے واسطے رسول الصلوٰۃ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین روز واسطے مسافر کے اور ایک دن رات واسطے حاضر کے۔ رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ اور حدیث صفوان میں ہے کہ ہمارے لیے رخصت دی کہ ہم اپنے موزہ نہ اتاریں آخر تک رواہ النسائی پس یہ رخصت ہے اور رخصت سے غریت اولی ہے۔ اعتراض کیا گیا کہ رخصت جو بندوں کے فطرت پر ہوتی ہے دوسم کی ایک رخصت رفاہیت جسکے ساتھ غریت بھی مشروع ہو جیسے سفر میں موزہ رکھنا دوم رخصت جو غریت کو ساقط کر دے جیسے سفر میں چار رکعت کی دو رکعت رخصت اسطرح ہے حتیٰ کہ جو کوئی دو کی جگہ چار پڑھے ہمارے نزدیک اسکو ثواب ہو گا کما فی البحر۔ اور مسح موزہ بھی اسی قسم سے ہے چنانچہ اصول الفقہ میں مصرح ہے کہ مسح الخفین رخصت اسطرح ہے جیسے سفر میں ناز دو رکعت تو پھر کیونکر پانون دھونا ثواب ہو گا۔ جواب یہ کہ رخصت اسی وقت تک ہے کہ موزہ پہنے ہو اور موزہ اتار دینا اسکے اختیار میں ہے جیسے سفر ترک کر دینا یا مقیم ہو جانا اسکے اختیار میں ہے پس معنی یہ کہ موزہ اتار دے تو اسکو دھونے میں زیادہ اجر ہے۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ دھونے میں مسح سے شقت زیادہ اور ثبوت منصوص ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ مسح الخفین صحیح ہونے کے واسطے چند امور ضروری ہیں۔ امر اول یہ کہ موزہ اسطرح کا ہو جو شرع میں معتبر ہے یعنی تین باتیں ہوں ایک یہ کہ اس سے سفر کرنا ممکن اور پڑ پڑ رفتار ممکن ہو۔ المحیط۔ رفتار عادت کے موافق ایک فرسخ یا زیادہ ممکن ہو۔ دو۔ پس جو کالج یا شیشرا لکڑی یا لوبے کا بنا ہو اسپر مسح روا نہیں ہو گا۔ البحر۔ دوسرے یہ کہ دونوں خنوں کو چھپا دے اور انہیں اوپر چھپانا شرط نہیں ہے المحیط۔ سوم یہ کہ پانون کے ساتھ مشغول ہو یعنی پانون اس میں بھرا ہو اور زائد خالی نہ ہونا کہ وہ حدث کے سرایت کرنے سے مانع رہے۔ ورساق کی طرف سے جھانکنے میں پانون نظر آنا مضر نہیں ہے۔ الصدر۔ بلکہ پانون سے زائد ہو پھر اگر اسے زاید پر مسح کیا اور پانون وہاں نہیں لے گیا تو نہیں جائز ہے اور اگر پانون اس خالی کی جگہ بڑھا کر اوپر سے مسح کیا تو جائز ہو لیکن پھر اگر وہاں سے پانون مٹا تو مسح کا اعادہ کرے السراج۔ مگر جلی نے اپنے استاد رحمہ سے نقل کیا کہ اعادہ ضرور نہیں ہے لیکن اول انہی دو امور علم۔ م۔ امر دوم یہ کہ ہر موزہ کے ظاہر سے بعد تین انگشت مسح ہو جاوے۔ امر سوم یہ کہ تین انگلیوں یا اسکے قائم مقام سے مسح ہو۔ امر چارم۔ وقت حدث کی طہارت کا طہ پر پہنے جانا صادق ہو۔ امر پنجم یہ کہ مسح مذکور اپنی مدت کے اندر ہو۔ امر ششم یہ کہ موزہ میں شگاف بہت نہ ہو۔ امام مصنف رحمہ نے لکھا۔ ویجو ز من کل حدث موجب للوضوء اذا لم یسہما علی طہارتہ کا طہ تم احدث۔ اور جائز ہے ہر حدث سے جو وضوء کا موجب ہے جبکہ دونوں کو پوری طہارت پر پہنا ہو پھر اسکو حدث ہو ابو۔ ف۔ واضح ہو کہ موجب وضوء دراصل ارادہ نماز ہے جیسا کہ اول طہارت میں گذرا اور حدث شرط ہے تو حدث کو موجب کہنا بطریق مجاز ہے اور مہوط وغیرہ مطلوب میں جو حدث کو سبب کہنا صحیح نہیں اور موجب وضوء کہنے سے موجب غسل خارج ہو گیا اور یہ شرط نگاہی کہ طہارت کا طہ پر پہنا ہو تو اس سے نکل گیا کہ جب شکوک سے وضوء کر کے پہنا ہو۔ اور حاکم شیبہ نے کہا کہ گدے کے چبوتے سے وضوء کرنے والا مسح کرے کیونکہ طہور ہونے کے وقت وہ آب مطلق ہے۔ مع۔ اگر دوسرے کو حکم کیا کہ میرے موزے پر مسح کر دے تو جائز ہے الخلاصہ۔ خضہ سجدت موجب للوضوء لانه لا مسح من الجناۃ علی ما یجوز

انشاء اللہ تعالیٰ مسئلہ میں جو اس طرح کو پہلے حدیث کے ساتھ خاص کیا جس سے قطعاً وضو واجب ہو کہ چونکہ اگر طہارت کا طہرہ پڑھنے سے حدیث ایسا ہوا جو جنابت کو موجب ہو تو مسح نہیں رہا نہیں ہر چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کر چکے۔ فہم۔ اور اگر وضو پر وضو کیا تو مسح کرے۔ بیان اگرچہ موجب وضو نہیں مگر ثواب حاصل ہونے میں گویا موجب ہوا ہے۔ م۔ و بعد از متاخر لان الخف حدیث کا اور پہلے حدیث کے ساتھ خاص کیا جو طہارت کا طہرہ پڑھنے کے بعد واقع ہو اسکی وجہ یہ ہے کہ موزہ تو مانع سرایت حدیث معلوم ہوا ہے۔ فہم۔ یعنی حدیث سرایت کرنے سے روکتا ہے اور حدیث کا رافع و دور کرنے والا نہیں معلوم ہوا کیونکہ حدیث کا دور کرنے والا بانی وغیرہ ہر موزہ و لو جو زمانہ بعد از حدیث سابق کا مستحقضہ اذالبت ثم خرج الوقت و المقتسم اذالبت ثم راحی الماء کان رافعا۔ اور اگر ہم موزہ پر مسح کو حدیث سابق پر جو زیر کرین جیسے مثلاً مستحاضہ فورت نے موزہ پڑھنے بعد وقت نکل گیا اور مقتسم جب اسنے موزہ پہنا پھر بانی یا پاؤں خلیفین رافع ہو جاوے۔ فہم۔ کیونکہ مستحاضہ جب کا خون وضو کے پانپنے کے وقت یا دونوں کے درمیان جاری ہوا اسپر وقت تک کے واسطے طہارت کافی ہو تو وقت کے اندر وہ مسح کر سکتی ہے جب وقت نکل گیا تو طہارت مری پس ہمارے نزدیک وہ اب دوسرے وقت کے وضو میں مسح نہیں کر سکتی اور زفر فرم کے نزدیک نہ ہر وقت آدمیوں کی طرح وہ بھی مسح کر سکتی ہے ہمارے دلیل یہ کہ وقت نکلنے ہی اسکا حدیث سابق ہو کر آیا اب اگر ہم جو زیر کرین کہ موزہ پر مسح کافی ہو تو موزہ گویا بیرون کے حدیث کا دور کرنے والا ہوا حالانکہ موزہ رافع نہیں ہے اسی طرح مقتسم نے اگر موزہ پہنا پھر بانی دیکھا تو اسکا حدیث سابق ہو کر آیا اب اگر موزہ پر مسح جائز ہو تو موزہ رافع حدیث ٹھہرے اور یہ باطل ہے۔ واضح ہو کہ مستحاضہ سے وہ مراد ہے کہ وضو کے وقت یا پانپنے وقت یا دونوں کے درمیان خون جاری ہو گیا ہو اور اگر وضو سے پانپنے تک خون نہ آیا تو اسکا حکم تندرست کا رہیگا۔ مع۔ قولہ اذالبت علی طہارۃ کاملہ۔ اور یہ جو کہا کہ دونوں موزوں کو کامل طہارت پر پہنا ہو۔ لا یفید اشترط الکمال وقت اللبس بل وقت الحدیث۔ یہ قول مفید نہیں کہ وقت پانپنے کے کمال طہارت ضرور ہو بلکہ وقت حدیث کے یہ صادق آوے کہ طہارت کاملہ پر موزوں کو پہنا ہے۔ و ہذا المذہب عندنا۔ اور یہی ہمارے نزدیک مذہب ٹھہرا ہے۔ حتیٰ لو غسل رجلہ و لبس خفیہ ثم اکل الطہارۃ ثم احدث بخرقۃ المسح۔ حتیٰ کہ اگر اسنے پہلے دونوں پاؤں دھوئے پھر دونوں موزے پہنے (اگرچہ دونوں پاؤں بے ترتیب دھوئے و پنے ہوں۔ م۔) پھر باقی طہارت پوری کی (اور نہ ہر وقت نہوا) پھر حدیث ہو تو اسکو موزوں پر مسح کرنا روا ہے۔ و ہذا لان الخف مانع حلول الحدیث بالقدم غیر اعی کمال الطہارۃ وقت المنع حتیٰ لو كانت ناقصۃ عند ذلک کان الخف رافعا۔ اور یہ اسوجہ سے ہے کہ موزہ تو قدم میں حدیث حلول کرنے کو روکتا ہے تو نگہداشت ہوگی کمال طہارت کی وقت روکنے کے یعنی جب حدیث ہو پس اسی وقت کمال طہارت چاہیے حتیٰ کہ اگر اسوقت طہارت ناقص ہوئی تو موزہ رافع حدیث ہو جائیگا۔ فہم۔ اگر ہم اسوقت مسح جو زیر کرین۔ لیکن ہم اسوقت جو اس مسح اسی وجہ سے نہیں کہتے ہیں۔ پھر امام شافعی رحمہ کے نزدیک اس میں خلاف جو ماضی و ماضی میں نے خلاف ذکر کیا ہے۔ م۔ حاصل یہ کہ معتبر ہمارے نزدیک یہ کہ حدیث بعد موزے پانپنے کے جو وقت طہارت کا طہرہ پڑھنے کا طہرہ خواہ طہارت پانپنے سے پہلے پوری ہو گئی ہو یا بعد پانپنے کے پوری ہوئی ہو۔ المیخت۔ اور اگر دونوں پاؤں دھو کر موزے پہنے پھر طہارت پوری ہونے سے پہلے حدیث ہو گیا تو موزوں پر مسح روا نہیں ہے۔ الکافی۔ اور اگر حدیث نے موزے پہنے اور بانی میں گھس گیا حتیٰ کہ موزوں میں بانی گھسکر پاؤں داخل گئے پھر باقی اعضا کی طہارت کی تب اسکو حدیث ہو تو موزوں پر مسح جائز ہے۔ القسیمی۔ موزے پر مسح جب ہو تو مسح نہیں روا ہے لیکن اگر نہانے کا بانی نہیں ملایا مکن نہوا پس اسنے جنابت کا تیمم کیا اور وضو کیا پاؤں دھو کر پھر موزے پہنے تو وقت کے اندر جب وضو کرے مسح کر لیا یا نہ کہ نہانے کا بانی پاؤں یا قدرت پاؤں سے تو گویا اب جب ہو ہے۔ المستحضرات جناب نے غسل کیا اور اسکے بدن پر کہیں ٹہر گیا پس اسنے موزے پہنے پھر وہ ٹہر دھو یا پھر حدیث ہو تو مسح کرے۔ المصنف۔ یہ ٹہرے سوا کے اعضا وضو کے ہویم۔ اور اگر اعضا سے وضو میں سے ٹہر رہا اور دھونے سے پہلے حدیث ہو تو مسح روا نہیں ہے۔



انہیں۔ پھر یہ مسیح جو امام مصنف نے جائز ذکر کیا ہر اسکے واسطے ایک وقت محدود ہی چاہئے بیان فرمایا۔ و سبوز المقیم یوما ولیقہ المسلما سفر  
تلقہ ایام ویالیہما۔ اور یہ مسیح سوزدن پر جائز ہر مقیم کے لیے ایک دن رات تک اور مسافر کے لیے تین دن و ایک رات تک  
تقولہ علیہ السلام مسیح المقیم یوما ولیقہ المسلما فرشتہ ایام ویالیہما۔ بدلیل قول حضرت علی المرتضیٰ علیہ السلام کہ مسیح کریم  
ومات اور مسافر تین دن و ایک راتیں۔ و یہ حدیث حضرت عمر علی و جابر ذریعہ و صفوان و عوف بن مالک و ابو بکرہ وغیرہم  
رطی المرتضیٰ نے روایت کی عنایہ۔ اور اسانید صحیحہ میں یہ واضح ہو کہ بعض لوگ منقولہ ہونے کہ اس مسیح کے واسطے کوئی وقت محدود نہیں  
ہر لیکن عامہ علماء و صحابہ و تابعین و مقلدون کے نزدیک وقت محدود ہی خطابی رح نے کہا کہ یہی عامہ فقہار کا قول ہے۔ شافعی رح کا ایک  
قول ہے کہ توقیت نہیں ہے۔ نووی رح نے کہا کہ یہ قول قدیم ضعیف ہے اس پر کوئی تفریع نہیں ہے۔ اور ابو داؤد و دارقطنی و بیہقی نے ابن  
ابی عامر رضی اللہ عنہ سے مرفوع سات رواۃ ثیابہ پر دلالت کر نیوالی حدیث روایت کی۔ جو اب یہ کہ ابو داؤد نے اسکو ضعیف  
کہا اور دارقطنی نے اسناد غیر ثابت۔ ابن الاطغان نے کہا کہ راوی محمد بن زید بن ابی زیاد کو ابن ابی حاتم نے کہا کہ مہول ہے ابن ابی العزلی  
نے کہا کہ اسین ضعیف و مجاہل راوی ہیں۔ بخاری رح نے کہا کہ حدیث مہول ہے صحیح نہیں۔ احمد رح نے کہا کہ اسکے راوی پہچانے  
نہیں جاتے ہیں لیکن حاکم نے مستدرک میں کہا کہ صحیح ہے اور بخاری و مسلم نے تخریج نہ کی۔ یعنی رح نے کہا کہ بخاری رح نے اس حدیث  
کو مہول غیر صحیح کہا تو کیونکر تخریج فرماتے اور حاکم کا قول قبول نہیں ہے۔ ابو ذر رح نے کہا کہ ایک اثر صحیح بھی ان لوگوں کے پاس ہے  
جو اسناد صحیح ابن عمر رح سے مروی ہے کہ ابن عمر صحیفین میں کوئی وقت مقدار نہیں کرتے تھے امانتہ اسکے ایک جماعت صحابہ حضرت  
عمرو بن الخطاب و سعد بن ابی وقاص و عقبہ بن عامر و عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے جیسا کہ ابن عبد البر نے استند کار میں بیان کیا ہے اور  
حق یہ کہ ان آثار سے کوئی حجت نہیں ہو سکتی ہے۔ اول تو یہ بمقابلہ صحاح احادیث کے واقع ہوئے ہیں دوم اکثر اسانید علت سے خالی ہیں  
ہیں۔ سوم یہ کہ انہیں صحابہ رحمہ سے دوسری روایات مسافر کے تین دن رات اور مقیم کی ایک دن رات کے مروی ہیں پس اگر ثبوت بھی  
فاما جادے تو توفیق ہے کہ انہوں نے قول غیر محدود سے رجوع کیا علاوہ اسکے صحاح احادیث سے موافقت پر مہول کرنا مخدع ہے اور  
حدیث جو امام مصنف رح نے لکھی وہ صحیح ہے اور اس مطلب کو مفید احادیث صحیحہ میں از انجھ طرانی رح نے براہین جاذبہ رضی اللہ عنہ  
روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسیح خنیں میں مسافر کے لیے تین دن رات اور مقیم کے لیے ایک دن رات حدت فرمائی۔  
حافظ ابونعیم نے مالک بن سعد کی حدیث قولی و مالک بن ربیعہ کی حدیث فعلی روایت کی اور مسلم نے حدیث شریح بن یزید سے کہ ابن  
حضرت عائشہ رحمہ سے مسیح کی توقیت جو بھی تو فرمایا کہ تو حضرت علی رحمہ کے پاس جا کر دریافت کر کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ  
سفر کرتے تھے پس جنہ حضرت علی رحمہ سے پوچھا تو فرمایا کہ تین دن رات مسافر کے لیے اور ایک دن رات مقیم کے لیے۔ ابن خزیمہ نے  
حضرت علی رحمہ سے بھی روایت کی جو جنہ اول ذکر کی ہے۔ ابو داؤد نے حدیث خزیمہ بن ثابت سے مانتہ اسکے مرفوع روایت کی اور اس  
ابن ماجہ نے ترمذی نے روایت کر کے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور ابن ابی شیبہ رح نے حدیث عمر رح سے اور ابو بکر شیبہ پوری نے  
حدیث عمرو بن امیہ فخری سے اور ہذا رح نے حدیث عوف بن مالک سے اور حدیث ابو جہرہ رحمہ سے اور دارقطنی نے حدیث ابو بکرہ  
سے مرفوعات روایت کیں اور حدیث ابو بکرہ کو ابن خزیمہ نے صحیح میں روایت کیا اور ہذا رح نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور بخاری رح  
کہا کہ حدیث حسن ہے اور طبرانی رح نے عم کی حدیث منیرہ رحمہ سے روایت کی کہ آخری فردہ کہ جو چہ حضرت علی المرتضیٰ علیہ السلام کے ساتھ  
میں ادا کیا تھا حضرت علی المرتضیٰ علیہ السلام نے حکم دیا کہ ہمارے سوزدن پر مسیح کریم مسافر کے لیے تین دن و ایک راتیں اور مقیم کے لیے  
ایک دن رات جب تک کہ نہ آمارے۔ ترمذی رح نے حدیث صفوان بن عسال سے روایت کی اور کہا کہ حسن صحیح ہے اور اسکو نسائی و  
ابن ماجہ و ابن حبان و ابن خزیمہ نے بھی روایت کیا۔ پس یہ صحاح احادیث مہول ہیں کہ مسافر کے لیے اتنا سے مدت تین دن رات ہیں  
اور مقیم کے لیے ایک دن رات ہے۔ یہ تو اتنا سے مدت کا جانی تھا اور رہا ابتدا و کب سے جو کی تو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ

و ابتداء با عقیب الحدیث - اور ابتدا مسح کی حدیث کے پیچھے سے ہے۔ لان النخ مانع سرائیہ الحدیث فتفسیر الحدیث من تحت  
 المسح - کیونکہ موزہ تو مانع سرائیہ حدیث ہو پس مدت اسی وقت سے اقبصار ہوگی جس وقت سے اُسے حدیث سرائیہ کرنے کو روکا جائے  
 ف - اور وہ بعد حدیث سے شروع ہو کیونکہ اس سے پہلے وضو کی طہارت تھی اور یہی قول شافعی و ثوری و جہور علماء کا اور یہی دو  
 روایتوں میں سے صحیح روایت امام احمد و داؤد رحمہ سے ہے۔ اور ازراعی و ابو ثور نے کہا کہ ابتدا سے مدت اس وقت سے کہ بعد حدیث کے جب  
 مسح کرے اور یہی ایک روایت احمد و داؤد سے ہے اور یہی مختار ازراہ دلیل کے اجماع ہے یہ نووی رحمہ نے ذکر کیا اور یہی ابن المنذر نے اختیار  
 کیا اور صحیح قول عالم علماء رحمہ ہے۔ مع۔ پس مسافر کو جب وقت حدیث ہوا اس وقت سے تین دن رات شمار کرے۔ م۔ سفر خواہ سفر طاعت ہو  
 یا سفر معصیت ہو فرق نہیں ہے۔ السراجیہ۔ اور یوں ہی تقیم بھی وقت حدیث سے ایک دن رات شمار کرے۔ م۔ حتیٰ کہ اگر فجر کے وقت  
 وضو کر کے موزے پہنے اور اُسکو وقت عصر کے حدیث ہو پس اُسے وضو کر کے مسح کیا تو مسح کی مدت دوسرے دن کی اسی ساعت تک  
 باقی ہے جس ساعت حدیث ہو اگر تقیم ہو محیط۔ اور جو سمجھے دن کی اسی ساعت تک اگر مسافر ہو محیط السرخسی۔ اور واضح ہو کہ مسح جو طہارت  
 پر ہو معتبر نہیں حتیٰ کہ اگر صورت مذکورہ میں اسے باوجود طہارت کے نظر کو کر وضو کیا اور مسح کیا تو مدت اس وقت سے نہوگی۔ م۔ تقیم نے  
 مدت کے اندر سفر اختیار کیا تو وہ اب سفر کی مدت پوری کرے۔ التلخیص۔ اور اگر مدت اقامت پوری کر کے سفر کیا تو موزے اُتار کر پانوں  
 و حدود محیط۔ اور مسافر اگر مدت اقامت کی قدر گزار کر تقیم ہو تو موزے اُتارے اور اگر ایسی حالت میں تقیم ہو کہ مدت اقامت پوری  
 نہیں ہوئی ہو تو صرف مدت اقامت کی قدر پوری کرے۔ التلخیص۔ اگر کسی کو اپنے پیروں پر غوث ہو تو وہ ضرورت کی وجہ سے بدولت کسی  
 محدود وقت کے موزوں پر مسح کرتا رہے۔ محیط۔ اور مسافر کے لیے بوجہ غوث سردی کے رواج کہ ضرورت تین دن رات سے  
 زیادہ موزوں پر مسح کرے۔ جامع الفقہ۔ اب رہا مسح کا طریقہ کہ کس کیفیت سے ہو تو امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ والمسح علی ظاہر ہما  
 خطوطا بالاصابع یبدأ من قبل الاصل الی الساق۔ اور مسح مذکور دونوں موزوں کے ظاہر ہی نہ پر ہو درحالیکہ خطوط  
 ہو جادین انگلیوں کے ساتھ اس طرح کہ شروع کرے پانوں کی انگلیوں سے پٹنی کی طرف کھینچ لجاوے۔ لحدیث مغیرہ بن ان  
 النبی علیہ السلام وضع یدیه علی خفيه و مد ہما من الاصل الی اعلا ہما مستقیم واحدہ و کالی النظر الی اثر المسح علی خف  
 رسول اللہ علیہ السلام خطوطا بالاصابع۔ بدلیل حدیث مغیرہ بن شعبہ رحمہ کہ کہ فرماتے تھے صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے  
 دونوں ہاتھ اپنے دونوں موزوں پر رکھے اور انگوٹھ انگلیوں سے اوپر کو کھینچا ایک بار مسح کیا اور گویا میں اثر مسح کو رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے موزہ پر دیکھتا ہوں خطوط انگلیوں کے ساتھ۔ ف۔ یہ امام مصنف رحمہ نے حاصل حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ  
 کو اس عبارت میں ادا کیا اور یہ فرض نہیں ہے کہ حدیث مروی باین الفاظ ہے۔ م۔ اور روایت میں یوں ہے کہ مسح کیا دونوں موزوں  
 پر پس رکھا دایان ہاتھ دائیں موزہ پر اور بایان ہاتھ بائیں موزہ پر پھر مسح کیا دونوں کے علاوہ ایک بار مسح حتیٰ کہ گویا میں رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں۔ رواہ ابن ابی شیبہ و اسناد غریب ہے۔ باوجود غرابت کے  
 اس سے چند احکام ثابت ہوتے ہیں اول یہ کہ موزوں پر دونوں ہاتھ رکھنا سنت ہے اور کھینچنا سنت ہے۔ دوم یہ کہ سنت ہے کہ  
 دائیں کو دایین پر اور بائیں کو بائیں پر رکھے۔ سوم یہ کہ مسح ایک بار مسنون ہے۔ مع۔ میں گھٹا ہوں کہ ہاتھوں کا موزوں پر  
 رکھنا مسنون نہیں نکلتا کیونکہ یہ تو محاذ ہے جبکہ انگلیاں رکھی جادین اور یہی بیان انہر ہے کیونکہ آخر میں موزوں پر انگلیاں  
 دیکھتا ہوں صریح ہے اور یہ جب ہی کہ انگلیوں سے مسح کیا ہو اور واضح ہو کہ انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں جس سے  
 مراد یہ کہ آپ کے انگلیوں سے جو نشان پیدا ہو گئے تھے نہ انکہ درحقیقت انگلیاں کیونکہ یہ محتاج بیان نہیں ہے اور اس سے  
 معلوم ہو گیا کہ معنی رحمہ نے غور نہیں کیا اور یہی وجہ ہوئی کہ امام مصنف رحمہ نے حدیث کو بلفظ نہیں بیان کیا بلکہ مفسر محل بیان  
 کر دیا جس سے مقصود حدیث ظاہر ہو جاوے۔ م۔ اس حدیث سے فقہاء نے یہاں کہ مسح خفین میں تکرار یعنی ماخذ فعل کے

تین بار مسح کرنا مشروع نہیں ہوا اگر مسح سے خطوط نہیں رہ سکتے طہرائی میں نے اوسط میں حدیث جابر بن زید سے مرفوع روایت میں  
 ہر سہر آپ نے اپنے ہاتھ سے موزوں پر مسح دکھلایا کہ موزوں کے مقدم سرے سے کھینچا ساق کی جڑ تک ایک بار اور انگلیوں میں کشا لگی  
 رکھی۔ طہرائی میں نے کہا کہ جابر بن زید سے اسی اسناد سے روایت کی جاتی ہے اور کتاب امام بن کما کہ ابن المنذر نے عمر بن الخطاب سے  
 روایت کی کہ اپنے موزوں پر مسح کیا تھا حتیٰ کہ آثار انگلیوں کے موزوں پر خطوط دکھلائی دیتے تھے۔ اور روایت کی کہ قیس بن سعد  
 کی انگلیوں کے آثار ان کے موزہ پر دیکھے جاتے تھے۔ معنی۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں تو اختلاف نہیں کہ مسح جس طرح سے ہوا دہو جائیگا  
 اور طریق معقول منہوں ہونے کے واسطے اس قدر ثبوت کافی ہے۔ روایت ابن ابی شیبہ و طہرائی دونوں کی غرابت معنوی دور ہوئی  
 اگرچہ اسناد حدیث مغیرہ و حدیث جابر کی غریب ہو اور خصوصاً آثار صحابہ زہد سے زیادہ استیناس ہوا پس ظاہر ہوا کہ وجہ مسح کی یہ  
 مستحب ہے۔ امام مصنف رحم نے کہا۔ ثم المسح علی الظاہر ختم حتی لا یجوز علی باطن الخف و عقبہ و ساقہ لانہ معدول بہ عن  
 التقیاس فی اعمیٰ جمیع ما دروہ الشرح۔ پھر مسح کرنا ظاہر موزہ پر ختم یعنی ضروری لازم ہے حتیٰ کہ جائز نہ ہوگا باطن موزہ پر اند  
 اثری پر موزہ کے ساق پر کیونکہ یہ قیاس سے معدول ہے ہر توجہ کے ساتھ شرع وارد ہوئی ہے وہ سب مرعی رکھا جاوے۔ فت  
 حاصل یہ کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ مانند مسح الراس کے ظاہر ہی موزہ پر مسح کی مقدار قرار دیکر یہ مقدار نیچے کی بخ یا اثری یا دائیں  
 بائیں کسی مقام سے مسح کرنے میں جواز ہو جاوے جیسے مسح الراس میں ہے بلکہ مسح خفین چونکہ قیاس سے معدول ہے ہر تو درود  
 جسطح ہوا یعنی ظاہر الخف وہ تو مرد مرعی ریگا اب اس کے علاوہ بھی مسح کرنا بیکار ہے اور اگر کرے تو زائد میں مضائقہ نہیں ہے  
 و البدایہ من الاصل کج استحب اب اعتبارا بالاصل و هو الغسل۔ اور ہا موزہ پر انگلیوں سے شروع کرنا یہ لازمی نہیں بلکہ مستحب  
 ہے ہر قیاس اصل یعنی دھونا۔ فت تو جیسے دھونے میں انگلیوں سے شروع کرنا مستحب ہے ویسے ہی اسکے بدل یعنی مسح میں بھی طہران  
 سے شروع کرنا مستحب ہے۔ یہ صریح ہے کہ حدیث مذکورہ اصل نہیں بلکہ بیان محل ہے تو ادر سے مسح طہری ہوا اور ہا ابتدا اگرنا سرون سے  
 تو یہ ضروری نہیں بلکہ مسنون بھی ثابت نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ مستحب ہے۔ یہ تقریر اصول ہے اور ہمارے شیخ الاسلام عینی رحم نے جو شرح  
 میں زعم کیا کہ مدار حدیث پر ہے یہ وہم ہے جو فافہم ہم۔ شافعیہ کے نزدیک بھی مانند کتاب الامام وغیرہ میں منصوص ہے کہ خالی باطن موزہ  
 کا مسح جائز نہیں ہے۔ ابن المنذر رحم نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ جو مسح الخفین کا قائل ہے ان میں سے کوئی کہتا ہو کہ موزہ میں ادر مسح  
 کر لینا کافی نہیں ہے۔ ابن بطال رحم نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ اگر کسی نے موزہ کے نیچے اسفل کا مسح کر لیا اور ادر  
 نہ کیا تو جائز نہیں ہے کافی یعنی۔ پس یہی معنی قول امام مصنف ہیں کہ بالاجماع یقطع ہوا کہ ظاہر خف پر مسح کرے تو اس سے  
 عدول کر کے قیاس سے بقدر ظاہر کے کسی اور مقام سے مسح کر لینا ظاہر کو چھوڑ کر دنا میں پس شارحین کی تشریح اسکے خلاف اور  
 حاکم عینی کا اعتراض سب لا طائل ہیں ہم۔ یعنی رحم نے کہا کہ قولہ المسح علی ظاہر تا ختم یعنی مسح کرنا ظاہر الخفین پر ہی ہمارے نزدیک  
 مستحب ہے اور مسح اسفل الخفین کا مستحب نہیں ہے۔ ترمذی کہتا ہے کہ یہ غلط ہے بلکہ مراد یہ کہ ظاہر الخفین کا مسح کرنا بقدر ضرورت کے ضروری لازم  
 ہے وہ کسی طرح ترک نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ اگر ترک کیا تو مسح جائز نہ ہوگا اور اس سے یہ غرض نہیں کہ اسفل کا مسح مستحب نہیں یا مستحب ہے اس سے  
 کچھ بحث نہیں کی۔ لہذا کچھ خلاف نہیں جو چائع میں لکھا کہ ہمارے نزدیک موزہ میں ظاہر و باطن کا مسح کرنا مستحب ہے بشرطیکہ باطن میں  
 نجاست نہ ہو۔ اتوں یعنی قدر دم سے کم۔ ادر یعنی رحم نے لکھا کہ یہی شافعی رحم کا قول ہے اور واجب اسکے نزدیک ادر سے اعلیٰ جڑ ہے  
 میں کہتا ہوں کہ یہی اختلاف ہے کیونکہ ہمارے نزدیک ادر سے قدر واجب ضروری ہے کیونکہ یہ اجماعی مطلق ہے۔ امام شریعی کے مابین  
 کہا کہ اگر خالی باطن الخف کو بدن ظاہر کے مسح کیا تو جائز نہیں ہے۔ اور جو چائع میں مذکور ہے وہی ایک جماعت صحابہ و تابعین سے  
 حاکمیت کیا اور ثوری و داؤد اعمیٰ و احمد کا مذہب بیان کیا اور امام نووی و ابن المنذر نے ذکر کیا کہ اسفل الخفین کا مسح کرنا سلف  
 کے نزدیک مستحب ہے اور یہی شافعی مالک کا قول ہے۔ پھر صحت حدیث علی کرم اللہ وجہہ ہے کہ اگر دین را سے کے ساتھ ہوتا تو موزہ کا



اسفل واسطے مسح کے اسکے ظاہر سے اولیٰ ہوتا اور میں نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موزوں کے ظاہر پر مسح کیا کرتے تھے۔  
 رواہ ابو داؤد و احمد و الترمذی۔ اور ترمذی نے لکھا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابو داؤد نے اسکو دوسرے صحیح طریق سے روایت کیا مگر ہم کہتا ہے  
 کہ یہ صحیح ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ظاہر موزوں پر اقتصار فرمایا اور نہ کلام منقطع ہوگا۔ اور اس میں یہ بھی فائدہ مصرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم حسب عادت اکثری مرتن ظاہری رخ پر اقتصار فرمایا کرتے تھے تو معلوم ہوا کہ باطن رخ پر کسی وقت میں مسح کیا ہوا ہے۔ اسقدر  
 قوت نہیں رکھتا کہ اسکو سنت کہا جاوے کیونکہ سنت تو موافقت ہے بلکہ سنت یہی طریقہ ہوا کہ اکثر اوقات صرف ظاہری رخ پر اقتصار کرے  
 اور کبھی باطنی رخ پر بھی مسح کرے بشرطیکہ باطنی رخ پر مسح کی حدیث ثبوت کو پہنچے۔ اور حدیث تو صرف یہ ہے کہ جو ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ  
 و ثور بن یزید و ابن جابر و ابن جویہ و ابن کاتب الخیرہ عن الخیرہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ میں نے غزوہ تبوک میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کو وضو کرنا یا تو آپ بنے موزہ کے اعلیٰ واسفل کو مسح کیا۔ ابو داؤد نے لکھا کہ ثور بن یزید نے رجاء بن جویہ سے نہیں سنا۔ ترمذی نے لکھا  
 کہ یہ روایت معلول ہے اور میں نے محمد بن اسماعیل بخاری و ابو زرہ رازی سے اس حدیث کی حالت پوچھی تو دونوں نے لکھا کہ صحیح نہیں ہے۔  
 دارقطنی رحمہ نے علل میں لکھا کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہوتی ہے۔ یون ہی احمد رحمہ نے بھی اسکو ضعیف کیا ہے۔ یعنی رحمہ نے اعتراضات کے  
 جوابات نقل کیے اور لکھا کہ اس سے شافعیہ نے استدلال کیا اور اسی واسطے بدائع میں لکھا کہ اعلیٰ واسفل کا مسح صحیح ہے۔ مگر ہم کہتا ہے کہ  
 پھر یہ کیونکر نکلا کہ طریقہ مسنون ہے حالانکہ مستفاد طریقہ معمولی سے خلاف ہے اور حالانکہ یہ بھی معلوم نہیں کہ اسفل الخف پر ہاتھ پھیرنا بطور  
 مسح حق تھا یا نفاذ گرد سے تھا اور اس سے معلوم ہوا کہ صحیح وہی ہے کہ مفروض ظاہر الخف اور اکثر اوقات اسی پر اقتصار ہے اور بھی  
 بنظر دفاق وغیرہ باطن کو بھی شامل کرے جبکہ اس میں کچھ سببی نجاست نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب رہا بیان مقدار تو امام مصنف رحمہ نے لکھا  
 کہ۔ و فرض ذلک مقدار ثلث اصابع من اصابع الید۔ اور مفروض اس مسح کا بقدر تین انگلیوں کے ہر ہاتھ کی انگلیوں سے  
 وقال اگر خنی من اصابع الرجل والا اول اصعبار الایمان المسح۔ اور اگر خنی رحمہ نے لکھا کہ پیروں کی انگلیوں سے تین انگلیوں  
 کی قدر ہو لیکن قول اول یعنی ہاتھ کی انگلیوں سے اندازہ تین انگلیوں کے قدر ہونا یہی صحیح ہے بحجت اعتبار المسح کے۔ و  
 وہ ہاتھ ہے نہ اعتبار مسح کا جو کہ پانون ہے کیونکہ مسح ہاتھ سے تھا۔ اسی کو محیط سرخی نے لیکر اصبع کہا ہے۔ ۶۔ اور مراد ہاتھ کی تین چھوٹی  
 انگلیوں کا اندازہ ہے۔ قاضیخان۔ اگر دونوں میں سے ایک پانون پر زخم ہو کہ جس سے دھونے مسح کرنے پر قدرت نہ ہو تو دوسرے  
 پانون پر مسح ہونا نہیں ہے۔ اسی طرح اگر ایک پانون ٹخنہ سے اوپر سے قطع ہو یہی حکم ہے اور اگر اس سے نیچے سے قطع ہو اور مقام مسح  
 بقدر تین انگلیوں کے ہو تو دونوں پر مسح جائز ہے ورنہ نہیں محیط۔ اصابع پانچ ہیں اور نص میں اصابع مذکور ہے تو ادنیٰ متعین ہونے  
 سے کم نہیں پس یہی واجب ہے جیسا کہ اصول میں متقرر ہوا پس تین سے زائد رکھنا بہتر ہے۔ م۔ امام احمد کے نزدیک اکثر حصہ مالک  
 کے نزدیک سب سوا سے مواضع امین کے اور شافعی رحمہ کے نزدیک ادنیٰ جزو ظاہر کا کافی ہے اور باطن سے اگر کچھ چھوٹا تو کافی نہیں  
 کمالہ ابو یعلیٰ و الزنی فی المختصر۔ مگر ہم کہتا ہے کہ یہ دلیل ہے کہ شافعیہ کے نزدیک باطن واجب ہے لیکن یہ خلاف مختار ہے ورنہ خلاف جمیع  
 و قول ابن المنذر و ابن بطلال جو اوپر گنڈا اسکی تردید کرتا ہے۔ م۔ اگر بعض موزہ خالی ہو اور مشغول پر بقدر تین انگشت مسح کیا تو وہاں  
 اگر خالی پر مسح کیا تو نہیں۔ محیط۔ ج۔ اور اگر ایک پر بقدر دو انگشت کے اور دوسرے پر بقدر پانچ کے مسح کیا تو نہیں جائز ہے۔ جوامع الفقہ  
 ح۔ ف۔ امام محمد رحمہ نے تفصیل کر دی کہ اگر مسح میں سے اکثر ہونا مستحب ہے۔ محیط و الزیادۃ۔ مسح میں انگلیوں سے ہونا بھی صحیح ہے اگر کافی  
 حتیٰ کہ اگر ایک انگلی سے تین مرتبہ تین جگہ ہر بار نیاپانی لیکر مسح کیا تو جائز ہے انہیں۔ اور اگر انگوٹھے و گمہ کی انگلی سے دو ایک دوسری  
 جگہ کھلی ہوئی ہو مسح کیا تو جائز ہے قاضیخان۔ اعداد اکثر تین انگلیاں رکھدین اور انگوٹھ کھینچا تو جائز مگر خلاف سنت ہوا الغنیہ۔ اگر موزہ  
 پر انگلیوں کے سروں سے مسح کیا پس اگر پانی چھینکا ہو تو جائز ورنہ نہیں الذخیرہ۔ اگر مسح کی جگہ پانی یا مینہ ہو یا بقدر تین انگشت  
 کے یا مینہ سے بھیگی گھاس میں چلا تو کافی ہوا اور صحیح قول میں اوس مانند مینہ کے ہے انہیں۔ اگر اوس پرے تو کافی ہے مگر فنیانی رحمہ

کما کہ یہی اصح ہے۔ اور مخطوط کا ظاہر کہ راویہ میں شروح اعلیٰ و ادنیٰ۔ لیکن مستحب ہر النبیہ۔ عضو کو درحیاً اسکی باقی تری سے مس رہا ہے خواہ بکلی ہو یا نہیں اور مس کے بعد تری رہی ہو تو اس سے موزہ پر مس ہوا نہیں الجھ۔ اگر ساق سے شروع کر کے اصل کو نیکیا یا دونوں موزوں پر عرض میں مس کیا تو جائز کہ خلاف سنت ہے البتہ۔ اگر پٹیلی رکھ کر کھینچی یا انگلیاں رکھ کر کھینچیں دونوں خوب ہیں اور بستر پر یا ماتہ پر ہوا اگر ماتہ سے چم کی طرف سے مس کیا رہا ہے لیکن مستحب اندر دئی بیچ سے ہے الخاصہ۔ اگر انگلیاں کھینچیں اور اکی جڑ میں ایک کھینچیں تو جائز نہیں ہے۔ دھج موزہ میں ٹکڑے سنون بین فاضل خان۔ اور مس موزہ میں نیچے شروع نہیں ہی مس ہے ہر دفعہ پس اگر موزوں پر مس کیا اس نیت سے کہ دوسرے کو تعلیم کر دے طارح مضمون نہیں ہے تو طارح مس ہو گئی الخاصہ۔ اب اگر موزہ عادت سے زیادہ پشما جو تمام مضمون سے بیان فرمایا۔ ولایہ جو اس مس علی خف فیہ خرق کثیر۔ اور مس نہیں جائز ہے ایسے موزہ پر جس میں شگات کثیر ہو۔ و ف قلیل شگات سے تو کم خالی ہوتا ہے اعتبار کثیر کا جو اور کثیر کی تفسیر ہے کہ ناہین منہ قدر ثلث اصالیع من اصالیع الرجل۔ کھل جاوے اس شگات سے بقدر زمین انگلیوں کے پانوں کی انگلیوں سے۔ و ف مروجی انگلیاں پانوں کی۔ ت۔ وان کان اقل من ذلک جائز اور کھلنا اس سے کم ہو تو مس جائز ہے۔ و قلیل زعفران شافعی لایجوز وان کھل جائز لہذا جب غسل الیادی بحسب غسل الباتی اور زعفران شافعی نہ کہ کما کہ مس جائز نہیں اگرچہ شگات قلیل ہو کیونکہ جب کھلے گا دھونا واجب ہو تو باقی کا دھونا بھی واجب ہوا و ف ہر سری قیاس ہے۔ ولہذا ان الخفاف لا تخلو عن طیل خرق عاده فلیتقن المخرج فی النزاع و تخلو عن اکثر فلاحج اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موزے نہیں خالی ہونے شروع خرق سے ازراہ عادت تو لوگوں کو اتارنے میں حج لاحق ہو گا اور کثیر شگات سے خالی ہونے میں تو اس میں اتارنے میں حج نہیں ہو گا۔ و ف اجمع شرعاً دفع خرق میں بوجہ دفع الحج کے مس جائز ہوا اور کثیر خرق میں جائز ہوا۔ والکثیر ان یکشف قدر ثلث اصالیع الرجل اصغر یا موصیج۔ اور کثیر کی مقدار یہ کہ کھل جاوے پانوں قدر زمین انگلیوں پانوں کے چھوٹی انگلیوں سے ہی تول مس ہے۔ و ف اندر مسیح روایت حسن از ابی حنیفہ کہ بقدر زمین انگلیوں ہاتھ کے اندر مسیح تول شمس الا نہ حلوانی کہ اگر خرق بڑی انگلیوں پر ہو تو مقدم زمین بڑی انگلیوں سے اور اگر چھوٹی پر ہو تو چھوٹی انگلیوں سے ہے۔ نہایہ۔ پھر مسیح اعتبار پانوں کی انگلیوں کا ہے۔ لان الاصل فی القدم هو الاصلیج۔ کیونکہ قدم میں اصل ہی انگلیاں ہیں۔ و ف حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کے پانوں کی انگلیاں کاٹ ڈالیں تو پوری دیت پانوں کی لازم ہوگی کھانا جب انگلیاں اہل شہرین۔ والثلث اکثر یا۔ اور تین انگلیاں پانچ انگلیوں میں سے اکثر ہیں۔ و ف کیونکہ پانچ میں سے تین انگلیاں نصف سے زائد ہوں اور کسی چیز کا اکثر بننے کل کے ہوتا ہے۔ مقام مقام الکل۔ تین بجائے کل کے قائم ہوگی۔ و ف پس تین انگلیوں کے کھلنے سے گویا کل قدم کھل گیا تو اس کا غسل واجب ہوا۔ رہا یہ کہ زمین بڑی یا چھوٹی دونوں کو غسل ہے۔ و اعتبار الا اصغر للاحتیاط۔ اور اعتبار چھوٹی انگلیوں کا واجب ہوا بوجہ احتیاط کے۔ و ف اور احتیاط جب ایسے مقام پر واجب ہے تو چھوٹیوں سے اعتبار ہی صحیح ہے۔ اگر خرق اس قدر ہو کہ تین پور چلی جاتی ہوں تو فرمایا۔ ولا معتبر بدخول الاما مل اذا کان لا یخرج عندہی اور پوروں کے داخل ہو جانے کا کچھ اعتبار نہیں جب کہ شگات ایسا ہو کہ رفتار کے وقت کھل نہ جاتا ہو۔ و ف کیونکہ معتبر نہ کھلنا اور رفتار شکل ہو جانا فرمایا ہی۔ ہی اصح ہے۔ نہایہ۔ پھر اگر شگات کھلتا ہو لیکن ایک میں بقدر زمین انگشت نہیں بلکہ دونوں میں ٹاکرے تو فرمایا۔ و یعتبر بنہا المقدر ان فی کل خف علی حدہ۔ اور معتبر یہ مقدار ہر مضمون میں ملحدہ ہے۔ فیجمع الخرق فی خف واحد پس جمع کیے جاوے شگات ایک ہونے میں۔ و ف اگرچہ ایک ہی جگہ ہوں مگر خف کے چھپانے تک اعتبار ہے کیونکہ اگر شگات موزہ کے سابق میں ہو تو جو اس مس سے مانع نہیں کہانی الخاصہ۔ اور خرق بھی ایسے ہوں کہ جس میں سوجا سا جاوے اور اگر اس سے کم ہوں تو معتبر نہیں کیونکہ وہ بیون کے سولایع میں شیاہل کے گئے ہیں کہانی اتیسین۔ ولایجمع فی خفین لان الخرق فی احدہما لا یشیع قطع السفر بالآخر۔ اور خرق دونوں موزوں کے جمع نہ کیے جائیں کیونکہ ایک میں خرق ہونا دوسرے کے ساتھ سفر کر کے سے مانع نہیں ہیں نا

ف۔ اگر وہم ہو کہ نجاست میں تو ہم سب جگہ سے جمع کرتے ہو حتیٰ کہ ایک میں قدم سے کم گر کر زائد ہو تو مانع کہتے ہو اور خندق  
 میں بھی ایسا ہی ہے جواب یہ کہ دونوں کیساں نہیں کیونکہ موزہ ہر ایک سے طہرہ زقا تعلق ہے۔ بخلاف النجاستہ المتفرقہ حال  
 مکمل۔ بخلاف نجاست چٹکی جوئی تفرق کے ہر ایک دم سے کم گر کر زائد ہو تو وہ جمع کی جادے ہر جگہ سے کیونکہ شخص دو سب  
 نجاست کا اٹھانے والا ہے۔ ف۔ اور جو کوئی دم سے زائد نجاست کا جمع یا تفرق کسی طرح اٹھانے والا ہو سپر اختیار صحت  
 سے طہارت واجب ہو اگر کیا جادے کہ نجاست کے سوا سے شرعاً کھلنے کو بھی جمع کرتے ہو چنانچہ زیارات میں ہے کہ اگر عورت کی  
 مرج سے کچھ کھلا اور کچھ پیٹ و ران و کچھ پٹہ لی و کچھ بال سے ایسا کہ اگر سب جمع کیا جادے تو اسکی چوتھائی فرج یا پٹہ لی یا بال کی حکمت  
 تو اسکی ناز نہیں رہا ہے۔ جواب یہ کہ ہاں۔ و انکشاف العورۃ نظیر النجاست۔ اور عورت یعنی وہ خمرناک جگہ جسا چھپانا فرض ہے  
 ناز میں اسکا کھلنا نظیر نجاست کا ہے۔ ف۔ جیسے حرام والے کا تفرق خوشبو لگانا جمع کیا جادے اگر ایک عضو کی قدر ہو چکے ہو چکا  
 لی قربانی لازم اور جیسے کپڑے پر رشیم کی پوشان جمع کیا دین اگر چار انگشت سے زائد ہوں تو مرد کو حرام اور اگر قربانی کے جانور کے کانوں  
 میں شکاف ہوں تو احوط یہ کہ جمع کیے جاوین اگر ایک تہائی کان سے زائد ہو چھین تو اسکی قربانی روا نہیں ہے۔ ط۔ پھر و احوط ہو کہ شرط ہے  
 کہ زمین انگلیوں کی قدر سے مراد یہ کہ پوری تین انگلیوں کی قدر ظاہر ہو جادے اور یہی اصح ہے خواہ شکاف موزہ کے نیچے ہو یا اوپر ہو یا  
 اٹری کے جو انب میں ہو محیط۔ اور مضمین میں تین انگلیوں کی قدر مانع ہے نہ اس سے کم۔ ع۔ اور مضمین سے اوپر مانع نہیں اگرچہ کثیر ہو الا احتیاط  
 اور جو ٹی انگلیوں سے حساب کا اعتبار اسوقت ہے کہ سواے انگلیوں کی جگہ کے ہو اور اگر خدا انگلیاں کھلیں تو جہان کھلیں وہین کی  
 تین انگلیاں معتبر ہیں خواہ بری ہوں یا چھوٹی ہوں چنانچہ اگر انگوٹھا پاس والی انگلی دونوں کھلیں تو جگہ اگرچہ چھوٹی تین انگلیوں  
 ہے اور اگر گز مسج جائز ہو اور اگر انگوٹھا پاس والی ایک انگلی واسکے پاس والی دوسری انگلی سب کھلیں تو اب مسج نہیں جائز ہے  
 جسکی انگلیاں کٹی ہوں تو اسکے مانند غیر کی انگلیوں سے حساب ہو گا ابوہریرہ۔ یہ صحیح نہیں ہے۔ اگر آٹھ موزہ میں قدر ایک انگلی کے  
 اور اٹری میں اسی قدر دھلو میں اسی قدر کھلے تو مسج نہیں جائز ہے محیط۔ نظیر شکاف جو مسج کو روکتا ہے وہ کہ اسکی ماتحت کھلا ہو  
 یا چلنے میں مکمل جاتا ہو اور اگر شکاف ایسا ہو کہ اسکے ماتحت چلنے میں بھی نہیں کھلتا تو مانع مسج نہیں اگرچہ شکاف طویل ہو چھین  
 محیط البدائع الاسبیجانی ع۔ اور اگر موزہ دوسری نہ کاہر اسکا ابرہ مکمل گیا اور اسٹر چڑے کا یا گندہ کڑا اسکا ہوا ہے تو مانع مسج نہیں  
 التیسین الذخیر ع۔ موزہ یا جوب یا جاروق جوشت قدم پر سے شق کر کے اسین گھنڈیاں یا تسمہ لگے ہیں جسے باندھ دیا جاتا ہے  
 کہ اسکو دھنک لیتا ہے تو وہ مانند غیر شق کے ہے اور اگر پشت قدم میں سے کچھ ظاہر ہو تو اسین موزے کے شکاف کا اعتبار ہو گا الزاہدی  
 یہ سب مسج موزہ کا حکم تو اسوقت کہ طہارت پر پہننے جانے کے بعد حدث موجب و ضرور ہو تو با حکام مذکورہ بالا موزہ پر مسج کرنا روا ہے اور  
 اگر حدث موجب غسل پیدا ہو تو امام مضبوط رہنے اور اس شریح کی اور اب حسب وعدہ توضیح کی قبول۔ ولای يجوز المسح لمن وجب علیہ  
 الغسل۔ اور موزہ پر مسج کرنا نہیں جائز اس شخص کو جو غسل واجب ہوا۔ ف۔ یعنی جنابت کیونکہ حیض تو کم تین روز سے نہیں ہوتا  
 اور یہی موزہ کی انتہا سے مدت مسافر ہے اور نفاس بہت زیادہ ہو۔ پس صرف جنبت کو روا نہیں ہے۔ لحدیث صفوان بن عیال  
 انه قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یامرنا ان اذا کینا سفر ان لا تخرج خفافا ثلثہ ایام ویالیسا الا من خباہ  
 و لکن عن بول او غائط او نوم۔ بدیل حدیث صفوان بن عیال کہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو گونہ کو گونہ فرمایا  
 کرنے جب ہم مسافر ہوتے کہ ہم اپنے موزوں کو نہ اتاریں یعنی ہاتھوں و جوتے کی پے پین دن و رات میں گر جنابت سے لیکن  
 پیشاب یا چھانہ یا منید سے۔ ف۔ یعنی ایسے اسباب سے جسے وضو ٹوٹ جاتا ہے لیکن جنابت میں آتا رہے۔ سفر نفع اول سکون  
 انھا جمع مسافر ع۔ رواہ ابن ماجہ والنسائی وابن حبان وابن خزیمہ والشافعی والبیہقی والدارقطنی والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور  
 صورت مسئلہ کی یہ ہے کہ ایک نے وضو کر کے مہیزہ پہنے پھر جنب ہوا اگر اسکو اسی قدر پانی ملا کہ وضو کو کافی ہے دخول کو تو وہ جنابت



کے لیے تیم کرے مگر وضو کرنے میں پانون بھی دھو کرے اور مسح اب روانہ ہوں ہی فتی میں مذکور ہے۔ پھر اب دھت کے اندر  
جب تک وضو کرے مسح کرے لیکن جب غسل کے واسطے کافی پانی دیکھا تو جنابت عود کرے گی گویا اب جب ہوا ہر الغضرات۔ پھر اگر  
نہیں نمایاں ہو کہ پانی جا رہا تو اب وضو کرے اور پانون نکال کر دھو کرے پھر جب تک پانی کافی غسل کو نہ ملے دھت کے اندر مسح  
کرنا رہے مگر جب پانی دیکھا جنابت عود کرے گی۔ ت۔ اور اگر جب نے غسل کیا اور سو اے اعضاء وضو کے کہیں ٹپ خشک رہا  
پھر اسے موزہ پہنے پھر وہ ٹپہ دھویا پھر حدث ہوا تو مسح کرے اتماماً۔ اور اگر اعضاء وضو میں سے کوئی ٹپ خشک رہا اسکو  
دھونے سے پہلے حدث ہوا تو مسح نہ کرے اقبسین۔ بالجمہ جب میں ایک تو ممانعت منصوص ہے دوم قیاس بھی اسی کو تقضی ہے۔ لان  
الجنابہ لا تکرر عادة فلا حج فی التخرج بخلاف المحدث فانہ تکرر۔ کیونکہ جنابت بار بار کر زمین ہوتی جیسا کہ براہ عادت  
معلوم ہے تو جنابت کی وجہ سے موزہ نکال کر غسل کرنے میں حج نہیں ہے بخلاف حدث کے کہ وہ متکرر ہوتا ہے۔ ف۔ تو حدث میں بھی  
حج کے مسح جائز کیا گیا تھا وہ وجہ جنابت میں موجود نہیں ہے۔ اب بیان اسکا کہ موزوں پر مسح کن وجہ سے ٹوٹ جاتا ہے تو فرمایا  
ونقص المسح کل شئ یقضي الوضوء۔ اور مسح موزہ کو توڑ دیتی ہے ہر ایسی چیز جو وضو توڑتی ہے۔ ف۔ کیونکہ وضو کے تقضی  
سے تمام وضو لازم آدیا گیا تو مسح بھی لازم آدیا۔ لائے بعض الوضوء۔ کیونکہ موزہ کا مسح وضو میں سے بعض ہے۔ ف۔ صرف غسل تمام کی جائز  
ہو گیا ہے مگر ہر حال واجب آیا تو پہلے وضو کے ساتھ ٹوٹ کر واجب آیا تو جس چیز نے وضو توڑا اسکو بھی توڑا۔ پھر بعض وجہ میں  
باجوہ وضو باقی رہنے کے مسح ٹوٹ جاتا ہے لہذا فرمایا۔ ونقصه ایضا نزع الخلف۔ اور موزہ کی مسح کو موزہ آمار ناجی توڑنا ہے  
ف۔ یعنی ایک ہی موزہ آمارنا۔ کیونکہ جب ایک آمارنا تو اسکا دھونا واجب ہوا۔ لہذا یہ المحدث الی القدم حیث زال المانع  
کیونکہ حدث نے سرایت کی قدم تک جبکہ مانع جا رہا۔ ف۔ اور مذکور ہو چکا کہ یہی موزہ مانع سرایت تھا۔ پس جب ایک کا دھونا لازم  
ہو تو دوسرے کا بھی دھونا واجب کیونکہ ایک پر مسح دوسرے کا غسل دونوں کو جمع کرنا مشروع نہیں۔ واضح ہو کہ ناقض درحقیقت  
حدث سابق ہے اور نزع الخلف کو ناقض اسواسطے کہ حکم اسی وقت ظاہر ہوا۔ نزع آمارنا اور اگر موزہ خود آتر گیا تو بھی یہی حکم ہے کہ ناقض  
اور واجب اس صورت میں صرف دونوں پانون دھونا حتیٰ کہ اگر وضو ہو تو صرف دونوں پانون دھو کر موزے میں لے۔ پھر اگر حدث  
ہو تو اسی وقت سے تقیم کے لیے ایک دن رات و مسافر کے لیے تین دن رات کی مدت شروع ہوگی ہم۔ پھر تصریح کر دی۔ وکذا نزع  
احدہما۔ اور یوں ہی دونوں موزوں میں سے ایک کا نزع ناقض ہے۔ ف۔ شاید یہ مراد ہو کہ خود نکل جانا ایک کا بدون نکلنے  
ناقض ہے۔ نعتہ راجع بین الغسل والمسح فی وظیفۃ واحدة۔ کیونکہ جمع کرنا غسل اور مسح کے درمیان ایک ہی وظیفہ میں متصدا ہے۔  
ف۔ یعنی جسمین غسل ہے یا مسح ہے تو اس میں ایک ہی مشروع ہے اور اسی ایک میں دونوں کا جمع ہونا مشروع نہیں کہانی الکافی ۱۔ تو یہاں  
جمع کا حکم متصدا ہے جو اتوا لہما لہ دونوں کا دھونا لازم ہوا۔ اگر کہا جائے کہ وظیفہ میں دونوں پانون متصدا ہیں تو کیوں دونوں کے شکان  
جمع نہیں کیے جاتے جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا جواب اسکا اس سے دیا جائے جو ایضاح میں ہے کہ وظیفہ اگرچہ متحد ہے حتیٰ کہ ایک کی نزع  
دونوں کا مسح ٹوٹ جاتا ہے لیکن غسل کے حق میں یہ دونوں دھو میں ہم۔ وکذا مضی المدة۔ اور یوں ہی مسح ناقض کا بھی  
ہر مدت گذرنا۔ لہذا دینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو پہلے روایت کی۔ ف۔ یعنی جواز مسح ایک دن رات تک واسطے تقیم کے  
اند میں دن رات تک واسطے مسافر کے۔ اور یہ نص ہے کہ بعد اسکے مسح روانہ ہوں تو غسل واجب تو حدث سرایت کر گیا اور مسح ٹوٹ گیا  
اور باقی وضو قائم ہے تو صرف پانون دھوئے ہم۔ یہ حکم اسوقت کہ مسح کرنے والے نے پانون دھوئے کا پانی پایا ہو اور اگر نہ  
پانی پایا تو مسح نہیں ٹوٹے گا بلکہ اسکو مانع جائز ہے حتیٰ کہ اگر نادر کے اندر اسکے مسح کی مدت تمام ہو گئی اور اسنے پانی نہیں پایا تو پانی مانع  
پہنچ کرے ہی مسح ہے البتہ قاضی خان الزاہدی البجہ۔ صورت یہ کہ اول وقت وضو کر کے موزے پہنے اور نزع کے وقت حدث  
ہوا اسنے وضو کر کے مسح کیا اور دوسرے روز اسی وقت کہ اسکو حدث ہوا ہر نماز میں داخل ہوا اور اسکو یاد آیا کہ یہ وقت تمام

ہو جانے مسح کا ہر دیکھن جانتا ہو کہ اس خشک مین پانی نہیں ہو تو اس اصح قول پر ناز پوری کرے۔ م۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اسکی ناز  
 فاسد ہو جائیگی اور یہی شبہ بقدر ہے۔ الفتح تبیین۔ و۔ و اذا تمت المدة نزع خفيه فحسل رجليه واصلی۔ اور جب مدت مسح کی تمام  
 ہوئی تو دونوں موزے نکال دے اور دونوں پاؤں دھو کر ناز پیرے۔ و۔ یعنی جبکہ باقی وضو موجود ہے۔ و لیس علیہ اعادۃ بقیہ  
 الوضوء۔ اور اگر پانی وضو کا اعادہ واجب نہیں ہے۔ و کذا اذا نزع قبل المدة۔ اور یوں ہی جب خود اپنے دست گذرنے سے  
 پہلے موزہ نکال دیا۔ و۔ تو بھی اس پر پانی وضو کا اعادہ واجب نہیں بلکہ صرف پاؤں دھونے واجب ہیں۔ لان عند النزع  
 یسری الحدیث السابق الی القدمین کا نہ لم یفعلما۔ اس دلیل سے کہ موزہ نکال دینے یعنی جد کرنے و اتارنے کے وقت  
 ساری ہو جائیگا حدیث بطلان قدموں تک گویا اسے دونوں کو دھویا نہ تھا۔ و۔ پس صرف دھونا واجب ہوا۔ یہ اس وقت کہ  
 پاؤں دھونے سے کوئی مانع نہ ہو اور اگر موزہ اتارنے والے نے سخت سردی سے اپنے قدموں کے جاتے رہنے کا خوف کیا تو پھر  
 ہنکر ان پر مسح کرنا روا ہے اگرچہ مدت دراز ہو جاوے جیسے مسح جبیرہ کا حکم ہے تبیین والجر۔ المیٹھ و جامع الفتح۔ یعنی ہاں جبیرہ کے  
 اوپر ویچے سب مسح کرے ورنہ منہ کی طرح نالی ہو کیونکہ سردی کو کوئی دخل منع سرایت میں نہیں تو نایت یہ کہ نہ اتارے لیکن مسح میں  
 بلکہ جوت سردی کے تخم کرے ہاں مسح جبیرہ پر اسکا مسح تجلیل مشائخ ہو گا لیکن اس صورت میں تمام ظاہر باطن سب کو مسح کرے نہ ہند  
 موزہ کے۔ الفتح مختصا۔ و حکم النزع یثبت بخرج القدم الی الساق۔ اور قدم کے ساق موزہ تک نکلنے سے نزع کا حکم ثابت ہو جاتا  
 ہے۔ و۔ اور موزہ کو ساق تک نکالنے سے بھی نزع انھ کا حکم ہو جاتا ہے۔ لانه لا معتبر بہ فی حق السح۔ کیونکہ موزہ کی ساق کا  
 مسح کے حق میں کچھ اعتبار نہیں ہے۔ و۔ حتی کہ اگر بغیر ساق کا موزہ پٹنا تو اس پر مسح جائز ہے جبکہ نزع نہ ہو۔ اور جس کا مسح میں  
 اعتبار نہیں وہاں پاؤں آجانے سے مسح کا نقص ہو جائیگا۔ لہذا شیخ الاسلام نے بسوط میں کہا کہ اگر وضو کر کے موزے پہنے  
 پھر اسکی راسے میں آیا کہ انگوٹھا لے پس اپنے پاؤں کو نکال کر موزہ کے ساق تک لایا کہ راسے بدلی پھر اندر داخل کر دیا تو بعد اسکا  
 موزہ دلی پر مسح نہیں کر سکتا مگر دونوں پاؤں دھو دے نہایت۔ یہ قول ابی حنیفہ رحمہ اور یہی ادلی ہے الفتح۔ و کذا با اکثر القدم ہوا لیسح  
 اور دلی ہی قدم کا اکثر حصہ ساق موزہ تک نکلنے یا نکلنے سے بھی نزع انھ کا حکم ثابت ہو جاتا ہے یہی مسیح ہے۔ و۔ ف۔ ہی اصح ہے۔ اور  
 موزہ سے مراد شری موزہ محدود ہے۔ و۔ پر روایت ابو یوسف و حسن ہے۔ اور شرح الطحاوی میں ہے کہ اگر اکثر اثری موزہ سے نکل آئی تو  
 مسح ٹوٹ گیا اور امام محمد رحمہ سے مروی ہے کہ جب تک موزہ میں قدم کا استدر حصہ رہا کہ اس پر مسح جائز ہے تو روا ہے ورنہ نہیں اور یہ اس وقت  
 کہ اسنے اتارنے کا قصد کیا ہو پھر اسکی راسے میں آیا کہ نہ اتارے اور اگر موزہ کی وسعت وغیرہ سے اثری اپنی جگہ سے نکل جاتی ہو تو  
 مسح نہ ٹوٹے گا اور کانی میں لگا کہ امام محمد رحمہ کے قول پر اکثر مشائخ میں کیونکہ معتبر تو محل فرض ہے جب تک دورہ جاوے مسح نہ ٹوٹے گا۔ مسح  
 اور اگر موزہ واسع ہو جب قدم اٹھانا ہو تو اثری نکل آئی ہو اور جب قدم رکھنا ہو اپنی جگہ چلی جاتی ہو تو اس پر مسح روا ہے اور اگر آدمی لنگڑا  
 پاؤں ٹیڑھا ہو کہ جو پنجوں کے بل چلتا ہو اور اثری موزہ کی اپنی جگہ سے اٹھ جاتی ہو تو اسکو روا ہے کہ مسح کرے جب تک کہ اسکا قدم موزہ  
 کی ساق تک نہ نکلے تا ضیقان۔ و الذخیرہ۔ یہ قول ابی حنیفہ رحمہ اور یہی ادلی ہے الفتح۔ اثری کے نکلنے دیکھنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے  
 اور اثری کی اپنی جگہ سے نائل ہونے پر مسح ٹوٹنے کی جو روایت ہے وہ ایسی محدث میں ہے کہ اسنے منہ اتارنے کے قصد سے ایسا کیا  
 اور اگر یہ بات نہ ہو کہ موزہ کی وسعت یا دوسرے سبب سے جو توبالاجماع مسح نہ ٹوٹے گا جیسا کہ برجدی کی نقل نہایت سے معلوم ہوتا ہے  
 ت۔ و۔ اور اگر اسنے دو طاقہ موزے پر مسح کیا پھر ایک طاق کو اتار دیا تو دوسرے طاق پر مسح کا اعادہ نہیں ہے۔ یوں ہی اگر بالاسا و  
 پر مسح کیا پھر ایک بال دہر کر دیے تو اعادہ نہیں ہے المیٹھ۔ اور یوں ہی اگر مسح کیا پھر موزہ دن کے اوپر سے کمال کے چھلکے اٹھے  
 تو بھی مسح کا اعادہ نہیں محض السخسی۔ پھر ان وجوہ کے سوا سے ناقص مسح ایک سبب دیگر ہے جو ہدایہ میں مذکور نہیں یعنی موزہ میں پانی  
 بھر جانا۔ اگر موزے میں پانی بھر گیا پس اگر نزع تک پہنچ گیا حتی کہ تاہم پاؤں داخل کیا تو اس پر دوسرے پاؤں کا دھونا بھی واجب

ہوا الخلاصہ۔ اسی طرح اگر اکثر قدم پانی سے تر ہو گیا ہو تو یہی حکم ہے یہی مسح ہے۔ الطہیرہ۔ ہتھوں نے اسکی تصحیح کی اور تو یہ میں اسکو کیا پھر  
موانعی نقل مینی حکم کے کما کہ بعض مشائخ نے لکھا کہ اس سے مسح نہ ٹوٹے گا اگرچہ پانی ٹھنڈے تک پہنچ جاوے اور کما کہ یہی الطہیرہ اور درختار  
میں کما کہ یہی بکرا راقی نے سرساج سے نقل کیا کیونکہ موزہ سے قدم کا مستور ہونا پانون تک حدیث سرایت کرنے سے مانع ہے تو یہ دھلیا اور دھلا  
مجہز نہ تو بطلان مسح کا موجب نہوا کما فی المنہ۔ میں کہتا ہوں ولایت کرتا ہے اسپر جو مودی ہے کہ موزہ پر مسح بھول گیا پھر وہ پانی جاری میں  
ٹھکسا تو فرض ادا ہو جائیگا جبکہ ظاہر انھیں بھیگ جاوے اور امام ابو یوسف کے نزدیک پانی مستعمل نہوگا اور امام محمد کے نزدیک مستعمل ہوگا  
اور اگر پانی قلیل غیر جاری ہو تو مسح ادا نہوگا۔ م۔ یہ مسئلہ قول من ابدا المسح و یقیم آہ کی شرح میں معنی میں مذکور ہے۔ باقی رہا تو اخص میں سے  
معدود کا وقت نکل جانا یعنی اگر معدود نے جسکو ہر وقت کے لیے تازہ وضو کا حکم ہے مثلاً مستحاضہ عورت یا پیشاب جاری رہنے یا کسی جاری  
رہنے یا تا صبح جاری رہنے کا مرنے اگر اسنے وضو کر کے موزہ پہنا اور وضو شروع سے موزہ پہننے تک یہ وضو بھی جاری ہوا تو وہ اسوقت  
کے اندر اگر دوبارہ وضو کرے تو مسح کرے گا مثلاً کسی دوسری وجہ سے وضو ٹوٹ گیا ہو اور جب یہ وقت نکل گیا تو پھر مسح نہیں کر سکتا۔  
اور اگر وضو شروع سے موزہ پہننے تک اسکو غند سے طہارت رہی تو پھر اسکو شل تندرست کے مدت معدود تک مسح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ  
وضو ہر وقت کے لیے کر لیا۔ م۔ اگر وضو کیا اور جبیرہ باندھا اور جبیرہ پر مسح کیا اور دونوں پانون دھو کر موزے پہنے پھر حدیث ہو تو  
وضو کرے اور جبیرہ و موزوں پر مسح کرے۔ اور اگر یہ طہارت جبیرہ موزہ پہنا کر اسنے ٹوٹنے سے پہلے جراثیم اچھی ہو گئی تو وہ جبکہ دھو کر  
موزوں پر مسح کرے اور اگر یہ طہارت ٹوٹنے کے بعد جراثیم اچھی ہوئی ہو تو موزے اتارنا واجب ہوگا۔ الطہیرہ السرج۔ مسئلہ طہارت  
کا طہرہ موزہ پہننے کی شرط پر تفریح ہے فافہم۔ م۔ ایک شخص کے ایک پانون میں جراثیم اور اسپر جبیرہ ہر آٹنے وضو کیا اور جبیرہ پر مسح کیا اور  
دوسرا پانون دھو کر موزہ پہنا تو موزہ پر مسح نہیں جائز ہے۔ اور اگر جبیرہ پر مسح کر کے دونوں موزے پہنے ہوں تو موزوں پر مسح جائز ہے  
محیط السرخسی۔ ایک شخص کے ایک پانون میں پھنسی تھی آٹنے پانون دھو کر دونوں موزے پہنے پھر حدیث ہوا اور وضو میں موزوں پر  
مسح کیا اور نازین پھر حین پھر جب موزہ اتار تو دیکھا کہ پھنسی پھوٹ کر اس سے خون مواد بہا ہے حالانکہ اسکو نہیں معلوم کب پھوٹی ہے تو  
امام ابو بکر محمد بن الفضل نے لکھا کہ اگر سر زخم خشک ہو اور آدمی نے طلع فجر کے وقت موزہ پہنا تھا اور بعد عشاء کے اتار تو نازن کا عاودہ  
کرے اور اس کے بعد کی نازن کو عاودہ کرے اور اگر سر زخم تر ہو تو کچھ عاودہ لائیم نہیں ہے محیط۔ قال المم۔ ومن ابتداء المسح و یقیم  
نفسا قبل تمام بوم و لیلة مسح مثله ایام و لیلا لیس۔ اور جس نے شروع کیا مسح کو در حالیکہ وہ یتیم تھا پھر ایک دن رات نام ہونے  
سے پہلے اسنے سفر اختیار کیا تو تین دن و انکی راتیں مسح کرے۔ فت۔ یعنی ابتداء سے وقت حدیث سے اب تین دن رات کا حساب  
کرے۔ یہ رداء ہے۔ محلاً باطلاق الحدیث۔ دو وجہ سے ایک بدلیل علی باطلاق حدیث۔ فت۔ کیونکہ حدیث میں ہر مسافر کے لیے  
تین دن رات کی اجازت ہے اور یہ بھی مسافر ہوا تو اسکو بھی اجازت ہے۔ واضح ہو کہ اگر حضور میں موزے پہنے اور حدیث سے پہلے سفر کیا تو  
امام شافعی رحم نے بھی اتفاق کیا کہ مسافر کا مسح کرے اور اختلاف شافعی طحاوی کا وہ ہے کہ مگر یہ حدیث ہونے کے بعد مسافر ہوا یا سفر میں  
حدیث ہونے کے بعد یتیم ہوا اور محبت اپنا ایک تو اطلاق حدیث ہے۔ ولانہ حکم متعلق بالوقت فی غیر فیہ آخرہ۔ اور دوم یہ وجہ کہ  
مسح کا حکم متعلق بوقت ہے تو اعتبار اس میں آخر وقت کا ہے۔ بخلاف ما اذا استكمل المدة للاقامة ثم سافر لان الحدیث  
قد سری الی القدم و انھن لیس برافع۔ بر خلاف اسکے جب اسنے اقامت کی مدت تک دن رات پوری کر لی پھر سفر کیا  
تو اب تین دن رات پوری نہیں کر سکتا کیونکہ حدیث تو عدم تک ساری ہو چکا اور موزہ تو ایک دن رات تک مانع سرایت تھا کچھ  
وہ حدیث کا مانع تو نہیں ہے۔ فت۔ پس لا محذور حدیث کے لیے و حوالا لازم ہے۔ ولو اقام و هو مسافر ان استكمل مدة الاقامة  
نزع۔ اور اگر اسنے اقامت اختیار کی حالانکہ مسافر تھا تو اقامت کی مدت ہوئی پس دو صورتیں ہیں اگر وہ مسح ایک دن رات یا کچھ  
زیادہ کر چکا حتی کہ مدت اقامت پوری کر چکا ہے تو اب اتارے۔ لان رخصة السفر لا تنفی بدول السفر۔ کیونکہ سفر کی اجازت

طہرہ موزہ پہننے کی شرط پر تفریح ہے فافہم



یعنی تین دن رات تو بدون مغرور وجود ہونے کے باقی نہیں رہ سکتی ہو۔ وان لم یستكمل انکسارہ۔ اور اگر اسے ایک دن رات بھی بدون  
 نہیں کیا ہو تو اسی کو پورا کرے۔ ف۔ جو کچھ باقی ہو۔ لان ہدہ بدۃ الافاقہ و ہوقیم۔ کیونکہ یہی مدت اقامت ہے اور یہ شخص اب شیرازی  
 بیان جرموقی اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہے اور میان مسئلہ سے پہلے ہم جرموقی کی تحقیق و بحث حدیث کو انھیں کے ساتھ  
 ذکر کریں۔ واضح ہو کہ جرموقی وہ موزے جو موزون پر پٹے جاتے تاکہ کچھ نہ جاست سے بچا دین الہد۔ جرموقی کی ساق بہ نسبت  
 موزے کے چھوٹی جتنی ہر ج۔ اور اسی کو موق کہتے ہیں۔ اور عبد الرحمن بن حوث رضی اللہ عنہ نے بلال رضی اللہ عنہ سے حضور رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم دریافت کیا تو کہا کہ آپ اپنی نضائے حاجت کو جاتے پھر میں بانی لا تا تو آپ وضو کرتے پھر غلامہ و موقین پر مسح  
 کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اس روایت میں موقین ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بلال رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم خفین و دخار پر مسح کرتے۔ رواہ ابن خزمیہ والطبرانی اور ابوداؤد و یس خولانی نے بلال رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 موقین و دخار پر مسح کرتے تھے رواہ ابن خزمیہ فی مسبو۔ اور انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ موقین و دخار پر مسح کرتے رواہ البیہقی۔ اور  
 ابوداؤد و یس روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موقین و دخار پر مسح کرتے تھے رواہ الطبرانی فی الاوسط۔  
 امام نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث میں موقین وہی خفین ہے نہ جرموقین کیونکہ موقین عربی زبان ہے اور جرموقی عربی اور علاوہ اسکے  
 حجاز میں جرموقی کی ضرورت نہیں الی آخرہ۔ اور غلامہ سر دمی رحمہ اللہ نے شرح بدایہ میں رد کر دیا کہ جوہری و مطرزی و عکبری نے کہا  
 جرموقی و موقی دونوں موزون پر پٹے جاتے ہیں تو صاف معلوم ہوا کہ خفین سے علاوہ ہیں۔ اور ابوبقاء عکبری اور ابونصر بغدادی  
 نے کہا کہ موق وہی جرموقی ہے جو موزے پر پٹنی جاتی ہے اور ضرورت نہ ہوا کہ ان سے معلوم ہوا اور صاف غالی رحمہ اللہ نے جواب میں حرمیم  
 میں کہا کہ جرموقی وہ کہ موزہ پر پٹنی چادے اور میم میں کہا کہ موق وہ کہ موزہ پر پٹنی چادے وہ عربی موق فارسی ہے۔ مع۔ لہذا امام  
 مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ۔ ومن لبس البحر موقین فوق الخف مسح علیہ۔ اور جو شخص کہ موزون پر جرموقین پٹے تو جرموقین  
 پر مسح کرے۔ ف۔ اس پر مسح روا ہے۔ نووی رحمہ اللہ نے نقل کیا کہ ابو حامد نے کہا کہ یہی تمام علماء کا قول ہے اور رضی رحمہ اللہ نے کہا کہ میں  
 جو از میں علماء کے درمیان خلاف نہیں جانتا۔ یہی شافعی کا قدیم قول تھا اور جدید میں خلاف کیا لہذا فرمایا۔ خلافا للشافعی  
 فانہ یقول البذل لایکون لہ بدل۔ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ نے خلاف کیا کہ یون فرمایا کہ بدل کا بدل نہیں ہوتا ہر وقت  
 یعنی پانون دھونے کا بدل مسح موزہ ہے تو موزے کا بدل جرموقی نہوگا۔ ولنا ان النبی علیہ السلام مسح علی البحر موقین  
 اور جاری دلیل ایک تو منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جرموقین پر مسح کیا۔ ف۔ یہ حدیث تبوطیج اور پر ہے۔  
 ولانہ تبع الخف استعمالا و عرضا فصار کخف ذی طاقین۔ اور دوسری دلیل قیاسی ہے کہ جرموقی تابع خف ہے اور وہ  
 استعمال و عرض کے۔ تو خف پر جرموقی ایسا ہو گیا جیسے و طاقہ موزہ ہوتا ہے۔ ف۔ حالانکہ و طاقہ موزہ کے بالائی طاق  
 مسح بالاتفاق جائز ہے۔ رہا بدل کا بدل ہونا تو یہ نہیں ہے۔ وہو بدل عن الرجل لاجن الخف۔ بلکہ جرموقی تو بدل  
 پانون کا ہر نہ موزہ کا۔ ف۔ کیونکہ جو عرض موزے سے تھی وہی جرموقی سے ہے البتہ موزہ کا تابع کر کے یہ استعمال ہے تو خف  
 یہ کہ بجائے پانون دھونے کے مسح کر لیا جاوے۔ و اتوی استدلال بحديث فروبر۔ اور میں نے اعراض کیا کہ اگر موق جرموقی  
 واحد ہوا و خف کے سواے ہوتا استدلال صحیح ہے اور اگر موق وہی خف ہو جیسا کہ ازہری و ہرزی و خراز رحمہ اللہ سے نووی رحمہ اللہ نے نقل کیا  
 تو استدلال ٹھیک نہوگا و علی ہذا جواب سرور بھی ٹھیک نہوگا۔ مع۔ حاصل اعراض یہ کہ حدیث میں موق ہے اور وہ موافق نقل ازہری  
 و غیرہ کے خف ہے تو اسی پر محمول کیا جاوے کیونکہ خف پر اتفاق ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ استدلال صحیح ہے اور یہ اعراض ساقط  
 ہے اس طرح کہ اہل لغت میں باجم خلاف نہیں اس واسطے کہ ازہری و غیرہ نے موق کو خف کہا اور جرموقی و موق ایک قسم موزہ کی ہے  
 اور جوہری و غیرہ نے تصریح کر دی کہ یہ موزہ اس قسم کا ہوتا ہے کہ موزون پر پٹنا جاتا ہے اور ساق نہیں ہوتی ہے پس حقیقی معنی موق

و جرموق کے یہی ہیں اور ممکن ہے کہ مجازاً کبھی معنی خفت استعمال ہوتا ہو اور ابن الہمام نے لکھا کہ جو بری و مغزری نے کہا کہ موق چھوٹا  
موزہ ہے جو خفت کے اوپر پہنا جاتا ہے اور یہ فارسی سرب پر انتہی۔ پس حقیقت کو چھوڑ کر اسکو مجاز پر محمول کرنا ردائیں ہے جب کہ  
کوئی تفریح صارتہ موجود نہیں خصوص جبکہ سرحدی رح نے ذکر کیا کہ منقول ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ و سلم کے واسطے و جرموق صوف  
کے تھے۔ اور اثبات مقدم ہر نفی پر اور امام محمد رح نے عن ابی حنیفہ عن حماد رح عن ابی اسیم انھی روایت کی کہ آپ جرموق پر مسج  
کیا کرتے تھے پس استدلال صحیح ہوا اور اقرا عن دور ہوا اور یہی ترجمہ کو ظاہر ہوا نا حفظہ فائدہ عن زید ابیہ و سلم تعالیٰ اعلم۔ یہ سب ہوتا  
ہے کہ جرموق کو موز دن پر قبل حدث کے پہنا ہو۔ بخلاف ما از لبس البحر موق بعد ما حدث۔ بخلاف اسکے جب جرموق  
کو بعد حدث ہونے کے پہنا تو جرموق پر مسج نہیں جائز ہے۔ لان الحدث حل بالخف فلا تحول الی غیرہ۔ کیونکہ حدث کا  
حلول تو موزے پر ہو چکا اب اس سے تحول ہو کر جرموق پر نہ آدیا۔ ولو کان البحر موق من کرہا من لا یجوز المسح علیہ۔  
اور اگر جرموق کرہا من یعنی سوئی کپڑے کے ہوں تو ان پر مسج نہیں جائز ہے۔ لانه لا یصلح بدلا عن الرجل۔ کیونکہ یہ سوئی  
جرموق اس لائق نہیں کہ پانون کا بدل ٹھہرے۔ ف تو اس پر مسج کرنا روانہوا۔ الا ان تنفذ البتہ الی الخف۔ لیکن اگر  
تری پھوٹ کر موزہ پر پہنچ جاوے تو مسج کرنا روا ہوگا۔ ف لیکن نہ اسوجہ سے کہ جرموق لائق مسج ہے بلکہ اسوجہ سے  
کہ مسج موزہ پر ہوا اور یہ جرموق دو جہتیں ہونے کے موزہ پر تری پہنچنے سے منع نہیں ہے۔ م۔ اور اگر دونوں جرموق خبرے کے  
یا اسکے مانند ہوں تو ان پر مسج جائز ہے خواہ موز دن پر پہنے یا تنہا پہنے۔ الصدر الاضطر۔ اور حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر جرموقین پہنے  
پس اگر انکو تنہا پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوئی کپڑے یا اسکے مانند چیز کے ہیں تو ان پر مسج نہیں جائز اور اگر خبرے و اسکی مشابہ  
چیز کے ہیں تو ان پر مسج جائز ہے اور اگر انکو موز دن کے اوپر پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوئی کپڑے یا اسکے مانند کے ہیں تو انکو ابرا  
سے مسج روا نہیں مگر جبکہ ایسے رقیق ہوں کہ تری انکے نیچے پہنچ جاوے اور اگر خبرے یا اسکے مانند سے ہوں تو بالاجماع اگر  
حدث کے بعد انکو پہنا خواہ موز دن پر مسج کر چکا یا نہیں کیا ہے ہر حال ان جرموقین پر مسج نہیں روا ہے اور اگر حدث ہونے سے  
پہلے جرموقین کو اوپر پہن لیا تو ہمارے نزدیک ان پر مسج جائز ہے محیط۔ اور اگر موزے پہنے اور نقطہ ایک موزہ پر ایک جرموق پہنا تو  
روا ہے کہ جرموق پر اور دوسرے ظالی موزہ پر مسج کرے قاضیخان۔ یہ جبکہ جرموق خبرے و اسکی مشابہ چیز سے ہو۔ م۔ موزوں پر موز  
جیسے موز دن پر جرموق۔ انخلاصہ یعنی خبرے کے جرموق حتی کہ بالائی موز دن پر مسج اسوقت روا ہے کہ حدث سے پہلے پہنا ہو تحصیل  
نہ کو رہ محیط۔ م۔ اگر دو طاقہ موزہ پہنا تو اوپر مسج جائز ہو گائی۔ اور صحیح قول مذہب میں یہ ہے کہ ترکی ہو دوسرے جرموزے پہنے  
جاتے ہیں ان پر مسج روا ہے کیونکہ انکو پنسر سفر میں موافقت کے ساتھ رفتار ممکن ہے شرح المبسوط للامام السرخسی ۵۔ اور صحیح امام شریکی  
کے نزدیک ہوا ہے جبکہ انکے نیچے چڑھا ہو گائی البحر۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح قول اول ہے دلی ہذا ہر انچی نہ کی یا ٹھوس اولیٰ کے  
جکی بناوٹ میں سوراخ نہیں کھلتے میں جائز ہوتا جیسے واسطہ اعلم۔ م۔ جاردق اگر قدم کو چھپا دے اور مخنہ و پشت قدم سے اس  
یا دوانگی سے زیادہ نظر نہ آوے تو اس پر مسج جائز ہے اور اگر ایسا نہ دیکھیں خبرے سے قدم ڈھکتا ہو پس یہ چڑھا جاردق کے ساتھ سلا  
ہوا ہو تو اس پر مسج جائز ہے اور اگر کسی چیز سے باندھا ہو تو نہیں جائز ہے انخلاصہ۔ جاردق میں اوپر سے شق ہوتا ہے اور کسمہ یا ٹھنڈیوں  
سے باندھا جاتا ہے اور کبھی ٹھنڈیوں کے نیچے سے ایک پرت چڑاچی کے طور پر دیتے ہیں کہ وہ چھپاتا ہے۔ م۔ اگر کعب پہنا اور  
ایسا ہے کہ کعب یعنی مخنہ و قدم سے کچھ نظر نہیں آتا سداے ایک دو انگلیوں کے مقدار کے تو اس پر مسج جائز ہے اور وہ بہتر ہے ایسے  
معدے کے ہے جو حسین ساق نہیں ہے قاضیخان۔ اگر جرموق کشادہ ہوا اندام میں اتار ڈال کر رخ کرے تو نہیں جائز ہے انخلاصہ ۵۔ ایک قسم جو پ  
فارسی سرب پر اور میں کہتا ہوں کہ جو پ وہ ہر قسمی لوگ سخت جاڑے میں پتے ہیں اور بے ہوش سے ہوتا ہر قدم سے مخنہ کے اوپر تک  
چھڑا کر متصل جو رب میں نعل مخنہ تک جاتی ہے۔ م۔ ولا یجوز المسح علی البحر میں عند ابی حنیفہ لا ان کیونما مصلیٰ بن اویس

اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مسح کرنا جو زمین پر نہیں جائز مگر اگر جو زمین جلد ہوں یا منسل ہوں۔ وفت جلد وہ کہ اس کے اوپر نیچے چڑھا لگایا گیا ہو لکائی۔ اور منسل وہ کہ چڑا اس کے نیچے لگایا گیا ہو جیسے نعل یعنی عربی جوتی زیر قدم ہوتی ہے۔ السراج یعنی تلوے پر ایک ٹکڑا لگا ہو۔ بالجملہ جو زمین جلد منسل ہے بالاعتناق مسح جائز ہے اور غائی جو رب میں اختلاف ہے امام رحمہ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ وقا۔ جو ز اذاکا نا ٹخنیں لایٹھان۔ اور صاحبین رحمہ نے کہا کہ خالی جو زمین پر بھی جائز ہے بشرطیکہ دونوں گندے نہ رہے ہوں رتیق چھنے نمون۔ وفت ہی جمہور صحابہ و تابعین کا قول ہے اور مذہب شوری و ابن المبارک و اسحق و احمد و داؤد و جریر و حلیہ بن جبر کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر امام شافعی رحمہ نے کہا اور صاحبین کے قول پر امام احمد نے کہا ہے۔ اور جو رب جو کہ مرفعی یا باریک سوت یا ہال سے بنائے ہیں بلا خلاف اپنے مسح نہیں روا ہے۔ اور اگر اس قدر رگڑا جاوے کہ اس سے ایک فرسخ یا زیادہ چٹا مٹ جائے تو اختلاف ہے اور اگر رتیق کھال سے ہو تو بھی اختلاف ہے۔ مع۔ دلیل صاحبین و جمہور کے قول کی ایک نص و قیاس ہے نصی دلیل۔

لما روی ان النبی علیہ السلام مسح علی جو ربیہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی جو زمین پر مسح کیا۔ وفت اس حدیث کو شیوخ بن شعبہ و ابو موسی و بلال رضی اللہ عنہم نے روایت کیا۔ حدیث غیرہ بطریق ابو قیس عن نبیل بن جابر بن العقیل بن شعبہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور مسح کیا جو زمین و نعلین پر۔ قال الترمذی بنا حدیث حسن صحیح اور نسائی نے کہا کہ اس کا کوئی متعلق نہیں اور صحیح غیرہ رحمہ سے تو یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کیا۔ بیہقی نے کہا کہ سفیان شوری و عبد الرحمن بن حمدی و احمد و یحییٰ بن یحییٰ و علی بن المدینی و سلم نے اس حدیث کو نصیحت کیا یہ حدیث منکر ہے۔ نووی رحمہ نے کہا کہ ہم ترمذی کا قول کہ حسن صحیح ہے قبول نہیں کرتے۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ تقی الدین ابن دیتی العید نے امام میں کہا کہ ابو قیس کا نام عبد الرحمن بن مرعان ہے بخاری نے صحیح میں اسے احتجاج کیا اور یحییٰ ابن یحییٰ نے توثیق کی اور حنفی نے کہا کہ ثقہ ثبت ہے اور بدیل کی مجلس نے توثیق کی اور دونوں سے بخاری نے روایت کی پھر دونوں راویوں نے دوسروں کے مخالف روایت نہیں کی بلکہ ایک ہر زاوہ بطریق مستقل روایت کیا پس موزوں پر مسح کرنے کی حدیث اور جو زمین و نعلین پر مسح کی حدیث دو روایتیں نہیں بلکہ دو حدیثیں ہیں لہذا ابو داؤد نے بعد روایت کے سکوت کیا یعنی صحیح ہے اور ابن حبان و ترمذی نے تصحیح کی تو پھر نووی رحمہ کا قول امام ترمذی کے حق میں کیوں قبول ہو گا۔ اور جو زمین پر مسح کرنا حدیث ابی موسیٰ سے ابن ماجہ و طبرانی نے اور حدیث بلال رحمہ سے طبرانی نے روایت کیا پس حدیث محبت ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ثابت ہے مگر متصل تا دلی اس طرح کہ جو رب منسل تھے اور معنی یہ ہیں کہ آپ نے جو رب منسل میں جو رب مع نعل پر مسح کیا اور کیونکہ تا دلی نہو حالانکہ نعل پر مسح خالی کسی کا قول نہیں ہے پس مراد نعل سے جو رب منسل کی نعل ہے و علی ہذا یہ حدیث امام ابو حنیفہ و شافعی کے واسطے محبت ہے کہ جو رب منسل پر جائز ہے فافہم۔ م۔ اور دلیل قیاسی قول صاحبین کی یہ ہے۔ ولانہ یکنہ المشی فیہ اذاکا نا ٹخنیں و جوان لیسک علی الساق من غیر ان یربط بشئ فاشبه الخف۔ اور اس دلیل سے کہ آدمی کو ایسے جو رب پہنکر چلنا ممکن ہے جب کہ وہ گندے گاڑے ہوں اور وہ اس صورت پر ٹھہر جاوے گا کہ وہ اس کے کسی چیز سے باندھے جاوے تو شاید خف کے ہو گئے۔ وفت پس خف کا حکم پایا۔ اگر کہا جاوے کہ سوتی موزے اگر نری بھی بغیر بندش کے ساق پر ٹھہر جاتے ہیں۔ جواب یہ کہ اول تو ٹخنیں نہیں ہوتے ہیں و دوم یہ کہ مراد بغیر بندش ٹھہرنے سے یہ کہ بٹات خود ایسے ٹھوس سخت ہوں اور اگر نری موزہ بوجہ بناوٹ کے ٹھہرنا ہو در نہ نہیں پس اس پر مسح نہیں جائز ہے۔ ولہ انہ لیس فی معنی الخف لانه لا یکنہ مواعظہ المشی فیہ الا اذاکا نا ٹخنیں۔ اور امام رحمہ کی دلیل ہے کہ جو رب در معنی خف نہیں کیونکہ اسکو پہنکر موزہ رقتار نہیں مکن ہے مگر جب ہی کہ نعل دار ہوں۔ وفت اگر کہا جاوے حدیث کا جواب کیا ہے معنی تو قیاسی ہیں جواب یہ کہ نہیں و جو محل الحدیث۔ اور یہ معنی محل حدیث ہیں۔ وفت حدیث اسی پر محمول ہے کہ جو رب منسل تھے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی محل حدیث ہونا میں نے بہت اچھے طریقہ سے بیان کیا بلکہ حدیث کے معنی میں پس ظاہر ہوا کہ قول امام رحمہ اسرا حوط اور قول حنفیہ



آسان تر و موافق اکثر ہے۔ و عنہ ائمہ راجع الی قولہما علیہ الفتوی۔ اور امام سے روایت ہے کہ آپ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ فت۔ مبسوط میں ہے کہ مرض الموت میں جو مہینہ پر مسح کیا اور کہا کہ میں سے مہینہ منع کرتا تھا اُسکو کیا تھا صاحب نے استدلال کیا کہ آپ نے رجوع کیا ہے اور بعض نے تصریح کی کہ سات روز پہلے اور قتادی کرخی میں تین روز پہلے آپ نے رجوع کیا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مع۔ ثنیں وہ جو رب کہ بجلد نمودار مثل نمودا سپر اس شرط سے مسح ہوا ہے کہ ہر دن بندہ میں کے سات پر شمرے اور اُسکے تحت نظر آدے اور اسی پر فتویٰ ہے النہر۔ ولا یجوز المسح علی العمامۃ والظنفسۃ والبرقع والقفاز۔ اور نہیں جائز ہے مسح کرنا عمامہ پر اور ٹوپی پر اور برقع پر اور تقازن پر۔ فت۔ برقع جو عورتیں چہرہ پر پہنتی ہیں اور تقازن عورتوں کے دستار ہیں آئین سے کسی پر مسح روا نہیں ہے۔ لائنہ لاحق فی نزع بندہ الاشیاء والرحصۃ لدفع الحجج۔ کیونکہ ان چیزوں کے اتار دینے میں حج نہیں اور مسح کی اجازت اسی حج دہ کرنے کو ہے۔ فت۔ اگر کہا جادے کہ مسح عمامہ حدیث جلال و ثوبلا میں وارد ہوا اور یہ بخاری و ابوداؤد وغیرہ کی اسانید صحیحہ سے مروی ہیں تو جواب یہ کہ بعض سرکامسح کیا اور عمامہ پر ہاتھ بھر کر بتفسیر حدیث غیرہ رقم کہ ناصیہ و عمامہ پر مسح کیا اور یہ بطریق استحباب ہے اور خالی عمامہ پر اقتصار نہیں جائز ہے یہی قول اہل حنفیہ و مالک و شافعی ہے کما فی التعلیل۔ اور خطابی رحم نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہے اور باقی چیزوں میں جمہور فقہاء عدم جواز پر متفق ہیں اب رہا مسئلہ متعلقہ باب یعنی مسح جبیرہ۔ اور عینی رحم نے لکھا کہ محیط میں ہے کہ اگر چائز پر مسح چھوڑ دیا اللہ مسح طہر کرتا ہے تو چائز ہے اور اگر ضرر نہیں کرتا تو نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک نماز چائز نہوگی اور ہم نے اصل یعنی مبسوط میں قول ابو حنیفہ نہیں پایا اور کہا گیا کہ امام رحم کے نزدیک اسکا چھوڑنا جائز ہے اور مسیح یہ کہ امام کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے حتیٰ کہ ہر دن مسح کے نماز ہو جائے اور ابو علی رحم نے کہا کہ جبیرہ پر مسح جب چائز ہے کہ قرعہ پر مسح مضر ہو ورنہ نہیں اور یہی حکم قصد یعنی والی کی ہٹی کا ہے اور مستثنیٰ ہے کہ اختلاف مجروح میں ہے اور جسکی جہی ثبوت لگتی تو بالاتفاق مسح واجب ہے اور جو جامع الفقہ میں ہے کہ امام کا رجوع کرنا صاحبین کے قول کی طرف کہ فرض ہے مسح ہوا اور تجربہ نقدوری میں ہے کہ مسیح مذہب ابی حنیفہ یہ کہ مسح جبیرہ فرض نہیں ہے۔ مع۔ اور امام کے نزدیک مسح جبیرہ فرض نہیں اور نہ واجب ہے اور یہی مسیح جو محیط السرخسی والہجہ۔ ولکن جامع الفقہ سے گذرا کہ امام نے قول صاحبین کی طرف رجوع کیا۔ م۔ یہی کتابہ میں ہے ابوالمکارم۔ اور صاحبین کے قول کی طرف امام رحم نے رجوع کیا ہے۔ انصار۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ شرح الحجج۔ د۔ بیون و حقائق میں ہے کہ احتیاطاً صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے ابوالمکارم۔ لہذا امام مصنف نے لکھا۔ ویجوز المسح علی الجبائر وان شد بالعلی غیر وضو۔ اور چائز پر مسح کرنا جائز ہے اگرچہ انکو بغیر حالت وضو کے باندہ ہو۔ فت۔ اور معنی جوار کے یہ نہیں کہ چاہے کرے یا نہ کرے بلکہ معنی یہ کہ مشروع و صحیح ہو جیسے مسح مزدہ کو کہا کہ چائز ہے یعنی مشرور ہے۔ ہا اسکا عمل تو صحیح ہے کہ فرض ہے پس مسح جبیرہ در صورت ممکن ہونے کے فرض علی ہے حتیٰ کہ ترک سے نماز چائز نہوگی اور ادھر معلوم ہوا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ لائنہ علیہ السلام فعل ذلک و امر علیہا رغبہ۔ کیونکہ حضرت علی الصریحہ وسلم نے خود ایسا کیا اور حضرت علی رحم کو اسکا حکم کیا۔ فت۔ معنی رحم وغیرہ نے اس میں قول کلام کیا اور حاصل یہ کہ خود مسح کرنے میں داخل نظر نہیں آئے ابی کر سے اور چہرائی نے ابو امامہ رحم سے روایت کی ولکن دونوں ضعیف ہیں ابی بن عمر رحم نے انکا یہ فعل صحیح ہوا کما فی الفتوح و بیون عن ابی بکر الصغیر الصغیر۔ اور یہ نیز لہ مرفوع کے ہو سکتا ہے اور حضرت علی رحم کو حکم دینے کی حدیث ابی امامہ و دارقطنی وغیرہ نے روایت کی اور وہ بھی صحیح نہیں ہے۔ معنی رحم نے کہا کہ اصل اس باب میں حدیث جابر رحم جو جسکو ابو داؤد رحم نے جابر رحم سے روایت کیا کہ ہم لوگ ایک سفر میں گئے وہاں ہم میں سے ایک کے سر میں ایک تھیرا لگا اُسکو زخمی کر دیا پھر اُسکو خواہت ہو چکی تو نے ساتھیوں سے کہا کہ کیا تم لوگ میرے واسطے تیمم میں فرصت پاتے ہو تو لوگوں نے کہا کہ ہم جیسے واسطے فرصت نہیں پاتے تو پانی نہ قدرت رکھتا ہے پس اسنے غسل کیا تو میرا پھر جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آئے تو آپ کو ہلکی آواز

پس فرمایا کہ میں لوگوں نے اسکو مار ڈالا انھوں نے کیوں نہ ہو چاہے کہ میں جاننے سے کہوں کہ نادان کی ماء دریافت ہو اور یہ کہ  
توبہ کی کافی تھا کہ تم کہتا اور نبی باند تھا اپنے زخم پر غرقہ مضبوہ کر دیتا پھر اس پر مسح کرتا اور باقی بدن وضو کرتا۔ یعنی نے کہا کہ  
یہ حدیث اس باب کی روایات میں اصح ہے۔ مع۔ پھر تیس بھی بیان نوی موجود ہے چنانچہ امام مصنف رحم کے ذکر کیا جملہ و  
لان الحج فیہ فوق الحج فی نزع الخف فلان اولیٰ بشرح المسح۔ کیونکہ حج جبرہ کو کہنے میں مؤذہ آکر نے سے  
پھر حکم ہے تو مسح مشروع ہونے میں۔ اولیٰ ہے۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ جبرہ لا مسح پھر پورا چاہے بر خط مؤذہ کے۔ وکتبی مسح  
علیٰ اکثر ما ذکرہ الحسن۔ اور اکثر جبرہ پر مسح ہو جانے پر اتنا کیا جاوے اسکو حسن رحم نے ذکر کیا ہے۔ ف۔ اور اسی پر فتویٰ  
دیا جاوے المضمرات۔ اور نصف یا کم پر بالاجماع جواز نہیں ہے السراج۔ ولا یتوقت لعدم التوقیف بالتوقیف۔ اور  
مسح جبرہ کے واسطے کوئی وقت محدود نہ کیا جائیگا کیونکہ توقیف کے ساتھ توقیف نہیں ہے۔ ف۔ یہ نہیں معلوم کہ کب اچھا  
ہو جائیگا تو جب اسکے واسطے کسی محدود وقت پر ذاعت نہیں کیا گیا تو ہم اسے سے محدود نہیں کر سکتے بن ملا وہ برین جواز مسح  
تو ضرورت میرے تک ہے پس جب تک ضرورت قائم ہے تمام ہر آلا آگہ شرعی توقیف جوئی حلالہ یہ نہیں ہے۔ م۔ حاصل یہ کہ یہ مسح کس وقت  
کے ساتھ محدود نہیں اور فرق نہیں کہ چاہے اسکو وضو کی حالت میں باندھے یا بغیر وضو کے باندھے۔ چاہے حدیث جبرہ  
یا حدیث پرا یعنی جنابت ہو اور بافتان الروایات اس مسح میں نیت شرط نہیں ہے البتہ اور صرف ایک مسح کا اتنا پھر نے پر  
اتنا کیا جائیگا اور یہی صحیح ہے الجملہ۔ اور اگر تے اوپر دو صحابہ ہوں ادا پر کا صحابہ کر گیا تو نیچے کے صحابہ پر مسح کا افاہہ واجب  
نہیں ہے البتہ۔ جبرہ پر یا غرقہ فرہ پر مسح کرنا ایسا ہے جیسے اسکے نیچے کا دھنا اور وہ کسی چیز کا بدل نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ایک پاؤں  
جبرہ ہو تو اس پر مسح کرے اور دوسرے پاؤں کو وضو سے اتھیں۔ پھر واضح ہو کہ جبرہ کے اوپر مسح جب ہی ہو کہ اسکو میرہ کے  
وضو سے مسح کرنے کی قدرت نہ ہو مثلاً پانی پہنچنا مضرب یا کھونا نظر کرتا ہو۔ اصد۔ اور کھولنے کے حوین سے یہ بھی ہو کہ ایسی  
جگہ ہو کہ کھولنے کے بعد اسکو کوئی باندھنے والا نہیں ملے اور نہ تنہا باندھ سکتا ہو الفتح۔ اور اگر ٹھنڈے پانی سے دھونا مضرب  
اور گرم سے دھونا مضرب تو گرم پانی سے دھونا لازم ہے۔ شیخ الجامع الصغیر لقا ضیقان۔ اور یہی ظاہر ہے البتہ۔ اور اگر میرہ نفس حرمت  
سے ناکہ ہو اگر کھونا مسح مضرب تو موضع حرمت موضع دست کے موازی کو مسح کرے اور اگر مسح مضرب کو کھونا تو اس غرقہ پر  
مسح کرے جہاں تک سرے پر ہو اور اسکی گرد کو وضو سے اس حکم میں حرمت اور سوا اسکے فائدہ داغ و شکست وغیرہ برابر میں  
الفتح۔ اگرچہ پر مسح بھی مضرب نہ ہو بھی ساقط ہے۔ و۔ اور اگر قصد نیچے والے نے نبی پر مسح کیا نہ گدی پر تو بھی روا ہے اور اسی پر احتیاط  
قاضی خان ابی ہریرہ پر فتویٰ ہے المضمرات۔ اور نبی کے دونوں گزہ کے درمیان جو فرج چھوٹا ہے اسکو مسح کافی ہے بھی اصح ہے اصد  
اور صفری بن ہے کہ بھی اصح اور اسی پر فتویٰ ہے تار خانہ۔ وان سقطت النجسۃ عن غیرہ برہا بطل المسح۔ اسکا جبرہ  
ہو دن اچھے ہو جانے کے گرجا تو مسح باطل ہوگا۔ ف۔ اور یہی مسجد و کانی دشون دیگرے پاس ہم۔ لان العذر قائم و مسح  
علیہا کافصل لما تحسنا و ادم العذر باقیا۔ کیونکہ عذر قائم ہے اور اس پر مسح کرنا جیسے اسکے نیچے کا دھنا جب تک کہ عذر باقی ہے  
وان سقطت عن برہا بطل۔ اور اگر اچھے ہونے سے جبرہ گرجا تو مسح باطل ہو گیا۔ لا وائل العذر۔ کیونکہ عذر باطل ہو گیا  
ف۔ تو اس جگہ کا دھونا لازم آیا لہذا فرمایا۔ وان کان فی الصلوۃ استقبل۔ اسکا گردن اگر ہو تو نازکے سر سے بچے  
لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالہد۔ کیونکہ بدل سے مقصود پورا ہو جانے سے پہلے وہ اصل پر قائم ہو گیا۔ ف  
یعنی مسح مذکور سے ہونے نازہ پوری نہ ہوئی تھی کہ اصل پر قائم ہو گیا یعنی دھونا نازہ ہو سکتا ہے تو اب بدل مؤثر نہیں۔ ہا لہذا فہم  
کہ اصل کے ساتھ از سر نو نازہ بچے ہم۔ اگر اچھا ہو کر نازہ خاصہ اسی جگہ کا دھنا فہم ہے البتہ الگائی۔ اگر وضو کیا اور وہ پانی  
بہا دیا پھر وہ روا ہو اچھے ہو جانے کے گرجے تو دھونا لازم ہوگا ورنہ نہیں البتہ اور اگر ناخن کوٹ گیا اس پر دھوا۔ کمی پس اگر





کتر حیض تین دن دُائلی راتین ہیں۔ وفت بھی ظاہر الروایہ ہر ریح البیہین۔ یہ شرط نہیں کہ ان ایام میں کوئی ساعت تقطیع نہ کرے۔  
یہ نادرجہ۔ و ما نقص من ذلک فهو استحاضہ۔ اور جو خون کہ اس مدت سے ناقص ہو وہ استحاضہ ہے۔ وفت اگرچہ ایک  
ساعت کا نقصان ہو مگر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے کہ جب ایام بلفظ جمع مذکور ہوں تو منقطع ہوتی ہیں تو ایک ساعت کا نقصان  
بھی ممکن نفی کریگا۔ پس بدون ایک ساعت کے نقصان کے پورے تین دن رات یا زیادہ ہوں۔ وفت قولہ علیہ السلام قل حیض  
للجاریۃ البکر والثیب ثلثۃ ایام ویالیسا واكثر عشرۃ ایام۔ یعنی کتر حیض نو جوان کو اری لڑکی کے حق میں اور ثیبہ عورت کے  
حق میں تین دن دُائلی راتین ہیں اور کتر حیض دس دن ہیں۔ و موجہ علی الشافعی فی التقدیر یوم ویلۃ۔ اور بیس حجت ہے  
امام شافعی پر کہ انہوں نے بدون نص کے ایک دن رات مدت مقرر کی ہے۔ وفت اور ابو یوسف ہمارے موافق ہیں لیکن ایک  
روایت خلاف قاعدہ اُنسے بھی مروی ہے چنانچہ فرمایا۔ وعن ابی یوسف انہ یومان والاكثر من الیوم الثالث اقامۃ لاکثر  
مقام الكل۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ حیض دو دن اور میرے میں سے اکثر دن ہر وجہ اسکے کہ ایک مقدم اسکا اکثر حصہ  
بجائے کل کے ہوتا ہے۔ قلنا ہذا نقص عن تقدیر الشرح ہم کہتے ہیں کہ یہ تقدیر شرح سے کی ہے۔ وفت یعنی جب شرح نے ایک عدد  
پر تنصیف کر دیا تو کی نہیں ہو سکتی ہے اور اگر کی جائز ہوتی تو دو دن بھی جائز ہوتے بلکہ دیر دن سے کچھ زیادہ جائز ہوتا کیونکہ نصف  
سے زائد و اکثر ہے۔ و اکثر عشرۃ ایام۔ اور کتر حیض دس دن ہیں۔ وفت یعنی سے دس راتوں کے انحصار سے۔ پس حاصل  
یہ کہ اقل حیض تین دن رات ہیں اور کتر حیض دس دن رات ہیں۔ پھر حدیث بیان چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اول حدیث ابو امامہ  
کہ کتر حیض لڑکی باکرہ و ثیبہ کے حق میں تین اور کتر دس ایام اور جو زائد ہو استحاضہ ہے۔ رواہ الطبرانی والدارقطنی۔ دوم حدیث  
والم بن الاسقع مرفوع بد دن ذکر زائد استحاضہ کے۔ رواہ الدارقطنی۔ سوم حدیث معاذ بن جبل کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرامنے  
سنا کہ نہیں حیض کم تین دن سے اور نہیں حیض اوپر دس دن سے پھر جو اس سے زائد ہو تو عورت مستحاضہ ہے ہر نماز کے لیے وضو کر کے  
سوا سے ایام حیض کے اور کم دو ہفتہ سے طہر نہیں اور نہیں نفاس اوپر چالیس روز سے الحدیث رواہ ابن عدی۔ چہام حدیث  
ابو سعید خدری مرفوع کہ کتر حیض تین روز اور کتر دس روز ہیں اور دو حیض کے درمیان کتر پندرہ دن ہیں۔ رواہ ابن الجوزی فی  
المتناب یہ پنجم حدیث انس مرفوع اندھ حدیث دالمہ رحم کے رواہ ابن عدی ششم حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جو ابن الجوزی نے تحقیق میں  
ذکر کیا۔ یعنی فرج التقدیر میں اسانید مع راویوں کے حج و تعدیل کے مذکور ہیں اور شک نہیں کہ اسانید ضعیف ہیں لیکن بعض اسناد  
معالج بھی ہیں باوجود اسکے چونکہ مختلف اسانید سے مروی ہیں تو ایسے متعدد مختلف اسانید اگرچہ ضعیف ہوں مگر قوت میں ہیں  
اور تہ درمی رحم نے تو راویوں کے حج کو مبہم کر کے نہیں قبول کیا مگر حق یہ ہے کہ حج و تعدیل ائمہ فن کی قبول ہونا ضرور ہیں۔ ہاں  
نودی رحم نے شرح مذہب میں کہا کہ حدیث جب کئی طرق سے مروی ہو اگرچہ ہر طریقہ ضعیف ہو تو بھی اس سے احتیاج کیا جائیگا  
بہر دیگر ائمہ کے یہاں کچھ حکایات وغیرہ ہیں عورتوں سے جنہوں نے تین دن سے کم مدت العر حیض دیکھا اور دس دن سے زائد  
دیکھا بیان کیا۔ یعنی رحم نے اسکو رد کر دیا ایسی حکایات مجہول عورتوں کی بنیاد پر مارتقدیر شرعی نہیں روا ہے اور اگر بہ دروازہ  
مکول دیا جاوے تو اضطراب ہو جائیگا۔ مع۔ ابن الہمام رحم نے کہا کہ انتہائے تمسک ان لوگوں کا اس قول سے ہے حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کی صفت میں فرمایا کہ تکث احدکن شطر عمرہا لا یصلی۔ یعنی تم عورتوں کے نقصان دین سے ہے یا  
ہر کہ تم میں سے ایک ٹھہری رہتی ہے اپنی شطر عمر کہ غار نہیں پڑھتی ہے۔ ہاں۔ کہتے ہیں کہ شطر کے معنی آدھے کے تو حیض پندرہ دن تک  
فتی ہوا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اول تو خطر آدھے کے واسطے خاص نہیں چنانچہ خطر اللیل عشاء میں بالاتفاق پورا آدھا نہیں ہے  
علامہ برین پھر یہ لازم ہوا کہ ہر عورت جسکو حیض آیا وہ پندرہ دن تک نازنہ پڑھے تو یہ اقل مدت ہوگی کہ اکثر اندیشہ ہلال کبیر  
و جمعہ سے فاسد ہر مین نے اشارہ کر دیا اسواسطے کہ ابن الہمام رحم نے کہا کہ یہ لفظ اگر صحت کو بھی پہنچے تو اس سے کچھ حجت

حاصل نہیں لیکن یہی رح نے نوکد یا کہ میں نے اسکو پایا ہی نہیں اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کہا کہ یہ حدیث نہیں پہچانی جاتی اور صاحب تنقیح نے بھی اسی کو ثابت رکھا۔ ف۔ یعنی رح نے کہا کہ ابن مندہ نے کہا کہ کسی وجہ سے ثابت نہیں ہے اور نووی رح نے کہا کہ باطل ہے کسی طرح معروض نہیں ہے۔ اور یعنی رح نے کہا کہ ہمارا احتجاج ان احادیث مذکورہ سے لائق ہے اول تو خود بیخود طریق صحیح میں۔ دوم ہم صحاح ائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے قوت رکھتے ہیں جو عورتوں کی حکایات سے بہت صالح ہیں انما مجملہ یعنی نے جلد بن ابوبکر بن قرہ عن انس رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حیض عورت کا تین یا چار حتیٰ کہ دس تک ہے۔ ایک روایت میں زیادہ کہا کہ پھر غسل کر کے نماز پڑھے درود رکھے۔ دوسروں نے زیادہ کہا کہ پھر جب اس سے زیادہ ہو تو وہ مسحانہ ہے۔ شیخ تقی الدین شافعی نے امام میں لکھا کہ یہ روایت مشہور ہے ایک جماعت اکابر نے اسکو روایت کیا اس میں سے سفیان ثوری شیکہ طریق سے دارقطنی نے روایت کی چنانچہ ابو احمد اللہ بیری نے ثوری سے جو روایت کی اس میں ہے کہ کتر حیض تین اور انتہا سے دس ہے اور دیکھ کی روایت ثوری سے حیض تین سے دس تک اور جو زائد ہو وہ استحاضہ ہے۔ اور ان میں سے حماد بن زید نے انس کی روایت میں کہا کہ حیض تین وجار دہانچ وجوہ وسات و آٹھ و نو و دس ہیں۔ اور ان میں سے اسماعیل بن علیہ و شام بن حسان و سید ہیں۔ دارقطنی نے ربیع بن صبیح عن من مع انس رضی اللہ عنہ اور عبد الزواق نے ربیع بن صبیح عن معاویہ بن قرہ عن انس رضی اللہ عنہ روایت کی اور یہ سنا و صحیح ہے۔ دارقطنی نے حضرت عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی حائضہ جب دس سے تجاوز کرے تو وہ بمنزلہ استحاضہ کے ہے غسل کرے و نماز پڑھے۔ بیہقی نے کہا کہ اسناد لائق ہے کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ قدوری رح نے کہا کہ ہمارے قول کے مثل حضرت عمرو بن ابی العاص و انس و ابی مسعود و عثمان بن ابی العاص اشقی رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی صحابی سے انکے قول کے مخالف نہیں ثابت ہے۔ پس انکی تعلیل واجب ہے اور ہم کہتے ہیں کہ جو چیز قیاس سے نہیں معلوم ہوتی ہے ان میں صحابی کا قول بمنزلہ مرفوع کے ہے پس گویا اسنے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کیونکہ یہ ضرور سماعی ہے۔ اور ہمارے واسطے ایک حجت کا طریقہ محادی رح نے ذکر کیا جو حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایک عورت مصراق الدم ہو گئی یعنی مستحاضہ ہو گئی تو اسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا آپ نے فرمایا کہ وہ دیکھے اپنے معدا یا دیالی کو جن میں اسکو مینہ میں سے حیض آتا تھا پس اسقدر معجزہ دے پھر غسل کر کے نماز پڑھے پس آپ نے اسکی مقدار حیض میں پوچھی بلکہ ایام دیالی کے ذکر پر اکتفا فرمایا اور ایام جمع قلت ہے تو اکثری حد اسکی دس تک اور کم سے کم تین تک ہے پس حاجت سوال نہ تھی جبکہ اسی کے درمیان ہونگے جو اس لفظ سے نکلے ہیں۔ اس حدیث کو امام احمد و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ و غیرہم نے روایت کیا۔ بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث مشہور ہے۔ اسی سے ابوبکر الرازی رح نے شرح مختصر الطحاوی میں حجت لی ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اصل حجت یہ ہے کہ جب نص میں صیغہ جمع وارد ہے تو کترین اور زیادہ کے بارہ میں دیکھا جادے کہ اگر جمع کثرت ہے تو کسی انتہا پر تین نہیں اور اگر جمع قلت ہے تو انتہا دس تک ہے اس سے یہ قاعدہ اصول الفقہ میں مذکور ہے اور یہاں ہی صورت ہے کہ ایام دیالی جمع قلت ہے تو کترین اور انتہا دس ہے اور اگر جمع مذکور ہے تو اگر ایک ساعت اس سے کم ہو تو وہ حیض نہیں بلکہ استحاضہ ہو گا کہ نماز درودہ قضا کر لگی اور اسی پر فتویٰ ہے اور اگر کثرت مقدار دس ہے تو اگر اس سے بھی زائد ہو وہ بھی استحاضہ ہو گا لہذا امام مصنف نے مسئلہ میں ذکر کیا۔ والزامد استحاضہ۔ اور زائد دس سے استحاضہ ہے۔ لہذا روینا و ہو حجت علی الشافعی فی التقدید پختہ عشر یوما۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی یعنی انتہا دس ہے۔ اور وہ امام شافعی پر حجت ہے جو انہوں نے بند رہے و ذکر کی تقدیر انتہا سے حیض کی قرار دی ہے۔ ثم الزامد و الناقص استحاضہ لان تقدیر الشرح ینفع السامع غیرہ ہے۔ پھر واضح ہو کہ جو دس سے زائد ہو اور جو تین سے کم ہو دونوں استحاضہ ہونگے اسوجہ سے کہ شرعی تقدیر منع کرتی ہے کہ اسکے ساتھ کوئی اور چیز لاقی کیجاوے۔ ف۔ پس جو اس تقدیر سے کم یا زائد ہو وہ حیض نہوا بلکہ استحاضہ ہوا۔ واضح ہو کہ عورت انکو ساعات سے شمار کرے حتیٰ کہ اگر اسنے خون دیکھا اس حالت میں کہ آدھا گرد آفتاب کا نظر آتا تھا اور چومسے روز منقطع ہوا

ایسے وقت کہ ہنوز آدھا گردا نہیں چڑھا ہے ساعت کم ہو تو یہ حیض نہ تھا و ضرور کہے گا زین قضا کرے اور اگر پورا گردا طلع ہو گیا تو حیض تھا پس غسل کرے اور نمازین قضا نہ کرے۔ اور اگر ایک عورت کو پانچ روز کی عادت تھی پس اُسے آدھا گردا آفتاب چڑھنے پر خون دیکھا پھر اسکو پانچ سے زیادہ آثار ہا حتیٰ کہ گیا رحوین روز پورا گردا آفتاب طلع ہو جانے پر منقطع ہوا تو دس سے زائد ہوا تو عادت کے پانچ روز حیض میں رکھے اور باقی پانچ روز کی نمازین قضا کرے اور اگر پورا گردا طلع ہوا بلکہ پورے دس پر منقطع ہوا تو یہ دس حیض میں رکھے یہ قول ابو اسحاق الحافظ ہے اور یہ سب اہل حیض داخل طریق ہیں اور اسو اسے میں تعرض ساعات نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے مع۔ پھر واضح ہو کہ علاوہ وقت محدود کے چند امور دیگر بھی حکم حیض ہونے میں ضروری ہیں انہیں عورت کی عمر میں پس نو برس سے سن ایاس تک کے درمیان ہو۔ البدائع۔ نو برس کا قول محدثین مقابل رازی رحم کا ہے اور اسی کو اکثر مشائخ نے یہاں محیط مع بھی مختار ہے الفتح۔ اور ابو علی الدقاق نے بارہ برس موافق ہمارے زمانہ کی عادت کے رکھا ہے محیط۔ اور ایاس یعنی عورت کے پانچ برس ہو جانے کی عمر پچیس برس ہے یہی مختار ہے الخلاصہ۔ اور آئندہ اسکی تحقیق مستحاضہ کی خرج میں اسی فصل میں آدھا آفتاب بدر نما م۔ انہیں مگر طرہ ۱۔ روز کے بعد یہ خون آیا ہو اور جل سے رحم خالی ہو السراج۔ انہیں حیض کا حکم اسوقت سے شروع ہو گا کہ خون از داخل سے فرج خارج ہو کہ اگرچہ سطح کہ کرسٹ خون آلودہ گر پڑے تو جب تک کہ فرج خارج کے اور خون کے بیچ میں کچھ کرسٹ حاصل ہو تب تک حیض کا حکم نہ ہو گا محیط۔ پاک عورت نے کرسٹ رکھا تھا جب اٹھایا تو اس پر خون دیکھا تو جب سے اٹھایا اسی وقت سے خون کا حکم ہو گا اور حائض نے رکھا تھا جب اٹھایا تو اس پر خون کا اثر نہ پایا تو حیض سے رکھا تھا اسی وقت سے خون منقطع ہونے کا حکم ہو گا۔ شرح الوقایہ۔ اگر پاک سوئی اور حائضہ اٹھی تو کٹھن کے وقت سے اور اگر حائضہ سوئی و طاہرہ اٹھی تو سونیکے وقت سے احتیاطاً حکم ہو گا۔ کما فی الفیض۔ د۔ خون حیض میں سیلان شرط نہیں ہے الخلاصہ۔ انہیں شرط یہ ہے کہ خون نہ کدھر چھو رنگوں میں سے کسی رنگ کا ہو۔ بعض کو امام مصنف رحم نے ذکر فرمایا بقولہ۔ و ما تراہ المرأة من الحمرة والصفرة والکدرة حیض۔ اور جو رنگ خون کا عورت دیکھے سرخی و زردی و کدہر پانی کے رنگ سے وہ حیض ہے۔ ف۔ اور اسی طرح سیاہ و بنبر و ٹیلا بھی حیض ہے لہذا انہیں سیاہ و سرخ بالاجماع حیض ہیں یون ہی گہرا زرد بھی اصح قول ہے۔ رہا ہلکا زرد و کدہر و ٹیلا تو ہمارے نزدیک حیض ہیں الصدر۔ اگرچہ یہ رنگ کرسٹ اٹھانے کے وقت کرسٹ پر نظر آوے لیکن کرسٹ پر رنگ کا اعتبار اسی وقت ہے جب اٹھایا اور وہ تازہ ہے۔ نہ اسوقت کہ خشک ہو جاوے محیط۔ اور اگر عرقہ پر سپیدی خالص دیکھی جب تک تری رہے پھر جب خشک ہو تو زرد ہو گیا تو حکم سپیدی کا ہے اور اگر تری میں سرخ یا زرد تھا پھر خشک ہو کر سپید ہو گیا تو اعتبار تری کا ہے نہ تغیر کی حالت کا الجینس۔ اگر کما جاوے کہ امام مصنف رحم نے سیاہ کو ذکر نہیں کیا جواب دیا گیا کہ اس میں کچھ اختلاف نہیں اور حدیث نسائی وغیرہ میں مصرح ہے علاوہ ان میں سرخ ہی بوجہ غلبہ سودا کے سیاہی مائل ہو جاتا ہے لیکن غلبہ صفرا سے زردی مائل ہو جاتا ہے مگر زرد میں بعضوں نے کلام کیا تھا تو اس پر تنصیح کر دی اور جملہ رنگ کو شامل کرنے کے واسطے امام مصنف رحم نے یون فرما دیا کہ عورت ایام حیض میں جو دیکھے حیض ہے۔ حتیٰ تری البیاض خالص یا تاک کہ خالص سپیدی کو دیکھے۔ ف۔ کما گیا کہ وہ سپید دوری کے مشابہ ہوتی ہے۔ د۔ وقال ابو یوسف لا تكون الکدرة من البیض الا بعد الدم۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ کدہر حیض میں سے ہو گا مگر بعد خون کے۔ ف۔ اسی کو ابن المنذ نے اختیار کیا اور یہی ابو ثور کا قول ہے۔ لانه لو کان من الرحم لتاخر خرج الکدرة عن الصافی۔ کیونکہ اگر کدہر بھی رحم میں سے آتا تو صافی سے پیچھے اسکا خروج ہوتا۔ ف۔ حاصل آنکہ اول ایام میں نہیں آتا۔ و علی ہذا جب آخر ایام میں آیا تو حیض ہے۔ و لعل ان عائشہ رحم جملت ماسوی البیاض الخالص حیضاً۔ اور طریق رحم کی دلیل یہ ہے کہ عائشہ رحم نے سو سے بیاض خالص کے سب کو حیض قرار دیا۔ ف۔ چنانچہ علقمہ بن ابی طلحہ نے اپنی ماں سے روایت کی کہ عورتیں ایک دہ میں کرسٹ رکھ کر حضرت ام کلثوم عائشہ رحم کے پاس سمجھتیں اور پوچھتیں کہ ناظرین میں تو انکو فرماتیں کہ جلدی نہ کرو یہاں تک کہ قصہ بیضا دیکھو مگر ادب کہ حیض سے پاک



رواہ عبد الزاق مستنداً و البخاری تطبیقاً۔ اور کرسٹ روئی یا کپڑے وغیرہ کے مانند ہوتا ہے اسکو عورت اپنی فرج میں داخل کرتی ہے کہ دیکھے کچھ اثر حیض رہا کہ نہیں اور مستحب ہے کہ مشک یا غالیہ وغیرہ سے خوشبو دار ہو کہ خون کی بدبو نازل کر دے۔ و نیز لا یعرف الاستحاضا اور یہ حکم جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے دیا بدن سماع کے نہیں معلوم ہو سکتا۔ و نہ پس ضرور اسی پر محمول ہوگا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر آپ نے یہ حکم دیا اور عورتوں کو فرائض نماز وغیرہ سے منع کر دیا جب تک بیاض نہ دیکھیں مع۔ واضح ہو کہ اصول الفقہ میں قرار پایا کہ صحابی نے جب ایسی بات کہی جو قیاسی نہیں تو متبعین ہر کہ اسے حضرت سے سنی اگرچہ بیان نہ کیا پس قول صحابی ایسے امور میں بمنزہ فروع کے ہے۔ رہا بیان ابو یوسف نے فرمایا تھا کہ رحمہ میں سے ہوتا تو پیچھے خون کے آتا۔ جواب دیا بقولہ۔ و فم الرحم مشکوس فخرج الکدر اولاً کالحجۃ اذا لقیب اسفلھا۔ اور رحم کا منہ اوندھا ہے تو کدر پہلے نکلیگا جیسے تسلیا میں جب اسکی زمین سو راج کر دیا جاوے۔ و نہ کیونکہ اسوقت کدر پہلے نکل جائیگا۔ عنایہ۔ و اما الخضرہ۔ رہا سبز رنگ۔ فاصحیح ان المرأۃ اذا کان من ذوات الاقرأ یكون حیضاً و یجمل علی فساد الغذاء۔ تو صحیح ہے کہ اگر عورت ایاموں والی ہو یعنی ایسے سن کی ہو کہ اسکو حیض آتا ہو تو اسکا سبز رنگ آنا حیض ہوگا اور محمول کیا جائیگا اس امر پر کہ اسکی غذا کے مضمین خرابی ہے۔ و نہ جس سے اسکو سبز رنگ کا خون آیا۔ و ان کانت کبیرۃ لا ترمی غیر الخضرۃ یجمل علی فساد اللبۃ۔ فلما تکون حیضاً۔ اور اگر عورت بوڑھی ہو کہ سوا سے سبزی کے اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو تو محمول کیا جائیگا کہ نسبت خراب ہو گیا ہے یعنی رحم بڑ گیا ہے تو یہ حیض نہوگا۔ و نہ یہ قید نہیں کہ اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو چنانچہ صدر شہید حسام الدین نے اسکو بیان کر دیا ہے بلکہ مراد یہ کہ حیض نہ دیکھتی ہو الا انک وہ خالص دیکھے الفح۔ اور واضح ہو کہ دو خون کے درمیان مہر متخل جو پورہ۔ و رذہ کا نمودہ بھی یعنی یہ قول پر حیض تک ایام حیض میں شمار کیا جائیگا اگرچہ طہر پر خاتمہ ہو۔ و نہ کہ آگے آویگا۔ م۔ سحر ام مصنف رحمہ نے حیض کے احکام بیان فرمائے اور نہایہ وغیرہ میں ہر کہ حیض کے بارہ احکام بیان آئے تھے۔ مین تو حیض و نفاس مشترک ہیں اور چار احکام مختص بحیض ہیں۔ انھوں مشترک درمیان حیض و نفاس کے یہ ہیں۔ نماز چھوڑے جسکی قضا نہیں ہو دروزہ چھوڑے جسکی قضا کرے اور حیض والی و نفاس والی کو حرام ہے مسجد میں جانا۔ خانہ کعبہ کا طواف کرنا۔ قرآن پڑھنا۔ مصحف بدو ن غلاف چھونا۔ اس عورت سے جماع کیا جانا۔ انھوں حکم جب حیض و نفاس سے پاک ہو تو اسپر نہانا واجب ہے باقی چار احکام جو حیض سے مخصوص ہیں یہ ہیں کہ حیض سے انقضائے عدت ہوتا ہے اور اس سے استبراء یعنی غیر کے نطفہ سے رحم پاک ہونا دریافت ہوتا ہے۔ اس سے لڑکی کے بلوغ کا حکم ہوتا ہے۔ اس سے طلاق سنی و بدعی میں فرق کیا جاتا ہے۔ پھر اول کے سات احکام تو شیخین رحمہ کے نزدیک خون ظاہر ہونے پر یعنی موضع بگارت سے تھما کر جانے پر اور امام محمد کے نزدیک خون محسوس ہونے پر متعلق ہوتے ہیں اور معنی یہ کہ اگر فجر سے اسنے کو سوت رکھا اور روزہ رہی اور آفتاب غروب سے کچھ پہلے اسکو محسوس ہوا کہ رحم سے خون آتا ہے مگر غروب کے بعد اسنے کرسٹ نکالا تو شیخین کے نزدیک روزہ ہو گیا اور امام محمد سے سوا سے ظاہر الروایۃ کے مذکور ہے کہ قضا کرے اور انھوں ان حکم متعلق بنصاب حیض ہے مگر مستند بات یہ ہوگا اور باقی چار دن مطلقاً بقضا سے حیض ہیں ضایہ وج۔ قال الامام المصنوع۔ و ایضاً یسقط عن الحائض الصلوۃ۔ اور حیض ساقط کر دیتا ہے عورت حائض سے نماز کو۔ و نہ اگرچہ سجدہ شکر ہو۔ و یعنی نماز ادا کرنا اسپر واجب ہی نہیں ہوتا نہ آنکہ عذر سے ساقط ہو اور اسی پر عامۃ مشائخ میں پس ساقط کر دینے کے معنی یہ کہ مانع ہوتا ہے۔ و یحرم علیہا الصوم۔ اور حرام کر دیتا ہے اسپر روزہ رکھنا۔ و نہ یعنی ادا کرنا واجب ہوتا ہے مگر عذر سے اس حالت میں اسکو رکھنا حرام ہے۔ و تقضی الصوم و لا تقضی الصلوۃ۔ اور قضا کر لگی حائضہ روزے کو اگرچہ نفل ہو اور نہیں قضا کر لگی نمازوں کو۔ و نہ یعنی فرائض و واجبات کو۔ م۔ اگر آخر وقت نماز شروع کی و حائضہ ہوئی تو اسپر اس نماز کی قضا نہیں ہے بلکہ فرائض نفل کے انحصار میں نفل کی قضا واجب ہے البھر۔ اور مذکور ہوا کہ نفاس والی کا بھی یہی حکم ہے۔ چنانچہ میں ہر کہ قضا سے صوم بعد طہارت حیض کے فی الفور نہیں بلکہ اکثر مشائخ کہ نزدیک اصح یہ کہ تراخی کے ساتھ اسپر قضا واجب ہے یعنی آہستگی سے قضا کرے گناہار نہوگی۔ مع۔ عورتوں کو



ابو داؤد مذکور تصدیق صحیح ہو لیکن حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا مردانہ چوڑا ہانا چھوٹا ہونا حدیث میں ہے کہ سدا خبہ الا لہوا جب  
 اباباب ابی بکر یعنی یہ مردانہ سے بند کر دیا سو اسے اباب ابی بکر کے۔ یہ حدیث صحیح درمحلح میں مروی ہے اور دوسری حدیث میں  
 حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ایک خوش یعنی موکھلا کھٹے رہنے کا حکم دیا تھا جبکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ہا کر عذر کیا کہ  
 میرا دوسرا رستہ نہیں نکلتا ہر چنانچہ روایت ترمذی اسی بنیاد پر ہر فاضل حفظہ۔ ہو ہو یا طلحہ حجۃ علی الشافعی فی اباحت  
 والدخول علی وجہ البصیر والمرد۔ یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ اہل شافعی پر حجت ہے جو انہوں نے بساح کیا جب  
 وحائض کا مسجد میں اس طرح کہ گزر جاوے نہ ٹھہرے۔ فت۔ اگر کہا جاوے کہ آیت میں ہے کہ ولا جنبا الا عابری سبیل حتی تغسلوا۔  
 اور نہ نماز سے قریب ہو جب ہونے کی حالت میں گمراہ سے گزرتے ہوئے یہاں تک کہ تم غسل کرو۔ جواب یہ کہ کلام تو توحید تعالیٰ لا تقرب  
 الصلوۃ الخ میں سے ہے پس نماز کے متعلق ہے اور تم جاوے نماز سے متعلق کرتے ہو یہ صحیح نہیں بلکہ عابری سبیل کے معنی مسافر ہیں اور یہ  
 معروف ہے کہ کافی توحید علیہ السلام کن فی الدنیا کالک غریب اور کما بری سبیل الحدیث۔ یعنی دنیا میں ایسے رہ گویا تو پڑوسی ہو یا ماہ  
 چلتا مسافر ہے۔ ابو بکر الرازی رحمہ نے احکام القرآن میں کہا کہ عابری سبیل سے مراد مسافر ہونا علی وابن عباس سے مروی ہے تو معنی  
 یہ کہ تم نماز سے قریب نہ جانا میں اور جب کہ راہی مسافر ہو یعنی پانی نہ پاؤ تو یہ مسافر تیمم سے نماز پڑھیں اور زجاج رحمہ نے کہا  
 یعنی رہبر مسافر ہو کیونکہ مسافر کو پانی نہیں ملتا تو تیمم سے پڑھے پس یہ مسافروں کے واسطے خاص ہے۔ زنجبیری نے کہا کہ مسافر  
 الصلوۃ میں ضرور نماز کے معنی میں پڑھنے کے بدلے توحید حتی تعلوا اتقون۔ تو مسجد کے معنی جمع کرنا حقیقت و ہما زکا  
 ایک ہی لفظ کے استعمال میں لازم آویگا۔ پھر واضح ہو کہ شافعیہ کے یہاں شرح ابو حنیفہ میں مذکور ہے کہ حائض کے مسجد سے عبور کرنے  
 وراہ سے گزر جانے میں دو صحت میں ہیں اگر اس کو خوف ہو کہ خون کی تیزی یا بندش مضبوط نہ ہونے سے مسجد اس نجاست سے  
 آلودہ ہو جائیگی تو اس کو مسجد میں عبور نہ دینا ہے اور یہی مستحاضہ عورت کا اور جس کو پیشاب جاری رہنے کی بیماری ہے اسلامی  
 حکم ہے اور اگر مسجد کی آلودگی سے امن ہو تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ نہیں جائز ہے بوجہ اطلاق حدیث کے اور دوم یہ کہ جائز ہے  
 اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ مترجم کتابہ کہ حائض کے مسجد جانے سے مانعت ہونا صحاح کی احادیث سے بہت ظاہر ہے چنانچہ صحیح کی حدیث  
 میں ہے کہ ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد کا بوریا مانگا تو آپ نے عرض کیا کہ میں حائض ہوں آپ نے  
 فرمایا کہ حیفہ تیرے ہاتھ میں نہیں ہے۔ پس اگر جواز مرد ہو تو سوال و جواب دونوں میں حاجت نہوتی کیونکہ جواب تو یہی کہ باہر  
 ہاتھ پڑھا کر اٹھا لاؤ۔ م۔ مبسوط میں ہے کہ ایک مسافر کو جنابت ہے اور پانی کہیں نہیں صرف ایک مسجد میں چشمہ ہو تو وہ مسجد میں جائز  
 واسطے تیمم کرے کیونکہ جنابت اس کو تیمم میں جانے سے مانع ہے خواہ اس کا قصد ٹھہرنے کا ہو یا نہ ہو۔ نہایہ۔ صحیح بخاری میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے  
 روایت ہے کہ نماز قائم کی گئی اور صفیں برابر کی گئیں پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری طرف نکلتے جب آپ صلی پر قائم ہوئے تو  
 یاد کیا کہ جب میں پس ہم لوگوں سے فرمایا کہ اپنی جگہ ٹھہرو پھر واپس ہو کر غسل فرمایا اور ہماری طرف نکل کر ایسی حالت سے ٹھہرے  
 لائے کہ آپ کے سر مبارک سے پانی ٹپکتا تھا پس ہم لوگوں نے آپ کے ساتھ نماز پڑھی۔ ابن بطال رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث بخلاف  
 قول ابی حنیفہ رحمہ دلالت کرتی ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث مسجد سے خارج ہونے میں وارد ہے نہ داخل ہونے میں۔ اور شاید آپ  
 تیمم کر کے باہر آئے ہوں۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اول میں حدیث علی کرم اللہ وجہہ گزر چکی کہ آپ نے اپنے واسطے و حضرت علی رضی اللہ عنہ  
 کے واسطے استنثار فرمایا پس کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ م۔ سعید بن منصور نے اسانید صحیح سے آثار صحابہ رضی اللہ عنہ روایت کی  
 کہ دے مسجد میں بعد وضو کرنے کے جنب جھپٹتے تھے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ منقول نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہوا اور آپ  
 انکو اجازت دی۔ میں کہتا ہوں کہ اولی جواب یہ کہ آثار میں یہ مذکور نہیں کہ انکو نہانے کی قدرت تھی و نہ تیمم انکے واسطے طہارت  
 تھا اور اصحاب صفہ بلکہ اکثر دن کے لیے ابتداء میں پانی نادر تھا پس ان آثار میں ہم محل میں کچھ حجت نہیں ہے۔ م۔ جسکے بدن پر نجاست



لگی ہو مسجد میں بنادے اور حج نکالنے کو باہر نکل جاوے ہی صبح ہو اور اہل اسلام مسجد میں ہو تو تیمم سے باہر نکلے اگر خوف درندہ وغیرہ کا ہو تو وہ میں ٹھہرنے کے لیے عجم واجب ہر طہ - حکم سوم - ولا تطوف بالبيت - اور خاد کعبہ کا طواف نہ کرے - ف اگرچہ مسجد سے خارج طواف ہو کفارہ - اور اگرچہ حیض داخل ہونے وقت نہ ہو اور بعد داخل ہونے یا طواف شرح کرنے کے فارغ ہو جاوے - و - اور اگر طواف کر لیا تو حاضیہ ہوگی اس پر حرم ہو لیکن احرام سے باہر ہو جائیگی جیسے طواف زیارت اور اسپر نہ ہو جیسے طواف جب انفسخ - لان الطواف فی المسجد - اسوجہ سے طواف مسجد احرام میں واقع ہوتا ہے - ف - اولی یہ کہ یوں بھی کہا جاوے اور اسوجہ سے بھی کہ طواف میں طہارت واجب ہے حتی کہ اگر وہ بان مسجد نہ ہو تو بھی حائضہ بر طواف حرام ہوتا - انفسخ - حکم چارم - ولایا تہا زیوہا - نہ آوے اسکے پاس اسکا شوہر - ف یعنی اسکے ساتھ جماع نہ کرے - لقولہ تعالی ولا تقریوہن حتی یطہرن - بدلیل قولہ اور مت قربت کرو حیض والیون کے ساتھ یہاں تک کہ دے پاک ہو جاوے - ف - اور اگر حلال کر کے حائضہ سے وطی کی تو کافر ہو اور اسی پر اعتماد ہے - ت - انفسخ - و - اور اسی قول پر بتوں نے جزم کیا اور یہی حکم اسکا جو متعدد میں وطی کو حلال کر لے - البتہ - اور کہا گیا کہ دونوں مسئلوں میں الکفار نہیں ہے اور یہی صحیح ہے خلاصہ - و - اور اگر حرمت جائز کرانے یہ فعل کیا تو کبیرہ گناہ کیا اسپر تو یہ واجب ہے - ف - یعنی اسی توبہ و استغفار سے یہ گناہ معاف ہونے کی امید ہے یہی قول ایک جامع تالیفین والک وجہ یہ قول شافعی ایک روایت میں احمد کا ہے - اور خطاب رح نے لکھا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے - و - اور حدیث دید سے ایک دینار یا نصف دینار بطور استحباب چنانچہ یہ محیط سرخصی میں مذکور ہے اور صرف اسکا مانند زکوٰۃ ہے - و - اور کہا گیا کہ ایک دینار اس وقت کہ اولی حیض میں وطی کی ہو اور نصف دینار جبکہ آخر حیض میں ہو - ت - چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت علی الصریحہ وسلم سے روایت کی کہ جو کوئی اپنی جو د سے وطی کرے اس حالت میں کہ وہ حائضہ ہے تو چاہیے کہ صدقہ دے ایک دینار یا نصف دینار - رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ وصحیح الحاکم والبیہقی وحسنہ احمد بروایت جہد الحمید کما رواہ ابو داؤد اور ایک روایت میں جب سرخ ہوا تہہ ہو تو دینار اور اگر درد و آخر ہو نصف دینار ہے - یعنی اگر کما جاوے کہ سچر کیا یہ کفارہ واجب ہے - میں کتاہوں کہ نہیں بلکہ استحباب پر محمول ہو گا جیسے حضرت علی الصریحہ وسلم سے مروی ہے کہ جو کوئی بغیر عذر کے جماع چھوڑے تو چاہیے کہ صدقہ کرے ایک دینار سچر اگر نہ پاوے تو نصف دینار - رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ و احمد - اور دلیل استحباب یہ ہے کہ دینار نصف دینار میں اختیار دیا گیا حالانکہ ایک ہی جنس کی قلیل و کثیر میں اختیار نہیں ہوتا - مع - اس میں تردد ہے کہ شاید ایک دینار وقت قدرت ہو اور عدم قدرت میں نصف دینار جو ہم - لیکن روایت ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں فقط استغفار کا حکم دیا اور یہ کہ آئندہ ایسا نہ کرے - مع - عورت پر سبھی صدقہ ہی یا نہیں تو ظاہر ہے کہ نہیں کافی العیاذ - و - یہ تو استحلال عمدہ ہے - اگر سچو لے سے یا حرمت نہ جانی یا حائضہ ہونا نہ جانا ہو تو اسپر کچھ وجہ نہیں ہے - مع - اور اگر عورت نے کہا کہ میں حائضہ ہوں اور شوہر نے اسکو چھوٹا کیا اور وطی کی تو یہ جان بوجھ کر عمدہ ہے کیونکہ اسکا جھوٹا کرنا کچھ کارآمد نہیں بلکہ اس عورت کے خبر دینے سے حرام ہونا ثبوت ہو جائیگا المحیط - اب رہا سو اے جماع کے دیگر استمتاع مانند بوسہ و مساس وغیرہ کے تو مذہب ابو حنیفہ و ابو یوسف و شافعی والک یہ ہے کہ ٹاف و ٹھٹھنے کے درمیان مرد پر حرام ہے اور حدیث میں جو آیا کہ ماتحت ازار کی استمتاع نہ لے اس سے بھی مراد ہے - ف - پس یہ منوع ہے اگرچہ بالثبوت ہو - و - اور بخوبی رحم کیا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے - مع - اور مذہب محمد بن الحسن و احمد کا یہ ہے کہ سوائے فرج کے باقی جسم مرد پر حرام نہیں ہے بدلیل اسکے جو سوا امام بخاری کے بقیہ جامع نے روایت کی کہ یہ وجہ انہیں سے کوئی عورت حائضہ ہوتی تو نہ اسکے ساتھ کھاتے اور نہ ایک ٹھوکر میں اسکو ساتھ رکھتے پس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت علی الصریحہ وسلم سے سوال کیا تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا - ولایا تہا - ولایا تہا - من البیض والیات - تو حضرت علی الصریحہ وسلم نے فرمایا کہ تم سب باہم کر دو سو اے نکاح کے اور دوسری روایت میں ہے سو اے جماع کے - رواہ البخاری اور معنی نکاح کے نفث میں جماع ہیں - اور بخاری کی دلیل وہ ہے جو جہد الصریحہ وسلم سے روایت ہے کہ میں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ مجھے میری جو رو سے کیا حلال ہے جب وہ حالتہ ہو فرمایا کہ تیرے واسطے مافوق الانوار ہونی چاہیے جو انوار سے اوپر ہے۔ اسکو ابو داؤد نے روایت کر کے سکوت کیا تو یہ حدیث حجت ہو بعض نے اس حدیث کو حسن کہا ولیکن ابو زرہ عرائی نے شرح سنن ابو داؤد میں تصریح کی کہ یہ حدیث صحیح ہونا چاہیے یعنی ہاتھ رجال اسناد کے پس ثابت ہوا کہ صحیح ہے اور اس حدیث میں یہ حدیث معارض ہوئی اس روایت کی کہ جو امام محمد رحمہ کی حجت ہے جسکو امام مسلم نے روایت کیا۔ ۵۰۔ اور نیز بخین کی دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم میں سے جب کوئی حالتہ ہوتی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس سے بدن سے بدن لانا چاہتے تو اسکو حکم کرتے پس وہ ازاں خوب کس لیتی پھر اس سے اختلاط کرتے رداء بخاری وسلم۔ اور اسی کے مانند حدیث ام المومنین میمونہ رضی اللہ عنہا سے بھی روایت صحیحین ہے۔ اور مراد حدیث مذکور مسلم میں یہ کہ جو وہ چہرہ چھونا دانت اسکے اندر ہیں۔ مع۔ اور اگر معارضہ مانا جاوے تو بھی ترجیح حدیث ابو داؤد کو ہے کیونکہ یہ منع کرتی ہے اور حدیث مسلم میں اباحت ہے تو احتیاط کے مقام پر مانعت کو ترجیح ہے ولیکن سرنگی نے قول امام محمد کو ترجیح دی باین طور کہ ہماری حدیث سے تو مطلب مفہوم ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک منطوق ہے میں مراد ہوتی ہے مگر یہ ترجیح کا بیان غلط ہے۔ مع۔ پھر ابن الحارث نے اپنی حدیث کے بھی منطوق ہونے میں طول کلام کیا اور اسکو زیادہ مفید ثابت کیا اور مافوق الانوار اسکا منطوق نکالا اور تائید کی کہ حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا جو صحیحین میں ہے اور میں آپ کا خود فعل و بیان ہیں اور حق واللہ تعالیٰ اعلم وہی بات ہے جو سرحدی رحمہ نے بیان فرمائی کہ حدیث امام محمد منطوق ہے لیکن یہ بات البتہ رہی کہ آیا منطوق سے بیان ترجیح کا مل ہوگی یا نہیں اصل میں تمام کلام طول چاہتا ہے اور حاصل یہی نکلتا ہے کہ ترجیح قول بخین رحمہ کو ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مرد کو اختیار ہے کہ اسکا بوسہ لے اور ساتھ لٹا دے اور سوائے ان دگھنے کے درمیانی جسم کے باقی اسکے بدن سے نفع اٹھا دے اسکا لیس للخالض والنجس والنفسا قرآنہ القرآن۔ اور میں روای حائف کو اور جب کو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور زچہ کو قرآن پڑھنا خواہ پوری آیت ہو یا کم ہو یہی کرخی کی روایت اور اسی کی تصحیح اکثر کتابوں میں مذکور ہے البھر۔ یہی صحیح ہے البھر۔ اور یہ اسوقت کہ پڑھنے میں تلاوت قرآن کا قصد ہو اور اگر تعریف کے طور پر یا شکر یہ کام شروع کرنے کے طور پر یا دعا کی نیت سے ہو تو مضائقہ نہیں بلکہ یہی صحیح ہے اور خاتہ المہمان میں لکھا کہ یہی مختار ہے صحیح۔ حائف و جب کو دعائیں و جواب اذان و مانند اسکے روایہ السراجیہ۔ و بسکن امام مصنف رحمہ نے باب الاذان میں افادہ فرمایا کہ اذکار پڑھنے میں وضو کر لینا مستحب ہے۔ مع۔ اور ظاہر الزدایہ میں قرأت خواتم کردہ نہیں ہے البخین۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الخبیس والظہیر یہ وف۔ اور اگر جب نے اپنا منہ دھو ڈالا واسطے پڑھنے کے تو بھی اسکو قرات حلال نہیں محیط السرخسی۔ اور یہی صحیح ہے السراج۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تقرأ الحائف والجنب شیئاً من القرآن۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ حائف و جب قرآن میں سے کچھ نہ پڑھیں۔ ۵۱۔ اس حدیث کو ترمذی حاین ماجہ نے روایت کیا اور یہ ضعیف ہے ولیکن سنن ابوعبید بن حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی چیز قرات قرآن سے مانع نہ تھی سوائے جنابت کے۔ شافعی رحمہ نے لکھا کہ اہل حدیث اسکو ثابت نہیں کرتے۔ بیعتی نے لکھا کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ کلام عابد اللہ میں سہرہ اور پڑھا ہے میں انکی عقل شکر ہو گئی تھی اور شعبہ رحمہ نے لکھا کہ یہ پڑھا ہے کی روایت ہے لیکن ان اقوال میں تاہل ہے کیونکہ ترمذی نے اس روایت کے بعد لکھا کہ حدیث حسن صحیح ہے اصحاب جہان و حاکم نے اسکی تصحیح کی اور بیعتی نے بسند صحیح حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انھوں نے جب کے واسطے قرات کو مکروہ رکھا۔ ۵۲۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آپ نے وضو کر کے کچھ قرآن پڑھا پھر فرمایا کہ یہ اسکے واسطے جو جب ہو اور جو جب ہو وہ قرآن نہ پڑھے اور نہ ایک آیت پڑھے۔ زہاہ ابو یعلیٰ الموصلی بیہی رحمہ نے لکھا کہ اسکے سب مادی ثقہ ہیں۔ اور یہ حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔ جیسا کہ امام احمد و طحاوی نے روایت کیا اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ تم لوگ تراویح کو جب تک کہ تم کو جہالت نہ پہنچے اور اگر کسی کو چاہو کہ پڑھے تو وہ نہ پڑھے اور نہ ایک حرف پڑھے۔ البھر اس بارہ میں اجارہ و آثار میں ہیں بحسب موصول یعنی وضع ابائی و ترمذی

مذکور میں اور اس قدر کفایت ہے۔ واضح ہو کہ امام مالک سے مروی ہے کہ انھوں نے جب حائض میں فرق کیا اس طرح کہ جب کو طہارت  
 حاصل کر لے گی قدرت پر تو قبل طہارت اسکو منہج ہے اور حائض بعد وہی تو اسکو اختیار ہے اور اسی کے مانند جسد میں السبب و حاد  
 بنی ابی سلیمان سے مروی ہے اور یہ فرق خلاف نص ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ وہو حجت علی مالک فی الحائض۔ اور یہ حدیث  
 حجت ہے امام مالک پر دربارہ حائض کے۔ وفت جسکو مستدرجہ سمجھا اسکی قرات جائز جانتے ہیں حالانکہ صحیح نص سے خلاف ہے مگر یہی  
 ہے کہ نص انکو ایسی اسناد سے نہ پہنچی کہ ثبوت ہو اور اسرا علم۔ وہو باطل اطلاقہ مینا دل مادون الا تہ۔ اور یہ نص بوجہ اپنے طلاق  
 کے شامل ہے آیت سے کم کو ف۔ یعنی کچھ بھی نہ پڑے خواہ آیت ہو یا کم ہو۔ فیکنون حجت علی الطحاوی فی اباحتہ۔ تو یہ نص حجت  
 ہوئی طحاوی رحمہ پر جو آیت سے کم کو پڑھنا جائز کہتے ہیں۔ وفت بلکہ بعض روایات نص مذکور میں حرف واحد تک منصوص ہے پس  
 نص مذکورہ مصنف تو اطلاق کی دلائل سے آیت سے کم کو مانع ہے اور در تطنی کی روایت خود منطوق ہے کہ ایک حرف نہ پڑے لہذا  
 جو سہرہ سیرہ وغیرہ میں لکھا کہ پوری آیت اور اس سے کم دونوں مانعت ہیں برابر ہیں کہ حائض و جنب و نفساء کو اسکا پڑھنا حرام  
 ہے ولیکن خلاصہ میں مذکور ہے کہ حرام نہیں پڑھنا چھوٹی آیت کا جو بول چال میں زبان پر جاری ہو جاتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ شہ نظر  
 اور جیسے قولہ فلم یولدہ اور پڑھنا آیت سے کم کا جیسے بسم اللہ اور الحمد للہ اگر اس سے قراۃ القرآن کا قصد ہو تو مکروہ ہے اور اگر قصد  
 شکر نعمت و شمار باری تعالیٰ ہو تو مکروہ نہیں ہے اور سب سے کم پڑھنا مکروہ نہیں ہے تمام ہو اقول خلاصہ و ترتوت میں ہی ظاہر ہے  
 و اسی پر فتویٰ ہے افصح۔ واضح ہو کہ آیت سے کم جائز ہونا اصل قول طحاوی نہیں بلکہ مختار ہے چنانچہ نجم الدین زابدی نے ذکر کیا کہ ابن ساعہ  
 نے ابو خنیفہ رحمہ سے روایت کی کہ آیت سے کم جائز ہے اور ذکر کیا کہ اکثر مشائخ اسی قول پر ہیں افصح۔ اور نقیہ ابو الیث نے عبدون میں  
 کہا کہ آیت سے کم جائز ہے اور خاتم البیان میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ آیت سے کم پڑھنے میں وہ قاری نہیں شمار  
 ہوتا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ قاروا ما یسر من القرآن۔ پس جیسے آیت سے کم پڑھنے میں اس حکم کی تعمیل نہیں شعری حتیٰ کہ نماز  
 اس قدر سے صحیح نہوئی تو اسی طرح وہ قاری شمار نہوے جب حائض و جنب و نفساء پڑھنا جو آیت سے کم ہے حرام بھی نہوا۔ اور مشائخ نے  
 کہا کہ اگر پڑھانے والی عورت حائضہ ہوئی تو وہ ایک ایک کلمہ کر کے پڑھا دے اس طرح کہ ہر دو کلمہ کے درمیان شہر جا دے اور اسکو  
 قرآن کے سب سے کم کرنا مکروہ نہیں ہیں محیط۔ اور طحاوی رحمہ کے قول پر نصف نصف آیت کر کے پڑھا دے افصح۔ حائض و جنب کو تو تر  
 و تبیل ذریعہ کی قرات بھی مکروہ ہے انہیں۔ بعض نے قید لگائی کہ یہ تکلیف میں ایسی ہوں کہ انہیں تحریر نہیں ہوئی ہے اور یہ غلط ہے بلکہ  
 صحیح یہ کہ مطلقاً انکی قرات جب حائض کو منہج ہے پڑھا اسکے کہ تحریر کے سواے کلمات تو اسکی زبان پر قرات ہونگے اور یہ جائز نہیں ہے  
 اور یہی حال انکے چھوٹے کے مسئلہ میں ہے۔ ان یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ ہمارے زمانہ میں توریت و زبور و انجیل سب مفقود ہیں اور انکے  
 ترجمہ ابجد مختلف زبانوں میں تحریر کے ساتھ ہیں جکے چند نسخوں کے مقابلہ میں کئی لاکھ طبعیان برآمد ہوئیں۔ اگر ترجمہ بھی ہوتا تو اسکے  
 واسطے یہ حکم نہیں ہے یہ صرف قرآن مجید داسکے ترجمہ کے ساتھ خاص ہے۔ بالجمہ قرآن پڑھنے کا حکم یہ کہ محدث کو بغیر چھوٹے کے خط و غیرہ  
 سے جائز ہے اور حائض و جنب و نفساء کو نہیں جائز ہے اب قرآن چھوٹے کا حکم بیان فرمایا بقولہ۔ ولیس لہم۔ اور نہیں ردایہ حائض و جنب  
 و نفساء کو۔ وفت اور محدث کو بھی۔ مس المصحف۔ چھوٹا مصحف مجید کا۔ وفت اور اگر غازی میں مکتوب ہو تو بھی امام رحمہ کے نزدیک  
 مکروہ نہوئی اور صحیح قول پر صاحبین کے نزدیک بھی مکروہ نہوئی ہے المخلص۔ الا بغلافہ۔ مگر اسکے خلاف کے ساتھ مکروہ نہیں۔ وفت  
 لیکن خلاف وہ ہے جو مٹھدہ ہو جیسے جزو دان نہ چلی۔ ولا اخذ وہ ہم فیہ سورۃ من القرآن۔ اور نہیں ردایہ ان لوگوں میں جن  
 داسکے ساتھ ان کو لینا ایسے درم کا جس میں قرآن سے کوئی سورہ ہو۔ وفت یعنی آیت ہو۔ و۔ اور یوں ہی ایسی تختی یا دست کا اٹھانا  
 وہ دنا جس میں کوئی آیت یا سورہ ہو مکروہ ہے۔ و۔ ولیکن جو ہر سیرہ میں قید لگائی کہ مکروہ جب ہے کہ آیت پوری ہو۔ الا بھتر  
 مگر یہانی درم کے ساتھ۔ وفت یعنی ایسا درم اگر خیالی میں ہو تو خیالی کو چھوٹا یا اسکا لانا مکروہ نہیں ہے ولیکن درم مکتوب



یاختہ میں ضرور ہر کہ ایسی چیز کے اندر ہو جو اس سے علیحدہ ہر اسکے ساتھ چسپان ہو۔ وکذا المحدث لا یس المصحف الا بغلاف۔  
 اور یوں ہی بے وضو آدمی بھی مصحف قرآن و چھوڑے گرائے کے خلاف کے ساتھ۔ نقولہ علیہ السلام لا یس القرآن الا طاهر  
 بریل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ چھوڑے قرآن کو گر طاہر یعنی پاک۔ و فی حدیث بانج صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہر اگر  
 نسائی نے سنن میں و ابوداؤد نے مراسیل میں و ابن جبان و حاکم نے و طبرانی و دارقطنی و بیہقی و امام احمد و سخی بن ماجہ نے عمرو بن عوف  
 رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی۔ اور سنا و صحیح اور بعض طرف سے مرسل صحیح ہر ازا جملہ طبرانی و دارقطنی و بیہقی نے ابن عمر رضی اللہ عنہما  
 سے۔ اور جملہ حاکم و طبرانی و دارقطنی و بیہقی نے حکیم بن خرام رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے فرمایا کہ مت چھو قرآن کو مگر اس حالت میں  
 کہ تو پاک ہو۔ حاکم نے کہا کہ صحیح الاستاذ ہر۔ اور جملہ طبرانی نے عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اگر کہا جاوے کہ اللہ  
 نے فرمایا۔ اور قرآن کریم فی کتاب کتوں لا یس الا المطہرون۔ یہ آیت ظاہری دلیل مانعت کہ بدون طہارت کے قرآن نہ چھوئے تو  
 اس سے امام مصنف نے کیوں استدلال کیا۔ جواب دیا گیا کہ بعض علماء نے اسکے یہ معنی بیان کیے کہ مطہرون طاک کہ کرام برہمینی خصال  
 سے استدلال کیا۔ میں گنتا ہوں کہ یہ احتمال ضعیف ہر کیونکہ طاک کہ سب مطہرون میں سچے بعض کی تخصیص خلاف اصل ہر مع۔ بلکہ تصور یہ کہ  
 حاکم ان قرآنی جو وحی لاتے ہیں ظاہر و باطن پاکیزہ ہیں وہ ضیاعین وغیرہ نہیں ہیں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و وحی برحق ہر  
 و علی ہذا احتمالی میں کچھ شک نہیں۔ و لہذا کہا گیا کہ بغیر طہارت کے مصحف چھو نا قطعی حرام نہیں بلکہ علی حرام ہر اور یہی صحیح ہر۔ ثم تم المحدث  
 و الجناۃ خلا الید فیستویان فی حکم المس۔ پھر واضح ہو کہ حدیث یعنی بے وضو ہونے کی کیفیت اور جنابت دونوں نے ہاتھ میں  
 حلول کیا تو قرآن چھونے کے حکم میں دونوں برابر ہیں۔ و ہر چند کہ حدیث و جنابت میں کمی و بیشی ہر مگر ہاتھ کا دھونا دونوں میں یکساں  
 واجب ہر۔ و الجناۃ حلت الغم دون المحدث فیقرآن فی حکم القراءة۔ اور فقط جنابت نے گھٹے میں بھی حلول کیا نہ حدیث نے تو  
 قرآن پڑھنے کے حکم میں دونوں میں فرق ہو گیا۔ و حتی کہ حدیث دالے کو قرآن پڑھنا بغیر چھونے جائز ہر کیونکہ وضو میں نہ کے  
 اندر دھونا فرض نہیں ہر پس حدیث نے وہاں حلول نہیں کیا تھا اور جنب کو قرآن پڑھنا بھی منع ہر کیونکہ جنابت میں کلی کرنا مفروض ہر  
 تو جنابت نے گھٹے میں بھی حلول کیا۔ یہی حال حائض و نفساء کا ہر۔ م۔ صحیح یہ کہ چھونا مکروہ ہر۔ ہاں مصنف رحم کے کلام سے افادہ ہوا  
 کہ جنب و حائض و ذرہ کو قرآنی پر نظر کرنا روا ہر البوہرہ۔ کیونکہ مانعت کی کوئی دلیل نہیں اور جنابت نے آنکھ کے اندر حلول نہیں کیا  
 اور قیام القدر میں اسکی تصحیح کر دی ہر۔ م۔ مصنف کے کنارے و حاشیہ اور درمیانی سپیدی جان کتابت نہیں اسکو چھونا صحیح قول  
 میں منوع ہر التنبیہ۔ و علاوہ مایکون متجاویزا عتہ دون مایہوصل بہ کالجملہ المشرز۔ اور خلاف جسکے ساتھ چھونا روا ہر وہ ہر  
 جو مصنف سے جدا ہونہ وہ کہ جو اسکے ساتھ متصل ہو جیسے جلد مشرز۔ و یعنی شیرازہ بندھی ہوئی اور مصنف مشرز وہ کہ اسکے خزانہ  
 باہم مضوم اور کنارے ہوں اور اگر کنارہ نہ لے ہوں تو وہ مشرش ہر دو شین ہر۔ مع۔ حاصل یہ کہ جلد کی طرح سے مشرز نہ ہو بلکہ علیحدہ ہر  
 سے خلاف ہو۔ جو اصحیح۔ یہی قول صحیح ہر۔ و اندر اسی پر خوی ہر۔ البوہرہ۔ و یکرہ مسہ بالکف۔ اور استنبین سے مصنف کا چھونا مکروہ  
 ہر۔ یعنی کردہ عمومی ہر لہذا قنادی میں کہا کہ جائز نہیں ہر افشج۔ جو اصحیح لاناہ تابع لہ۔ یہی صحیح ہر کیونکہ استنبین اسکے تابع ہر  
 و فیہ ہی قول احمد ہر۔ و اور جنب و حائض و ذرہ اور محدث کو روانہ نہیں کہ مصحف کو ایسے کپڑے سے چھو دیں جسکو دے پہنے ہوں۔  
 التنبیہ۔ اور محیط میں ہر کہ عامہ مشائخ کے نزدیک استنبین سے چھونا مکروہ نہیں مع۔ اور نویرین ہی کو اختیار کیا لیکن صحیح ہی و امام مصنف  
 نے ذکر کیا۔ اور یہ قرآن مجید کے حق میں ہر۔ بخلاف کتب الشریعہ لا ملہا حیث تیرخص فی مسحا بالکف لان فیہ ضرورۃ۔ بخلاف  
 شرعی کتابوں کے جو اپنے لائق دانوں کے پاس ہیں کہ ان لوگوں کو استنبین سے آنکھ چھونے کی اجازت ہر کیونکہ اس میں ضرورت ہر  
 و فیہ ہی عامہ مشائخ کا قول ہر اور ذخیرہ میں ہر کہ بخلاف جائز ہر اور کہا کہ بدون استنبین کے ہاتھ سے چھونا کتب فقہ و فیسر  
 و حدیث کا مکروہ ہر کیونکہ وہ آیات قرآنی سے خالی نہیں ہوتی میں مع۔ یہ طیل تو مقتضی ہر کہ کتب صرف و خود معانی و بیان کی شروح کا

چھوٹا بھی منع ہے کیونکہ آیات سے خالی نہیں ہیں۔ نف۔ رومال گردن پر اوڑھے ہر اس سے محدث یا جنب کو چھونا مرد و عورت دونوں کے لئے مکہ مجھے پوچھا تو میں نے کہا کہ مجھے اسکا جزئیہ منقول نہیں معلوم اور ظاہر ہے ہوتا ہے کہ اگر اسنے کوٹا سے چھو اپس اگر یہ کوٹا اسکی حرکت سے ہٹا ہو تو جائز نہ ہونا چاہیے اور اگر نہ ہٹا ہو جائز ہونا چاہیے۔ الخ۔ مع۔ کافر کو قرآن جھونے سے روکا جاوے اگرچہ وہ غسل کرے ابطل ح۔ جب وحائض کو ایسی کتاب لکھنا مکروہ ہے جسکی بعض سطور میں آیت قرآن ہو اگرچہ وہ اسکو نہ پڑھیں الذخیرہ محدث کو قرآن لکھنا امام محمد کے نزدیک مکروہ ہے یہی قول مجاہد و سبی و ابن المبارک کا ہے اور اسی کو نفع ابو الیث نے لیا اور کہا کہ مکروہ ہے اگرچہ صحیفہ زمین پر ہو اور اگرچہ آیت کم لکھے اور مشائخ بخارانے اسی کو لیا۔ کما فی الذخیرہ۔ اور تاج الشریعہ نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے اور ابو یوسف سے روایت کہ لکھنے میں اس شرط سے مضافہ نہیں کہ صحیفہ زمین پر ہو۔ اسکو محیط میں ذکر کیا ہے ح۔ اسکو قدوری نے ذکر کیا اور یہ قول قیاس میں زیادہ مؤید و اقیس ہے کیونکہ جب صحیفہ زمین پر ہوتا تو اسکا چھونا ظلم سے ہوا اور ظلم ایک جہا چیز ہے تو گویا علیحدہ کپڑے سے چھو بان اگر ہاتھ لگے تو البتہ منوع ہے۔ الفتح۔ اور چھونا اسکا جس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر ہے سوائے قرآن کے تو ہمارے عامہ مشائخ نے اسکو مطلق رکھا ہے التہایہ ۶۔ اذکار کے چھونے میں بعض نے مضافہ نہ کیا اور عامہ مشائخ کے نزدیک ادلی یہ کہ بد دن حائل کے نہ چھو دے بی۔ یہ روایت صحیح نہیں بلکہ اصح یہ کہ مکروہ تحریمی ہے کما مر من الفتح۔ قرآن کا اور اللہ تعالیٰ کے ناموں کا درم و دینار و مہراب و دیوار و دروازہ و سجود و نون داسکے مانند پر لکھنا مکروہ ہے۔ پختانہ و غسل خانہ و حمام میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے اور امام محمد کے نزدیک حمام میں مضافہ نہیں کیونکہ آب مستعمل آنکے نزدیک پاک ہے الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اگر مانت کی یہی وجہ ہے تو فتویٰ آب مستعمل کی طہارت پر ہے پھر بقول مفتی یہ حمام میں قنوت مکروہ نہ ہونا چاہیے اور اگر کہا جاوے کہ وہاں جنابت کی نجاست وغیرہ بھی دور کجائی ہے تو بوجہ نجاست کے مکروہ ہے تو اس میں اتفاق ہوتا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر قرآن مجید یا حدیث وغیرہ سے تعویذ ایسے غلات میں ہو جو تعویذ سے علیحدہ ہو تو اب اس کے ساتھ پختانہ میں مانا مکروہ نہیں ہے بلکہ ایسے امور سے احتراز کرنا افضل ہے ت۔ ولایا باس بدفع المصحف الی الصبيان اور اطفال کو مصحف دینے میں کچھ مضافہ نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وہ حدیث کے ساتھ ہوں اسراج۔ لان فی المنع تفسیر حفظ قرآن کیونکہ روکلے میں تو حفظ قرآن کو کھو دینا ہوگا۔ ف۔ اگر بالغ آدمی یہ خیال کرے کہ یہ تو اطفال ہیں مگر مجھے انکو نہ دینا چاہیے تاوقتیکہ طہارت نہ کریں۔ جیسے شراب پلانا و حریر و سونا پہنانا چاہیے حتیٰ کہ بعض مشائخ نے اسی خیال پر منع کا حکم دیا۔ وفی الامم بالتطہیر حرجا ہم۔ اور اطفال کو ہر وقت طہارت کا حکم دینے میں انکے حق میں مشقت شدید ہے۔ ف۔ اور اللہ تعالیٰ نے مشقت اپنے اکرم سے دور کر دی ہے تو اچھڑ طہارت لازم نہیں رہی۔ بالغ بھی گنہگار نہیں ہوگا کیونکہ قرآن کا حفظ کھو دینا اسکو روا نہیں ہے۔ برنظام شراب و حریر وغیرہ کے مکروہ باضرورت ہے۔ و ہذا بعد الصبح۔ اور یہی حکم اطفال کے بارہ میں صحیح ہے۔ ف۔ اس سے فائدہ نکلا کہ اطفال کا وضو صحیح ہوتا ہے اور یہی اصح ہے حتیٰ کہ اسپر والدین کو ثواب ملتا ہے۔ رہا بیان دہلی تو امام مصنف رحم نے لکھا۔ و اذا قطع دم البیض لاقول من عشرۃ ایام لم یحل وطہا حتی تغتسل۔ اور جب منقطع ہوا خون حیض کا دس روز سے کم پر یعنی بطور عادت کے تو اس حدیث کے ساتھ دہلی حلال نہیں ہے یا تک کہ وہ غسل کرے۔ لان الدم یدرتارۃ۔ کیونکہ خون کبھی درود کرتا ہے۔ و یقطع اخری۔ اور کبھی منقطع ہوتا ہے۔ ف۔ تو دس تک میں احتمال ہے کہ یہ وقت حیض کا ایسا نہ کہ خون کا اور اراہین نہیں ہے۔ جیسے یہ احتمال ہے کہ یہ وقت غرکا ہو۔ نکلا بد من الاغتسال یترجح جانب الانقطاع۔ متصل کر دینا ضرر دہا تا کہ جانب الانقطاع ترجیح ہو جاوے۔ ف۔ پس یہ احتمال صحیح ٹھہرے کہ یہ انقطاع کامل ہے پس طہر ہو اور اسوقت دہلی روا ہے اور اگر غسل نہ تو بمنزہ غسل کے پایا جاوے چنانچہ فرمایا۔ ولو لم یغتسل یضی علیہا ادنی وقت الصلوۃ۔ اور اگر عورت نے غسل نہ کیا اور اس پر کتر وقت نادر کا گزرا گیا۔ ف۔ یعنی آخر وقت نماز جسکے بعد وقت نہیں ہے۔ بقدر ان تقدیر علی الاغتسال و آخر یہ حل و طہا۔ بقدر اسکا کہ عورت اس میں غسل کر کے تحریر باندہ سکتی تھی تو دہلی حلال ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ غسل کرنے کا وقت اسی میں سے شمار ہے

اور بعض نے کہا کہ کچھ عذر و بہانہ ہیں جیسا کہ میں نے پہلے ذکر کیا ہے۔ اسی عذر و بہانہ سے کہہ رہے ہیں کہ نماز کا ادا نہ کر کے تو اس سے بھی دلی حال ہو جائیگی کیونکہ غسل ملے گی۔ لان الصلوٰۃ صارت دینی و دنیا کی طرف سے  
 کیونکہ نماز کے دوسرے عذر ہو گئی تو وہ حکم میں پاک ہوئی۔ وفت کیونکہ نماز بدون طہارت کے ذمہ نہیں ہوئی ہے جس کی وجہ سے  
 ہوئی۔ دینی اور دینی کہ اگر دقت عید کے ظاہر ہوئی تو اس پر دقت انظر کا گذر جائے اور یہ کمانی السراج اور روزہ کے واسطے عذر ہو گیا  
 شرط نہیں ہے صبح پر۔ یعنی صرف نہانے کے پیرے پنپنے کی شرط ہے اور یہ وقت ابھی دس سے کم ہیں جن میں شمار ہے اور تحریر ہر حال میں  
 جن سے نہیں بلکہ طہارت میں سے ہے اور دس کے بعد غسل بھی طہارت سے ہے تو نماز کی قضاء واجب ہونے کے لیے بعد دس کے بعد  
 تحریر ہر کا دقت چاہیے ہے نہ غسل کا تاکہ دس روز سے ایام برہ نہ جاویں۔ و لو کان انقطع الدم دون عادتها فوق الثلث  
 لم یقر بما حتی تمضي عادتها وان اغتسلت۔ اور اگر خون کا انقطاع ہوا اس کی عادت کے ایام سے کم ہیں لیکن تین روز سے  
 میں تو عورت سے شریعت نہ کرے اگرچہ غسل کرے یہاں تک کہ اس کی عادت گزر جائے۔ وفت سہرے عادت گزری تو خون نہ گیا تو  
 مثل مسئلہ سابق کے حکم ہو گیا۔ لان العود فی العادة غالب فکان الاحتیاط فی الاجتناب۔ کیونکہ عادت میں عود ہوتا  
 اکثر ہوتا ہے تو احتیاط اسی میں کہ دلی سے اجتناب رکھے۔ وفت اور احتیاط ایسے مقام پر واجب ہے جہاں حرام میں گھر جانے کا احتمال  
 ہو۔ وان انقطع الدم عشرة ایام حل وطہا قبل الغسل۔ اور اگر اس کا خون منقطع ہوا دس روز پر تو اس کے ساتھ دلی گواہی  
 نہانے سے پلے حلال ہے۔ لان الحيض لا یزید علی العشرة الا انه لا یستحب قبل الاغتسال للنسبی فی القراۃ بالشدیدہ  
 کیونکہ حیض کے لیے زیادتی دس روز پر نہیں ہے تو بعد دس کے حیض نہ رہا لیکن اتنی بات ہے کہ غسل کر لینے سے پلے دلی کرنا مستحب نہیں  
 بوجہ اس حائض کے جو قراۃ بالشدیدہ میں وارد ہے۔ وفت یعنی قولہ تعالیٰ فلا تقر یوں ہی یقرن۔ تشدید طہار کیونکہ اسی طہارت  
 پر مبالغہ طہارت ہوا حتی کہ یہ عورتیں خوب پاک ہو جاویں اور حجاز دوسری قرأت بدون تشدید پر ہے یعنی پاک ہو جاویں اور ظاہر  
 کہ دس روز پر پاک ہو گئیں تو دونوں قرأتوں کے موافق عمل ہو گیا کہ دس روز پر منقطع ہونے سے موافق قرأت بدون تشدید کے ہوا  
 ہوا اور موافق قرأت تشدید کے غیر مستحب ہے۔ م۔ اگر نصرا کتبہ یا یودیہ جو روز ہے اور دس سے کم میں اس کا خون منقطع ہوا اور دقت  
 کہ صرف غسل کر کے تو قبل غسل کرنے کے اس سے دلی روا ہے اور اگر اس کو طلاق دی ہو اور یہ تیسرا حیض ہو تو خون منقطع ہونے ہی  
 رجعت کا اختیار نہ رہیگا اور وہ فوراً دوسرے طہر سے نکاح کر سکتی ہے کیونکہ منقطع ہونے ہی وہ حیض سے خارج ہو گئی اور اس پر غسل کرنا واجب  
 نہیں کیونکہ وہ شریعت کے ساتھ مخاطبہ نہیں ہے لیکن مسلمان ہو کر قرآن نہ پڑھے جب تک غسل نہ کرے کیونکہ وہ بہرہ کہ جب کے ہے مسئلہ  
 ولات کرتا ہے کہ کافر اگر حجب ہو پھر مسلمان ہو تو اس پر غسل کرنا لازم ہے۔ مع۔ ابن النعمان رحمہ اللہ مسائل مذکورہ حق کی شرح میں لکھا کہ حامل  
 مقام یہ ہے کہ خون یا تو پردے دس پر منقطع ہو یا کم پر بھر کم کی دو صورتیں یا تو عادت کاملہ پر منقطع ہو یا اس سے بھی کم پر گزرتی رہنے سے  
 تا کہ جن میں اول صورت دس پر منقطع سے بھر منقطع ہونے کے دلی حلال ہے اگرچہ غسل تک متعارف مستحب ہے اور تیسری صورت یہ کہ  
 دس سے کم اور عادت سے کم میں منقطع ہوا ہے دلی رد نہیں اگرچہ وہ غسل کرے جب تک کہ اس کی عادت کے ایام نہ گزرے دوسری  
 صورت کہ عادت پر منقطع ہوا تو اس میں اگر غسل کرے یا اس پر نماز کا دقت گزر جائے یعنی نماز کا وقت نکل جاوے حتی کہ نماز اس کے بعد  
 قمر نہ ہو جاوے تو دلی ہو گئی رہے نہیں۔ یہی تفصیل انقطاع نفاس میں ہے کہ اگر نفاس میں عورت کی کوئی عادت ہو اور خون اس سے  
 کم میں منقطع ہو تو دلی نہیں جائز حتی کہ اس کی عادت شرط گذر جائے اور اگر عادت پر منقطع ہو تو وہ وقت نکل جانے پر روا ہے  
 جس میں ظاہر ہوئی ہے اگرچہ ورے چاہیں ہر جو تو مطلقاً حلال ہے۔ اور واضح ہو کہ اولی وقت نماز سے مراد وہ وقت ہے جو آغلا جزو ہے کہ اس  
 جزو سے وقت نکل جانے تک اس قدر جو کہ غسل کر کے تحریر کی نیت کرے اور یہ مراد نہیں کہ اگر اول وقت ظاہر ہو تو اس سے وقفہ  
 گذر جائے کہ اس میں غسل نہ ہو کیونکہ اس سے وہ ظہر پاک نہ ہوگی بدلیل اس کے کہ فقہار نے یہ سبب بیان کیا کہ وہ نماز کے



و مرتضیٰ ہو گئی اور جب ہی کہ وقت نکل جاوے لہذا کافی مین یون کیا کہ یا نازا اسکے ذمہ دین ہو جاوے یا اس طرح کہ ادنیٰ وقت ناز جو فصل  
 و تحریر کو کافی تھا لگہ جاوے اس صورت سے کہ وہ آخر وقت مین خون آنے سے پاک ہو چھبیس مین ہر کہ ایک مسافرہ حیض سے پاک ہوئی یا  
 آسنے پانی نہ ہونے سے نیم کیا پھر پانی یا پاؤں شوہر کو اس سے وطی جائز ہو لیکن وہ قرآن دہڑے الفتح - محمدی رحم نے فرمایا کہ یہی اصح ہے اسلئے  
 کیونکہ جب اس نے نیم کیا تو حیض سے نکل گئی پھر جب اسے پانی یا پاؤں غسل واجب ہوا اور اتنا جب کے ہو گئی یہ قرآن کے حق مین ہر الفتح -  
 اور زبادی نے ناز کے حق مین کہا کہ جس عورت کو ابتدا مین حیض آیا اور دس سے کم مین منقطع ہوا یا عادت والی کا عادت سے کم مین منقطع ہوا  
 تو وہ غسل مین آخر وقت تک تاخیر کرے مگر اسی قدر کہ ناز وقت کردہ مین ہو جاوے ۱۰- اور اگر مین روز سے کم مین منقطع ہو تو آخر وقت تک  
 تاخیر کرے جب فوت کا خوف ہو تو فقط دھو کر کرے ناز پڑھے - الصدر - م - اور خلاصہ مین ہر کہ جب عورت کا خون اسکے معروف عادت سے پہلے  
 منقطع ہو جاوے حیض ہو یا نفاس ہو تو جب ناز جانی رہنے کا خون ہو اس وقت غسل کرے اور ناز پڑھے اور احتیاطاً اسکا شوہر اسکے ساتھ قرب  
 سے اجتناب کرے یہاں تک کہ اسکی عادت گذر جاوے لیکن وہ احتیاطاً روزہ رکھے - پس اگر یہ مدت کا قبل حیض ہو تو حیضاً واجب منقطع  
 ہو گئی اور احتیاطاً وہ دوسرے شوہر سے بھی نکاح نہیں کر سکتی - پھر اگر دوسرے سے نکاح کیا تو اگر ایام عشر مین خون نے عود نہ کیا تو جائز ہے  
 اور اگر خون نے عود کیا پس اگر دس کے اندر ہو اور دس سے تجاوز نہ کیا ہو تو دوسرا نکاح فاسد ہوا - اور یہی استبراء مین ہر کہ جس استبراء  
 کر یا یہ وہ ایسی صورت مین احتیاطاً اجتناب کرے انتہی - یہ جو قید لگائی کہ دس سے تجاوز نہ کیا ہو اسکا فائدہ یہ کہ اگر عود کیا اور دس سے  
 تجاوز نہ کیا تو اصح قول پر نکاح ثانی فاسد نہ ہو گا اور مراد یہ کہ جب عادت پوری ہونے کے بعد خون نے عود کیا اور دس کے اندر رہا اور  
 دس سے تجاوز نہ کیا تو دوسرا نکاح فاسد ہے کیونکہ جب عادت کے بعد دس کے اندر خون آیا تو اور دس ہی تک رہا تو سب حیض ہے اور اگر دس سے  
 تجاوز نہ کیا تو جب قدر عادت سے استقدر تک حیض اور باقی استحاضہ ہے پس اگر عادت گذرنے سے پہلے نکاح کیا پھر خون نے عود کیا اور دس سے  
 تجاوز نہ کیا تو قدر عادت کے حیض و باقی استحاضہ ہو گا تو عادت سے پہلے نکاح ہونے مین اس صورت مین بھی فاسد ہو گا کیونکہ ظاہر ہوا کہ نکاح ثانی قبل  
 انقضاء حیض واقع ہوا ہے پھر واضح ہو کہ مجھے تردد ہے کہ کیا پسیدی خالص سے پہلے انقطاع منبر ہے - حق یہ کہ موجب انقطاع نہیں بلکہ دلیل ظہور ہے حتیٰ کہ اگر  
 دس سے تجاوز نہ کرے اور پسیدی خالص نہ ہو تو دس پر نہ ملے جسے قطعی ہر اسی طرح اگر دس سے پہلے پسیدی خالص نظر آئے تو منقطع ہے لیکن پھر اگر دس کے  
 اندر عود کرے تو وہ حیض ہے جبکہ تجاوز نہ کرے یا عادت سے پہلے ہو تو عادت تک حیض ہے اگر تجاوز کرے لیکن قبل عادت کے یا عادت تک  
 اگر قصہ میضا یعنی پسیدی خالص نہ ہو تو منقطع نہیں ہوا یا تا تک کہ دس گذر جاوے - م - پھر جب عادت سے پہلے منقطع ہو تو آخر وقت  
 تاخیر کرنا واجب ہے اور اگر پوری عادت پر منقطع ہو تو بھی آخر وقت تک تاخیر کرے لیکن یہ تاخیر مستحب ہے اور شوہر اس سے جماع کرے اور  
 دس پورے ہونے کا انتظار نہ کرے - الفتح - ابو جعفر ہندوانی رحم نے عادت سے کم کی تاخیر واجب اور عادت پورے کی تاخیر مستحب  
 ہونے پر تنصیف کی ہے - ع - اور خلاصہ مین ہر کہ اسی طرح اگر ابتدا مین یک عورت نے خون دیکھا اور حیض اسکا شل پانچ روز برادر نکاح  
 مین روز پر منقطع ہوا اور اس نے غسل کیا تو بھی سب احکام مرعی ہونگے - الفتح وچہ یہ کہ عادت اسکی اول مرتبہ سے ثابت ہوگی جب تک  
 کہ دوم مرتبہ کسان نہ ہو تو اول مرتبہ کے حق مین وہ عورت ہنوز ایسی عورت کے ہے کہ اسکو عادت سے کم مین خون منقطع ہوا م پھر واضح  
 ہو کہ جب خون کا انقطاع دس دن سے کم مین ہو تو چاہے عادت پر ہو یا عادت سے کم ہو ہر دو صورت مین غسل کرنے کی مدت بھی حیض  
 مین شمار ہے الفتح - حتیٰ کہ اگر یہ آخری حیض مدت کا ہو اور شوہر نے غسل کے اندر اس سے رجعت کی تو صحیح ہونا چاہیے - م - بخلاف  
 اسکے جب پورے دس پر انقطاع ہو تو مدت غسل کی ایام حیض مین سے نہیں الفتح - ورنہ دس سے نازد ہو جاوے گئے - م - پس اگر اول  
 صورت مین یعنی دس سے کم مین انقطاع ہوا اور ایسے وقت مین کہ باقی صرف استقدر وقت ہے کہ غسل کر کے تحریر باندھے تو اس پر اس  
 ناز کی قضاء واجب ہوگی - الفتح - اور در مختار مین کپڑے پہننے کا وقت بھی شمار کیا لیکن غسل کا وقت تو حیض کے اندر ہی کہ مین  
 رجعت صحیح ہونا چاہیے اور کپڑے پہننے کا وقت صرف ناز کے واسطے ہی کہ کپڑے پہننے مین رجعت تو قطعاً نہیں ہو سکتی ہر راخانہ

کے لیے وہ مختار میں مذکور ہے اور ابن معروف کتابوں میں نہیں ہے اور تحریر کو مہینی نے لکھا کہ طہرین کے نزدیک صرف اس کے اصحاب ہی وقت کے نزدیک پورا اہل کبر ہے۔ م۔ اور نواد میں لکھا کہ اگر پورے دس پر پاک ہوئی تو بائیں ٹکڑے کا وقت شرط نہیں صرف ہفتہ وقت ہو کہ تحریر باندہ کے تو اس پر اس وقت کی ناز قرض قضا کرنا واجب ہوگی حتیٰ کہ اس کو قضا کرے۔ الفتح۔ ولیکن یہ تحریر کا وقت داخل ایام نہیں ہے بلکہ اس وقت کے فرض کی قضا واجب ہونے کے لیے شرط ہے۔ م۔ اور اجماع ہے کہ اگر ایسے وقت پاک ہوئی کہ تحریر بھی نہیں باندہ سکتی تو اس پر اس ناز کی قضا نہیں ہے الفتح۔ اور جب تحریر کی گنجائش ہے تو بنا بر ذکر مختار کے کپڑے پہننے کا وقت بھی ناز قرض ہونے کے لیے شرط ہوگا اگرچہ یہ داخل ایام نہیں ہے ورنہ ایام دس سے بڑا جائیگے۔ م۔ اگر کسی عورت پر وقت کے اندر حیض شروع ہوا تو یہ ناز اس کے ذمہ سے ساقط ہوگئی اگرچہ اس نے جب فرض پڑھا شروع کیا تب حیض طاری ہوا ہو برحالت اس کے اگر اس نے نفل شروع کی اور اس میں تحریر صحیح ہو جانے کے بعد حیض طاری ہوا تو ہمارے علماء و فہمہ کے مذہب میں اس پر نفل کی قضا واجب ہوگی۔ اور زفر رحمہ کے نزدیک اگر قدر ناز کے باقی ہو تو قضا واجب نہوگی اور اگر کم ہو تو واجب ہوگی۔ الفتح۔ اور یہ حکم سابق میں لکھ چکا ہے۔ م۔ اور اگر کوئی نرکا با احتلام باغ ہوا اور نہ جاگا حتیٰ کہ فجر طلوع ہوگئی تو مختار یہ ہے کہ اس پر عشاء کی قضا واجب ہوگی اگرچہ اسے خواب سے پہلے بڑھ لی ہو اور کہا گیا کہ نہیں۔ پھر اگر وہ فجر سے پہلے جاگا یا فجر کے ساتھ ہی جاگا تو کچھ اختلاف نہیں کہ اس پر عشاء لازم ہوگی۔ الفتح۔ اور توجیہ مسئلہ کی اس اصل پر یہ کہ قبل بلوغ کے جو ناز ادا کی وہ فرض نہ سمی اور بعد احتلام کے اب فرض ہوئی اور قبل فجر کے ہنوز وقت باقی ہے۔ فہم۔ المسئلہ۔ و لفظ اذان نفل میں الدین فی مدۃ الحيض فهو كالدم المتوالي۔ اور طہر در بیان ہیں دو خونوں کے نفل انداز ہو جاوے مدت حیض کے اندر تو وہ بڑا در پڑ خون کے مانند ہے۔ ف۔ یہ در حقیقت طہر شرعی نہیں جو مکترہ ہے۔ کا ہونا ہے بلکہ طہر یعنی خون ظاہر نہونا یا لگایا ہے تو جب حیض کی مدت دس روز کے اندر اول و آخر خون ہو اور در میان میں کئی روز تک خون نظر نہ ہووے تو یہ طہر نہیں بلکہ گویا برابر خون آیا کیونکہ حیض میں یہ شرط نہیں ہے کہ برابر لگتا خون آتا جاوے بلکہ اول و آخر خون ہونا کفایت کرتا ہے اور واضح رہے کہ خون میں مسئلہ یوں ہی مذکور ہے تو لازم آیا کہ متون نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے اسی واسطے در مختار میں لکھا کہ اس کو یاد رکھنا چاہیے۔ امام مصنف رحمہ نے فرمایا کہ۔ ہذہ احدی الروایات عن ابی حنیفہ رحمہ۔ امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایات اس مسئلہ میں ہیں انہیں سے یہ ایک روایت ہے۔ ف۔ اور اسکے سوا چار روایتیں دیگر ہیں ع۔ و وجہ ان تنبیہ۔ الدم مدۃ الحيض لیس بشرط بالاجماع فیعتبر اولہ و آخرہ۔ اور وجہ اس روایت کی یہ ہے کہ خون کا نام مدت حیض میں بھر ہوا جو نالاجماع شرط نہیں ہے تو اول حیض و آخر حیض میں خون ہونا معتبر ہوگا۔ ف۔ یہ روایت امام محمد رحمہ کی امام اعظم سے ہے اور مقتضاے روایت یہ ہے کہ حیض کی ابتدا دیا خاتمہ ایسے وقت سے ہوگا کہ اس وقت خون نہو بخالت آئندہ روایت کے پس اس روایت پر اگر ابتدا میں ایک عورت کو حیض آیا پس اس نے ایک روز خون دیکھا اور آٹھ دن طہارت اور ایک روز خون دیکھا تو یہ دس دن حیض ہیں کما فی البسوطا۔ اور اس عورت کے ہاتھ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا اور اگر ایک عورت متعاقب ہو اس نے اپنی عادت سے ایک روز پہلے ایک دن خون دیکھا پھر نو دن طہارت پھر ایک روز خون دیکھا تو انہیں سے کچھ بھی حیض نہوگا کما فی البسوطا۔ کیونکہ یہ ایام حیض کے اندر دونوں طرف خون نہیں ہے۔ ابن المبارک رحمہ نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی کہ یہ بھی معتبر ہے کہ خون دس دن میں تین ہو اور یہی زفر رحمہ کا قول ہے۔ م۔ اور روایت مذکورہ متن کی توجیہ تو گندی کہ حیض کے کل ایام میں متوالی خون آنا تو شرط نہیں ہے بلکہ اول و آخر کافی ہے۔ کا نصاب فی باب الزکوۃ۔ جیسے باب الزکوۃ میں نصاب کا حکم ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ مثلاً دس و دس و دس پر زکوۃ ہے تو تمام سال بھر ہر دس و دس و دس ہر دس پر بلکہ ابتدا میں وجوب زکوۃ شروع ہونے کے وقت دس و دس ہونے کی کہ شروع ہو جائے پھر چاہے مدیان میں کم ہو جاوے پھر آخر سال پر دس و دس ہونے پر زکوۃ واجب ہوگی۔ یہی حیض میں کہ اول خون دیکھنے سے شروع ہوا پھر آخر خون پایا گیا تو سب حیض ہے۔ وعن ابی یوسف و ہورایتہ عن ابی حنیفہ و قبلہ و آخر اقوالہ ان الطہر

اذا كان اقل من خمسة عشر يوما لا يفصل وهو كله كالدم المتوالي لانه طهر فاسد فيكون بمنزلة الدم۔ اور روایت ہے ابو یوسف سے اور یہی ایک روایت ہے امام ابو حنیفہ رحمہ سے اور کہا گیا کہ یہ ابو حنیفہ رحمہ کا آخری قول ہے کہ جب طہر نہ رہے دن سے کم ہو تو فاضل نہیں سمجھا جائیگا اور یہ سب مانند خون متوالی کے ہے کیونکہ یہ طہر کمال نہیں ہے تو بمنزلہ خون کے ہوا۔ فقہ اس قول کا تقضیاء ہے کہ حیض کے ابتداء و اختتام طہر پورا ہے لیکن یہ شرط ہے کہ پندرہ دن سے کم طہر کے دونوں طرف خون ہونا چاہیے پس اگر متبادۃ۔ یعنی جس عورت کو حیض شروع ہوا اُسے ایک روز خون اور چودہ روز طہر دیکھا تو پہلا عشرہ یعنی ایک دن خون کا اور نو دن طہر کے ملا کر دس روز حیض قرار دیکر اُسے کا حکم دیا جائیگا۔ اور اگر متعادہ عورت ہو یعنی اُسکو دوبار ایک عادت پر حیض آچکا ہو پھر اُسے عادت سے پہلے ایک روز خون دیکھا اور دس روز طہر دیکھا پھر ایک روز خون دیکھا تو اُسکی عادت دس روز حیض قرار دی جائے گی اور یہ دونوں خون کے درمیان جو عشرہ ہے حسین بالکل خون نہیں دیکھا ہے وہ حیض ہے اور پہلا روز خون کا استحاضہ ہے جو عادت سے پہلے تھا اور پھر دس کے بعد جو روز خون کا ہے یہ بھی استحاضہ ہے یہ اُس وقت کہ اُسکی عادت دس روز کی ہو اور اگر اُسکی عادت سات یا پانچ کی ہو مثلاً نو مرتبہ عادت تک حیض اور باقی استحاضہ ہونگے۔ والاخذ بهذا القول ایسر۔ اور لیتا اس قول کو بہت آسانی ہے فقہ عورت کی سمجھ میں بھی آسانی سے آجائیگا اور فتویٰ دینے والا بھی آسانی سے بتلا دیگا۔ و تمامہ یعرف فی کتاب الحيض۔ اور اسی پر فی تفصیل امام محمد کی کتاب الحيض میں مذکور ہے۔ فقہ اسی قول پر بہت سے متاخرین نے فتویٰ دیا۔ الصدر والشمسین۔ اور اسی پر فتویٰ ہے الفتح۔ اور اسی پر رائے صدر رشید حسام الدین بھی۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ المحیط۔ اور واضح ہو کہ طہر جو متبصر ہے وہ تو پندرہ دن کم سے کم میں پھر اگر پندرہ سے کم ہو وہ طہر ناقص ہے و تحقیق طہر نہیں ہے پس جب دونوں کے درمیان طہر ناقص ہو تو ایک ایک دن لیکر چودہ دن تک ہو سکتا ہے پس اگر ایک یا دو غرض کہ تین روز سے کم ہو تو وہ سب کے نزدیک فاضل نہیں بلکہ مانند خون متوالی کے ہے اور اگر تین سے زائد ہو تو اس میں اختلاف ہے اور مضائقہ نہیں کہ میں اس مقام کو ترجمہ کر دوں تاکہ طہر متخلل کا مسئلہ صاف حل ہو جاوے اگرچہ میرے التزام کے خلاف ہے کیونکہ فتویٰ مرتب اسی قول پر ہے جو مذکور ہوا۔ واضح ہو کہ یہاں اقوال میں قول اول جو کہ امام ابو یوسف نے امام اعظم سے روایت کیا کہ اگر طہر ناقص کو خون دونوں طرف گھیرے ہو خواہ خون ایک دن ہو یا زیادہ ہو اور خواہ دس کے اندر ہو یا اسکا ہو پس اگر متبادۃ ہے تو دس پورے حیض میں مثال یکم تاریخ خونی آیا پھر چودہ روز طہر ناقص پھر سو طہر تاریخ خونی آیا پس اگر یہ پہلا خون شروع ہوا اور عورت مبتداء ہے تو یکم سے دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہے اسکے سوا کچھ نہ ہو گا پس خاتمہ اس حیض کا طہر ہے ہوا اور اگر عادت والی عورت ہے تو اگر اُسکی عادت یکم تاریخ سے تھی تو اُسکا بھی یہی حکم ہے کہ یکم سے اُسکا حیض شمار ہوا پھر اگر دس روز کی عادت تھی تو دس تک اور اگر مثلاً سات کی عادت تھی تو سات تک حیض ہو گا کیونکہ خون دس سے تجاوز ہے بر خلاف اسکے اگر دس تک خون ہوتا تو باوجود سات کی عادت کے دسوں حیض ہوتے اور یہ تنبیہ گذر چکی ہے اور اگر اُسکی عادت دوسری تاریخ سے تھی تو پہلا روز استحاضہ ہے حتیٰ کہ اُسکی نمازین نقصا کرے پھر دوسری تاریخ سے حیض کا حکم شروع ہوا پس شروع اسکا طہر سے ہوا پھر دیکھا جاوے کہ اگر سات کی عادت تھی تو اٹھویں تاریخ کو اور اگر دس روز کی عادت تھی تو گیارہویں کو ختم ہوا تو خاتمہ بھی طہر ہے ہوا کیونکہ خون تو پندرہویں تک نہیں ہے اور باقی ایام نویں سے یا بارہویں سے استحاضہ ہیں اگر اُن ایام میں نمازین ہر وقت وضو تازہ کر کے پڑھی ہیں تو جو گنہیں اور اگر اسطرح نہیں پڑھیں تو قضاء کرے۔ یہ قول اگرچہ آسان ہے لیکن یہ پریشانی زمین ضرور ہے کہ اصح قول پر خون دیکھنے ہی نماز چھوڑے پھر وہ کب تک چھوڑتی رہے جبکہ پندرہویں تک طہر رہا ہے فیہم۔ اور اگر عورت کی عادت اس صورت میں سات یا پانچ سے ہو تو شروع حیض کا بغیر خون ہوا اور خاتمہ سولہ تاریخ پر خون سے ہوا۔ یہ تو روایت ابو یوسف نے امام رحمہ سے نقل کی اور خود بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ بالجلد اسی قول پر سنو کہ زمین اولیٰ داخر ایک ایک روز خون ہے اور چودہ درمیان طہر ناقص ہے تو انہیں سے دس یا بقدر عادت کے حیض ہو سکتے ہیں جبکہ کمال پندرہ روز طہر کے بعد یہ صورت واقع ہو۔ قول دوم وہ روایت جو امام محمد نے امام سے





چند مسئلہ پر - کذا نقل عن ابیہیم الخ - یہ ہے حضرت ابیہیم خنی ثانی سے منقول ہے - و اختلاف يعرف الا تو قیما - اور  
 یہ بات نہیں معلوم ہو سکتی کہ وہ دن تو قیعت کے - و ف - یعنی اس میں قیاس و ما سے کہل نہیں ہو گیا یہ تو جب ہی معلوم ہو کہ شاع طریقا  
 اس پر واقع فرادین تو ضرور ہوا کہ ابیہیم خنی مع نے اسکو صحابی سے اور صحابی نے حضرت علی اسر علیہ وسلم سے منکر بیان فرمایا ہو -  
 اس پر حضرت جہا کہ کتب حریف و آثار میں ابیہیم خنی کا یہ قول نہیں ملتا یہ لہذا یعنی وہ ابن امام رحم نے اسکو چھوڑ کر دوسرے طور پر  
 اثبات کیا - یعنی مع نے لکھا کہ کثر طرہ زہرہ روز کا یہی قول ثوری و شافعی رحم وغیرہ کا ہے اور ابن المنذر نے ذکر کیا کہ ابو ثور رحم نے لکھا  
 کہ میری دانست میں اس بارہ میں آنکے درمیان اختلاف نہیں ہے - مذہب میں لکھا کہ مجھے اس میں کچھ اختلاف نہیں معلوم ہے کہ کال میں  
 لکھا کہ باجماع کثر طرہ زہرہ روز کا یہی اداری کے مانند مذہب میں ہے - امام نووی رحم نے لکھا کہ اجماع کا دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ اس میں احمد  
 و اسحق و مالک وغیرہ علماء کا اختلاف مشہور ہے - مع - میں کتابوں کہ ظاہر ان لوگوں کی مراد یہ کہ صحابہ قابضین میں اس بارہ میں اختلاف  
 نہیں معلوم ہوا تو پچھلے علماء کا اختلاف اسکے منافی نہیں ہے - م - اور ابن العثیم نے لکھا کہ حدیث ہے کہ کثر حیض تین دن یا کثر دس روزی  
 اور دو حیض کے بیچ میں کثر چند روز میں اسکو فایہ الیسان میں ذکر کیا اور قاضی القضاہ ابو العباس نے اسکو امام کی طرف منسوب  
 کیا اور سابق میں علل تناسل سے حدیث ابو سعید خدری رحم میں یہ گند چکا ہے اور کہا گیا کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے اور  
 یہ بھی دلیل ہے کہ مدت زہرہ کی چند روزہ تو مانند مدت انامت کے ہو گئی الفتح - اس قیاسی دلیل میں نظر ہو سکے - بالجمہ قرار یہ پایا  
 کہ کثر مدت طرہ صبح کی چند روزہ ہے - و لا غایتہ لا کثرہ - اور اکثر طرہ کی کوئی انتہا نہیں ہے - و ف - برخلاف حیض کے - لانه یستدالی  
 سنتہ و سنتین فلا یقدر بتقدیر - کیونکہ طرہ دس روز کیجئے جاتا ہے سال دو سال تک - و ف - بلکہ ترک یہ ہم ہیں کسی تقدیر سے متقدیرین  
 ہو سکتا - و ف - مگر جبکہ ضرورت پیش آوے لہذا امام مضاف رحم نے استثناء کیا - بقولہ - الا اذا استمر بہا الدم بعرفت ذلک فی  
 کتاب البیض - مگر جبکہ عورت کو خون آنا ستر ہو جاوے یہ بات کتاب البیض مضافہ امام محمد سے معلوم ہوتی ہے - و ف - کیونکہ یہ  
 جبکہ خون مثلاً ابتداء سے ستر ہو گیا تو اس عورت کی عادت کیونکر گزرے یا عادت جانتی تھی مگر بھول گئی اور اب خون ستر ہو  
 بالجمہ جن صورتوں میں اسکی عادت قرار دینے کی خواہ خواہ ضرورت ہے کیونکہ بعض احکام شرعی کا برتاؤ اس پر کا ہوا ہے تو اجتہاد سے  
 مقرر کرنا چاہیگا ضرورت یا جندی شریعت - ابن امام نے کئی صورتیں لکھیں اول یہ کہ مثلاً عورت کو خون ابتداء شرع ہوا اور وہ  
 نوا تو وہ استخاضہ کے ساتھ بانغ ہوتی - دوم یہ کہ مثلاً دس روز خون حیض دیکھ کر بانغ ہوتی پھر آٹھ ایک سال بھر طرہ دیکھا پھر اسکو  
 برابروں جاری ہو گیا یعنی اس ایک مرتبہ سے عادت تو قرار نہ پاوے گی - سوم یہ کہ وہ عادت تھی کہ مدتوں سے اسکی عادت معلوم تھی پھر  
 اسکو خون کا استمرار ہو گیا اور وہ اپنے ایام کی تعداد اور اول و آخر دس کا دوران بھول گئی - پس اگر اول صورت ہو یعنی اجساد  
 مستحاضہ بانغ ہوتی تو اسکے واسطے ہر مہینہ میں سے دس روز حیض کے قرار دیے جاویں گے اور باقی ایام طرہ میں جب مہینہ پورا ہو تو اس  
 طرہ کے اور اگر انیس کا ہو تو ۱۹ روز طرہ کے ہونگے اور اگر دوسری صورت ہو کہ دس روز حیض پھر سال بھر طرہ کے بعد استمرار ہوا تو قاضی  
 ابو حازم رحم کے نزدیک جہدہ سا یا حیض دیکھو کیجئے ہی رہیں - رہی تیسری صورت کہ جو ایام کا شمار اول و آخر و در بھول گئی ہے پس اگر  
 ان تین باتوں میں سے بعض بھولی و بعض نہیں بھولی تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو تردد ہو کہ طرہ یا حیض کے ایام میں تو ہر نانہ کے وقت  
 کے لیے وضو کر کے نماز پڑھے اور اگر لکھا ہو کہ طرہ یا حیض سے اب نکلی ہے تو استخاضہ نماز کے وقت کے لیے غسل کرے اور نجم الدین سیوطی رحم  
 نے لکھا کہ ہر نماز کے واسطے غسل کرے - محیط - ادبی ص ۱۱۱ - مبطوطہ الشریعی - بی ص ۱۱۱ - البحر الرائق اور رمضان میں کسی روز ترک نہ کرے  
 اور بعد مہینہ گزرنے کے ایام حیض کی تعداد پر رخصتے ہوا کرے پس اگر وہ جانے لگا کہ حیض رات سے شروع ہوا تھا تو اس پر ۱۲  
 روز کی تعداد ہے اگر دن سے شروع ہوا تھا تو احتیاطاً ۲۲ دن کی تعداد ہے - اور اگر ماہ یا دن کچھ دریافت نہ ہو تو ہمارے اکثر مشائخ  
 کہتے ہیں کہ اس پر ۱۲ کی تعداد ہے اور فقہ ابو حنفہ (۲۲) روز کہتے تھے - پھر چاہے وہ رمضان کے بعد ہی غسل تھا تو کوہے یا

تغریق اسکے بعد تھار کرے کفانی مبسوط الامام السرخسی۔ اور اگر تعداد ایام و مکان و دور سب مشتبہ ہو گئے تو پھر واجب ہو کہ تحریر کرے  
یعنی لکھنے دل میں کسی جانب رائے قائم کرے اگر کسی رائے پر اسکو غالب گمان ہو تو اسی پر عمل کرے اور اگر کسی بات پر اسکی رائے  
غالب بھی قائم نہ ہو تو اسی کو مجرب کہتے ہیں تو اسکے واسطے تعیین کر کے حیض یا طہر کا حکم نہیں ہو سکتا پس وہ احکام شرعیہ میں احوط کو اختیار  
کرے پس قرآن کی قرأت کرنے و اسکو چھوئے و مسجد میں جانے و شوہر سے وطی کرنے میں احتیاطاً حائض کا حکم ایسے یعنی یہ چیزیں حلال  
نہیں ہیں اور ہر نماز کے واسطے غسل کرے الفتح دح۔ یہی اصح ہے نہ وقت نادر کما مر من مبسوط السرخسی۔ ہم۔ پس اس غسل سے فرض  
و وتر پڑھے الفتح۔ اور سنن موکدہ پڑھے البحر۔ اور صرف اسی قدر پڑھے جس سے نماز ہو جاتی ہو اور کیا گیا کہ فاتحہ و سورہ پڑھے کہ یہ  
واجب ہیں الفتح دح۔ اور یہی صحیح۔ اور ان دونوں کو پھر کی رکعتوں میں پڑھے بقول صحیح البحر۔ اور رمضان کے روزے رکھے پھر  
پچیس روز تھار کرے۔ اور عدت میں اصح یہ کہ ایک ساعت کہ چھ ماہ ہر ص۔ اور اسی قول پر اکثر شایخ ہیں۔ اور حاکم شہید رحم نے متقی میں کہا کہ اسکا طہر وہا  
کا ہے۔ اور برہان الدین مرغینانی نے ذکر کیا کہ فتویٰ حاکم شہید کے قول پر ہے۔ نع۔ پھر سوائے حدت کے دیگر احکام کے بارہ میں تو بالاتفاق اسکا طہر  
کچھ قدر نہیں ہے بلکہ جس سے حائض احتیاب کرتی ہو اس سے ہمیشہ احتیاب کرتی رہے مانند قرأ قرآن و دخول مسجد وغیرہ اور اسکا  
شوہر کبھی اس سے وطی نہ کرے۔ مع۔ پھر امام مصنف رحم نے خون حیض کے بعد خون استحاضہ پر بیان تنبیہ کر دی اور منسب لایا  
و دم الاستحاضہ کا لرحاف لا یمنع الصوم ولا الصلوۃ ولا الوطی۔ اور خون استحاضہ کا مانند خون تمسیر کے نہیں روکنا  
روزہ کو اور نہ نماز کو اور نہ وطی کو۔ و یعنی خون حیض تو ایسی چیزوں سے مانع ہے اور خون استحاضہ وہ خون نہیں جو حیض کا ہے بلکہ کس  
سے آتا ہے وہ کسیر کے مانند ہے تو مستحاضہ عورت روزہ رکھے نماز پڑھے و اسکا شوہر اس سے وطی کرے اگرچہ بوجہ اس عارضہ استحاضہ کے  
اسکے واسطے مانند بیاردن و عارضہ والون کے احکام خاص ہیں اور وہ غریب مذکور ہونگے اور بیان صرف تنبیہ کر دی کہ برخلاف  
حیض کے استحاضہ مانع صوم و صلوۃ و وطی وغیرہ نہیں ہے۔ م۔ اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام تو وضائی و صلی  
وان قطر الدم علی الحصیر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو مستحاضہ عورت کو فرمایا کہ تو دھو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون پر  
پر پڑے۔ و ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین عائشہ رض سے روایت کی کہ عائشہ بنت ابی حبیش آئی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس  
اور عرض کیا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ مستحاضہ ہوتی ہوں تو پاک نہیں ہوتی سو کیا میں نماز چھوڑ دوں تو حضرت نے فرمایا کہ اپنے حیض کے  
ایام میں نماز سے الگ رہ پھر غسل کر اور ہر نماز کے واسطے دھو کر پھر نماز پڑھ اگرچہ خون ہو یہ پر پڑے۔ و رواہ ابو داؤد و ایضاً اور دونوں  
کی استہاجن حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہ رضہ ہر اور ابن ماجہ نے تفسیر کر دی کہ یہ عروہ بن الزبیر ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ  
یہ بھی بن معین نے اس حدیث کو ضعیف کیا اور علی بن المدینی نے کہا کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ بن الزبیر کو نہیں دیکھا اور ابن  
عساکر نے اس حدیث کو عروہ بن الزبیر کے ترجمہ میں نہیں بلکہ عروہ مزی کے ترجمہ میں ام المومنین عائشہ رض سے روایت کرنا ذکر کیا ہے  
اور یہ حدیث اگرچہ بخاری کی صحیح میں ہشام بن عروہ عن ابیہ عروہ روایت ہو لیکن اس میں یہ زیادت مذکور نہیں ہے۔ ”اگرچہ خون ہو یہ  
پر پڑے“ الفتح۔ امام احمد نے بھی مانند روایت ابن ماجہ کے روایت کیا اور اسحق و بخاری و ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا لیکن عروہ  
کے ساتھ عروہ بن الزبیر یا عروہ مزی معبد بن ابی اوفی کچھ نہیں کہا لیکن ابن ماجہ و بخاری نے ابن الزبیر عن عائشہ کے بیان میں اس  
حدیث کو بیان کیا ہے یعنی پھر یہ عروہ بن الزبیر ہوئے اور ابن ابی شیبہ نے اس اسناد سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی  
کہ مستحاضہ نماز پڑھے اگرچہ خون ہو یہ پر پڑے اور دارقطنی نے اسکو سنن میں روایت کیا۔ ابو داؤد سے شوقل ہے کہ حفص بن غیاث  
نے اسکو عیش سے روایت کیا تو حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے روایت کیا اور مرفوع ہونے سے انکار کیا اور اسکا بیان محمد نے عیش سے  
موقوف روایت کیا۔ بالکلہ ان سب اعتراضات کا تفصیلی جواب یہ کہ اول اعتراض کہ اس میں یہ نہیں ”اگرچہ خون ہو یہ پر پڑے“  
جواب یہ کہ ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت میں یہ عروہ ثابت ہے۔ دوم یہ کہ عروہ کو سوائے ابن ماجہ کے کسی نے منسوب نہیں کیا



جواب یہ کہ ایک روایت میں دارقطنی نے اور ایک روایت میں ہزار نے منسوب کیا۔ سوم یہ کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ سے نہیں سنا۔ جواب یہ کہ ابو عمرو بن عبد البر نے کہا کہ بے شبہ حبیب نے عروہ کا زمانہ پایا اور ابو داؤد نے سنن میں عمرہ الزیات عن حبیب عن عروہ بن الزبیر عن عائشہ ایک صحیح حدیث روایت کی ہر تو یہ قوی دلیل ہے کہ حبیب نے عروہ سے سنا ورنہ کیونکر حدیث صحیح ہوتی حالانکہ صحیح ہونے پر اتفاق ہر امر یہ مثبت ہے اور قاعدہ اصول حدیث میں مثبت کو متقی پر مقدم کرتے ہیں۔ چارم یہ کہ روایت مذکور موقوف ہے جواب یہ کہ اگر بعض نقات مثل دیکھ وغیرہ نے موقوف روایت کیا تو ان کے مثل دوسری نقات مانند جریری و سعید بن محمد اور ابی و عبد اللہ بن نمیر نے امش سے اسکو مرفوع بھی روایت کیا اور قاعدہ مسلم کہ فقہ کی زیادتی مقبول ہے تو کچھ اعتراض نہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ام المومنین نے حضرت علیؓ سے ذکر کیا اور کبھی خود ہی حکم بیان کر دیا اور بالاتفاق اس میں کچھ منافات نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ یہ حدیث مرفوع صحیح ہے۔ مع۔ جب اس نص سے نماز کا حکم نکلا حالانکہ مسئلہ میں صوم و وطی بھی مذکور ہے تو ایام مضمت سے فرمایا۔ ولما عرف حکم الصلوۃ ثبت حکم الصوم والوطی نتیجۃ الاجماع۔ اور جب اس حدیث نص سے نماز کا حکم ثابت ہوا تو روزہ و وطی کا حکم نتیجۃ اجماع ثبوت ہو گیا۔ فت۔ معنی یہ ہیں کہ ہمارا تمہارا اتفاق ہے کہ نماز و صوم و وطی میں مفارقت نہیں تو جب نماز ثابت ہو تو بالاتفاق یہ بھی ثبوت ہیں کیونکہ فارق نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ جس کا خون کثرت عادت پر منقطع ہوا بعد غسل کے وہ نماز پڑھے مگر وطی نہیں روا ہے تو فرق ہوا جواب یہ کہ وہ توحیف میں ہے اور بیان مراد یہ کہ جو خون مانع ہے وہ سب کا مانع اور جو نہیں کسی کا مانع نہیں ہے علامہ ازہرین و طبری نے دوسری نص بھی موجود ہے۔ ابو داؤد نے حدیث عکرمہ عن حمہ بنت حبش روایت کی کہ وہ مستحاضہ تھی اور اسکا شوہر اس سے وطی کرتا تھا۔ یہ حدیث صحیح ہے اور ایک روایت میں ہے کہ ام حبش مستحاضہ تھی و اسکا شوہر اس سے وطی کرتا تھا اور اسکو بیعتی وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے اور حمہ بن عمار کا شوہر طلحہ بن عبید اللہ بن عمار بن مع۔ المسئلہ۔ ولوزاد اللہم علی عشرۃ ایام ولما عادتہ معروفہ دونہا رتو الی ایام عادتہا۔ اور اگر خون ایام حیض میں دس سے بڑھ گیا حالانکہ عادت کی ایک عادت پہچانی ہوئی دس سے کم پر تھی تو وہ پھیری جاوے گی اپنی عادت کے ایام پر۔ فت۔ یعنی عورت میں حال سے خالی نہیں یا تو متبدل ہوگی کہ اسکو یہی حیض شروع ہوا ہے یا متبادہ ہوگی اور متبادہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اسکی بندھی عادت معروف ہوگی کہ پانچ روز یا ست وغیرہ مثلاً کوئی خاص عادت ہے یا عادت مختلف ہوگی کہ کبھی پانچ کبھی سات دن ہوتے ہیں پس قسم دوم کہ متبادہ بعدت معروفہ ہو تو جب دس سے جو انتہائے مدت ہے خون بڑھ گیا تو ہمارے اصحاب خلیفہ متفق ہیں کہ عادت اپنی عادت پر پھیری جائے گی مثلاً پانچ روز کی عادت معروفہ تھی تو دس سے بڑھنے میں وہ پانچ روز حیض میں شمار کرے۔ والذی زاد استحضارہ۔ اور جو زمانہ کہ عادت معروفہ سے بڑھادہ استحضارہ ہے۔ فت۔ اگرچہ دس کے اندر ہوں پس پانچ کی عادت سے اور باقی ایام کی تا زین قضاء کرے اور اگر خون دس سے تجاوز نہوا بلکہ دس پر ختم ہو گیا تو بالاتفاق یہ دسوں حیض ہیں خواہ عادت معروفہ ہو یا نہو۔ خواہ متبدل ہو یا مختلف ہو اور قرار دیا جائے گا کہ اس عورت کی عادت اب کی باری بدل گئی ہے۔ اور اگر خون دس سے بڑھا مگر عورت متبدل ہے تو بالاتفاق دس تک حیض اور باقی استحضارہ ہوگا۔ اور مختلفہ کا مسئلہ آگے بیان ہوگا۔ یہ تو ظاہر ہے ولیکن مرت مسئلہ مذکور کہ صورت کہ خون دس سے بڑھا اور عادت معروفہ ہے تو حیض مرت عادت معروفہ تک ہوگا باقی استحضارہ ہوگا۔ یہ محتاج دلیل ہے لہذا فرمایا لقولہ علیہ السلام المستحاضۃ تدع الصلوۃ ایام اقرانہا۔ بدلیل اسکے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ مستحاضہ چھوڑ کر نماز کو اپنے ایام حیض میں۔ فت۔ تو مرت ایام حیض تک چھوڑنے کا حکم دیا نہ پورے دس دن۔ اور جب مسئلہ کی مفروضہ عورت کا خون دس سے بڑھا تو یہ مستحاضہ ہو چکی پس یہ مرت اپنے ایام بھر نماز چھوڑے اور اسکے ایام عادت کے معروف ہیں پس انھیں ایام تک چھوڑے گی اور یہی ہمارا مطلب تھا۔ لہذا اگر عورت کے ایام ہی نہ تھے مثلاً وہ ابھی بالغ ہوئی اور پہلے ہی حیض میں یہ کیفیت ہوئی یا کہ اسکی عادت ہی معلوم نہ تھی تو اس کے حق میں اس کے ایام پورے دس ہیں۔ رہی یہ حدیث تو اب میں جاننے

لکھا میجر میں ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے شہادہ کہ جو چاہا کرتا تھا وہ اس کے پاس  
میں چھڑے پھر ایک نسل کو کہے پھر ہزار کے وقت دھوکے سے لڑائی سے اسکو جو سری اسکو سے روایا گیا اور اس کے  
ناتھ پھلائی پیش کے واسطے جو ستھانہ ہو گئی تھی حضرت سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ناز کو اپنے پاس میں چھوڑے پھر نسل  
کرے اور کپڑے سے بندہ ناز کرے اور ناز کرے۔ دار طینی نے روایا کیا اور کہا کہ ایک رادی سب فقہ میں اور اسکو اپنی اپنی شہادہ  
یہی مانند اسکے روایت کیا اور فقہ دلیل وہ حدیث ہے جو ابو داؤد نے روایت کی کہ آخر تاجہ اسدی سلمہ میں مالک من نافع من سلیان  
یہی یسار من ام سلمہ رضی اللہ عنہا ان امرأۃ کانت تراقی اللہم الحدیث یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کی حیات میں ایک عورت کو استحضار  
کانون جاری ہوا تو ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے اسکے واسطے حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو چاہیے کہ عینہ میں سے ان  
ماتون دونوں کا شمار دیکھے حسین اسکو حیض آتا تھا قبل اس حالت کے جو اسکو پیدا ہو گئی ہر بیس عینہ میں سے اسی قدر نازین  
چھوڑے پھر جب یہ دن گذر جاوے تو فصل کرے اور ایک کپڑے سے استغفار کرے پھر ناز کرے۔ درود مالک را عدد انسانی  
اور اسناد بشرط بخاری و سلم میں۔ پس اس حدیث سے ثابت ہوا کہ جب دس سے تہا ذکر کرے تو اپنی عادت معروفہ تک حیض میں شمار  
کرے وہاں استحضار ہے۔ ولان الزائد علی العادۃ یجانیس ما زاد علی عشرة فلیتی بہ۔ اور بدلیل اس قیاس کے کہ جو عادت  
پر نازندہ ہے وہ ہمیشہ آسکا ہے جو قیاس پر نازندہ ہے تو اسی کے ساتھ ملحق ہوگا۔ و۔ یہ تنبیہ ہر قیاس پر جو موافق نص ہے پس یہ دہم  
کہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں روا ہے کیونکہ قیاس مخالف نص نہیں ہو سکتا اور یہ نص کے موافق ہے اور اس سے مخالفت نہیں ہے  
کیا تم نہیں دیکھتے کہ احکام شریعت کے واسطے علمائے متفقین حکمتیں بیان کرتے ہیں اور یہ بیخ ظہر۔ وان ابتداءات مع البلیغ  
مستحاضہ فیضہا عشرة ایام من کل شہر والباقی استحضار۔ اور اگر ایسی عورت ہو کہ بچے آسکا حیض نہ آتا تھا اسی حیض سے  
بانتہ ہوئی مگر بالنتہ اس حالت سے کہ استحضار ہوئی یعنی جو حیض طبع کا آیا دس سے تہا ذکر کر گیا اور ستر ہو گیا تو آسکا حیض ہر عینہ سے  
دس روز میں اور باقی استحضار ہے۔ لانا عرفناہ حیضا۔ کیونکہ بچے آسکا حیض بچانا۔ و۔ یعنی ظاہر ہے کہ دس تک ہمار خون آیا  
اور یہ کمال مدت حیض ہے پھر احتمال رہا کہ شاید اگر استحضار نہ ہوتی تو دس سے کم حیض ہوتا۔ فلا ینخرج حنہ بالشک والحد اعظم ہیں اس  
میں سے شک کے ساتھ نکال دینا جائیگا واندہ تعالیٰ اعلم۔ و۔ ابن الطام نے کہا کہ جس عورت کی عادت معروفہ ہے جب آئے عادت سے  
نارند خون دیکھا تو کیا زائد کو دیکھتے ہی ناز بافضل چھوڑے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے اور کہا گیا کہ بان چھوڑے کیونکہ اصل تو یہی کہ  
خون صحت کا ہے اور بیاہری کی وجہ سے استحضار پر اسکی محمول کرنا بیدہ ہے یہی قول اصح ہے۔ و۔ اور چھٹی میں ہے کہ یہ صحیح ہے۔ اور اگر  
دس سے خون نہ تہا ورمودا تو بالاتفاق دسوں حیض ہیں لیکن اختلاف یہ ہے کہ کیا اب اسکی عادت دس ہو جائیگی یا بغیر درودہ دیکھے  
کے ہوگی اور یہ بھی اس پر کہ ایک بار میں عادت بدل جاتی ہے یا نہیں تو طریقین کے نزدیک نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک بان میں  
اور یہی شافعی صح کا قول ودریب اسکے مالک کا قول ہے۔ و۔ اور خلاصہ و کافی میں ہے کہ فتویٰ امام ابو یوسف کے قول ہے۔ و۔ پھر  
اصلی عادت میں ہر نہ جلی میں الفح۔ اصلی عادت بھی دوسم ہے ایک یہ کہ دو خون متفق و دو طر متفق پر در دیکھے۔ و۔ قول ودر  
نے دہم کیا کہ عادت اصلی ثابت ہونے کے لیے یہی ایک ہی مرتبہ کافی سمجھا حالانکہ یہ صرف عادت متفق ہونے میں ہے پس جب دوبار  
متفق حیض وطر ہو تو اصلی عادت ہے ہر شہر میں دن حیض دیندہ دن طرقت معلوم میں متفق ہونے اور دوسم ہے کہ دو خون و دو طر  
مختلف دیکھے پھر خون ستر ہو جاوے تو امام ابو یوسف کے نزدیک اسکے تمام طر حیض وہ میں ہر آخر دیکھے ہیں اور طر میں کے قول ہے  
اختلاف ہے ہر دن جبکہ جنہوں میں ایک مرتبہ سے عادت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور عادت جلی ہے کہ میں خون و طر مختلف دیکھے پھر خون ستر  
ہو جاوے۔ و۔ اور عادت جلی سے یہ مراد کہ اسکی کوئی عادت حسب حال بناو جاوے مثلاً عادت نے ابتدا میں پانچ دن خون اور  
چھ دن طر دیکھے اور دوبارہ چار دن خون اور دو طر دیکھے پھر خون ستر دیکھے پھر اسکو خون ستر دیکھا اور پھر خون ستر دیکھا





اور مختار یہ ہے کہ اگر قوی خون و اندسیہ و دگرے سنج کے دیکھا تو حیض ہوگا اور صدر شرح الجمع لابن ملک - ف - تو مہینوں سے مدت گذار  
ٹوٹ جائیگا لیکن اگر مدت گذر جانے کے بعد دیکھا تو مدت نہ ٹوٹے گی۔ یہی مختار ہے۔ اور صدر د - یہی صدر شیعہ کا فتویٰ محیط میں ہے بعض  
الکفایہ - اور غیر سے نکاح کیا ہو تو وہ فاسد ہوگا اور یہی فتویٰ کے لیے مختار ہے۔ البجہرہ - و - پھر یہ آسوت کہ عورت کے ایاس کا حکم  
ہے جو چکا ہو یعنی ایسا سنا نہ ہوا ہو کہ فاضی نے کسی عورت کے ایاس کا حکم دیدیا اور اگر ہوا اور فاضی نے حکم دیدیا ہو تو اس کے بعد جو خون کیجے  
تو وہ حیض نہ ہوگا محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔

فصل - یعنی بعض احکام مستحاضہ و مستحاضین کے بیان میں ہے بحث - ابتدا میں غرضات ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ غرضات  
مفروضہ کے تمام وقت کو استیعاب کر لے یہی عامہ کتب میں مذکور ہے اور اسکی تفسیر یہ ہو سکتی ہے جو کافی میں لکھی کہ صاحب طریقی ہی جو  
کہ جب تمام وقت نماز میں اتنا زمانہ ہو کہ اس قدر سے خالی نہ لے کہ وہ وضو کر کے بدو اس قدر کے نماز پڑھے لے یعنی جگہ وضو کر کے نماز  
پڑھنے کے زمانہ میں ضروریہ قدر موجود ہو کہ یہ بات تو بہت نادر ہے کہ تمام وقت اس طرح گزرے کہ ایک لمحہ کے لیے منقطع نہ ہو پس مرد پر کہ  
وقت کامل کے اندر کوئی زمانہ خالی قدر سے اتنا نہ لگے کہ وہ وضو کر کے نماز پڑھے تو یہی معنی میں کہ تمام وقت کا استیعاب ہو اگر چہ شیعہ  
حکمی ہو کیونکہ کیفیت دیر کا انقطاع بضرر ہونے کے ہے۔ چونکہ استیعاب ثبوت ابتدائی میں شرط ہے اندر شائع نے کہا کہ اگر ایک شخص کی  
تکسیر ہوئی یا کسی زخم سے خون جاری ہوا تو آخر وقت تک انتظار کرے پھر اگر منقطع ہو تو وقت نکلنے سے پہلے وضو کر کے نماز پڑھے  
کافی اندر غیرہ - پھر اگر ایسے ایسا کیا پھر دوسرا وقت آیا آئین وہ قدر منقطع ہو گیا تو پہلی نماز کو اعادہ کرے کیونکہ استیعاب نہیں پایا گیا  
اور اگر دوسرے وقت نماز میں منقطع ہوا تو اول کا اعادہ نہیں کیونکہ استیعاب پایا گیا - اور ایسے ہی قدر منقطع ہونے کے جانب ہو کہ استیعاب  
وقت کامل شرط ہے چنانچہ شائع نے کہا کہ اگر سیلان کی حالت میں وضو کیا پھر انقطاع قدر کے ساتھ نماز پڑھی یا درمیان نماز میں منقطع ہو  
پس اگر دوسرے وقت میں قدر نے وضو کیا تو اعادہ نہیں کیونکہ پورے وقت میں انقطاع نہیں پایا گیا اور اگر دوسرے وقت میں وضو کر  
تو پورے وقت انقطاع کی وجہ سے اول کا اعادہ لازم ہے۔ و الغمرات - بالحوادث ثبات قدر کے لیے ایک وقت مفروضہ کامل کا ہے  
ہو اگر چہ حکماً ہو اور انقطاع قدر کے لیے بھی ایک وقت کامل انقطاع ہو مگر یہ انقطاع حقیقی ہونے کی گامچ یہ فی القنویہ - م - یہ تو ابتدا  
ثبوت قدر کے لیے ہے اور بقاے قدر کی شرط یہ ہے کہ فرض کا وقت نہ گزرے مگر اس حال میں کہ جس قدر میں قبلہ ہو یا چاؤے نہیں  
اگرچہ وقت کے کسی جزو میں ہو حکم صدر بیان فرمایا بقولہ - استحاضہ من بسلس البول والروحات الدائم والجمح الذی  
لا یرقا یتوضاؤن لوقت کل صلوٰۃ فیصلون بذلک الوضو فی الوقت ماشاوا من الفرائض والنوافل -  
استحاضہ جس آدمی کو پیشاب نہ سمجھنے کا مرض ہو جسکو دائمی تکسیر ہو اور جبکہ ایسا زخم ہو کہ میں سمجھتا ہوں لوگ وضو کریں ہر نماز کے وقت  
کے لیے پس اس وضو سے وقت کے اندر فرائض و نوافل سے جو چاہیں پڑھیں - و - خواہ فرض وقتی یا قضاء اور شن موکدہ  
نوافل مستحبہ - وقال الشافعی توضأوا استحاضہ لكل مکتوبہ - اور امام شافعی رحم نے کہا کہ مستحاضہ ہر فریضہ کے لیے وضو کرے  
و - یعنی وقت فریضہ کے لیے بین بلکہ فریضہ کے لیے حتی کہ اگر ظہر کو وضو کیا اور نماز فریضہ پڑھی واسکی تابعات سنن نوافل ادیکے  
تو چاہے نزدیک جنگ - وقت طرانی ہو وضو باقی ہر ادا امام شافعی کے نزدیک طہارت جاتی رہی - لقولہ علیہ السلام استحاضہ توضأ  
لکل صلوٰۃ - بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مستحاضہ وضو کرے واسطے ہر نماز کے - و - اس حدیث کو ابن ماجہ وغیرہ  
روایت کیا اور اس میں ضعف ہے اور ابو داؤد و ابن ماجہ نے حدیث ام المؤمنین عائشہ رض سے دوبارہ فاطمہ بنت ابی عیش روایت کی  
آخر میں ہے کہ توفیل کر اور ہر نماز کے واسطے وضو کر - و - واہ ابن جان و ابویعلی - اور بعض روایت میں عند کل صلوٰۃ نزدیک ہر نماز کے  
ماتع ہے - پس یہ حدیث ہر نماز کے لیے وضو کی دلیل ہے - ولان اعتبار طہارت ہر ضرورتہ ادا و المکتوبہ فلا یجی بعد الفرائض نہ  
امام اس دلیل سے کہ مستحاضہ کی طہارت کا اعتبار بوجہ ضرورت ادا سے فریضہ کے پھر تو فریضہ سے فراغت کے بعد طہارت باقی نہ رہی

ولنا قوله عليه السلام استخافه توفياً لوقت كل صلوة - اور ہماری دلیل یہ حدیث کہ مستحاضہ وضو کرے ہوا وسطہ وقت ہر نازک  
 ف - یہ حدیث ان الفاظ سے بعض روایات حدیث فاطمہ بنت ابی جہش میں مروی ہے جیسا کہ ابن قدامہ حنبلی نے معنی میں ذکر کیا -  
 ع - احمد بن ابی حجازی نے کہا کہ امام ابو حنیفہ نے اسکو روایت کیا انہی - اور شرح مختصر الطحاوی میں ہے کہ روایت کیا اسکو ابو حنیفہ نے  
 ہشام سے اپنے باپ عروہ بن الزبیر سے آئے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہ حضرت علی المرتضیٰ علیہ السلام نے فاطمہ بنت ابی جہش  
 سے فرمایا کہ تو وضو کر واسطے وقت ہر نازک کے - اسکو امام محمد نے اس میں تفصیل ذکر کیا اور ابن قدامہ حنفی نے معنی میں اسکا اقرار کیا - معنی -  
 میں کہتا ہوں کہ یہ اسناد ابو حنیفہ رحمہ کی صحیح ہے کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ کے نقاد امام مسلم نے میں شک نہیں جیسے فضائل جلیلہ معروف ہیں اور ہشام  
 بن عروہ ثقہ معروف و عروہ تابعی ثقہ مشہور ہیں پس حدیث صحیح ہے پس جب یہ روایت ثابت ہوئی تو کل صلوة اور وقت کل صلوة کے معنی  
 واحد میں ہوا امام مصنف رحمہ نے کہا - وهو المراد بالاول - اسی معنی میں مراد ہیں اول روایت میں - ف - یعنی لکل صلوة - لکل صلوة  
 میں - لان الامام استعار للوقت - کیونکہ لام استعارہ ليجاتی ہر وقت سے - ف - تو لکل صلوة بمعنی وقت کل صلوة ہوئے -  
 جیسے قوله تعالى - اتم الصلوة لعلوک الشمس - یعنی قائم کرنا زکوٰۃ وقت زوال آفتاب کے - یہ مفسرین میں اتفاق ہے - يقال آتیک الصلوة  
 الظہری وقتاً - ہوتے ہیں کہ آتیک الصلوة الظہر - اور وقت صلوة ظہر - ف - یعنی میں آؤنگا تیرے پاس وقت نماز ظہر کے پس روایت  
 لکل صلوة کے معنی وقت کل صلوة ہوئے تاکہ دونوں رعایت میں توفیق ہو جاوے - اور اس میں بھی شک نہیں کہ وقت کل صلوة -  
 بہ نسبت لکل صلوة کے زیادہ حکم ہے کیونکہ وقت کل صلوة تو صرف وقت ہر نازک کے معنی میں ہے بخلاف لکل صلوة کے کہ یہ دو معنی کو متصل ہے جیسا کہ  
 بیان ہوا اور محاورہ میں وقت کا بہت استعمال ہے اس لیے کہ صلوة کا لفظ محاورہ شریعت و محاورہ عرف و دونوں میں وقت کے معنی میں شائع  
 ہو رہا ہے پس شریعہ کی مثال جیسے قوله عليه السلام ان الصلوة اولہ و آخرہ - نماز کے واسطے اول و آخر ہے - حالانکہ مراد وقت نماز کے ہے -  
 اور قوله عليه السلام - یا رجل اور کہ الصلوة غلیصہ جس کسی کو نماز پا جاوے وہ پڑھے - حالانکہ مراد نماز کا وقت پا جاوے - اور مانند  
 اسکے بہت ہیں - معنی - بلکہ قوله تعالى - خلعت من بعدہم خلعت اضاعوا الصلوة کے یہی معنی اوجہ واضح ہیں کہ پھر ان نیک بندوں کے پیچھے  
 تا خلعت قائم ہو جائے کہ انہوں نے نماز کی اوقات کو ضائع کر دیا - نہایت - علاوہ برین فرض کے وضو سے سنت ادا کرنا یا اتفاق جائز ہے تو  
 معلوم ہوا کہ درحقیقت ہر نازک کا وضو مراد نہیں ہے توجب حقیقت مراد نہ ٹھہری تو مجاز ہوا کہ فرض کے تابع فعل ہے لیکن دوسرا مجاز کہ وقت  
 نماز کے لیے وضو کرے یہ شرعی و عرفی محاورہ پر شائع ہے تو یہی اوجہ ہے - معنی - واضح ہو کہ ہمارے نزدیک مستحاضہ جب اپنے ایام مفصل سے  
 خارج ہو تو اس پر ایک غسل واجب ہوا ہے قول عائشہ علیہا السلام و خلعت کا اور نہ یہ ہا یا و شافعی واحد اور ایک روایت میں مالک کا  
 ابراہیم غنی رحمہ نے کہا کہ ظہر کے آخر میں غسل کر کے ظہر آخر وقت اور عصر اول وقت پڑھے اور ایسے ہی مغرب و شامین اور فجر کے واسطے غسل  
 کرے اور یہ طریقہ ایک روایت حدیث میں آیا ہے لیکن اس سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حضرت عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما نے  
 بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مستحاضہ کے حق میں ہر نازک پر وضو کرنا روایت کیا اور غیر مؤید اسکے یہ کہ خود حضرت عائشہ و ابن عمر  
 انس و سید بن السیب سے مروی ہے کہ مستحاضہ ہر روز ایک غسل کرے پس معلوم ہوا کہ یہ بطور استحباب ہے - ابن عبد البر نے استدلال کیا  
 کہا کہ یہ سید بن السیب کا مذہب مشہور ہے کہ مستحاضہ ہر روز نظر سے دوسرے ظہر تک کے لیے ایک غسل کرے - اس بیان سے علاوہ فائدہ  
 کے میرا مقصود یہ ہے کہ ان سب لوگوں نے خواہ ہر نازک پر غسل یا ہر روز ایک غسل یا ہر دو نماز ظہر و عصر کے لیے ایک غسل کو کہا ہے سب اہل  
 بر تقف ہیں کہ یہ وقت کے واسطے ہر نازک کے واسطے پس گویا علماء کا اتفاق ہے کہ احتیاط طہارت کا مستحاضہ کے حق میں وقت کے لحاظ سے  
 ہر نہ لحاظ نماز پس اول تو یہ خود قوی دلیل ہے اور دوم یہ کہ مستحاضہ توفاً لکل صلوة - کی تفسیر اسی طہر صحیح بتاتی ہے کہ وہ وقت ہر نازک  
 وضو کرے - ولان الوقت ایقہ مقام الاوائیہ سرافیدار الحکم علیہ - اور اس قیاس شرعی سے کہ وقت کو قائم کیا گیا مقام میں  
 آداب کے آسانی دینے کے لیے تو مدار حکم کا وقت پر جو غلط فہم نفس نماز پر حاصل آئے کہ بالاتفاق ادا کرے کا حکم وقت سے مطلق

ہوتا ہے حتیٰ کہ وقت کے اندر جس جہد میں ادا کیا وہ ادا مقبول ہے اگرچہ نزدیک اول وقت اور عموماً وسط وقت و بکر آخر وقت ادا کرے مگر ادا کا حکم جو سب پر ہوا تھا وہ سب سے تعمیل حکم قرار پاتا ہے تو یہ ایک آسانی اور تعالیٰ نے دیدی کہ وقت کو قائم مقام ادا کا قرار دیا پس ادا کا حکم کا وقت رہا تو مستحاضہ اسی وقت کے واسطے وضو کر لگی۔ واداً خرج الوقت بطل وضو ہم دستا نقوا الوضوء لصلوۃ اخری۔ اور جب وقت فریضہ نکل گیا تو ان معذوروں کا وضو باطل ہو گیا اور دوسری ناز فریضہ کے لیے نئے سرے سے وضو کرین ہوگا عند اصحابنا الثلثۃ۔ اور یہ حکم ہمارے اصحاب ثلثہ کے نزدیک ہے۔ و۔ اور اگر یہ صورت ہوئی کہ جس وقت سے وضو شروع کیا اس وقت سے جریان خون وغیرہ جو غدر ہر بالکل بند رہا اور برابر بند رہا حتیٰ کہ وقت نکل گیا تو اب بھی وضو باقی ہے اور وہ باطل ہوگا جب تک کہ خون وغیرہ جاری ہو یا کوئی دوسرا حد پیش نہ آوے الفتح۔ اور جب نہیں پیش آیا تو معذوریں وضو سے دوسری ناز پڑھ سکتا ہے التبعین۔ اور یہ صورت اسی طرح کی ہے جیسے مسح خضبن میں۔ اگر وضو سے پہنچنے تک اسکا غدر جاری نہیں ہوا منقطع رہا حتیٰ کہ موزہ پہن چکا تو بعد اسکے موزے پر مسح کرنے کے حق میں وہ مانند ندرت کے ہے حتیٰ کہ دوسرے وقت اگرچہ وضو کرنا لازم آوے مگر موزہ پر مسح کرنا کافی ہوگا۔ و۔ وقال زفر رحمہ اللہ اذا دخل الوقت۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ جب وقت داخل ہو تو جدید وضو کرین۔ و۔ یعنی مرت زفر رحمہ مخالف ہیں گویا ان کے نزدیک داخل ہونا دوسرے وقت کا ناقض ہے نہ خارج ہونا وقت اول کا۔ فان تو وضو دوا حین تطلع الشمس اجزاہم حتیٰ یدرب وقت الظہر۔ پس اگر ان معذوروں نے وضو کیا جو وقت کہ آفتاب نکلا تو انکو کافی رہیگا یہاں تک کہ ظہر کا وقت چلا جاوے۔ و۔ کیونکہ طلوع شمس کے بعد وضو کرنے سے ظہر تک کسی فریضہ ناز کا وقت نہیں ہے بلکہ چاشت وغیرہ نوافل کا ہے یا عید کے روز نادرید کا ہے تو وقت ظہر داخل ہوا اور کئی وقت فریضہ کا خارج ہوا لہذا وضو باقی رہیگا جبکہ کسی اور وجہ سے نہ ٹوٹا ہو یہاں تک کہ ظہر کا وقت خارج ہو۔ ہذا عند ابی حنیفہ ومحمد رحمہ۔ یہ حکم امام ابی حنیفہ ومحمد رحمہ کے نزدیک ہے وقال ابو یوسف وزفر اجزاہم حتیٰ یدخل وقت الظہر۔ اور ابو یوسف وزفر نے کہا کہ ان معذوروں کو یہ وضو کافی رہے گا یہاں تک کہ ظہر کا وقت آوے۔ و حاصلہ ان طہارۃ المعذورین یقتضیٰ بخرج الوقت بالحدث السابق عند ابی حنیفہ ومحمد رحمہ اور حاصل اسکا یہ نکلا کہ معذور کی طہارت ٹوٹ جاتی ہے امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہ کے نزدیک بخرج وقت بوجہ حدث سابق کے۔ و۔ یعنی فقط بخرج وقت۔ اور اسکی وجہ حدث سابق ہے جو کہ وضو کرنے وقت موجود تھا اسی حدث کی وجہ سے اب وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ شرع نے بوجہ حدث کے اسکا وضو ایک حد تک قائم رہنے کا حکم دیدیا تھا اور وہ حد وقت تک ہے پھر جب وقت نکلا تو حدث کا اعتبار ہوا لہذا اگر وضو کرتے وقت حدث نہ تھا اور نہ وقت نکل جاتے تک پابا گیا تو ہم بیان کر چکے کہ اسکا وضو نہیں ٹوٹے گا لہذا اگر نفل شروع کر کے توڑے تو اس پر قضاء واجب ہے بالجملہ معذور نے جب غدر موجود ہونے کی حالت میں طہارت کی تو وہ وقت نکلا پھر بعد حدث سابق ٹوٹ جاتی ہے یہی امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہ کا قول ہے۔ م۔ اور یہی قول صحیح ہے الحیف۔ و۔ و بدخول الوقت عند زفر رحمہ اور زفر رحمہ کے نزدیک نقطہ وقت مغربہ داخل ہونے سے ٹوٹی ہے۔ و۔ یہ روایت شیخ اسماعیل الزاہد رحمہ ہے۔ و بایضا کان عند ابی یوسف۔ اور ابو یوسف کے نزدیک ردنون میں سے کوئی بات ہو یعنی دخول وقت ہو یا بخرج وقت ہو معذوریں طہارت ٹوٹ جائیگی۔ و۔ اگرچہ ہر ایک وقت کا نکلنا وہی دوسرے وقت کا داخل ہونا ہے مگر کیا فائدہ ہے تو امام حنفی رحمہ نے فرمایا سو فائدہ الاختلاف لا یظہر الا فیمن توجہاً قبل الزوال کما ذکرنا۔ اور اس اختلاف کا فائدہ کسی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا مگر جیسے معذور کی صورت میں جس نے زوال سے پہلے وضو کیا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے۔ و۔ کہ بعد طلوع آفتاب کے قبل زوال کے کسی وقت میں وضو کیا تو اب ظہر کا وقت داخل ہوگا اور کسی ناز مغربہ کا وقت خارج ہوگا تو زفر ابو یوسف کے قول پر ظہر کا وقت داخل ہونے سے طہارت ٹوٹ جائیگی اور امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہ کے نزدیک نہیں ٹوٹے گی۔ و قبل طلوع الشمس۔ یا اس معذور کے حق میں جس نے طلوع آفتاب سے پہلے وضو کیا۔ و۔ کہ طلوع آفتاب ہونے پر امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہ کے نزدیک وقت خارج ہونے سے



طہارت نازل ہوئی اور اسی طرح امام ابو یوسف کے نزدیک بھی۔ اور زفر کے قول پر چونکہ کسی مفروضہ نماز کا وقت داخل نہیں ہوا تو طہارت باقی رہی جابر روایت شیخ اسماعیل الزاہد رحمہ کے۔ زفر رحمہ ان اعتبار الطہارۃ مع المناقی۔ زفر رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کا جہر ہونا ایسی چیز کے ہوتے ہوئے جو طہارت کی منافی ہے یعنی خون وغیرہ۔ للحاجۃ الی الاداء۔ صرف اسی قدر کے لیے کہ ادا سے فریضہ کی حاجت پڑی ہے۔ و۔ اور وقت میں کوئی زمانہ اس خون وغیرہ سے خالی نہیں ہے تو ضرورت کی وجہ سے باوجود اس کے بھی طہارت اعتبار کی گئی۔ ولاحاجۃ قبل الوقت فلا تعسر۔ اور وقت ادا سے فریضہ سے پہلے کوئی حاجت نہیں تو وقت سے پہلے طہارت جہر نہ ہوئی۔ و۔ پس جب وقت داخل ہوگا تو طہارت کرنی لازم آوے گی لہذا معلوم ہوا کہ وقت داخل ہونے سے پہلے طہارت ٹوٹ جاتی ہے۔ ولابی یوسف ان الحاجۃ مقصورۃ علی الوقت فلا یعتبر قبلہ ولا بعدہ۔ اور ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ حاجت طہارت تو صرف وقت پر مقصور ہے پس نہیں معتبر ہوگی قبل وقت کے اور نہ بعد وقت کے۔ و۔ پس لازم آیا کہ وقت داخل ہونے سے بھی طہارت ٹوٹ جائیگی اور وقت خارج ہونے سے بھی ٹوٹ جائیگی۔ اگر کہا جاوے کہ متقنا سے دلیل یہی کہ وقت سے پہلے طہارت نہ تھی گویا زفر ابو یوسف کے نزدیک قبل از وقت طہارت معتبر صحیح نہیں ہے پس اختلاف یہ ہونا چاہیے کہ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک قبل وقت کے صحیح ہے۔ اور تحقیق آوے گی۔ لہذا انہ لاجد من تقدیم الطہارۃ علی الوقت لکن من الاداء کما دخل الوقت اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ وقت پر طہارت کو مقدم کرنا ضروری ہے تاکہ جیسے ہی وقت داخل ہو وہ ادا کرے۔ و۔ یعنی یہ بات تو بالاتفاق جائز ہے کہ معتبر آدمی جیسے ہی وقت نماز آوے فوراً ادا کرے یا قسم کھائے کہ آج عصر شروع ہوتے ہی صرف معصی پر جا کر نماز ادا کرے ونگا تو وقت سے پہلے جو از طہارت ضروری ہے لیکن اگر وقت مقدم دوسرے مفروضہ کا ہو تو طہارت اسی کے واسطے ہے۔ و۔ خروج الوقت دلیل زوال الحاجۃ فطر اعتبار الحدیث عندہ۔ اور وقت کا نکل جانا یہ دلیل ہے کہ حاجت نازل ہوگئی تو اس وقت میں حدیث سابق کا اعتبار ہونا معلوم ہو گیا۔ و۔ تو اسکے اعتبار ہونے سے طہارت ٹوٹ گئی۔ اصل اس میں نص حدیث ہر وقت کے لیے طہارت کی ہے اور وجہ مذکور اس سے مستنبط ہے۔ واضح ہو کہ نماز الاسلام وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد زفر سب متفق ہیں کہ معتبر کی طہارت صرف خروج وقت سے ٹوٹی ہے رہا یہ کہ فجر کے بعد طہارت جو آفتاب نکلنے سے زفر رحمہ کے نزدیک نہیں ٹوٹی تو اس وجہ سے کہ وقت کا قائم رہنا طہارت قائم رہنے کا مقرر شرع میں معتبر ہے اور بیان بھی شبہ رہ گیا حتیٰ کہ اگر نماز فجر قضاء کرے تو اسکو مع سنت کے قضاء کرے حالانکہ سنت تو مخصوص بوقت میں پس پورا نکلنا وقت کا جب ہی کہ دوسرا وقت داخل ہو حتیٰ کہ فجر کے وقت سنت فجر کی قضاء نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ بعد طلوع آفتاب کے شبہ باقی ہے تو اس لائق ہے کہ آسانی کے لیے ہنز غدر کی طہارت باقی رہے اور رہا جبکہ فجر سے پہلے وضو کیا تو ابو یوسف کے نزدیک فجر کے وقت طہارت کرنا لازم ہے تو یہ اس وجہ سے کہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک یہ طہارت ضروری ہے اور تقدیم وقت پر ضروری ہے اور یہ وجہ نہیں کہ وقت داخل ہونے سے طہارت ٹوٹی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جب وقت سے پہلے طہارت معتبر ہی نہ ہو تو یہ کیونکر صحیح ہوگا کہ وقت داخل ہونے پر طہارت ٹوٹ گئی۔ جواب دونوں کا معتبر نہ ہونے کے پرستی میں کہ فرض وقتی ادا کرنے کے متعلق جو حاجت تھی وہ اس طہارت کے حق میں منعدم ہے اور یہ معنی نہیں کہ یہ طہارت بالکل معتبر ہی نہیں ہے بلکہ یہ طہارت واسطے ادا سے نواخل و قضاے فرائض کے معتبر ہے۔ المناہ۔ و المراء بالوقت۔ اور مراد وقت سے۔ و۔ یعنی جسکا داخل ہونا و خارج ہونا اعتبار کیا گیا ہے۔ وقت المفروضۃ۔ مفروضہ نماز کا وقت ہے۔ و۔ نہ نواخل و واجبات۔ حتیٰ لو تضرعاً المعذور لصلوۃ العید لہ ان یصلی الظہر بہ عند ہما۔ حتیٰ کہ اگر معتذر نے نماز عید کے لیے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسکو اعتبار ہے کہ اس وضو سے فجر کی نماز پڑھے۔ و۔ ہو صحیح لاناہما بمنزلۃ صلوۃ النضحی۔ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ نماز عید بمنزلۃ نماز چاشت کے ہے۔ و۔ یعنی مفروضہ نہ ہونے میں نماز عید و نماز چاشت بمنزلۃ واحد ہیں اگرچہ نماز عید واجب ہے۔ و۔ لو تضرعاً مرة للظہر فی وقتہ و آخرتی فیہ للعصر فعندہما یصلی النضحی

الاستحاضہ مخرج وقت المفروضۃ۔ اور اگر مندور نہ ہو ایک بار وسطے نماز ظہر کے وقت ظہر میں وضو کیا پھر دوبارہ وقت ظہر میں  
 وسطے عصر کے وضو کیا تو امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک اسکو یہ اختیار نہیں کہ اس وضو سے عصر کی نائز پڑے کیونکہ مفروضہ ظہر کا  
 وقت نکلنے سے وہ وضو ٹوٹ گیا۔ و نیز یہ قول صحیح ہے۔ السراج۔ کل الامور کے نزدیک یہی حکم ہے اور وجہ عدم جواز کی طرف میں  
 کے نزدیک یہ کہ اس صورت میں دخول وقت مع خروج وقت ہر الفتح۔ والمستحاضۃ ہی التی لا یحیی علیہا وقت صلواتہ الا بالکف  
 بالتی بالتلیت بہ یوجد فیہ۔ اور مستحاضہ وہ عورت ہے کہ جب کوئی فریضہ نماز کا وقت نہ گزرے مگر اس حالت سے کہ جس حدث  
 میں وہ مبتلا ہوئی ہے وہ اس میں پایا جاوے۔ و کذا کل من ہونی مضایا۔ اسی حکم پر اس مندور کا ہر مستحاضہ کے معنی میں ہو  
 و ہونے کو کرنا۔ اور مستحاضہ کے معنی میں وہ ہر ایک ہے جسکو ہم نے ذکر کیا۔ و یعنی جسکا پیشاب نہ گھے اور جسکی کبیر نہ رے کے اور جسکی  
 جرح نہ گھے۔ و من بہ استطلاق بطن و انفلت ریح۔ اور وہ بھی جسکو پیٹ چلنے کی بیماری ہو یعنی اسہال کی اور بے اختیار  
 ریح نکلنے کی بیماری ہو۔ لان الضرورة بهذا یحقق وہی نعم المل۔ کیونکہ ضرورت تو ایسے عذر کے ساتھ متحقق ہو جاتی ہے اور  
 ضرورت سب کو عام ہے۔ و پس ہر ایک حکم مندور ہوا۔ واضح ہو کہ وہ مختار وغیرہ میں منہ مندورین کے شمار کیا جسکی آنکھ کے اشتہاب  
 سے درد کے ساتھ آنسو جاری ہیں یا چونکہ حاکم کے درد سے کچھ جاری ہوا آنکھ کے کونے میں ناسور ہے اور یوں ہی ہر وہ کہ درد سے نکلا  
 اگر جہ کان سے یا پستان سے یا ناف سے ہو۔ یمنین میں کہا کہ اسکو ہر وقت نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیا جائیگا کیونکہ احتمال ہے  
 کہ وہ سبب ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یواضع وضو میں ان بیماریوں سے وضو ٹوٹنا و اعادہ کرنا کتب نما ہی وغیرہ سے مجھے نقل کر دیا ہے  
 و لیکن شیخ ابن العلام رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ دلیل کو شاید وہ سبب ہو اسکو مقتضی ہے کہ یہ حکم استجابی ہے کیونکہ احتمال و شک اس کے ناقض ہونیکا  
 استعدت ثوبت نہیں رکھنا کہ ٹوٹ جائیگا قطعی حکم دیا جاوے کیونکہ یقین کا زوال شک کے ساتھ نہیں ہو سکتا ہر بان اگر طبیعوں کی خبر  
 دینے سے گمان غالب ہو یا خود مبتلا سے مرض کے نزدیک علامات سے یہی گمان غالب ہو تو اب البتہ وضو کا اعادہ واجب ہوگا  
 مع (فروع) اگر وقت مفروضہ میں بلا حاجت وضو کیا پھر عند سیلان ہوا تو وضو کرے اور یوں ہی اگر سوائے سیلان کے دوسرے  
 حدث سے وضو کیا پھر سیلان ہوا تو دوبارہ وضو کرے۔ الکافی۔ ایک شخص کے چپک میں بعض ہتی ہیں اور بعض نہیں اُسے وضو کیا  
 پھر وہ بھی جو نہیں ہتی تھی تو وضو ٹوٹ گیا۔ السراج۔ اور اگر کئی دل ہوں تو اس صورت میں بھی حکم ہے کہ اصل میں ہے کہ اگر وہ تھنوں  
 میں سے ایک سے خون سیلان کرتا ہے اُسے وضو کیا پھر دوسرے تھنوں سے جھنے لگا تو اسپر وضو لازم آیا۔ الفتح البحر۔ مستحاضہ نے  
 اگر وضو کر کے نفل شروع کی جب ایک رکعت ہوئی تو وقت نکل گیا تو نماز فاسد ہو گئی اور اسپر احتیاطاً قضاء لازم ہے الغیۃ۔ اصل  
 یہ ہے کہ مندور نے جس عذر کے واسطے وضو کیا ہے وقت باقی رہنے تک اس عذر کے جاری ہونے سے وضو نہ ٹوٹے گا اور اگر دوسرا  
 حدث پیدا ہوا تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر دوسرا حدث بھی عذر کے حکم میں ہو چکا ہو اور دونوں کے واسطے وضو کیا تو کسی سے وضو  
 نہ ٹوٹے گا اگرچہ کئی عذر ہوں ہم۔ اور مندور کو جب یہ قدرت ہو کہ نبی باندھ کر یا اندر ٹھونس کر سیلان کو منقطع کرے یا اسکی کیفیت  
 ہو کہ میسر نہ آئے تو نہیں بتا اور کھڑے ہونے سے بتا ہے تو اسپر واجب ہے کہ اسکو روکے اور وہ روک دینے کے بعد عذر والا  
 ہونے سے باہر ہو جائیگا برخلاف حالت کے کہ اگر وہ خون کا درد روک دے تو وہ عاقل نہ رہے گی۔ اور اگر اور عذر ہو سکتے ہیں  
 ہو تو واجب ہے کہ میسر نہ آئے سے بچے کیونکہ اشارہ سے بچنا حدث کے ساتھ بڑھنے سے آسان ہے کیونکہ اشارہ سے بڑھنا  
 حالت اختیار ہی میں فی الجملہ پایا گیا ہے اور وہ جانور سواری پر نماز نفل ہے اور حدیث کے ساتھ حالت اختیار ہی میں نماز کا وجوب  
 پایا گیا اور یہیں سے ہم نے کہا کہ جب اسکی یہ حالت ہو کہ اگر کھڑے یا لیٹے پڑھا ہے تو سیلان ہوتا ہے اور اگر چٹ لیٹے پڑھا ہے  
 تو سیلان نہیں ہوتا ہے تو اسپر کھڑے ہو کر رکوع و سجود کرنا واجب ہے کیونکہ نماز جیسے حدث کے ساتھ نہیں جائز ہے مگر بغیر وقت ویسے ہی  
 چٹ لیٹے نہیں جائز ہے مگر بغیر وقت تو اس میں دونوں برابر ٹھہرے و لیکن دونوں میں حدث کے ساتھ کھڑے ہو کر پڑھنا صحیح ہے

کیونکہ اس میں ارکاب ناز و سب حاصل ہونگے۔ اور نازل میں ہر کہ اگر کسی کا زخم بہتا ہو اور اسپر خرم ہاں ہا اسکو ایک درم سے زیادہ خون لگ گیا یا مسدود کے کپڑے کو لگ گیا اسے ناز پڑی اور نہ دھویا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ حالت ہو کہ اگر اسکو دھوا تو ناز سے خارج ہونے سے پہلے دوبارہ وہ اسی قدر نجس ہو جاتا تو نہ دھونا جائز ہو اور اگر یہ حالت نہ تو دھونا واجب ہو ہی مختار ہو۔ اس فتح میں حضرت میں لکھا ہے۔ م۔ اسی طرح مریض اگر اس حالت میں ہو کہ جو کپڑا پچھتا ہا ہو فوراً نجس ہو جاتا ہر تو دھونا ترک کرے۔ و۔ مہسوط و غیرہ وغیرہ میں ہر کہ اگر مستحاضہ کے کپڑے کو خون لگ گیا تو اسپر لازم ہو کہ دھو دے بشرطیکہ مقید ہو کہ دوبارہ اسکو نہیں لگیا حتی کہ اگر نہ دھویا اور وہ درم سے زیادہ ہو تو جائز نہیں ہو اور اگر وہ مقید نہ ہو کہ دوبارہ خون لگ جائیگا تو روا ہو اور دھونا واجب نہیں جب تک قند قائم ہو اور اسی کے مثل سلس البول و جج سائل کا حکم ہو۔ حاوی میں ہر کہ اگر گدی میں خون جذب ہوا تو وہ خون سائل ہو اور جھین کتے کہ خون وغیرہ میں اسپر ہر وقت ناز پر یکبارہ دھونا مثل وضو کے لازم ہو اور دوسرے مشائخ نے کہا کہ نہیں لازم ہو اور اسی طرح ہمارے نزدیک بندش کا اعادہ اور گدی وغیرہ بدلنا اور ہر ناز پر استنجا کرنا بھی وجہ جج کے لازم نہیں ہو پھر واضح ہو کہ جو طہارت کر سیلان کے واسطے ہو وہ وقت کے اندر سیلان سے نہیں ٹوٹتی اور دوسرے حدیث سے ٹوٹ جاتی ہو اور وقت نکل جانے سے بھی ٹوٹ جاتی ہو۔ پھر طہارت کا سیلان کے واسطے ہونا اس طرح ہو کہ وضو کے وقت سیلان موجود ہو یا بعد کو طہاری ہو جاوے اور وہ شخص اسی کی وجہ سے طہارت کا محتاج ہو۔ پھر وقت نکل جانے پر حدیث سابق کا حکم ظاہر ہو جائیگا حتی کہ وضو کرے اور ناز میں ہو تو اسکو نئے سرے سے پھرے اور اسپر بنا نہ کرے اور اگر ناز نفل ہو تو وجہ صحت شروع کے قضاء واجب ہوگی اور اگر ایک نیتھنے کے لیے وضو تھا پھر دوسرا ہا تو طہارت لگتی اور اگر وضو دونوں کے واسطے ہو پھر ایک بند ہو گیا تو وہ اپنے وضو پر باقی ہو جب تک وقت ہو اور علی بنہا اگر پھرے شخص سیان ہوں اور انہیں وضو کی حالت سے زیادتی ہوئی یا بعض سے انقطاع ہو تو اسی تفصیل سے حکم ہو۔ مع جس شخص کو بے اختیار ریح نکل جائے کا عذر ہو وہ ایسے شخص کے پیچھے ناز نہ پڑے جسکو پیشاب نہ سمجھنے کا مرض ہو کیونکہ ریح خود پاک ہو اور کپڑے پر نہیں لگتی اور پیشاب خود نجس و پڑے پر لگ جاتا ہو۔ بین کتا ہوں کہ تقلیل نجاست واجب ہونے کے لحاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ سلس البول واسلے کے پیچھے اعتقاد نہ کرنا واجب ہو ولیکن تحقیق میرے نزدیک یہ کہ استنجاب ہو اسواسطے کہ سلس البول واسلے کو خود اپنے حق میں تقلیل کی کوشش کرنا واجب ہو پھر اسکی ناز اسر تعالیٰ کے نزدیک مقبول بلکہ اسکے لیے طاعت کا اور مرض بر ص کا دوا ثواب ہو اور جب شریع نے وقت کے اندر اسکے عذر کو معدوم کر دیا تو نجاست کی دلیل جاری نہیں ہو سکتی ہو پس حق یہ کہ حکم مذکور استنجاب ہو غافتم۔ اس سے ظاہر ہوا کہ معذورین کے احکام ان کے حق میں مشقت و ابتلاء و امتحان مزید ہیں اور فرما ہر داری پر انکو ثواب بھی مزید ہو کیونکہ عذرات حاوی ہیں اور حدیث صحیح میں مخصوص ہو کہ بلا و موکل بانبیاء علیہم السلام پھر حد جبہ رجبہ اولیاء و برگزیدہ بندوں پر اور حضرت ابوب علیہ السلام کا قصہ پیش نظر ہونا چاہیے فقہاء و ائمہ تعالیٰ علیہم السلام

فصل فی النفاس۔ یہ فصل نفاس کے بیان میں ہے۔ و۔ تین قسم خون میں سے حیض و استحاضہ واسکے احکام گذر چکے اور توابع اسکی کسیر و ماضور وغیرہ احکام معذور بھی ختم ہونے اب تیسری قسم نفاس کو بیان فرمایا۔ و النفاس جو الدم الخارج عقیب الولادة۔ اور نفاس وہ خون ہو کہ خارج ہو پیچھے لگا ہوا ولادت کے۔ و۔ یہی متون فقہ میں مذکور ہو تبیین۔ پھر امام مہض نے نفاس نام خون کا قرار دیا یعنی مانع شرعی کا نام نہیں جیسا کہ حیض میں ایک قول گذرا ہو۔ لانا ماخوذ من نفس الرحم بالدم کیونکہ نفاس ماخوذ ہو اس مجازہ سے نفس الرحم بالدم یعنی تھوک نکالنا رحم نے خون کو۔ اومن خروج النفس یعنی الولد اومن النفس بالنفاس ماخوذ ہو خروج النفس بسكون الفاء سے خواہ نفس یعنی تھوہ یا خون ہو۔ و۔ بالجلد نفاس نام خون کا ہو ولادت کے پیچھے جو۔ ابنی العام مع نے کہا کہ اس سے افادہ ہوا کہ اگر عورت بچہ جنی اور اسے خون نہ دیکھا تو زچہ نہوگی۔ اس فتح یعنی اسپر حکم وجوب غسل کا نہوگا۔ یہی صاحبین سے مروی اور مفید و حاوی میں اسی کو صحیح کہا مگر وضو واجب ہو۔ ولیکن امام جج کے نزدیک احتیاطاً



نعل واجب ہوگا۔ محیط میں ہر کہ اکثر مشائخ نے امام رحمہ کا قول لیا اور انہی پر صدر شہید رحمہ نے فتویٰ دیا۔ حضرت ابن ہر کہ ابو علی النفاق نے کہا کہ ہم اسی کو کہتے ہیں۔ وجہ ہر نہ وہ میں ہر کہ فتاویٰ میں لکھا کہ یہی صحیح ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہی امام مالک و شافعی رحمہ کے نزدیک صحیح ہے۔ منع ۵۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے کلام سے جو افادہ شیخ ابن الہام رحمہ نے نکالا کہ عورت نے خون نہ دیکھا تو زچہ نہ ہوگی "میرے نزدیک یہ افادہ نہیں کیونکہ امام مصنف نے نہیں کہا کہ استنفاس روتہ الدم الخ یعنی نفاس نام ہر خون دیکھنے کا اثر تاکہ افادہ ہوتا کہ خون نہ دیکھا تو زچہ نہ ہوگی بلکہ یوں فرمایا کہ ہوا الدم الخ اور یہ عام ہر کہ عورت دیکھے یا نہ دیکھے بلکہ افادہ برعکس ہوا کہ اگر عورت نے خون نہ دیکھا تو بھی احتیاطاً غسل واجب ہوگا کیونکہ ولادت طیل خون سے خالی نہیں ہوتی ہر اور یہی بعینہ امام اعظم رحمہ کا قول ہر فافتم۔ بھر شیخ ابن الہام نے افادہ فرمایا کہ امام مصنف کی تعریف میں اولاد کے بعد من الفرج پڑھانا چاہیے۔ یعنی ولادت فرج سے ہونے کے پہلے جو خون آوے وہ نفاس ہے۔ کیونکہ اگر عورت کی ذات کی طرف سے بچہ نکلا بائیں طرف کہ اس کے پیٹ میں زخم تھادہ پھٹ گیا اور بچہ نکل آیا تو یہ عورت زخم بننے والی ہوگی نفسا نہ ہوگی۔ قول ہی ظہیر یہ تبیین میں مذکور ہر اور درختار و مصلحا دی میں ہر حیا کہ عورت اگرچہ زچہ نہ ہو مگر بچہ کے حق میں احکام بچہ ہونے کے ثابت ہونے حتیٰ کہ اگر عورت سے کہا گیا ہو کہ جب تیرے بچہ پیدا ہوں تو مجھے طلاق ہر تو مطلقہ ہو جائیگی اور اگر وہ باندی ہو کہ مالک سے یہ فرزند ہو تو ام ولد ہو جائیگی اور اگر طلاق محل دی ہوئی ہو تو عدت گذر جائیگی ماقول۔ یہ فتح القدر میں ظہیر سے نقل فرمایا ہر استثناء کیا کہ گزرات کی طرف سے بچہ نکلنے کے بعد اگر اسکی فرج سے خون آیا تو اب وہ نفسا رہی ہوگی کما فی الزلیعی ص ۵۔ اور درختار میں بجائے فرج کے رحم سے خون آیا لکھا ہر۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صورت شامل ہر جبکہ ذات ہی کی راہ سے رحم سے خون آیا ہو لیکن اسکا نفسا ہونا مجھے نہیں معلوم ہوا اور فرج القدر تبیین وغیرہ میں فرج کا لفظ مذکور ہر فافتم۔ پس میں کہتا ہوں کہ من الفرج کا لفظ بچہ کی کوئی ضرورت نہیں ہر کیونکہ ولادت تو فرج ہی سے معدن ہر اور ذات کی طرف سے بچہ نکلنے میں احکام کا ثبوت تو اس بنا پر کہ عورت سے بچہ نکل آنے پر طلاق معلق تھی وہ پائی کسی بان یہ قید توضیح کے واسطے آجھی ہر م۔ والدم الذی تراه المحال ابتداء و احوال ولادت سے قبل خروج الولد استحاضہ۔ اور وہ خون جسکو حاملہ دیکھے خواہ ابتداء میں یا ولادت کی حالت میں بچہ نکلنے سے پہلے تو وہ استحاضہ ہر۔ وان کان متدا۔ اگرچہ وہ خون متد ہو۔ فت یعنی حیض کے واسطے امتداد کم سے کم تین روز شرط ہر تو یہ خون اگرچہ تین روز یا زیادہ تک متد ہو تب بھی استحاضہ ہر خلاصہ یہ کہ جب حمل ثابت ہو تو ابتداء سے حمل سے ولادت تک جو خون نظر آوے اگرچہ تین روز یا زیادہ تک ہو استحاضہ ہر اور ولادت کے حالت میں بھی جب تک بچہ پورا یا اکثر حصہ نہیں نکل آیا ہر وہ خون بھی حیض یا نفاس نہیں ہر حتیٰ کہ وہ نماز کا مانع محرم نہیں ہر۔ وقال الشافعی حیض۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ وہ حیض ہر۔ فت یہی اس کے مذہب میں قول صحیح تھا یا لکھا ہر ج۔ اعتباراً بالنفاس او ہما جمیعاً من الرحم۔ دلیل اسکی اس خون کا قیاس نفاس ہر کیونکہ یہ خون و نفاس دونوں رحم سے ہیں۔ فت اور رحم میں ٹرکا ہونا خون کے نفاس ہونے سے مانع نہیں ہر حتیٰ کہ ایک محل میں دو بچہ کے پیرا جو خون دیکھے وہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حیض ہوتا ہر۔ ولنا ان بالحمل فیسلم الرحم کذا العاۃ۔ اور ہر اسکیل اس خون کے استحاضہ ہونے کی یہ کہ حمل سے رحم کا منہ بند ہو جاتا ہر یوں ہی عادت جاری ہر۔ فت حتیٰ کہ اطمینان ہر کہ اسقدر سخت انسداد ہوتا ہر کہ سوئی بھی نہیں سما سکتی ہر۔ و النفاس بعد انقضاء بخریج الولد۔ اور بچہ کے نکلنے کے ساتھ رحم کا منہ کھلنے کے بعد نفاس ہوتا ہر۔ فت اور بیان کلام ایسے خون میں کہ قبل بچہ نکلنے کی حالت ولادت یا یا ام حمل میں آیا۔ ولندا کان نفاسا بعد خروج بعض الولد فیما یروی عن ابی حنیفہ و محمد لانه فیفتح فیتنفس ہر۔ اسی وجہ سے بچہ میں سے بعض جزو نکلنے کے بعد وہ خون نفاس ہوتا ہر اس روایت میں جو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ سے مروی ہر کیونکہ رحم کا منہ اب کھل جاتا تو وہ نفس خون کہتا ہر۔ فت لندا نام نفاس ہوا۔ معلیٰ رحمہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ سے بعض بچہ کی روایت کی اور یہی قول امام احمد کا ہر اور خلف رحمہ نے ابو یوسف عن ابی حنیفہ یوں روایت کی کہ جب اکثر حصہ نکل آوے اور امام محمد سے ایک روایت اسکی مثل اور ایک روایت میں

کل بچہ برتے۔ شیخ الاسلام نے بسوط میں لکھا کہ ابو یوسف رحمہ موافق ابو حنیفہ میں کہ اکثر حصہ نکل آدے۔ اور یہ ذکر نہ کیا کہ امام محمد بھی موافق ہیں۔ غناہ۔ قدوری رحمہ نے بھی اختیار کیا کہ اکثر حصہ نکل آدے۔ ع۔ مصنف کے کلام میں بعض اولد سے اکثر مرہو ہے۔ و۔ اور اگر اکثر اولد نکل آیا تو وہ نفساء ہوگی ورنہ نہیں بتیسین۔ میں کہتا ہوں کہ دلیل تو اسکو مقتضی ہے کہ رحم کا حصہ کھلنے پر جو خون آدے وہ رحم سے ہے اور بعض اولد بھی بعد نہ کھلنے کے نکلا تو لازم تھا کہ اسوقت بھی جو خون نظر آدے وہ نفساء ہو گا یا نہیں۔ م۔ یون ہی اگر رحم میں بچہ پارہ پارہ ہو گیا اور اکثر نکلا گیا یا نکلا تو بھی وہ رچہ ہو جائیگی۔ ایتسین۔ اور اگر اکثر نہیں نکلا تو نکلے ہو تو عورت وضو کرے اگر جو کے در نہ تم کرے اور اشارہ سے ناز پر ہٹے تاخیر نہ کرے۔ و۔ اور کبریٰ میں بھی لکھا کہ عورت اپنے بچے کی شکل رکھے یا گدھا کھو دے تاکہ بچہ کو تطہیف نہ ہو۔ کیونکہ یہ خون نہ حیض ہے نہ نفاس ہے۔ اور عینی رحم نے بطور ضعف کے ذکر کیا کہ لکھا گیا ہے۔ الخم۔ اور ہمارے واسطے احادیث میں جو دلالت کرتی ہیں کہ حاملہ کا خون حیض نہیں اور دونوں میں امتیاز ہی خون سے ہے چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی جو رو کو حالت حیض میں طلاق دی تو عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا آپ نے فرمایا کہ اسکو حکم دے کہ وہ رجعت کرنے پھر رہنے دے حتیٰ کہ پاک ہو جاوے پھر اسکو حیض آوے پھر وہ پاک ہو پھر چاہے اسکو رکھے اور چاہے طلاق دیدے قبل اسکے کہ اسکو جھوٹے پس یہی میعاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم کیا کہ اسپر عورتیں طلاق دیجا دیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ابو سعید قدوری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں دربارہ ان عورتوں کے جو غزوہ ادھاس میں گرفتار ہوئی تھیں فرمایا کہ کسی بے محل سے وطی نہ کیجاوے یہاں تک کہ ایک حیضہ سے اسکے رحم کی برادری دریافت کر لیجاوے۔ رواہ ابو داؤد یہ ظاہر ہے کہ اگر محل میں بھی حیض آتا ہو تو خون سے کیونکہ برادری دریافت ہوئی۔ اور حدیث روئے بن ثابت رحمہ میں ہے کہ کسی کو حلال نہیں کہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی سینچدے اور حلال نہیں کہ کسی ہاندی سے وطی کرے یہاں تک کہ اسکو حیض آجاوے یا اسکا محل ظاہر ہو جاوے۔ رواہ احمد۔ یعنی اگر حیض آجاوے تو معلوم ہو گیا کہ دوسرے کا لطفہ اسکے رحم میں نہیں پہنچا تو اس سے اور اگر حیض نہ آیا تو محل کھل گیا پس اس سے وطی نہ کرے پھر اگر حیضہ کے بعد بھی محل کا احتمال ہو تا تو وطی حلال نہ ہوگی کیونکہ فرج کے معامہ میں حیضا طمرعی ہے۔ مع۔ بالکلہ خروج الولد کے بعد خون البتہ نفاس ہے۔ اور یہ بیان ہو چکا کہ خروج اس وقت ہو جاتا ہے کہ اکثر اولد نکل آدے۔ رہا بیان کہ ولد کا اعتبار کماں تک ہے تو فرمایا۔ والسقط الذی اسہنان بعض حلقہ ولد اور سقط یعنی جو پٹ گر جاتا ہے اگر اسکی بعض خلقت ظاہر ہو جاوے تو وہ ولد ہے۔ حتیٰ تصیرہ نفساء۔ حتیٰ کہ ایسا پٹ گرنے سے عورت رچہ ہو جائیگی۔ وتصیر الامہ ام ولد ہے۔ اور باندی اسکے سبب سے ام ولد ہو جائیگی۔ ف۔ یعنی اگر آقا نے اپنی باندی کو اپنے تحت میں لیا اسکے بیٹ رہا اور وہ پٹ گر گیا تو اگر اسکی بعض خلقت ظاہر ہو گئی ہو تو یہ باندی اپنے آقا کی ام ولد ہوگی یعنی آقا کے فرزند کی ماں ہوئی اور ام الولد کے حقوق اسکے لیے ثابت ہونگے مثلاً بعد آقا کے وہ میراث دار شان ہوگی بلکہ آزاد ہوگی اور وہ فروخت نہیں ہو سکتی ہے اور اگر بچہ زندہ ہو تا تو وہ شل اپنے باپ کے آزاد اور باپ کا وارث ہوتا ہو گا لہذا بعض متلفضی ہے۔ اور یوں ہی ایسے سقط گرنے سے حاملہ کی عدت پوری ہو جاتی ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر محل کی حالت میں طلاق دی ہو تو اس نیت کے گرنے سے فوراً عدت پوری ہو جائیگی کیونکہ حاملہ کی عدت پوری ہونا یہ کہ وضع محل ہو تو اس سقط سے وضع محل صلوٰۃ ہو گا م بعض خلقت ظاہر ہونے سے یہ مطلب کہ مثلاً کوئی انگلی یا ناخن یا بال وغیرہ کی صورت نکلتی ہو۔ اور اگر صرف تو مشر ہو اسکی کوئی خلقت ظاہر نہ ہو تو عدت کے حق میں حکم نفاس نہیں ہے۔ پھر جو اسے خون دیکھا اگر اسکا حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا ورنہ وہ استحاضہ ہے نہایہ۔ اگر تین روز یا زیادہ ہوا تو اس سے پہلے طہر کال ہو چکا ہو تو حیض ہو گا۔ م۔ اور اگر عورت نے استحاضہ سے پہلے خون دیکھا وہ استحاضہ کے بعد خون دیکھا پس اگر سقط نہ ہو یا ایسا ہو کہ اسکی کچھ خلقت ظاہر ہو گئی ہو تو خون عدت نے پہلے دیکھا وہ حیض نہ ہو گا اور جو پیچھے دیکھا وہ نفاس ہے اور عدت نفساء ہے اور اگر سقط کی خلقت

نہا ہر سوئی تو جو اپنے استحا سے پہلے دیکھا اگر اس کا حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا انتہاء۔ اور قادی بن ہر کہ ایک عورت دو مہینہ پاک رہی اسکو گمان ہوا کہ محل ہر سہر بعد دو مہینہ کے استحا ہوا کہ اسکی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی اور اسے استحا سے پہلے اس روز خون دیکھا تھا تو یہ حیض ہو گا کیونکہ طرح صحیح کے بعد ہر اور جو کہ عورت نے ایسا نہ سمجھا اگر ایسا کہ اسکی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی تو کسی حکم میں اسکو ولادت ثابت نہ ہوگی پس یہ حکم کیا گیا کہ اس کے بیت میں خون حکمہ جلیل ہو گیا تو وہ حاملہ کا خون نہ تھا۔ انتح۔  
 اول النفاس لاحد لہ۔ اور کثر نفاس کی کوئی حد نہیں ہے۔ لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم۔ کیونکہ تقدم فرزند کا یہ دلیل ہر رحم سے خارج ہونے کی۔ فتوبالیقین یہ بات معلوم کہ یہ خون رحم سے آیا ہو۔ فاعنی عن امتداد اول علما علیہ پس بے پردائی ہوئی ایسی امتداد سے جو علامت اس امر کی کیا گیا ہو کہ وہ رحم سے آیا۔ فتوبین روز یا زیادہ کی کوئی شرط نہیں ہے۔ بخلاف الحيض۔ ہر علامت حیض کے۔ فت کہ اس میں کوئی دلیل رحم سے ہونے کی پہلے نہیں معلوم ہوئی تو شرط کی گئی کہ امتداد ہو مہین روز تک تاکہ معلوم ہو کہ وہ رحم سے آیا ہو۔ حاصل آنکہ حیض میں شرط ہو کہ کم سے کم مہین روز ہو تاکہ اس امتداد کی علامت سے معلوم ہو کہ یہ خون رحم کا ہو کیونکہ کوئی اور علامت تقدم نہیں ہوئی ہر اور نفاس میں جو ہر فرزند پیدا ہونے کے یہ معلوم کہ خون رحم سے آیا ہو نہ فرزند کے بعد خون آیا ہو تو اب امتداد ہی علامت کی ضرورت نہیں ہر جتنی لاگڑا کثرت خون آیا تو بھی وہ رحم سے ہو اگر کثرہ اربعون یوما۔ اور انتہائے نفاس چالیس روز ہے۔ فتوبی اکثر علما کا قول ہر رحم۔ سراجہ میں ہر کہ اول نفاس جو کچھ پایا جاوے اگرچہ ایک ساعت ہو اور ایسی ہر فتویٰ ہر اور اکثر نفاس ہمارے نزدیک چالیس روز ہیں۔ چالیس روز کے اندر دو خون کے درمیان جو طہر متخل ہو وہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک نفاس ہر اگرچہ پندرہ روز یا زیادہ ہو اور ایسی ہر فتویٰ ہر  
 پھر اگر نفاس کی کوئی عادت ہو تو ایک دفعہ اس کے مخالف دیکھنے سے عادت منقل ہو جاتی ہے یہ امام ابو یوسف کا قول ہر اختلاف۔ ہر  
 پھر ایک ساعت یا نصف ساعت کی قید نہیں ہر بلکہ مراد ایک لحظہ ہے جیسا کہ جمہور نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہے پس اگر ایک ساعت خون دیکھا پھر خون منقطع ہو گیا تو وہ ناز پڑے روزہ رکھے اور جو اس نے دیکھا وہ نفاس ہر ہمارے اصحاب کے درمیان اس میں کچھ اختلاف نہیں ہر اور کچھ اختلاف ہر وہ اس صورت میں ہر کہ جب عادت گزرنے میں کثر نفاس کا اعتبار کرنا ضروری ہو مثلاً شوہر نے جو رو سے کہا کہ جب زوجہ تو تو طافہ ہر پس عورت نے کہا کہ میری عادت گزرنی تو اس صورت میں کہ قدر مقدار کثر نفاس کے واسطے مع مہین حیض کے اعتبار کرنی ضرور ہے تو امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک کثر نفاس کی مدت اس صورت میں عورت کی عادت ہونے کے لیے (۲۵) روز ہیں اور ابو یوسف رحم کے نزدیک (۱۱) روز ہیں اور امام محمد کے نزدیک ایک ساعت ہر اور ہر روز ٹانہ کے حق میں تو کثر نفاس وہ جو پایا جاوے۔ مع۔ یہاں سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف کا مسئلہ روزے ناز وغیرہ میں سوا سے ضرورت عادت کے ہر کہ کثر کی حد نہیں اور اکثر چالیس روز ہیں۔ والزام علیہ استحضار۔ اور چالیس ہر بقدر برہرہ جادے وہ استحضار ہے۔ فت یعنی بتدیر عورت کی صورت میں چالیس پورے نفاس اور اس سے نائد استحضار میں اور مقدار عورت کا نفاس چالیس سے نائد تو ظاہر ہر اور عادت سے نائد بھی استحضار ہے۔ اب دلیل اسکی کہ انتہائے نفاس چالیس ہر امام مصنف نے بیان فرمائی بقولہ۔ لحدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقت للنفاس اربعین یوما۔ بدلیل حدیث ام سلمہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نفاس والی کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا۔ فت۔ ابو داؤد نے متابعہ کی حدیث سے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے یوں روایت کی کہ نفاس والی نائد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بعد نفاس کے چالیس دن و چالیس رات یعنی اور ہم لوگ اپنے چہروں پر درس ملتے تھے یعنی جہان میں کی وجہ سے۔ ورواہ الترمذی و ابی نعیم اور حاکم نے روایت کر کے کہا کہ صحیح الامسناد ہر اور اسکو دارقطنی و بیہقی نے اپنی سنن میں روایت کیا اور خطابی رحم نے کہا کہ محمد بن اسماعیل بخاری رحم نے اس حدیث کی تبار بیان فرمائی یعنی بہت اچھی ہر اور عبد الحق رحم نے احکام میں کہا کہ یہ حدیث حسن ہر



اور ابن اقطان کے کلام پر کہ مستحکم کو مہول کہا اور ابن جان کے کلام پر کہ کثیرین زیادہ راوی کو ضعیف کہا ہر کچھ انتہات نہ کیا جائیگا  
کیونکہ بخاری رحم نے اس حدیث کی ثناء و صفت کی اور کہا کہ یہ مستحکم از دیہ عورت ہر اور کثیرین زیادہ ثقہ ہر یون ہی ابی حنیفہ  
نے کہا ہر۔ نو دی رحم نے کہا کہ حدیث ام سلمہ زہ حدیث جبہ ہر اور ضعیف کر نامزد ہو ہر۔ میں کتا ہوں کہ مستحکم یحییٰ و تشدید میں ملے  
از دیہ عورت ہر جسکی کیفیت ام سلمہ بنتیج با و موحده و تشدید میں ملے ہر اور یہ عورت سوا بے اس روایت کے دوسری روایت  
ابو داؤد میں بھی مذکور ہر چنانچہ ابو داؤد نے کہا کہ حدیثنا ائمن بن یحییٰ حدیثنا محمد بن حاتم حدیثنا عبد الصمد بن المبارک عن یونس  
عن نافع عن کثیرین زیادہ بن سہل قال حدیثی مستحکم از دیہ قات صفت فخر غلط علی ام سلمہ فقلت یا ام المومنین ان سیرہ نبی  
جندب تا مر النساء تقضین صلوة الحیض الخ۔ یعنی مسہ از دیہ نے کہا کہ میں حائضہ ہوتی تو میں ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئی  
اور میں نے عرض کیا کہ احرام المومنین سیرہ جو ہندب کی بیٹی ہر وہ عورتوں کو حکم دیتی ہر کہ دے حیض کی نازین قضا کرتی ہیں  
اور ام المومنین نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عورتوں میں سے عورت اپنی نفاس میں چالیس رات بیٹھتی کہ اسکو حضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نفاس کی نازین قضا کرنے کا حکم نہیں دیتے تھے۔ قال المترجم اس حدیث سے ایک نفیس فائدہ نکلا کہ اول حدیث میں جو  
چالیس دن رات مذکور ہیں اس سے یہ مراد نہیں کہ کل عورتیں اسی قدر بیٹھتی ہیں بلکہ مراد یہ کہ اتنا سے مدت تک نفاس میں بیٹھتی اور  
اسکو قضا سے ناز کا حکم نہ تو نام۔ اگر کہا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی عورت نفاس میں نہیں بیٹھتی سوائے خدیجہ بنتہ کے  
اور وہ متعدد تھیں تو جواب یہ کہ یہ محاورہ شامل ہر کہ حضرت کے کنبہ کی عورت ہو علاوہ برین ماریہ قطیبہ رضی اللہ عنہا کو نفاس حضرت  
ابراہیم فرزند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا تھا۔ پھر اس باب میں احادیث دیگر میں آنا سجدہ حدیث انس رضی اللہ عنہ سے کہ رسول  
صلی اللہ علیہ وسلم نے طہار کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا مگر آنکہ اس سے پہلے ہر دیکھے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی اور مسلم  
بن سلیم ہادی کی وجہ سے دارقطنی نے ضعیف کہا۔ اور حاکم نے عثمان بن ابی العاص سے روایت کی وہ مرسل ہر۔ اور دارقطنی و حاکم نے  
عبد اللہ بن عمر رحم سے اور دارقطنی نے سنن میں اور ابن جان نے کتاب الاضغفار میں حضرت عائشہ رحم سے اور طبرانی رحم نے جامع  
سے اور ابن عدی نے ابوالدرداء و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایتیں کیں اور ضعیف ہیں ولیکن یہ احادیث بعض کی بعض تقویت  
کرتی ہیں۔ مع۔ اور کثرت طرق سے حدیث بدرجہ حسن پہنچ گئی ہر۔ ف۔ ابن المنذر رحم نے یہی قول حضرت عمرو بن عباس و ابن عمرو  
انس و عثمان بن ابی العاص و عاتق بن عمرو اور ام سلمہ سے حکایت کیا اور انکے زمانہ میں کسی سے اسکا خلاف ثابت نہیں ہوا اور  
ابو عبیدہ رحم نے کہا کہ جاہت سلیمین اسی پر ہیں اور اسحق رحم نے کہا کہ اس سنت پر اجماع واقع ہوا ہر اور جس نے نفاس کو دو مہینہ تک  
شمار آیا اسکے واسطے کوئی حدیث نہیں صحیح ہر بلکہ بعض تابعین سے مروی ہر اور طحاوی رحم نے کہا کہ ساتھ دن کا قول کسی صحابی کا نہیں  
ہر بلکہ انکے بعد بعض تابعین سے مروی ہر اور ہارے مذہب کے مثل ابوالدرداء و ابو ہریرہ رحم سے مروی ہر۔ مع۔ پس صحیح ہوا یہ قول  
کہ نفاس کمتر کی حد نہیں اور اکثر چالیس روز ہر دلیل صحیح حدیث ام سلمہ رحم۔ و ہو حجت علی الشافعی فی اعتبار ائستین۔ اور یہ  
حدیث جہت ہر امام شافعی رحم پر انکے ساتھ دن اعتبار کرنے میں۔ ف۔ کیونکہ ساتھ دن کی روایت کسی حدیث میں نہیں اور  
نہ کسی صحابی کا قول ہر مروت بعض تابعین کا اور مقرر ہر کہ مرجع نص ہر تو اسکے خلاف قبول نہیں ہر۔ پھر امام مصنف رحم نے یہ تو ذکر  
کیا کہ چالیس سے زائد استحاضہ ہر ہا یہ کہ بعض صورت میں چالیس سے پہلے بھی استحاضہ ہر لہذا فرمایا۔ و لو جاؤ المدم الاربعین  
و کانت ولدت مہمل و لک ولما عادہ فی النفاس مدت الی ایام عادتها۔ اور اگر عورت نے چالیس سے تجاوز کیا اور  
حال یہ کہ عورت اس سے پہلے بھی رچہ ہو چکی ہر تو وہ نفاس میں اسکی عادت ہر تو وہ اپنے ایام عادت کی طرف پھیری جائیگی۔ ف۔  
پس جعفر ایام اسکی عادت ہر وہی نفاس قرار دیے جا دیں گے اور باقی اگر چہ چالیس کے اندر ہوں استحاضہ قرار دیے جا دیں گے  
جیسے چالیس سے بعد کے استحاضہ ہیں۔ لما بینانی الحیض۔ ہر چہ اس دلیل کے جو ہم نے جنس میں چالیس مروی ہر۔ ف۔ پس ایام

عادت تک نفاس رہنے کے واسطے دو باتیں شرط ہیں اول یہ کہ عورت کی عادت معروفہ ہو یعنی اسکی پہلی ولادت سے اور دوم یہ کہ  
خون چالیس سے تجاوز ہو جاوے اور اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی نہ ہو تو یہ حکم نہ لگایا جائے فرمایا۔ وان لم تکن لها عادت  
فاجتہد انفا سہا اربعون یوما۔ اور اگر اس عورت کی کوئی عادت یعنی معروفہ نہ ہو تو اجتہاد اس کے نفاس کی چالیس دن میں لانا  
امکن جملہ نفاساً۔ کیونکہ چالیس کو نفاس شمارنا ممکن ہے۔ فت یعنی ہر وجہ ظاہر معلوم ہے اور اس سے کسی مشکوک پر تو چالیس ہی  
رہے۔ حاصل یہ کہ جب چالیس سے خون تجاوز ہو تو مبتدئہ میں چالیس اور متادہ میں قدر عادت نفاس میں گذارنی الجب۔ اور  
اگر چالیس سے کم پر منقطع ہو تو عورت خواہ مبتدئہ ہو یا متادہ ہو سب نفاس میں پھر وہ غسل کر کے روزہ رکھے و نماز پڑھے پھر اگر  
چالیس کے اندر خون نے عود کیا تو روزے قضاء کر لے گی بالکل چالیس تک جبکہ تجاوز نہ ہو ہر عورت کے حق میں نفاس میں۔ مع خالی  
ولدت ولدین محلی بطن واحد قفا سہا من الولد الاول عند ابی حنیفہ و ابی یوسف و ان کان بین الولدین  
اربعون یوما۔ پھر اگر عورت جنی دو بچہ ایک پیٹ میں تو اسکا نفاس امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک اول بچہ سے  
شروع ہوگا اگر بعد ازاں بچہ کے پیدا ہونے میں چالیس دن ہوں۔ فت اور ایک پیٹ سے مراد یہ کہ حمل کی پوری مدت  
دونوں کے درمیان نہ ہو اور وہ کتر جمعیۃ نہیں اگر عورت کے دو بچہ اس طرح پیدا ہوئے کہ پہلے ایک ہوا اور اسکی پیدائش سے چھ مہینہ  
سے کم میں دوسرا ہوا تو دونوں کو ایک ہی پیٹ سے کہا جائیگا پس نفاس اول بچہ سے شمار ہوگا اگرچہ دوسرے بچہ کی پیدائش تک  
چالیس دن کا وقفہ ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ اتنے وقفہ میں امام رحمہ کے نزدیک دوسرے بچہ سے نفاس ہوگا اور یہ نہیں صحیح ہے بلکہ  
صحیح وہی ہے کہ امام مضاف رحمہ نے اختیار کیا کیونکہ انتہا سے مدت نفاس کی چالیس ہیں وہ گزر چکے تو پھر نفاس واجب نہ ہوگا اور  
اگر دونوں بچوں میں (۳) روز ہوں تو دوسرے بچے کے بعد دس روز نفاس ہیں۔ مع۔ اور یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور اگر تین بچہ ہوں  
کہ اول و دوم کے درمیان چھ مہینہ سے کم ہیں اور دوسرے و تیسرے میں چھ مہینہ سے کم ہیں لیکن اول و تیسرے کے درمیان چھ مہینہ  
نہ ہوں تو صحیح ہے کہ یہ تینوں بھی ایک ہی پیٹ میں پھر فرزند اول سے نفاس شروع ہونا شیخین کا قول اور یہی مالک کا قول اور  
اصح روایت امام احمد سے اور یہی اصح وجہ امام شافعی رحمہ سے بنا ہے صحیح امام احمد بن حنبلہ و غزالی ہے۔ وقال محمد بن الولید الاخیڑ اور  
امام محمد رحمہ نے کہا کہ اجتہاد سے نفاس اخیر بچہ سے ہے۔ فت یہی قول داؤد کا اور ایک روایت شافعی و احمد سے ہے۔ و ہو قول زفر  
لانہا حال بعد وضع الاول فلا یصح نفاسا و کما انہا لا تحيض۔ اور یہی قول زفر رحمہ کا ہے کیونکہ اول بچہ بننے کے  
بعد وہ حاملہ ہے تو وہ نفاس دالی ہوگی جیسے جنس نہیں لاتی ہے۔ ولہذا تنقضی العدة بالاخیر بالاجماع۔ اور اسی وجہ  
عورت کی مدت بالاجماع اخیر بچہ کے بننے سے پوری ہوتی ہے۔ فت یعنی حاملہ کی مدت بوضع حمل ہے اور اول بچہ کی وضع  
سے نہیں پوری ہوتی بلکہ بالاتفاق اخیر کی وضع سے پوری ہوتی ہے تو اسی سے نفاس بھی شروع ہوگا۔ ولہذا ان الحامل  
انما لا تحيض لانسد الرحم علی ما ذکرنا وقد افتح مخرج الاول تنقش بالدم نکان نفاسا۔ اور شیخین کی  
دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو تو حیض مرت اسی وجہ سے نہیں آتا کہ رحم کا منہ بند ہوتا ہے اور یہاں پہلا بچہ نکلنے سے اسکا منہ کھل گیا اور  
خون آگیا پس یہ ضرور نفاس ہوا۔ فت کیونکہ رحم کا خون تنقش کرتا ہی نفاس ہے۔ رہا یہ کہ مدت نہیں پوری ہوتی ہے تو جواب  
یہ کہ بان۔ والعدة تعلقت بوضع حمل مضاف و لیس فی متناول الجمع۔ اور مدت کا تعلق ایسے حمل کی وضع سے جو عورت  
کی طرٹ مضاف ہو پس وہ کل کو شامل ہے۔ فت یعنی ایسے میں فرمایا۔ اولات الاحمال الحمل ان یضعن حملن۔ حملون و ایہاں  
عورتیں آئی ہیں کہ یہ کہ اپنا حمل وضع کریں تو معلوم ہوا کہ انکا حمل جب وضع ہو تو مدت پوری ہو اور انکا حمل نقطہ پہلا بچہ نہیں بلکہ  
جو کچھ ان کے پیٹ میں ہو ایک یا دو یا زیادہ تو جب سب وضع کریں تو مدت پوری ہو سم۔ ایک عورت غرہ رمضان میں جنی اور اس نے  
چھ ماہ رمضان رہ کر کھا پھر دس ماہ رمضان کے چھ مہینہ سے کم وقفہ میں جنی گھر وہ دونوں میں چھ مہینہ میں تو روزے نصت اول

کے اور عداوت اور بغیر کی تھا کہ اسے بیخ حکم یعنی باغ و انکساث ثابت نہیں ہوتا مگر غریب کے فوج و لشکر سے اور یہی جہ سے اسباب کا ناگزیر نہ سب اور اسی پر غارتہ مشل غاصب اسی ہے خودی و الجہ و جب صورت کے خون پر کھاتا و ادل دیکھتے ہی ناز چھوڑ دے اور قریب کا کہ ہم اسی کو بچے ہیں یہی مسیح و تائید خانیہ و اسر قاس کے اسلم

باب الانجاس و تطهير

باب ہر جیسے بیان انہماک و اعلیٰ تطہیر کا ہے۔ فتنہ جب نجاست کہ جسے معنی حدیث و منور اور نہایت محلہ بچم و مسخ و حیض و غاس  
 سے نزع ہوئی تو خفیہ نجاست و اسکی تطہیر کو شروع کیا۔ تاج الشریعہ نے فرمایا کہ انہماک معنی نجاست سے نزع و کسر جم و چیز جو  
 نجاست ہو چکی ہو اور جسے فتح جم و چیز جو پید ہو یعنی میں نجاست۔ اور بیان مراد یہ کہ نجاست کی جگہ پاک کرنے کا بیان ہے جیسے  
 بہن و کثیرا مکان چنانچہ جب نجاست دور کی گئیں تو ان چیزوں کی اصلی طاریت ثابت ہو گئی۔ اور نجاست پاک۔ ایسے معنی میں کہ  
 جب کسی محل میں پاک کے جاوین تو مسجد و فردوس کی جناب میں قرب و اسکی کمال عظمت سے مانع ہیں۔ مع۔ ہر کام اس اب میں  
 چند امور میں ہر ایک تودہ دلیل جو تطہیر کو واجب کرتی ہے۔ وہم وہ چیز جسکے ذریعہ سے تطہیر ہو جاتی ہے۔ سوم نجاست کے انواع۔  
 چارم پاک کرنے کی کیفیت۔ پنجم مقدار نجاست برنج سے جو کس کو دینی ہے۔ ششم جس محل کا نجاست سے پاک کرنا مستند ہے۔ ہفتم  
 تطہیر نجاست واجب من بدن اصلی و توبہ و المکان الذی یصلی فیہ۔ پاک کرنا نجاست کا واجب ہر مصلی کے لئے  
 ہے اور کپڑے سے اور اس مکان سے جس میں نازبہر تھا ہے۔ فتنہ واجب یعنی فرض ہر مع۔ اور مراد یہ کہ جس چیز جس مقدار کو  
 شرح نے نجاست اعتبار کیا اور معاف نہیں رکھا اسکا نازل کرنا فرض ہے۔ م۔ نجاست اگر غلیظ ہو تو ایک درم سے نازد کو دھونا فرض  
 حتی کہ اسی میں ناز باطل ہے اور اگر قدر درم ہو تو واجب اور ناز اس میں ہو جاتی ہے اور قدر درم سے کم کا دھونا سنت ہے اور اگر خفیف ہو تو  
 جب تک ماحض نہ ہو ناز نہیں ہے۔ بعضرات۔ اور مکان سے اسی قدر جگہ مراد ہے جیسے وہ ناز دار کرتا ہے۔ م۔ اور تطہیر نجاست کا فرض  
 ہر بار دو باتوں کے ساتھ ہر دو پہر اول یہ کہ اسکا نازل کرنا مکمل ہو اور دوم یہ کہ نازل کرنے میں نازی پر ایسی بات کا ارتکاب نہ ہو  
 ہو جو ایسی نجاست سے زیادہ مہیج ہو حتی کہ اگر ایک شخص ایسی جگہ پر کہ بغیر بے پردہ تنگے ہونے کے اسکو نجاست نازل کرنا مکمل نہیں ہوتا  
 تو وہ تنگہ نازل کرنا نجاست کے ساتھ نازبہر ہے کیونکہ یہ برہنہی فسق ہے اور جو شخص دو بلاؤں میں مبتلا ہو اسپر واجب ہے کہ دونوں میں سے  
 ہر آسان ہو اسکو اختیار کرے۔ اور اگر ایک آدمی کو نجاست ملے ہو اور اسکو حدیث بھی ہو پھر اسنے صرف اسقدر پانی پایا کہ ایک طاریت  
 کو کافی ہو تو اسپر بھی واجب ہے کہ نجاست دھونے میں صرف کرے اسکے بعد پھر تکمیل کرے تاکہ اسکو دونوں طاریتیں حاصل ہو جاوین  
 پھر یہ جو جتنے کما کہ اسکے بعد پھر تکمیل کرے تو اسکا سب کے نزدیک صحیح ہو جاوے ورنہ اوپر دھوت رح کے نزدیک بطل ہے  
 تکمیل بھی رہا ہے۔ افصح۔ اور اگر اسنے وضو کر کے جس کپڑے سے نازبہر ہی تو ناز ہو گئی ولیکن گنہگار ہوا۔ م۔ اور اگر کسی کو نجاست دور  
 کرنے کی قدرت ہو جو سے نہیں ملتی کہ کپڑے میں جہاں نجاست ملے ہو وہ اسپر سختی ہو حالانکہ یہ معلوم کہ اس کپڑے میں نجاست  
 کہیں طرف ملے ہو تو کما گیا کہ واجب ہے جو کہ اس کپڑے میں سے کوئی طرف دھو ڈالے جب کوئی طرف اسکی خواہ تحریر سے یا بغیر  
 تحریر کے دھو ڈالے تو وہ پاک ہو گیا اور توجہ سے معلوم ہو گا کہ تحریر کرنے کو کچھ دخل طاریت میں نہیں ہے بلکہ بعض کنارہ دھو ڈال  
 اصل بیان کپڑے کی طاریت ہے اور تمام نجاست میں شک ہوا تو شک سے نجاست کا حکم نہ دیا جائیگا یوں ہی اہم اسکیا ہی ہے۔  
 نے شرح جامع کسیر میں ذکر کیا ہے۔ اگر کپڑے کا کوئی کنارہ جس پر اسکو قبول کیا آئے ہو تو تحریر کے اسکا کوئی کنارہ دھو یا تو کپڑے  
 کی طاریت کا حکم دیا جائیگا اور یہی مختار ہے۔ اور احتیاط یہ کہ سب کپڑے دھوے۔ حیضہ السرخسی۔ اور یہی غیر ہے میں بدو فی فہم  
 نہ کوئی کلامی ہے۔ پھر اگر یہ کپڑے سے کئی نازبہر میں پھر ظاہر ہو کہ اسکے دوسرے کو نہ میں نجاست بھی تو جو نازبہر میں



انکا اعادہ کرنا واجب ہے مگر خلاصہ۔ لیکن نظریہ میں ہے کہ مختار یہ کہ پہلے نازوں کا اعادہ نہیں ہو گا تو پھر رہا ہے اسکو نہ کرے  
 چرے کافی اندر۔ لیکن یہ شکل ہے اس واسطے کہ اگر یقین اس امر کا ہو کہ یہ نجاست دہی ہو جو نامعلوم ہو گئی تھی تو حکم مذکور خلاصہ  
 ظاہر ہو اور اگر اس نجاست کی نسبت یہ احتمال کہ معلوم نہیں کب لگ گئی ہو تو صحیح حکم اسکا یہ کہ اگر چنانچہ نجاست معلوم ہوئی ہو تو مین  
 دن رات کی ناز اور اگر حدید تازہ ہو تو ایک رات دن کی ناز پڑے جیسا کہ نوین کی نجاست میں حکم ہے اور وہاں مذکور ہوا برخلاف  
 اسکے جبکہ نجاست سابقہ ظاہر ہوئی ہو تو اسوقت سے لیکر اب تک جو نازیں اس میں پڑیں اعادہ کرے جیسا کہ خلاصہ میں ہے ہم یہاں تک نہیں  
 میں ہے کہ اگر اپنے کپڑے میں نجاست مغلطہ قدر دم سے زائد پائی اور یہ دریافت نہیں کہ کب لگی ہو تو بالاجل کسی ناز کا اعادہ نہ کرے  
 اور یہی صحیح ہے محیط دالو ہرہ۔ پھر معتبر ظاہر ہی بدن ہر حتی کہ اگر نجس سر نہ لگے میں لگایا ہو تو اسکا و حونا واجب نہیں اسرہج اگر اسے  
 ناز شروع کی اور اسکے دونوں قدموں کے نیچے قدر دم سے زائد نجاست ہو تو اسکی ناز فاسد ہے۔ یوں ہی اگر دونوں میں سے ایک قدم  
 کے نیچے ہو تو یہی حکم ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور اگر نجاست پر کھڑا ہوا اور اسکے پیروں میں جو زمین یا نیلین میں تو اسکی ناز نہیں جائز ہے  
 اور اگر اسے دونوں جوتیان بچائیں اور آج ناز پڑی ہو تو جائز ہے۔ اور اگر کپڑے نے تری نجاست چوس لی تو نہیں جائز ہے اور  
 اگر نجاست کپڑے میں ایک طرف ہو اور اسکی دوسری طرف پاک ناز پڑے ہو تو جائز ہے خواہ ہلانے سے جس کو نہ ہٹا ہو یا نہ ہٹا ہو  
 یہی صحیح ہے۔ ت۔ بھی صحیح ہے۔ برخلاف اسکے اگر کوئی کپڑا پہنے ہوے ہو اور اسے جس کو ناز میں بردا لیا اور ناز پڑنے لگا  
 پس اگر اسکی حرکت سے پڑے ہوے کو نہ کو بھی حرکت ہوئی ہو تو نہیں جائز در نہ جائز ہے۔ اور اگر دوسرے کپڑے پر ناز پڑے جیسا  
 اشریعی نیچے کی نہ جس یا اندر جس ہے وہ اوپر کے ابرے پر ایسی جگہ کھڑا ہو جس کے محاذی بریس اگر سلا یا مانا لگا ہو تو بالاتفاق  
 جائز ہے یہی اصح ہے اتحیس محیط السرخسی۔ اور اگر جوڑا ہو تو امام محمد سے جواز دابو یوسف سے نہیں۔ مع۔ م۔ اور قول محمد اوطی  
 القاضیان۔ اور اگر نہ ہو اور ایک پنج جس ہو گیا اور بوٹ کر دوسرے پاک پنج پر ناز پڑے تو امام محمد سے جواز دابو یوسف سے  
 عدم جواز ہے اور اگر چوپایہ پر ناز پڑے اور اسکے زین یا رکاب پر نجاست مانہ ہو تو بوسط میں ہے کہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک جواز  
 ہے الفتح۔ اور یہی صحیح ہے محیط السرخسی۔ اور اگر کچی یا پکی انٹین ایک پنج سے جس ہوں دوسرے پاک پنج پر کھڑا ہوا اگر جمی فرش  
 ہوں تو روا ہے اور اگر غیر مغروش ہوں تو امام محمد سے جواز دابو یوسف سے عدم جواز ہے۔ لیکن قاضیان میں مطلقاً جواز آیا ہے  
 اور اگر پاک جگہ ناز پڑے اور اسی پر سجدہ کیا لیکن سجدہ کرنے میں اسکے کپڑے میں سے جس جگہ پر پڑتا ہو تو جائز ہے محیط۔ اور اگر  
 پاک جگہ شروع کی پھر جس جگہ تحول کیا بھر وہاں سے پاک جگہ تحول کیا تو جائز گر جبکہ اتنی دیر رنگ کرے جس میں کسر کن احاد  
 ہو جادے۔ قاضیان۔ اور اگر جس جگہ سجدہ کیا پھر پاک جگہ اعادہ کیا تو جائز ہے۔ اور اگر نجاست مانہ مقام سجود میں ہو  
 اصح یہ کہ بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ م۔ مع۔ دونوں ہاتھوں و دونوں گھٹنوں کے نیچے نجاست کا اعتبار اسوقت نہیں ہے کہ نازی ان  
 دونوں کو زمین پر نہ رکھے بنا برآں رکھنا واجب نہیں لیکن جب اسے ہاتھوں یا گھٹنوں کو رکھا تو انکی جگہ کا پاک ہونا شرط ہے۔ م۔  
 فقہ ابو الیثم م۔ مصنف نے اختیار کیا کہ سجود میں دونوں ہاتھ و گھٹنے رکھنا واجب ہیں مگر ہمارے مشائخ کا فتویٰ یہ کہ نہیں ہے  
 اگر دونوں گھٹنوں کی جگہ جس ہو تو جائز ہے اور فقہ ابو الیثم م۔ اس روایت سے انکار کرتے تھے اور میں میں اسی کو صحیح کہا  
 اسراج۔ اور اگر ناک رکھنے کی جگہ جس ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ پاک ہو تو بلا خلاف ناز جائز ہے اسی طرح اگر ناک کی جگہ پاک  
 اور پیشانی کی جس ہو اور اسے ناک ہی پر سجدہ کیا تو بلا خلاف جائز ہے اور اگر دونوں کی جگہ جس ہو تو زندہ ویسی رح نے ذکر کیا کہ  
 امام رح کے نزدیک ناک پر سجدہ کرے اور ناز جائز اگرچہ پیشانی میں عقیدہ ہو اور صاحبین کے نزدیک بدون عقیدہ کے نہیں جائز  
 ہے محیط۔ اور اگر ناک و پیشانی دونوں پر سجدہ کیا تو اصح قول پر نہیں جائز ہے محیط السرخسی۔ اگر ناز میں اپنے کپڑے پر قدر دم  
 سے کم نجاست پائے اور وقت میں گنجائش ہو تو افضل یہ کہ دھو کر ناز کا استقبال کرے اور اگر جلالت یہاں جانی ہو مگر وہاں

پا دیگا تو بھی یہی حکم ہے اور اگر خوف ہو کہ جماعت دبا دیگا یا وقت نکل جائیگا تو نادبوری کرنے والا خیرہ اور اگر وہ مسجد میں پہنچا اور لوگ نماز میں ہیں اور خوف ہو کہ جب تک دھونے میں مشغول ہوگا جماعت جانی رہیگی تو مجھے پسند یہ کہ جماعت میں داخل ہو جاوے۔  
 اٹھلا۔ اگر وہ کپڑے میں ایک کی نجاست دوسرے پر سچوٹے اور قدر درم سے ناند ہو تو بقول محمد جائز نہیں اور یہی احوط ہے قاضیخانہ  
 اگر ایک درم دونوں طرف سے بھس ہو تو مختار یہ کہ مانع جو از نماز نہیں ہے اٹھلا۔ یہی صحیح ہے قاضیخانہ۔ اگر ہر قدم کے نیچے درم سے  
 کم نجاست گر جمع کرنے میں درم سے ناند ہو جائز نہیں ہے قاضیخانہ۔ یہی مختار ہے المضمرات۔ ہون ہی نجاست موضع سجود و موضع قدم  
 کو جمع کیا جائیگا اٹھلا۔ اور اگر کپڑوں میں درم سے کم اور دونوں قدموں کے نیچے درم سے کم ہے لیکن سب مجہود درم سے ناند ہوگا  
 تو جمع نہ کیا جائیگا۔ اٹھلا۔ اگر بھس جگہ نماز شروع کی بھر پاک جگہ منتقل ہو گیا تو نماز شروع نہوگی۔ اٹھلا۔ اگر بھجھونے پر نماز پڑھے  
 اور اسکا ایک کو نہ بھس ہے اگر اس کے قدموں اور سجدے کی جگہ بھس ہو تو نماز جائز ہے نہ وہ بھجھو نا بڑا ہو یا چھو نا کہ ایک طرف کی جنبش  
 سے دوسری طرف جنبش ہو۔ یہی مختار ہے اٹھلا۔ اور یہی کپڑے و جٹائی کا حکم ہے السراج۔ کتاب حجت میں ہے کہ بھجھونے میں اگر نجاست  
 ہو نیچے اور نہیں معلوم کہ کمان پر ہو تو روا ہے کہ تحریر کر کے ایسی جگہ نماز پڑھے جہاں اسکا دل مطمئن ہو کہ یہ جگہ پاک ہے تا مار خانہ۔  
 اگر نہ نجاست پر کپڑا ڈال کر نماز پڑھے اگر اس کپڑے کے عرض میں دو کپڑے بن سکتے ہوں تو امام محمد کے نزدیک جائز در نہیں  
 اور اگر خشک نجاست ہو تو روا ہے جبکہ کپڑا دھانسنے کے لائق ہو۔ اٹھلا۔ اور اگر ایک کپڑے کو دوہرایا اور اوپر کا رخ پاک ہے  
 نیچے ناپاک ہے تو اس پر نماز جائز ہے المقتنی والسراج۔ اگر چٹائی کے پاٹ پر یا کوارے یا گاڑھے بھجھونے پر نماز پڑھی اور باطنی رخ بھس  
 ہے تو امام محمد رحمہ کے نزدیک جائز ہے اور اس پر ابو بکر اسکاٹ فتویٰ دیتے اور یہی شبہ ترجیح ہے۔ مکافی شرح المیۃ لایسلاح۔ اور  
 یہی حکم نندہ کا ہے احوط اور یہی لکڑی کا جبکہ اسکی موٹائی اس قدر ہو کہ درمیان سے چیری جاوے۔ اٹھلا۔ اگر بھس زمین کی مٹی اور پر  
 چھیل ڈالے اگر نیچے مٹی برسونگھنے سے ہو معلوم ہوتی ہے تو نہیں جائز ہے اور اگر نہ معلوم ہو یا بست چھیلی ہو تو جائز ہے تا مار خانہ۔ اگر  
 بھجھونے پر نجاست ہے اس پر مٹی بھجھانے تو نہیں جائز ہے السراج۔ میں کہتا ہوں کہ یہ طیل مٹی ہے در نہ ایک تہ مٹی کی بھجھانے میں اظہر  
 بوازی ہے۔ م۔ اگر موضع نجاست پر اپنی آستین یا دامن بھجا کر اس پر سجدہ کیا تو نہیں روا ہے تا مار خانہ بسانک تو ان مسائل کا  
 تذکرہ اس مقام پر لائق ہے اور باقی شروط نماز میں مذکور ہونگے۔ حاصل یہ کہ نجاست کا نائل کرنا مصلیٰ کے بدن و کپڑے و جانے  
 سے فرض ہے۔ بقولہ تعالیٰ وثیابک نظیر۔ بدیل قول اللہ تعالیٰ وثیابک نظیر۔ یعنی اپنے کپڑوں کو پاک کر۔ یہ حکم واسطے  
 وجوب کے ہے۔ وقال علیہ السلام حتی تم افرصیہ ثم اغسلیہ بالماء ولا یطرب اثرہ۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کہ اسکو چھیل بھر ناخن سے کھجھجھ کر اسکو پانی سے دھو ڈال اور تجھے اسکا ذبح کچھ مفر نہیں۔ و حضرت اسامہ بنت ابی بکر  
 رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک عورت نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم میں سے ایک کو خون جھنک جاتا ہے  
 تو ہم اسکو کیا کریں فرمایا کہ تحتہ ثم تفرضہ بالماء ثم تغتسلہ ثم تعصلی فہ۔ رواہ البخاری و مسلم و الاربعہ یعنی اسکو تھک کرے پھر اسکو پانی سے  
 قرض کرے پھر اسکو نضح کرے پھر اس میں نماز پڑھے۔ حت یہ کہ لکڑی وغیرہ کسی چیز سے کھجھجھٹالے اور قرض یہ کہ ناخن سے کھجھجھ  
 و بانی ثابتی جاوے۔ اور خطابی رحمہ نے کہا کہ قرض اصل میں یہ کہ جنگی سے خوب مل ملکر دھو دے اور نضح یہ کہ پانی جھڑکے اور کبھی  
 پانی بہا کر دھونے کے معنی میں ہوتا ہے۔ ظاہر اسی مراد ہے۔ نفع۔ حاصل یہ کہ پہلے کسی چیز سے کھجھجھ کر چھیل ڈالے پھر ناخن سے  
 پانی ڈال کر دھو دے پھر خالی پانی سے پاک کر دے۔ م۔ اس روایت میں ثم اغسلیہ بالماء۔ مذکور نہیں ہے بلکہ حدیث ائمہ میں  
 بنت محسن میں البتہ یا کہ حلیہ یطیع و اغسلیہ باء و سدر۔ یعنی طلع سے اسکو کھجھجھ ڈال اور پانی و سدر سے اسکو دھو ڈال اور  
 حدیث میں دلالت ہے کہ خون نہیں ہے اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور یہ بھی دلالت ہے کہ پاک کرنے میں کوئی حد و شرط نہیں  
 بلکہ سحر کرنا مراد ہے اور وہ بہتہ لال یہ کہ جہیف میں بھی یقینہ امر پاک کرنے کا حکم دیا تو یہ واجب ہوا۔ نفع۔ و اذا وجب

التطہیر فی الثوب وجب فی البدن والمان لان الاستعمال فی حال الصلوۃ یسئل الکل۔ اور جب کپڑے کے حق میں پاک کرنا واجب ہو تو بدن و جامے ناز کے حق میں بھی واجب ہو کیونکہ حالت طہارہ میں استعمال کرنا مکمل کو شامل ہے۔ وفت اور وجہ یہ کہ کپڑے کا پاک کرنا بپارت مخصوص اسی لیے واجب ہوا کہ ناز میں اچھی حالت پاکیزہ پر جناب باری تعالیٰ کے حضور میں قائم ہو حالانکہ کپڑا بدن سے بالکل متصل نہیں ہے اور بدن کپڑے کے بھی ناز ممکن ہے تو بدرجہ اولیٰ مصلیٰ کا بدن پاک کرنا اور کپڑا پاک کرنا جو ہر حال ضروری ہے بدلت نص ثابت ہوا۔ منع۔ پھر واضح ہو کہ طہارت کے کئی طریقہ ہیں دھونا۔ رگڑنا۔ ملنا۔ ٹھکانا۔ کھرج ڈالنا۔ فرک کرنا۔ خشک ہو جانا۔ جل جانا۔ مستحیل ہو کر مثلاً شراب کا سرکہ ہو جانا۔ و لیکن یہ امور ہر نجاست میں ہر ایک کافی نہیں البتہ پانی بالاتفاق عام ہے اور تفصیل امام مہنف کے اصول مساک کی تحت میں آئی ہے۔ قال المہم بدو سجوز تطہیرہ۔ اور صحیح ہر نجاستوں کا پاک کرنا یعنی نازل کرنا۔ بالمار۔ پانی کے ساتھ بالا جماع۔ و لیکن مائع۔ اور ہر ایسی چیز کے ساتھ جو چھی ہوئی ہے۔ و بشرطیکہ آمین دو صفت ہوں اول۔ طہر پاک ہو اپنی ذات میں سدوم یہ کہ۔ لیکن انرا انتہا ہے۔ ایک ساتھ نجاست کا نازل کرنا ممکن ہو۔ کا لخل و مار الورد و نحو ذلک۔ جیسے سرکہ و گلاب دماندہ اسکے یعنی۔ ما اذا عصر الفص۔ ایسی چیزوں سے کہ جب جوڑی جادین تو جوڑ جادین۔ وفت۔ تیل کی طرح یا دودھ کی طرح نہوں کہ جوڑنے سے نہ پھرن اور جو چیز کہ جوڑنے سے نہ پھرنے اگرچہ مائع پاک ہو اس سے طہارت کرنا نہیں جائز ہے جیسے تیل کافی کافی۔ اور جیسے تازی و دودھ اور شیر و انکور کافی نہیں۔ و نہا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحم۔ اور یہ حکم کلی امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحم کے نزدیک ہے۔ و قال محمد و زفر و الشافعی۔ اور کہا محمد و زفر و شافعی نے۔ وفت۔ اور انک دمانہ فقہار نے مع۔ لا یجوز الا بالمار کہ تطہیر نہیں ہوا ہر گہرائی کے ساتھ۔ وفت۔ یعنی ان عامہ علماء کا قول یہ کہ پانی کے سوا سے دوسرے مائعات طہرہ فرما سے تطہیر نہیں جائز ہے۔ لانه یجس باول الملاقاة۔ کیونکہ پاک کرنے والی چیز تو پہلے ہی لان سے خود نجس ہو جاتی ہے۔ وفت۔ یعنی جبکہ پانی یا طہارہ کھنڈہ چیز کو نجاست پر نہا اور نجاست کے کچھ اجزاء آمین آئے تو یہ خود نجس ہو گئی۔ و النجس لا یقید الطہارۃ۔ اور جو چیز نجس ہو وہ طہارت کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔ وفت۔ اگر کہا جاوے کہ کچھ بھی قیاس تو پانی میں بھی موجود ہے جو اب یہ کہ بان۔ الا ان ہذا القیاس ترک فی الماء للضرورة۔ لیکن یہ قیاس پانی کے حق میں بوجہ ضرورت کے خروک کیا گیا۔ وفت۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس جہت سے نئے پانی میں یہ قیاس چھوڑا اسی جہت سے پانی کے سوا سے دوسری پاک کرنے والی چیزوں میں چھوڑا النہایہ۔ دوسری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و فیزل لکم من السماء ماء یطہرکم بہ الا یہ۔ تو معلوم ہوا کہ پانی سے مقصود تطہیر ہے مع۔ جواب یہ کہ خصوصیت نہیں ہے۔ ہم۔ بپاری دلیل یہ کہ نجاست حقیقی کے ساتھ ناز نہیں دیت جیسے حدیث حلی کے ساتھ اور وہ پانی سے بوضوہ نازل ہوتا ہے تو یہ نجاست بھی اسی پانی سے نازل ہو گئی مع۔ اور دوسری عبارت یہ کہ اگر سوائے پانی کے تطہیر ممکن ہو تو دھو بھی اُسے جائز ہو۔ اسراج النیر۔ جواب یہ کہ نجاست حلی یعنی حدیث تو پاک مانع شرعی ہے کہ دوسری کوئی چیز طہر نہیں ہو تو شرعی مانع اسی طور سے نازل ہوگا جسطح شیع میں مہمود جو بر خلاف نجاست حلیقہ کے کہ وہ محسوس چیز ہے اسکا قیاس حدیث نہیں روا ہے۔ م۔ و لھا ان المائع قانع۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ مائع طہرہ فرما تو قطع کرنا والی چیز ہے۔ وفت۔ یعنی نجاست کو اکھاڑ کر دھو کر دیتی ہے۔ و الطہورۃ لعلہ القطع و الازالۃ۔ اور پانی میں پاک کرنے والی صفت ہے مائع نجاست نازل کرنے کے ہے۔ وفت۔ اور یہ معنی دوسرے مائع مزل ہیں موجود ہیں۔ بلکہ پانی تو بچھے رگہ رگہ نجاست کا رنگ نہیں دھو کرنا اور سرکہ تو اس کا رنگ بھی کاٹ دیتا ہے ہر بایہ جو تم نے کہا کہ مٹھر چیز خود نجاست سے ملکر نجس ہو جاتی ہے تو یہ ہمیشہ کے واسطے نہیں ہوا النجاستہ للنجارۃ فاذا انتہت اجزاء النجس متقی طہرہ۔ اور نجس ہو جانا پانی ذخیرہ کا وجہ مجاہدیت و غیر اسے نجاست کے ہے پھر جب نجس کے اجزاء ہلکے ختم ہو گئے تو اب پانی ذخیرہ پاک رہ گیا۔ وفت۔ اسی وجہ سے اکول المہم کہ شیباب سے جب



نجاست دور کیا دے تو بعد دھوئے کے اس کپڑے کا حکم وہ ہو گا جو ماکول اللحم کے پیشاب سے نجس کا حکم ہر حتی کہ اگر جو تھالی پر  
 ایک نہ ہو بچے تو جو از ناز کا مانع نہیں ہے تاج الشریعہ اور صحیح یہ کہ وہ تطہیر نہیں کرنا جیسا کہ نحسی نے ذکر کیا ہے۔ اور یہی بقول  
 ہے۔ مفع۔ بلکہ اصح قول تاج الشریعہ ہے۔ م۔ آب منسل سے تطہیر نجاست خفیہ جائز ہے اور اسی پر قوی ہے الزاہدی ع۔ ف۔ اور مانتہ  
 اسکے بھلونے اندر سبب دیگرہ کا پھوڑا ہوا اور درختوں کا پانی وغیرہ جو کلمہ می و تر بوز و صابون و باقلہ کا پانی اور ہر پانی  
 جس سے کوئی پاک چیز ملے اس پر غائب ہو گئی تو وہ بھی مانع کے حکم میں ہے۔ ذکرہ العلماء ہی۔ حتی کہ تھوک بھی پاک کرنے والا ہے چنانچہ  
 اگر بچہ نے مان کی چھائی پر نوکر دی پھر دودھ پیا حتی کہ تڑکا اثر زائل ہو گیا تو پاک ہو گیا اسی طرح اگر کسی کی منگلی میں نجاست  
 شراب بھر گئی اور شراب بخوارنے اُسکو جس لیا حتی کہ اثر جاتا رہا تو پاک ہو گئی۔ اگر شراب بخوارنے شراب پی اور بار بار منہ میں  
 تھوک بھر کر نکل گیا تو منہ پاک ہو گیا حتی کہ ناز بڑے سے توضیح پر بدقول محمد رحمہ نہیں صحیح ہے کیونکہ پانی نہیں ہے۔ مفع۔ ہا بھلا تاج  
 ہوا کہ سوائے پانی کے دیگر پاک چیزیں مزیل بھی پاک کرنے والی ہیں اور یہی صحیح ہے اور شیخین رحمہ کے پاس بھی دلیل منقول ہے اور وہ  
 حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم لوگوں کے پاس کسی کے سوائے ایک کپڑے کے نہ تھا کہ اسی میں اُسکو حیض آتا تھا پھر  
 جب اُسکو حیض کا خون کچھ لگ گیا تو اپنا تھوک لگا کر اُسکو ناخن سے چھیل دیتی تھی رواہ ابن خاری۔ اور ایک روایت میں ہے  
 کہ اُسکو تھوک سے تھرکے اُسکو ناخن سے کھینچ دیتی تھی۔ رواہ ابو داؤد۔ پھر اگر تھوک سے پاک نہ تو نجاست کی زیادتی  
 ہو جاتی۔ پھر کیا پانی داسکے مانند اعلات فریہ بدن و کپڑے سب کو پاک کرتے ہیں یا بدن کو نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔ وجواب  
 الکتاب لا یفرق بین الثوب والبدن۔ اور کتاب میں جو حکم نہ ہو کہ کپڑے و بدن میں تفریق نہیں کرتا۔ فسے کیونکہ  
 جواز کو عام رکھا کچھ بدن کا استثناء نہیں کیا ہے تو ظاہر ہوا کہ پانی و اعلات نہ کو رو سے بدن و کپڑے سب کا پاک کرنا جائز ہے۔ و ہذا  
 قول ابی حنیفہ و احمدی الروایتین عن ابی یوسف۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا اور دو روایتوں میں سے ایک حدیث  
 ابو یوسف سے بھی ہے۔ ف۔ اور اسی قول پر طفل کے جوٹے سے جھاتی پاک ہونا اور جوٹے سے آنکلی پاک ہونا وغیرہ مسائل  
 شفع میں۔ و عنہ انه فرق بینھا فلم یجوز فی البدن بغیر الماء۔ اور ابو یوسف سے روایت دوم یہ کہ آنکھوں نے بدنی کپڑے  
 میں فرق کیا پس بدن کے پاک کرنے میں سوائے پانی کے دوسری چیز سے تجویز نہیں کیا ہے۔ ف۔ پھر موزہ میں آدمی کا پیچانہ  
 وغیرہ لگ جانے کا مسئلہ ذکر فرمایا۔ مسئلہ۔ و اذا صاب الخف۔ اور جب لگ گئی موزہ کو۔ ف۔ جو بالکل چمڑے کا ہے یا مانند  
 اسکے جو نہ وغیرہ کو۔ نجاستہ لما جرم۔ ایسی نجاست خفیہ یا خفیہ جبکا جرم ہے۔ ف۔ یعنی خشکی پر اسکا جسد نظر آتا ہے خواہ  
 میں نجاست کا جو یا مٹی وغیرہ ڈال کر اُسکو جرم دار کر دیا ہو علی الصبح۔ کالروث۔ جیسے ہر طرح کے گوہر۔ و البعدۃ۔ اور  
 آدمی کا پیچانہ۔ والدم و المنی۔ اور خون منی و عقیقت۔ پھر نجاست لگ کر خشک ہو گئی۔ ف۔ لکھ بالارض جائز  
 پس اسکو زمین سے لے دیا تو جائز ہے۔ ف۔ اور پانی سے دھویا تو بالاتفاق جائز ہے اور یہ طریقہ فکر بدن پانی و مانع کے پاک  
 کرنے کا ہے۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ حکم پہلے استحسان ہے۔ وقال محمد لایجوز و ہوا لقیاس الان فی المنی خاصۃ لان  
 اللہ اخل فی الخف لایزید البخاف واللہ لک بخلاف المنی علی ما ذکرہ۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ نہیں جائز ہے  
 اور یہی قیاس ہے مگر سوائے منی کے بالخصوص کیونکہ موزہ کے اندر جرم میں جو پیوست ہو جاتا ہے اُسکو خشکی و طنائات نہیں کرتا  
 بر خلاف منی کے بنا برائے کہ جو آئندہ ہم ذکر کریں گے۔ ف۔ اور محدثین یہ کہ صحیح ہے کہ امام محمد رحمہ نے اس قول سے رجوع کر لیا ہے  
 ع۔ و لیس قولہ علیہ السلام فان کان بہا اذی فلیس بہا بالارض فان الارض لما طہور۔ اور شیخین کی دلیل حدیث  
 حضرت علی الصریطہ و سلم کا یہ ہے کہ پھر اگر دونوں موزوں میں نجاست ہو تو انکو زمین سے لے دے کہ زمین آنکے واسطے طہارت  
 کرنے والی ہے۔ ف۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی الصریطہ و سلم سے روایت کی کہ اذی و علی احدکم الاذی بغیرہ تطہر بہا التراب یعنی

جب تم میں سے کوئی اپنے موزوں سے نجاست روئے جاوے تو ان دونوں کے پاک کرنا الیٰ شئی ہو۔ رواہ ابو داؤد و ابی حنبلہ  
 فی صیغہ وقال صحیح علی شرط مسلم۔ اور نووی رحمہ نے غلامہ میں کہا کہ اسناد ابو داؤد صحیح ہے۔ مع۔ ابو داؤد نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ  
 سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں جب کوئی مسجد کو آوے تو دیکھے کہ اگر اسکی جنتی میں بیید سی یا گندگی ہو تو  
 اسکو رگڑ دے اور انہیں ناز پڑے۔ و۔ یعنی بچے ہوئے چنانچہ اسی قصہ میں یہ حدیث ہے اور ابن خزیمہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے  
 روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اپنی جنتیوں یا موزوں سے نجاست کو روئے جاوے تو ان دونوں  
 کو پاک کرنے والی شئی ہو۔ واضح ہو کہ ان دونوں حدیثوں میں کوئی فرق درمیان تر خشک کے اور درمیان گازی و پتلی کے  
 نہیں ہے بلکہ علی الاطلاق ہر نجاست کو شامل ہے پس ابو یوسف رحمہ نے اس حدیث کے اطلاق پر عمل کیا سوائے رقیق نجاست  
 کے اور امام رحمہ نے اسکو جرم خشکی کے ساتھ مقید کیا۔ ہاں یہ عام تفریع کی گئی کہ جرم خواہ نفس نجاست کا ہو یا دوسری چیز کا مثلاً  
 موزہ پر شراب پھر گئی اور ریگ یا خاک میں چلا کہ نام خاک لگ کر جرم ہو گیا اور اسکو زمین سے رگڑا کہ سب ریگ یا خاک ہو گئی  
 تو پاک ہو گیا۔ ولان الجملہ لصلابہ لا یتداخلہ اجزاء النجاستہ الا قلیل ثم یجذب بہ الجرم اذا جفت فاذا زال زال  
 ما قام بہ۔ اور اس وجہ سے کہ کمال میں جو بے سختی کے اجزاء نجاست نہیں سمجھے گئے سب سے کم بھی جب وہ خشک ہو تو اس کا  
 جرم خود انکو جذب کر لیتا ہے پھر جب وہ جرم زائل ہو تو جو اجزاء اس کے ساتھ قائم تھے وہ بھی زائل ہو گئے۔ و فی الرطب لا یجوز حتی  
 یفصل۔ اور مرنجاست میں نہیں جا کر یہی خشک کہ اسکو دھو دے۔ و۔ یہی ظاہر اردو ایہ قاضی خان۔ لان المسح بالارض  
 بکثرہ ولا یطہرہ۔ کیونکہ مرنجاست کو مسح کرنا زیادہ پیلا دینا اور پاک نہیں کرے گا۔ و۔ کیونکہ ہم یاقین جانتے ہیں کہ جنتی موزہ  
 نے جب پیشاب یا شراب جو سہلی تو مسح سے زائل نہ ہوتی تھی کہ اگر ریگ یا مٹی سے شراب یا پیشاب پر جرم لگا دیا پھر خشک ہوا  
 تو وہ رگڑ سے پاک ہو جائیگا جیسا کہ شمس الائمہ نے کہا اور یہی صحیح ہے اور ابو یوسف رحمہ نے خشک ہونا شرط نہیں کیا۔ مع۔ و فی الی  
 یوسف انه اذا مسح بالارض حتی لم یبق اثر النجاستہ یطہر لعموم البلوی و اطلاق مایردی۔ اور امام ابو یوسف رحمہ  
 سے مروی ہے کہ مرنجاست کی صورت میں بھی جب موزہ کو زمین سے رگڑا حتیٰ کہ نجاست کا اثر نہیں رہا تو وہ پاک ہو گیا جو جرم ہوا  
 و بوجہ اطلاق حدیث کے۔ و۔ یعنی حدیث میں مقید خشک و تر کی نہیں۔ و علیہ مشائخنا۔ اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں۔  
 و۔ اور اسی پر فتویٰ قاضی خان و مفتی الامام ابی مختار ہے۔ و۔ حاصل مسئلہ یہ کہ اگر موزہ کو نجاست لگی پس اگر جرم دار ہو یا  
 جرم دار ہو گئی ہے تو خواہ خشک ہو یا تر ہو زمین پر رگڑنے سے پاک ہو جائیگی اور اگر نجاست جرم دار ہو جیسے پیشاب وغیرہ تو بیان  
 فرمایا۔ فان احصاہ بول فیس لم یختر حتی یفصل۔ پھر اگر موزہ کو پیشاب لگ گیا پھر خشک ہو گیا تو جانا نہیں چاہئے کہ اسکو  
 دھو دے۔ و۔ کذا کل ما لا جرم له کما نحر۔ اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہے جسکا جرم نہ ہو مانند شراب وغیرہ کے۔ و۔ اور فرق یہ کہ  
 جو چیز خشک ہونے کے بعد موزہ کے اوپر نظر آوے جیسے گوہر و خون وغیرہ تو جرم دار ہو و جو بے خشکی کے نظر آوے تو وہ  
 بے جرم ہے۔ مع۔ لان الاجزاء ترشرب فیہ ولا جاوبہ بجد نہا۔ وجہ یہ کہ اجزاء نجاست اس میں بی جلتے یعنی جو سہلے جا  
 میں اسکو کی چیز جذب کرنے والی نہیں جو ان اجزاء کو اندر سے جذب کر لے۔ و۔ بخلاف جرم دار نجاست کے کہ جب اسکا  
 جرم خشکی پر آتا گیا تو وہ اندر سے اجزاء کو چسٹا د خشک ہوتا گیا۔ فیصل ما یتصل بہ من الرمل جرم له۔ اور کہا گیا کہ جو کچھ  
 وغیرہ اس کے ساتھ لگ گئی وہی اسکا جرم ہے۔ و۔ یہی صحیح ہے تبیین اور ابی پر بوجہ ضرورت کے فتویٰ ہے معراج الدراہ  
 اور حق یہ ہے کہ حدیث جیسے خشک و تر کو عام ہے و یہی رقیق کو بھی کیفیت کی طرح عام ہے اور فرج نے مطلقاً مسح کو اس کے واسطے  
 ظاہر کرنے والا اعتبار کیا ہے اور یہ کہ کہا گیا کہ جرم کیفیت اندرون رطوبات کو جذب کر لیتا ہے تو یہ تعلیل مناسب نہیں ہے بلکہ  
 نفع القدر میں رد کو یا ملاحظہ برین اگر موزہ پچانہ میں نشتر لگا اور خشک ہوئے سے پہلے جرم گوہر کا خود کر گیا تو لازم آتا ہے کہ

مسح سے پاک نہ ہو حالانکہ خلاف مذکور ہے۔ دفع و جرح، اصل مسئلہ میں مترجم نے قید لگا دی تھی کہ پورا موزہ چڑے گا جو اس جہت سے کہ نہیں  
 میں ہے کہ ایک موزہ کا اندرونی استر ساق کا کپڑے کا ہر اسکے ٹنگانوں سے جس پانی داخل ہو تو موزے کو ہاتھ سے مل کر دھویا اور  
 میں بار پانی ڈال کر بھر کر بیایا مگر کپڑے کو چوڑ نہیں سکا تو موزہ پاک ہو گیا۔ المحیط۔ نواز ل میں ہے کہ مختار بہ کہ ہر بار چوڑے یا ٹنگ  
 کہ تقاطع منقطع ہو جاوے تا مار خانہ۔ جس موزے کے چڑے پر سوتی ڈورے کا جال دیکر خوشنما بناتے ہیں اس حیثیت سے کہ اوپر سے  
 تمام سوتی ہو جائے اگر نجاست اسکے نیچے ہو چکے تو وہ میں بار دھویا جاوے اور ہر بار چوڑا جاوے اور بعض نے کہا کہ ایک بار دھو کر  
 چوڑا دیا جاوے یا ٹنگ کہ چکنا متوت ہو جاوے پھر دوبارہ اسی طرح پھر سہ بارہ اسی طرح دھویا جاوے اور یہی اصح ہے اور اول  
 میں زیادہ احتیاط ہے لفظ صمد۔ موزہ کو منی لگ گئی اگر خشک ہو تو اس میں فرک جائز ہے یعنی لکڑی جھاڑ دینا۔ الکافی۔ جیسے موزہ پاک  
 ہو جائے اسی طرح اگر پستین میں ایسی نجاست لگ گئی جو جردار ہو اور خشک ہوئی تو ل ڈالنے سے پاک ہو جائیگی۔ المفصلا  
 والثوب لا یجری فیہ الا الغسل وان یس۔ اور کپڑے کے حق میں کچھ نہیں جائز ہے سوائے دھونے کے اگرچہ نجاست  
 خشک ہو گئی ہو۔ ف۔ لیکن یہ سوائے منی کے ہے کیونکہ منی کا مسئلہ آگے آتا ہے۔ لان الثوب لتطبخ تیداخلة کثیر من اجزاء  
 النجاست فلا یخیر جہا الا الغسل۔ کیونکہ کپڑے میں اسکی ٹھوس نہونے کی وجہ سے بہت سے اجزاء نجاست داخل ہو جاتے ہیں  
 تو انکو سوائے دھونے کے کوئی چیز نہیں نکالتی ہے۔ ف۔ اور اصل اس میں نصوص ہیں جن میں دھونا مذکور ہے۔ م۔ اگر کپڑے کو دبان  
 یا ٹنگ چاٹا کہ نجاست کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہو گیا المحیط۔ و المنی یجس یجس رطباً۔ اور منی جس پر جب نہ ہو تو  
 اسکا دھونا واجب ہے۔ ف۔ جیسے دیگر نجاست دھونے جاتے ہیں۔ فاذا جفت علی الثوب اجزائیہ الفرک۔ پھر جب  
 منی کپڑے پر خشک ہو جاوے تو اس میں فرک کافی ہے۔ ف۔ یعنی لکڑی جھاڑ دی جاوے یہ استحسان ہے الغناء۔ بشرطیکہ ذکر کا سر پاک  
 ہو یا بن طور کہ پانی سے استنجا کیا ہو۔ ت۔ ورنہ جب پیشاب سے نجس ہو تو نہیں محیط السرخسی۔ اور صحیح یہ کہ مرد و عورت کی منی  
 میں کچھ فرق نہیں ہے اور فرک کے بعد اثر باقی رہنا کچھ مضرب نہیں جیسے دھونے کے بعد مضرب نہیں ہوتا۔ الزاہدی دح۔ اور اگر مرد محیط  
 یعنی جیکلا مرخ خون ہو تو موسط بکرہ میں ہے کہ جب خشک ہو جاوے تو منی کی فسج یہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا۔ ح۔ اور  
 یہی نظر ہے۔ م۔ لیکن مشہور یہ کہ بغیر دھونے پاک نہ ہوگا اور یہی احوط ہے۔ اور اگر منی استر تک پھوٹ گئی تو بھی فرک کافی ہے یہی  
 صحیح ہے ابو ہریرہ و اجماع۔ لقولہ علیہ السلام لعائشۃ رضی عنہا غسلہ ان کان رطباً و افرکیہ ان کان یا بسا۔ بدیل  
 اسکے کہ حضرت علی اسر علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی عنہا کو رطب ہونے کی صورت میں دھونے کا اور خشک ہونے کی صورت میں  
 فرک کرنے کا حکم دیا۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ جو میں نے ترجمہ کیا اس سے معلوم ہوا کہ حضرت علی اسر علیہ وسلم نے بایں الفاظ  
 نہیں فرمایا بلکہ مراد امام مصنف رحم کی یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں ہر ایک کے واسطے حکم دیا ہے۔ ابن العمام رحم نے لکھا کہ صحیح  
 ابو عوادہ میں ام المؤمنین عائشہ رضی عنہا کی حدیث ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کر لی اگر وہ  
 خشک ہوتی اور مسح کر لی یا دھوئی جب تر ہوتی تھی۔ مسح کرنے دھونے میں حید ہی راوی کو خشک ہے کہ کون لفظ فرمایا  
 اور دار قطنی نے صرف دھونا بدو ن شک کے روایت کیا۔ یہ تو ام المؤمنین کا فعل ہے رہا یہ کہ حضرت علی اسر علیہ وسلم  
 نے حکم کیا جیسا کہ مصنف رحم کا بیان ہے تو یہ بھی روایت آئی ہو لیکن اول حدیث میں یہ ظاہر ہے کہ کچھ حضرت ام المؤمنین کیا کرتی  
 تھیں وہ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دانست ہیں ہوتا تھا اور آپ اسکو برقرار رکھتے اور صحیح مسلم میں ام المؤمنین کی حدیث  
 ہے کہ آپ منی کو دھونے پر تھی کپڑے میں نماز کو باہر جاتے اسی کپڑے میں دھونے کا نشان دیکھتی تھی۔ اس حدیث میں اگر  
 خود آپ کے دھونے کے معنی تھے جادین تو ظاہر ہے کہ منی جس تھی اسکو دھویا اور اگر آپ کے حکم سے کپڑا دھویا گیا تو بھی ظاہر  
 ہے۔ صحیح۔ اور صحیح مسلم میں حدیث ام المؤمنین ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کر لی پس اسی کپڑے



میں ناز کر رہے تھے وہ راہ اہل ہندوؤں والی تھی۔ اور دوسری صحیح روایت یہ کہ میں نے اپنے آپ کو دیکھا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے  
 کپڑے سے خشک مٹی کو اپنے ناخن سے کھرج دیتی تھی اور اس میں آلودہت و ابرو میں چنانچہ ایسا ہی خاصیت حضرت عمرؓ سے  
 اور طحاوی وغیرہ احمد نے حضرت عمرؓ و عائشہؓ والہ ہر مرد و عورت پر رضی اللہ عنہم و جامع ترمذی سے روایات کی ہیں  
 دیکھو کہ ان صحابہؓ نے ان تابعین نے مٹی کو دھویا اور اس کے دھونے کا حکم دیا حتیٰ کہ ابو ہریرہؓ نے جب چہ نہ معلوم ہوتا کہ کپڑے  
 کے دھونے کا حکم کیا ہے پس مٹی جیسا کہ امام مصنف وغیرہ نے تنصیص کی۔ مع۔ وقال الشافعی المٹی طاهر۔ اور شافعی  
 رحمہ نے کہا کہ مٹی پاک ہے۔ فت۔ نووی نے کہا کہ شافعیہ کے اخلاق میں صحیح یہ کہ مٹی عورت و مرد کی پاک ہے اور مٹی رح نے بھی  
 یہی احادیث جن میں فرق نہ کر رہے آنگا استدلال بیان کیا۔ انا نجلہ قوی استدلال حدیث ام المومنین عائشہؓ رضی اللہ عنہا کہ میں رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے مٹی نرک کرتی اس حالت میں کہ آپ ناز میں ہوتے تھے۔ رواہ ابو بکر بن خزیمہ فی صحیحہ بیہقی نے  
 کہا کہ اگر نجس ہوتی تو اس کے ساتھ ناز و دانوتی۔ جواب دیا کہ ام المومنین نے خود مٹی کے حق میں فرمایا کہ جب کپڑے کو لگ جادے  
 اگر تو اسکو دیکھے تو دھو ڈال اور اگر نہ دیکھے تو اسکو طہر کر۔ رواہ الطحاوی و اسکی اسناد صحیح ہے۔ اگر کہا جادے کے نفع تو یہ کہ پانی  
 جھڑک دیا جادے اور اگر نجس ہوئی تو کپڑے دھونے کا حکم ہوتا۔ جواب دیا کہ نفع بھی دھونے کے آتا ہے اور احادیث صحیحہ میں  
 وارد ہے۔ مع۔ اور دوسری دلیل شافعی کی حدیث ابن عباسؓ رضی اللہ عنہما کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مٹی کو چھوا گیا جو کپڑے کو لگ جادے  
 تو فرمایا کہ وہ بنزلہ ریث و تھوک کے ہے اور کہا کہ یہی کافی ہے کہ اسکو کسی چھتھرے یا از خرگاہ سے بچکھے۔ بیہقی نے کہا کہ صحیح ہے ہر  
 کہ یہ حدیث ابن عباسؓ رضی اللہ عنہما پر موقوف ہے اور مرفوع ثابت نہیں ہے یعنی ابن عباسؓ نے خود یہ قوی دیا ہے۔ ولیکن ابن ابی حزمی نے تصحیح  
 کہا کہ اسحق اندق نے اسکو ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کیا اور یہ راوی ثقہ ہے جس سے صحیحین میں روایت ہے تو اسکی زیادتی قبول  
 ہے۔ افتح۔ جواب یہ کہ سوال ابن عباسؓ سے ہوا اور جواب دیا اور اسحق اندق نے سوال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور جواب  
 ذکر کیا اور یہ زیادتی نہیں بلکہ تفسیر ہے لہذا بیہقی رحمہ نے باوجود کمال عنایت کے یہی کہا کہ صحیح وقت ہے پس ابن ابی حزمی پر انکشاف نہ رہا  
 م۔ دوسری دلیل عقلی یہ پیش کی کہ مٹی انسان کی پیدائش کا مبداء ہے تو اصل انسانی نجس نہوگی جو اب یہ کہ منوع ہے کیونکہ انسانی پیدا  
 مٹی کی خون ہو کر مضغہ وغیرہ اظہار کے بعد ہوئی ہے اور یہ نہیں دیکھتے کہ تھکا خون کا نجس ہے حالانکہ مٹی سے پیدا ہے۔ اور حدیث اگر  
 مرفوع صحیح مان لیا جائے تو معارض ہاری روایت کے ہوگی اور اسوقت ہاری روایت مرجع ہوگی کیونکہ وہ صحیح ثابت کرتی ہے  
 افتح۔ لہذا امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ والحق علیہ ماروینا ہ۔ اور حجت امام شافعی پر وہ ہے جو ہم نے اوپر روایت کی۔ وقال  
 علیہ السلام انما یغسل الثوب من خمس وذكر منها المٹی۔ اور دیگر حجت حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے تو پانچ چیزوں  
 سے دھویا جاتا ہے اور انا جملہ مٹی کو ذکر فرمایا۔ فت۔ اس حدیث کو دارقطنی رحمہ نے عارضی یا سررضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ میں ابوبکر  
 کو مٹی پر بار کیا جو تھکا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری طرف تشریف لائے اور فرمایا کہ اے عمار تو کیا کرتا ہے میں نے عرض کیا کہ یا  
 رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر نہا ہوں میرے کپڑے میں نجاست لگ گئی اسکو دھنا ہوں تو فرمایا کہ اے عمار کپڑا تو پانچ چیزوں  
 سے دھویا جاتا ہے گوہ سے ویشاب سے وقر سے وخن سے وخی سے۔ اے عمار تیرا ریث و تیری آنکھوں کے آنسو اور میری رکیہ  
 کا پانی یہ توبہ برابر ہیں مدارقطنی نے کہا کہ اسکا راوی ثابت بن حاد ضعیف ہے اور وہی اسکو روایت کرتا ہے۔ جواب دیا گیا کہ  
 تابعین کے ہرانی نے مجھ کیسے میں اسکو ابہاسیم بن زکریا جلی کی متابعت سے بھی روایت کیا ہے اور اس راوی کی اور دونوں نے  
 تضعیف کی اور بخاری رحمہ نے توثیق کی ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ علی بن زید بن جدعان راوی قوی حجت نہیں ہے اور وہ اب دیا گیا  
 کہ خدیجہ نے کہا کہ وہ حدود ہے اور اسکی کئی حدیثوں کو حسن کہا ہے۔ علی رحمہ نے کہا کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے ہم مسلم نے  
 دوسرے کے ساتھ مقرون کر کے روایت کی اور حاکم نے اس سے روایت کی۔ مع۔ لکھ امام احمد نے مسند میں اس سے روایت کی

روایت کیں۔ اگر کہا جاوے کہ ان احادیث میں تعارض اس طرح دفع کیا جاوے کہ منی میں نجاست نہیں مگر دھونے کا حکم اس حجت سے ہے کہ سحرائی کے خلاف دفع بد بودار ہے۔ جواب یہ کہ ایسی توفیق مخالفت قوانین شرع ہے کیونکہ دھونے کا حکم اس صورت میں لازماً نہیں ہو سکتا حالانکہ پیشاب کے ساتھ دھونے کا حکم منی کا بھی لاحق کر دیا پس اگر یہی جاری ہو تو سب میں یہ احتمال ہو اور وہ باطل ہے علاوہ برین ریث وغیرہ میں بھی سحرائی ضرور ہر حالانکہ شرعاً اسکو شل پانی کے قرار دیا اس راہ سے کہ دھونا واجب نہیں ہے بلکہ ایک بات یہاں باقی رہی کہ جب منی میں اختلاف جاری ہو تو اختلاف موجب تخفیف ہے پس چاہیے کہ نجاست خفیہ موتی۔ جواب یہ کہ امام رحمہ کے نزدیک اختلاف سلف کا ثبوت نہیں ہوا تو اجتہاد نجاست پر جزم رہا۔ فافہم۔ ولو اصاب البدن۔ اور اگر منی بدن کو لگ گئی۔ ف۔ یعنی خشک ہو گئی۔ قال مشائخنا لیطہر بالفرک لان البلوئی فیہ اشد۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ وہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا کیونکہ اس میں قبل از ہوا بہت زیادہ ہے۔ ف۔ یہی ظاہر مذہب ہے۔ ت۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یطہر الا بالغسل۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ بدن نہیں پاک ہو گا مگر دھونے سے۔ ف۔ خواہ ترمی ہو یا خشک ہو جیسا کہ کافی میں اصل سے منقول اور قاضی خان و خلاصہ میں ہے۔ لان حرارۃ البدن جاذبۃ فلا یعود الی الجرم۔ کیونکہ بدن کی حرارت تو منی کو جذب کرنے والی ہے پس وہ جرم کی طرف عود نہ کریگی۔ ف۔ یعنی جو اجزاء جذب ہوئے وہ خشکی پر بدن سے نکل کر جرم منی نہ ہونگے۔ و البدن لا ینفک فرکہ۔ اور بدن کو فرک کرنا ممکن نہیں ہے۔ ف۔ تو لامحالہ دھونا لازم ہے۔ اقول۔ اس دلیل میں تامل ہے اس واسطے کہ حرارت بدن جب جاذب ہو تو دھونے سے بھی جو اجزاء متداخل ہوئے وہ برآمد نہ ہونگے اور نیز بدن کا فرک با منی ممکن ہے کہ کھچ کر جھٹک دیا جاوے۔ اور شاید جواب یہ ہو کہ پانی سے شرع نے طہارت معتبر رکھی ہے فافہم والعد تعالیٰ اعلم۔ بالجمہ ظاہر مذہب و فتویٰ اسپر ہے کہ بدن بھی خشک منی کے فرک سے پاک ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ شرط ملحوظ ہے کہ ذکر کا سر پاک ہو یعنی پیشاب دھو ڈالا ہو جیسا کہ کپڑے کے حق میں مذکور ہوا۔ م۔ اور کہا گیا کہ فرک سے منی جب پاک ہوگی کہ اس سے پہلے مذی نہ آئی ہو اور اگر مذی پہلے ہو تو بدن غسل کے پاک نہ ہوگی اور یہیں سے شمس الائمہ رحمہ نے کہا کہ منی کا مسئلہ مشکل ہے کیونکہ ہر ایک نر کو مذی آتی ہے منی نکلتی ہے مگر ائمہ یون جواب دیا جاوے کہ مذی طہیل مطلوب اور منی میں مگم ہو گئی تو اسکے تابع قرار دی جائیگی۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہ جواب ظاہر ہے اور جب خشک کو شرع نے فرک سے پاک قرار دیا تو ضرور ہے کہ مذی کو طہیل و اس میں کم اعتبار کیا بوجہ ضرورت کے برخلاف اسکے جب آدمی نے پیشاب سے استنجاء نہ کیا ہو اور منی نکلے تو یہ بدن دھونے کے پاک نہ ہوگی کیونکہ ضرورت معتبر نہیں ہے۔ اور کہا گیا کہ اگر پیشاب کیا اور سوراخ نازہ سے پیشاب تہا ذر منتشر نہوا پھر منی نکلی تو اسکے نجس ہونے کا حکم نہ دیا جائیگا۔ یون ہی اگر پیشاب و منتشر ہوا لیکن منی کو ذکر اس طرح نکلی کہ نازہ کے سرے پر منتشر نہوئی تو بھی پاک رہے یعنی پیشاب میں مخلوط نہوئی۔ اور اگر کپڑے میں استر ہو وہاں تک منی پھوٹ گئی تو تمنا شمی رحمہ نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا۔ الفتح۔ اگر منی کو فرک سے کپڑے پر سے پاک کیا پھر کپڑے کو تری ہو چکی ہو مختار یہ ہے کہ نجاست عود نہیں کریگی الخلاصہ۔ و النجاستہ۔ اور نجاست۔ ف۔ خواہ خشک ہو یا تر ہو خواہ جردار ہو یا بے جرم ہو۔ التیسین۔ جیسا کہ فتویٰ کے واسطے مختار ہے۔ العنایہ۔ اذا احسبت المرأة او السیف۔ جب لگ جاوے اُنہ کو یا طوار کو ف۔ یا چھری کو اور مانند اسکے صیقل کی ہوئی چیز کو جو کھر کھری نہ ہو بدن اسکے کہ نجس پانی سے اسپر طبع ہو تو جیسے یہ دھونے سے پاک ہوتی ہیں۔ المحیط۔ الکفی بسجھا۔ اُنکے مسح کر دینے پر کفایت بھی جائز ہے۔ ف۔ مثلاً پاک کپڑے سے جو چوڑا لا جاوے المحیط۔ لانه لا یند اخلما النجاستہ و ما علی ظاہرہ یزول بالمسح۔ کیونکہ ان چیزوں میں نجاست اندر پیوست نہیں ہوتی ہے اور جو انکے اوپر وہ رگڑ دینے سے زائل ہو جاتی ہے۔ ف۔ یہی مختصر کرخی میں مذکور اور امام قد درمی و مصنف کا مختار ہے اور یہی فتویٰ کے لیے مختار ہے۔ ج۔ اور اگر ان میں سے کوئی چیز کھر کھری یا نفس دار ہو تو وہ رگڑنے سے پاک نہ ہوگی التیسین مسئلہ۔ اگر چھینے لگانے کی جگہ کو منی پاک کپڑے جیکے ہوئے سے جو چوڑا تو بچاے دھونے کے کافی ہے کیونکہ یہ بھی دھونے کا کام دیتے ہیں محیط السننسی۔ اگر چھری وغیرہ کو

نہیں پانی سے طبع کیا یعنی اسپر پاک پانی سے تین بار طبع کیا جاوے تو پاک ہوگی۔ کمانی محیطہ۔ چھری اگر نہیں ہوئی  
 اور آسکوزبان سے چاٹ دیا یا تھوک سے مسح کر ڈالا تو پاک ہوگئی۔ قاضی خان۔ واضح ہو کہ صیقل ہونے کی قید اس مسئلہ میں خبر  
 حتیٰ کہ اگر اسپر پیل جو توبہ دون دھوئے پاک نہ ہوگی اور امام مصنف رحمہ نے تجنیس میں کہا کہ یہ بات صحت کو پہنچی کہ اصحاب رسول صلی علیہ وسلم  
 کافر دن کو تلواردن سے قتل کرتے پھر تلواردن کو مسح یعنی رگڑ کے آنکے ساتھ ناز بڑھتے تھے اور اسی پر یہ مسائل منفع ہیں کہ اگر آدمی کے  
 ناخن پر نجاست ہو اور اُسے رگڑ دیا تو پاک ہو گیا اسی طرح آگینہ و روضہ و دربرین و غراطی لکڑی اور نرمل کا بوریا ہو۔ الفح۔ یون ہی  
 صیقل کیا۔ اگرچہ بھی پاک ہوگا۔ د۔ بکری دج کر کے آگے بالون پر پھری رگڑ دی پاک ہوگئی۔ ع۔ مسئلہ۔ وان اصابنا الارض  
 اور اگر نجاست پہنچی زمین کو۔ ف۔ یعنی کسی قسم کی ہو۔ فحفت بالشمس۔ پھر وہ شلاً آفتاب سے خشک ہوگئی۔ ف۔ یا آگیا ہوا  
 یا سایہ سے خشک ہوگئی۔ ف۔ البحر۔ و ذہب اثر ہا۔ اور نجاست کا اثر جاتا رہا۔ ف۔ یعنی رنگ دبو جاتی رہی۔ ف۔ البحر۔ اور  
 مزہ بھی جاتا رہا۔ ج۔ جازت الصلوۃ علی مکانہا۔ تو ناز اس نجاست کی جگہ پر جائز ہے۔ ف۔ اشارہ ہے کہ تیمم نہیں جائز ہے  
 ظاہر روایت ہے۔ اور شانیہ میں سے نووی رحمہ بھی ہمارے موافق ہیں اور امام شافعی کا ایک قول بھی ہمارے موافق ہے۔ وقال زفر  
 والشافعی لایجوز لائہ لم یوجد المنزل ولہذا لایجوز التیمم ہا۔ اور زفر و شافعی رحمہ نے کہا کہ ناز بھی اسپر نہیں جائز ہے کیونکہ  
 کوئی نازل کرنے والا ذریعہ نہیں پایا گیا اور اسی جہت سے اس خاک سے تیمم روا نہیں ہے۔ ف۔ جواب یہ کہ آگ سے جلانا پاک  
 کرتا ہے اور یون ہی حرارت قلیل و کثیر سب قبول ہے وہ پانی گئی۔ م۔ ولنا قولہ علیہ السلام وکافۃ الارض میسما۔ اور ہماری  
 دلیل حضرت صلی علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ زمین کی پاکی آسا خشک ہو جانا۔ ف۔ یہ حدیث مرفوع نہیں پائی گئی اور بعض مشائخ  
 نے اسکو حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کا اثر بیان کیا اور بعض نے محمد بن الحنفیہ کا اور ابن ابی شیبہ رحمہ نے بھی محمد بن الحنفیہ سے  
 روایت کیا اور ابو طلحہ سے بھی اور عبد الرزاق نے مصنف میں ابو طلحہ سے یون روایت کیا کہ جفوف الارض طہور ہا۔ زمین کا  
 خشک ہو جانا اسکے واسطے طہور ہے اور مسوطین مانند مصنف کے مرفوع حدیث ذکر کی۔ واصلہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور یعنی رحمہ نے کہا کہ  
 محمد بن الحنفیہ اگرچہ تابعین میں سے ہیں لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے انکا فتویٰ جائز رکھا تھا تو جب آنحون نے اس بارہ میں یہ  
 فتویٰ دیا کہ اذا جفت الارض فقد ذکت۔ اور کسی دوسرے صحابی سے اسکے خلاف مروی نہیں ہے تو یہ گویا اجماع سکوتی ہوا۔ بلکہ ابو جعفر  
 محمد بن علی بن الحسین اور ابو طلحہ سے بھی اسی کے موافق مروی ہے خصوصاً جبکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے پس اسی پر مدار ہوا  
 علاوہ اسکے ہمارے اکثر اصحاب نے اس مسئلہ کا استدلال ابو داؤد کی روایت سے لیا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہم رات کو مسجد میں سوتے تھے اور میں نوجوان بے نکاح تھا اور مسجد میں گئے پیشاب کرتے اور  
 اقبال واد بار کرتے اور صحابہ رضی اللہ عنہم انہیں سے کسی چیز کو پانی سے نہیں جھڑکتے تھے۔ ابو داؤد نے سنن میں اب طہور الارض  
 اذا بست میں اس حدیث کو ذکر کیا یعنی اب زمین کے پاک ہونے کا جب خشک ہو جاوے۔ اور اس حدیث کو ابو بکر بن خزیمہ  
 نے صحیح میں روایت کیا ہے۔ پس اگر زمین کے پاک ہونے کا خشکی سے اعتبار نہ ہوتا تو لازم آتا کہ اسکو نجس چھوڑ دیا حالانکہ اولیٰ تو مسجد  
 کی تعمیر کا حکم واجب اور دوم خوب معلوم کہ اس جھوٹی مسجد میں جب سب کو وہیں ناز بڑھنے کا حکم تھا تو انہیں جگہوں پر کھڑے ہونا  
 پڑتا تھا اور کون کی حرکت کسی خاص جگہ نہیں بلکہ مسجد کے تفرق مقامات میں بھی بدلیل عابریت و مدارہ حدیث کے جو کہ بدترین  
 واقعہ ہونے کو مفید ہے۔ خطابی رحمہ نے تادیل کی کہ کون کا فعل مسجد سے باہر تھا اور یہ تادیل باطل ہے کیونکہ مسجد میں ہونے کی تصریح موجود  
 علاوہ اسکے پھر جھڑکنے و دھونے کی ضرورت کیا تھی۔ اگر کہا جاوے کہ صحیح میں ابن عمر رضی اللہ عنہما کے پیشاب کرنے اور اسپر ایک ڈول پانی  
 ڈالنے کا حکم مروی ہے۔ یعنی رحمہ نے جواب دیا کہ یہ کچھ معارضہ نہیں کیونکہ ہمارے نزدیک تو پانی سے بھی زمین پاک ہوتی ہے پس ہمارا  
 اصل دونوں طریق پر ہے۔ ابن الکمام رحمہ نے فرمایا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے پیشاب پانی بہانے کا حکم اس جہت سے کہ وہ دن کا ماتھے تھا اور دن



در نماز ہوتی ہر ایک کبھی وہ نماز سے پہلے خشک نہوتی تو اس کے پانی سے دھونے کا حکم دیدیا برخلاف رات کی مدت کے کہ وہ دراز ہر  
نہون کا پیشاب مندر خشک ہو جاتا تھا یا وجہ یہ ہو کہ وقت نماز قریب آیا ہو یا اسوجہ سے کہ دونوں قسم کی طہارت میں سے بہتر طہارت  
باعتدال کیا۔ افتح مدہا یہ کلام کہ پاک ہو گئی تو اس سے تیمم کیوں روا نہیں ہو جواب دیا کہ۔ واما لایجوز التیمم لان طہارۃ الصید  
ثبت بشرط انحصار الکتاب فلا تتاویسی باثبت بالحدیث۔ اور تیمم اس جہت سے روا نہوا کہ تیمم کے لیے راتے زمین کی طہارت  
نص قرآنی سے شرط ثابت ہوئی ہو پس جو طہارت کہ حدیث غیر مشہور ثابت ہوئی اس سے قطعی اور انہو کی۔ وقف اور ادلی یہ کہ جو کما گیا  
کہ صید اپنے نجس ہونے سے پہلے تو پاک و پاک کرنے والی معلوم ہوئی بدلیل قولہ علیہ السلام جہلتی الارض مسجد او طوراً۔ پھر  
اس کے نجس ہونے پر وہ کھول دھوا جاتے رہے پھر خشک ہونے کی دلیل سے ہم کو شرعی طور پر ایک وصف معلوم ہوا کہ وہ پاک  
ہوئی اور معلوم نہیں ہوا کہ پاک کرنے والی بھی ہوئی تو یہ وصف بھول رہا اور جب طہارین معلوم تو تیمم بھی نہیں جائز ہے۔ کفانی افتح۔ جب زمین کو پاک کرنا  
پاٹ دیا اگر ادر سے نجاست کی ہو معلوم نہ تو اس میں نماز جائز ہو ورنہ نہیں۔ پھر جو چیز زمین پر آگئی و متصل ہو جیسے درخت و گھاٹ  
اس میں اختلاف ہے۔ م۔ اور امتداد اس پر کہ اگر حکم مانند زمین کے ہر چنانچہ ہند یہ میں ہر کہ زمین کے حکم میں ہر وہ چیز جو زمین پر ثابت و قائم  
ہو جیسے دیوارین و درخت و تر گھاس و ترکل جب تک زمین پر قائم ہوں اور جب سوکھی گھاس و لکڑی و ترکل کا تلی گئی اور اسکو  
نجاست ہو چکی تو بدون دھونے پاک نہوگی البوہرہ۔ اور اسی برتن پر میں جزم کیا اور ترکل کا حجر جو جھٹون پر چار دیواری کے  
طور پر بناتے ہیں اسکو بھی مانند دیوار کے شمار کیا اور در مختار میں کھر کھرے پتھر کو اگر چہ جدا ہوا مگر زمین کے قراہ یا م۔ ہا نہیں  
اگر مفروش ہوں تو بمنزکہ زمین کے ہیں اور اگر رکھی کہ انکو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کریں تو دھونا واجب ہے۔ المحيط اور یہی بھی  
ایٹون و پھر کا حکم ہر المینہ۔ اور اگر اس کے بعد زمینیں اٹھاوی گئیں تو کیا نجاست عود کریں اس میں دور و زمین میں قاضی خان نے لکھا  
اگر زمین میں ہوں تو زمین کا حکم۔ اور اگر ادر پر ہوں تو بدون دھونے خشکی سے پاک نہوگی المحيط المینہ۔ جب خشک ہو کر زمین پاک  
ہوئی پھر اسکو پانی پہنچا تو صحیح یہ کہ نجاست عود نہ کریں گی۔ اگر اس پر پانی چڑک کر شیخے تو مضائقہ نہیں ہر قاضی خان۔ ولیکن ہا مہضف  
کے نزدیک نجاست عود کریں گی اور یہی احوط و خیر ہے و امیر اعظم۔ م۔ کو را برتن و کوری ایٹ پختہ اگر نجس ہوئی اور اسکو تین بار پانی  
سے دھو یا ہر خشک کیا پاک ہو گئی المحيط۔ اور اگر پرانی ٹیٹ ہو تو ایک بار گئی تین بار دھونا کافی ہے۔ اٹھاہ مینہ سے زمین و درخت و لکڑی کی نجاست زائل  
ہوئی تو وہ پاک ہوئی زمین نجس کو اگر دھونکی ضرورت ہو اگر نرم ہو تو اس پر تین مرتبہ پانی بہا دے وہ پاک ہو گئی اور اگر سخت ہو تو کما گیا کہ اس پر  
ڈاکر ٹنا چاہیے پھر کپڑے سے پانی جذب کر لینا چاہیے یوں ہی تین مرتبہ کرے اور اگر اس پر تین بار پانی ڈالا کہ نجاست متفرق ہوئی اور رنگ و بو نہ رہا  
اور زمین خشک ہو گئی تو پاک ہو گئی قاضی خان۔ بوریا نجس ہو گیا اگر نجاست خشک ہو تو ملنا ضرورت نہ کہ نرم ہو اور اگر نرم ہو پس اگر  
بوریا ترکل و اسکے مانند کا ہو تو دھونے سے بخلاف پاک ہو گا دوسری چیز کی ضرورت نہیں کیونکہ نجاست نہیں چوستا ہر المحيط  
قاضی خان۔ اور اگر بوریا خراکی چھال وغیرہ اسکے مانند کا ہو تو ابو یوسف کے نزدیک تین بار ہر بار دھو کر خشک کیا جاوے اور  
اسی برتنوں پر شرح المینہ۔ جب ابتدا میں نجس پانی میں یہ بوریا ڈالا جاوے تو یوں ہی پاک ہو گا اسی پر شاخ میں قاضی خان نے لکھا  
ابن امام رحم نے لکھا کہ بنا خشک ظاہر ہوا کہ پاک کرنا چاہا امور سے ہر دھونا دل ڈالنا و خشک کر ڈالنا و صقیل میں مسح کرنا یہ پھر فرک  
داخل ہر دل ڈالنے میں۔ اور باقی رہا پھینکون کی جگہ کہ پاک تین کپڑوں سے تر کر کے مسح کر دینا پاک کرنا ہو تو یہ قیاس محل نص پر ہے  
کیونکہ بنانے سے کبھی زخم کے سوراخ میں پانی چلا جاتا ہے۔ اور ایک بات چوان امر پاک ہونے کا یہ کہ عین شئی کو انقلاب ہو جاوے جیسے  
خیراب سرکہ ہو جاوے تو پاک ہوئی اور اس میں اتفاق ہے اور سواے شراب کے امام ابو یوسف و امام محمد میں اختلاف ہے۔ امام  
نے تجنیس میں لکھا کہ ایک لکڑی کو پیشاب لگا وہ جل گئی اور اسکی راکھ کنوین میں گری تو پانی تھا پاک ہو گیا اور یہی حال آدمی کے  
لوہ کی راکھ کا ہے اور یوں ہی سوراگہ خانکسار میں مرکز تک ہو گیا تو یہ تک نہیں کھا یا جاوے اور یہ سب بقول ابو یوسف ہے

بغلاف قول محمد رحمہ اور وجہ یہ کہ راکہ اجزاء نجاست ہیں تو ایک جت سے نجاست رہے تو ہر جت سے وہ نجس رکھا گیا کیونکہ احتیاط لازم ہے انہی کلامہ مترجا۔ ولیکن بہت سے مشائخ نے قول محمد رحمہ اختیار کیا ہے اور یہی مختار ہے۔ قول اسی بر تاج الشریعہ نے وقایہ میں جرم کیا۔ کیونکہ جب یہ عین بالکل نہ رہے تو وصف نجاست نہ رہا کیونکہ نمک وہ گوشت و ہڈی نہیں ہے تو اب اسپر نمک کا حکم ہے اور اسکی نظیر شرع میں یہ کہ لطفہ نجس پھر علقہ ہو تب بھی نجس پھر گوشت کا مصنفہ ہو تو پاک ہے اور یون ہی شیرہ انگور پاک ہے پھر غمر جو کہ نجس ہو تو معلوم ہوا کہ استحالہ سے وصف بدل جاتا ہے۔ ولیکن بعض نے اسپر ایک تفریع میں خطا کی کہ نجس پانی و نجس مٹی سے ملا کر گار بنایا تو پاک ہے۔ اور یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایک نجس ہو تو اعتبار ہے چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی نجس ہو تو گار نجس ہوگا اور اسی کو یقینہ ابوالبیٹھ نے لیا۔ الفتح۔ اور قاضیخان میں کہ لکھا یہی صحیح ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ زمین جب خشکی سے پاک ہوئی اور موزہ طے سے و کپڑا فرک المٹی سے اور چھری مسح کرنے سے اور ناپاک کنواں پانی انچھے سے یا پسلا پانی خشک ہو جانے سے اور مردار کی کھال دھوپ میں یا خاک لگا کر کھلا کر مدفوع کرنے سے پاک ہوئیں پھر ان چیزوں کو پانی پہونچا تو کیا نجاست خود کر گئی اس میں ابو حنیفہ رحمہ سے دو روایتیں ہیں یوں ہی مفروش اینٹیں بعد نجاست لگنے و خشک ہو کر پاک ہوئیں بعد اٹھاؤں گئیں تو کیا نجاست خود کر گئی اس میں بھی دو روایتیں ہیں۔ م۔ اور علماء کے فتاویٰ مختلف ہیں امام مصنف رحمہ پانی دکھانے کے حق میں احوط کو لیتے ہیں اور فرک مٹی و چھری کے مسئلہ میں نظیر مسح و فرک کو بجائے غسل قرار دیتے ہیں و علی ہذا قاضیخان کی تصحیح مذکور مخالف نہیں ہے۔ م۔ شایع اکثر نے کہا کہ ظاہر اکل میں نجاست مغیر ہے اور اولیٰ یہ کہ کل میں طہارت اعتبار کجا دے جیسا کہ شایع جمع نے زمین کے مسئلہ میں اختیار کیا۔ برخلاف اسکے جب سواے پانی کے دوسرے وغیرہ سے استنجاء کیا اور طیل پانی میں داخل ہوا تو مشائخ نے کہا کہ پانی نجس ہوگا۔ م۔ ان مسائل میں تصحیح و اختیار ہر مسئلہ میں مختلف ہے۔ شایع کنز الدین العام کا میلان اختیار طہارت ہے اور اسی کے بحر الرائق میں بیعت کی فاحفظہ۔ اور جہد یہ میں ہے کہ گو برا گر جلا یا گیا حتیٰ کہ راکہ ہو گیا تو امام محمد رحمہ کے نزدیک اسکی طہارت کا حکم ہوا اور اسی پر فتویٰ ہے خلاصہ۔ وقایہ۔ یہی آدمی کے گوہ کا حکم ہے البتہ۔ پھر امام مصنف رحمہ کے کلام جنیس سے ظاہر ہے کہ اس میں نظیر کا استعمال تو ہوا ولیکن شبہہ نجاست سے پانی دکھانے کے حکم میں قول ابو یوسف استنجاء یا جادے حتیٰ کہ طیل پانی فاسد ہے اور نمک کھانا مکروہ ہے اور دوسرے مشائخ نے عام طہارت کو لیا اور یہی مختار ہے۔ م۔ بکری کی سدری خون میں بھری ہوئی جلائی گئی حتیٰ کہ خون جاتا رہا تو پاک ہونے کا حکم ہوگا۔ نجس گاڑے سے کوزہ یا ہانڈی وغیرہ بنا کر پانی لائی تو پاک ہوگی۔ المحیط۔ نجس گارے سے کچی اینٹیں بنا کر پانی گئیں تو پاک ہوئیں الغرائب۔ عورت نے نور کو نجس بھیجے کپڑے سے پوچھا اگر روٹی لگانے سے پہلے آگ سے پانی ملن تھا تو پھر روٹی لگانے سے نجس نہ ہوئی المحیط۔ نور اگر لید و گوبر سے گرم کیا تو اس میں روٹی لگانا مکروہ ہے اور اگر پانی جھڑک دیا تو کراہت جاتی رہی یقینہ۔ یہ کراہت ظاہر انتزعی ہے بدلیل اسکے کہ نجاست کا دھوان کپڑے یا بدن میں لگا تو صحیح ہے کہ اسکو نجس نہیں کریگا السراج۔ اگر کوٹھری میں گوہ جلا یا گیا اور دھوان چڑھ کر مٹھلے کے توڑے پر شعلہ ہو کر ٹپکا اور کسی کپڑے کو لگا تو شعلہ خراب نہ ہوگا جب تک کہ اثر نجاست ظاہر نہ ہو اور اسی پر امام محمد بن الفضل نے فتویٰ دیا القاب یہ۔ یہی حمام کے ناہخانہ کا حکم قاضیخان میں مذکور ہے۔ مشہور مسائل استحالہ کے یہ ہیں کہ کورسے خم میں شراب ڈالی پھر سرکہ ہوئی تو بالاتفاق پاک ہوئی یقینہ۔ یعنی باتفاق صاحبین چنانچہ گندام۔ شراب میں روٹی ملی تو صحیح ہے کہ دھونے سے پاک نہ ہوگی اور اگر سرکہ ڈالا گیا کہ شراب کا اثر جاتا رہا تو پاک ہو گئی نظیر یہ بھی صحیح ہے اور یوں ہی شراب کی پیاز یا سب سے روٹی کے ہو تو پاک ہو جائیگی قاضیخان۔ پانی میں شراب یا شراب میں پانی بڑا وہ سرکہ ہوئی تو پاک ہے خلاصہ۔ شوربا میں شراب پھر سرکہ بڑا کہ ترش بے اثر شراب ہو تو پاک ہے نظیر یہ۔ شراب میں چوپامرا اور بھونے سے پہلے نکلا پھر سرکہ ہوئی تو طہال ہے اور اگر اس صحت میں پھنسنے کے بعد نکلا تو حرام پاکتے کا لعاب بڑا کہ شہرہ سے شراب پھر سرکہ ہوئی تو حرام۔ کما فی قاضیخان۔ یا قطرہ پیشاب اگر سرکہ ہوئی حرام۔ کما فی خلاصہ۔ یا نجس سرکہ ڈال کر سرکہ

بنائی گئی تو حرام ہو کیونکہ جس میں تغیر نہیں ہوا کمانی قاضیخان۔ سو یا گد حاجب ایسی جھیل میں پڑا جان تک ہو گیا یا چہ بچہ بچہ گیلی شہ  
 ہو گیا تو طرفین کے نزدیک پاک ہو محیط السخسی۔ شیرہ انگوڑا کاٹا اگر جوش میں آیا وگاڑھا ہوا اور جھاگ پھینکے اور جو شخص  
 قسم گیا بھوہ خراب سرکہ ہو گئی اگر اتنی دیر تک چھوڑی گئی کہ اس سے بخارات اڑ کر ٹکے کے تھہر ہو چکے تو وہ پاک ہو گیا۔  
 اسی طرح شراب کا بھرا کپڑا سرکہ سے دھویا گیا پاک ہو قاضیخان۔ نجس تیل اگر صابون میں ڈالا گیا تو اس کے پاک ہو جانے کا فتویٰ  
 دیا جاوے کیونکہ وہ متغیر ہو گیا الزاہدی۔ منہرجم کتا ہو کہ صابون میں تیل بعینہ باقی ہو اور اظہر قیاس اس کا نجس سرکہ شراب میں  
 پڑنے یا نجس تیل مع سرکہ کے شراب میں پڑ کر سرکہ ہو جانے پر ہو لیکن ابن العمام رحمہ نے فتح القدیر میں اسکو نقل کر کے کچھ کلام  
 نہیں کیا اور نویر میں اسی کی تبعیت کی اور شایع نے کہا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کیونکہ عام بلوئی ہو یعنی عموماً اس میں لوگ مثلاً  
 مین اور نویر میں اسکا قیاس ایسے گارے پر کیا جو نجس ہو اور اس سے کوزہ بنا کر آگ میں ڈالا گیا تو پاک ہو جاتا ہو۔ ت۔ حلی رحمہ  
 نے شرح فیہ میں شرط لگائی کہ بعد جلنے کے نجاست کا اثر ظاہر ہو۔ و۔ مین کتا ہون کہ آگ سے اجزائے نجاست و پانی نجس سب جل گئے  
 صرف پاک مٹی رہ گئی برخلاف صابون بنانے کے کہ اجزائے نجاست باقی ہیں بدون استعار کے مگر جبکہ استعمال ہو جاوے یا جل جائے  
 اور میرے نزدیک دالہ علیہ۔ بات یہ ہو کہ نجاست آبی توجوش کھانے سے اڑ جاتی ہو اور نجاست جو مٹی یا تھک گودہ دگوہ وغیرہ کے  
 رہ جاتی ہو برخلاف کوزہ وغیرہ کے جلانے کے اگرچہ اس میں بھی حلی رحمہ نے شرط کی کہ اثر ظاہر ہو فانہم۔ پس احوط یہ کہ فتویٰ دینے میں  
 نال کیا جاوے دالہ تعالیٰ علیہ۔ م۔ پھر واضح ہو کہ بعض وجوہ بیان تطہیر کے اور بھی ہیں جو مسائل ذیل سے واضح ہونگے۔ اگر بعض  
 حضرات نجاست لگ گئی اور اسکو بکری گائے نے زبان سے جاٹ دیا کہ اثر گیا تو پاک ہو۔ کمانی قاضیخان۔ کپڑا اسطرح جانا تو بھی  
 پاک ہوا محیط خود چائے تو بھی پاک ہو گا لیکن منوع ہو اور بی جائے تو اختلاف ہو اور اصح طہارت ہو۔ م۔ روئی نجس ہوئی اگر نصف  
 تک ہو تو دھنی جانے سے پاک ہوگی اور اگر قلیل ہو کہ حسین یہ احتمال ہو کہ اس نعل سے جانی رہیگی تو اسکی طہارت کا حکم ہوگا  
 الاصلہ اس سے معلوم ہوا کہ دھنا بھی طہارت ہو۔ م۔ جیسے کھلیان روند اگیا اور نجس ہو گیا بھوہ کا شکار دزمیندار کے پیر  
 تقسیم ہوا تو ہر ایک کی طہارت کا حکم ہوگا الاصلہ۔ یون ہی مطلق نہ کو رہو اور اخیر یہ کہ کل نجس ہوا ہو چنانچہ وغیرہ میں ہو کہ گھوڑ  
 کو گدھون سے روند ایا جاتا ہو گدھے پیشاب دید کرتے ہیں وہ بعض گھوڑوں کو ہونچتا ہو اور خبکو ہونچا دہ باقی سے مختلط ہو جاتے  
 ہیں تو مشائخ نے کہا کہ اگر بعض گھوڑوں جدا کر کے دھوئے پھر سب خلط کیے تو سب کا تناول مباح ہو۔ اسی طرح اگر بعض جدا کر کے  
 کسی کو پہا یا حد تم دیدے تو باقی مباح ہیں۔ م۔ نجس رنگ کو اگر گھیلا گیا تو وہ پاک ہو گیا بخلاف موم کے البقیہ۔ مٹی میں جو پا  
 مر گیا اگر گھی جما ہوا ہو تو چھبے کے گرد سے حلقہ دار کر کو ل کر کے چھینک دیا جاوے باقی پاک ہو کھایا جاوے اور اگر گھی تپلا بنے  
 ہو تو کھایا نہ جاوے لیکن دوسرے طور سے اس سے نفع لیا جاوے جیسے چراغ میں روشن کرنا اور کھال کی دباغت میں صرف  
 کرنا۔ الاصلہ۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ تقویر یعنی کر کو ل کر گردھا کرنے سے پاک ہو گیا۔ ہا یہ بیان کہ چراغ روشن کیا یا دباغت کی  
 تو وہ چیز نجس ہوئی۔ م۔ جب اس نجس مٹی سے دباغت کی تو کھال کے دھونے کا حکم ہوگا پھر اگر وہ بھڑنے سے بھڑتی ہو تو دھو کر  
 بھڑی جاوے مین مرتبہ ایسا کیا جاوے اور اگر بھڑتی نہ ہو تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک مین بار دھوئے اور ہر بار خشک کیا جاوے  
 البدلے۔ اگر مٹی میں سے ہا بھوہ سیوقت لگیا تو تپلا ہو نہ کاڑھا ہو آگے اسکے انزائب۔ مسئلہ وقد رد الدیم و ما دونہ من النجس المختلط کالم  
 والبول والخر و غرض الدجل و بول النحر جازت الصلوۃ معہ وان زاد لم یجوز۔ اور قدر دم کے مختلط نجس سے  
 مانند خون سے پیشاب وغیرہ مرغی کے گوہ اور گدھے کے پیشاب سے اسکے ساتھ ناز جائز ہو اور اگر زیادہ ہو تو نہیں جائز ہو  
 فس۔ اس مسئلہ کی توضیح و تحقیق میں چند امور ضروری ہیں۔ اول قدر دم اسکو امام مصنف رحمہ نے خود شریع میں ذکر کیا۔ دوم  
 خون و پیشاب وغیرہ ہر ایک کی مراد۔ سوم جواز ناز سے کیا مراد ہو۔ واضح ہو کہ الدم مراد اس سے دم مسفوح ہو خواہ آدمی کا ہو



یسی حیوان کا جو اور اس سے بارہ خون ستثنیٰ ہیں۔ خون شہید و حکم منزل و درگون و کلیجہ و تلی و دل کا خون بعد از صبح کے منصفیہ  
 نے اس میں کلام کیا و خون فی سائل و مچھلی کا خون و جون و پسو و مچھر و مچھل کا خون ہر قطلیل آگے آویگی۔ البول۔ پیشاب آدمی کا  
 مطلقاً خواہ اناج کھاتا ہو یا صرف بچہ دودھ پیتا ہو خواہ لڑکا ہو یا لڑکی جو اور دیگر حیوانات جنکا پیشاب نجس غلیظ ہر جنکا گوشت نہیں  
 کھایا جاتا ہر اور اسکا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آویگا۔ سوائے چمکا ڈر کے پیشاب کے کہ وہ پاک ہر چنانچہ سسلہ گندرا اور سوسے چمکے  
 کے موت کے کہ اس سے احتراز و خواہ ہر اور اسی پر فتویٰ ہے۔ التمار خانہ۔ اور شہابہ میں ہر کہ ملی کا پیشاب بھی سوائے پانی کے  
 ہر جنون کے اور جزدن میں عفو ہر اور اسی پر فتویٰ ہے تو وہ بھی ستثنیٰ ہونا چاہیے۔ امر سوم کہ نماز جائز ہے۔ مراد یہ کہ فرضیت  
 ساقط ہو جائیگی بالکل باطل نہوگی ورنہ اس قدر کے ساتھ نماز مکروہ کھوئی ہر اور اسکا دھونا واجب ہر اور جبکہ زیادہ دم سے ہو  
 تو نماز باطل ہے جیسا کہ شارحین و اہل فتاویٰ نے تصریح کی ہے۔ وقال زفر و الشافعی قلیل النجاستہ و کثیر یا سوار۔  
 اور زفر و شافعی رحم نے کہا کہ نجاست کا قلیل و کثیر یکساں ہے۔ لان النص الموجب للتطہیر لم یفصل۔ کیونکہ نص جزئی  
 پاک کرنا نجاست سے واجب کیا ہوا ہے قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ و۔ بلکہ مطلقاً نجاست سے تطہیر کرنے کا  
 حکم دیا تو قلیل و کثیر سب کا پاک کرنا واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ وہی ہذا نجاست ہر قسم کی خواہ غلط ہو یا مخففہ جو سب سے  
 تطہیر واجب ہے۔ و لئلا ان القلیل لا یملکن التخریج عنہ فجعل عفو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قلیل نجاست ایسی چیز ہے  
 کہ اس سے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہر تو عفو قرار دیا جائیگی۔ و۔ یعنی وہ حکم میں داخل ہی نہیں اور یہ مراد نہیں کہ داخل ہر مگر غرض  
 نکالی گئی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو تفصیل کے ساتھ بقدر امکان سکھایا ہر اور یہاں قلیل سے احتراز کرنا امکان سے  
 خارج ہے تو معلوم ہوا کہ اس سے تطہیر و احتراز کا حکم ہی نہیں ہے۔ وقد رماہ بقدر الدرسم اخذنا عن موضع الاستنجاء  
 اور ہم نے اس قلیل کی مقدار عفو کو ایک دم سے قدر کیا موضع استنجاء سے اندازہ لیکر۔ و۔ یعنی موضع استنجاء بالاجزاء  
 عفو ہر تو ہم نے اسی کی مقدار اندازہ کر کے ایک دم عفو کی تقدیر بیان کی۔ مع۔ اور کلام نہیں ہو سکتا کہ کھس کے پینال برابر  
 ریزے نجاست کے جو نگاہ سے نظر نہیں آتے ہیں اگرچہ درمیں سے بہت نظر آوین وہ بالا جماع عفو میں تو نص تطہیر لا محالہ  
 مخصوص ہوئی یعنی مطلق و عام نص تطہیر سے ایسے ریزے جو نظر نہ آوین مخصوص ہیں کہ انکا پاک کرنا واجب نہیں ہر توجب  
 آیت فی الجملہ مخصوص شہدای تو اب روا ہے کہ قدر دم تک خاص کیجا دے بذریعہ اس نص کے جو دھیلون و پھرون سے استنجاء  
 کرنے کی جواز میں ہے کیونکہ موضع استنجاء کی مقدار ایک دم ہے اور حال یہ ہے کہ دھیلون سے استنجاء کرنے والا بالکلیہ پاک نہیں  
 ہوتا ہر حتیٰ کہ اگر قلیل پانی میں داخل ہو تو اسکو نجس کر لیا یا سیراجاع دلالت کرتا ہے۔ مع۔ ہم یہ وہی اعتبار را الدرسم  
 من حیث المساحتہ و ہو قدر عرض الکف فی الصبح۔ پھر روایت کیا جاتا ہے اعتبار دم کا ازراہ مساحت یعنی مساحت  
 ایک دم ہوا و وہ صحیح قول میں بقدر عرض بتیلی کے ہے۔ و۔ یعنی انگلیوں کے جوڑوں کے اندر کا گرا۔ اور بعض نے  
 کہا کہ معنی یہ ہیں کہ یہی اعتبار صحیح ہے کیونکہ ازراہ مساحت کے دوسرا قول نہیں ہے۔ ویر وی من حیث الوزن و ہو الدرسم  
 الکبیر الثقال و ہو ما یبلغ وزنہ مثقالا۔ اور روایت کیا جاتا ہے اعتبار دم کا ازراہ وزن کے اور وہ دم کبیر الثقال ہوا  
 یہ وہ کہ جسکا وزن ایک مثقال ہو نیچے۔ و۔ مثقال ۲۰ تیرا۔ و قیل فی التوفیق بینہما ان الاولی فی الرقیق الثانی  
 فی الکثیف۔ اور ان دونوں روایتوں میں توفیق یون دی گئی کہ دونوں روایتیں ٹھیک ہیں اور براہ مساحت تو تیز  
 نجاست میں ہے اور براہ وزن کا رچی نجاست میں ہے۔ و۔ حتیٰ کہ اگر آدمی کا پیشاب شلا ہو تو بقدر دم مساحت یعنی  
 بتیلی کے صر کے عفو اور اس سے زیادہ نہیں جائز ہوا اگر گوہ ہو تو ایک دم وزن سے زیادہ نہیں جائز ہے۔ یہ توفیق فقیہ  
 ابو جعفر رحم نے دی ہوا اور محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہوا و جامع کروری میں کہا کہ یہی مختار ہر مع۔ اور اسی کو تبیین و کافی و کث

تقداری میں لیا ہے۔ بدائع میں اسی کو مختار شائع اور دارالمنہر کہا اور زیلعی و زہد ہی کے صحیح کماط۔ اسی پر نویر میں جزم کیا۔ واما کانت نجاستہ ندہ الاشیاء منغلطہ لانہا مثبتہ بدلیل مقطوع بہ۔ اور ان چیزوں یعنی خون و پیشاب وغیرہ مذکورات کی نجاست اسی وجہ سے منغلط ہوئی کہ یہ نجاست بدلیل قطعی ثابت ہوتی ہے۔ فت۔ یعنی نے لکھا کہ دلیل قطعی یعنی ایسی نص سے ثابت جسکی معارضہ دوسری نص نہیں ہے۔ جہاز یہ میں ہے کہ قطعی سے یہ مراد کہ ایسے اسباب وہاں ہوں جیسے تخفیف آجائی ہے یعنی ایک کے حق میں دو مختار جن نص جمع نہوں ایک سے نجاست اور دوسرے سے طہارت ثابت ہوتی ہے اور اس وقت کے مجتہدین اسکے بارہ میں مختلف نہوں اور ایسی ضرورت نہو جس سے اجتناب کے ساتھ حج پیش آوے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر کوئی نجاست اس طرح نہیں ثابت ہو کہ جو نص اسکے حق میں ہے وہ بلامعارضہ ہے اور مجتہدین وقت بھی مختلف نہیں اور اسکے اجتناب کرنے میں حج بھی نہیں ہے باوجود اسکے سبھی یہ لازم نہیں آتا کہ وہ نجاست بدلیل قطعی ثبوت ہے کیونکہ اگر صحیح حدیث سے نجاست ثبوت ہوئی اور وہ حدیث مشہور یا متواتر نہیں ہے تو یہ ثبوت قطعی نہوگا اور اسی اصل پر امام و صاحبین کے مہیمان اختلاف واقع ہوا ہے کیونکہ نجاست کا منغلط ہونا امام رحم کے نزدیک ایسی نص سے ثبوت ہوتا ہے جسکے معارضہ میں دوسری نص ثبت طہارت نہو اور مخففہ ہونا ایسے طور کہ دو نص باہم متعارض موجود ہوں اور صاحبین کے نزدیک منغلط ہونا ایسی نجاست کے حق میں جسکے نہیں ہونے پر اجماع واقع ہوا اور مخففہ ہونا ایسی نجاست میں جس میں اختلاف ہوا۔ اور فائدہ کا طور ایسی نجاستوں میں جیسے گوہر کیونکہ امام رحم کے نزدیک یہ نجاست منغلط ہے بدلیل حدیث ابن مسعود رحم جو لیلۃ الجن کے قصہ میں وارد ہے خلاصہ یہ کہ استنجاء کے لیے دو پھر اور ایک گوہر لایا تو گوہر کو پھینک دیا یہ کہہ کر کہ یہ رجب بارکس یعنی پلید ہے اور دوسری نص اسکے معارض میں نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک گوہر مخففہ ہے کیونکہ امام مالک کے نزدیک پاک ہے۔ پھر امام مصنف نے جن چیزوں کو ذکر کیا۔ انانجلہ خون مسفوح کہ حرام مخصوص القرآن اور اسکی نجاست اجماعی باخلافت ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ کھانے کی درست پر اجماع مسلم و لیکن نجاست منغلطہ پر شافعیہ کے نزدیک دو طریق ہیں اور نواقض وضو میں حجت شافعیہ کی حدیث مسلم غزوہ ذات الرقاع کی گزرجکی ہے فارفع الیہ۔ انانجلہ بول ہے تو بڑے آدمی کا پیشاب باجماع مسلمین منغلط نہیں ہے اور ابن المنذر نے خفیہ و شافعیہ سے اجماع نقل کیا۔ رہا طفل صغیر جو کچھ طعام نہیں کھاتا اسکے پیشاب نہیں منغلط ہونے میں سبھی جمیع اہل علم متفق ہیں سوائے داؤد ظاہری کے اور اسکا اختلاف معتبر نہیں ہے مگر شافعی کے نزدیک نجاست خفیہ ہے اور اذاعی رحم نے کہا کہ اسکے پیشاب میں مضائقہ نہیں جب تک نہ کھادے اور یہی عبد الصمد بن دہب کا قول ہے اور رہا ایسے جانور کا پیشاب جو نہیں کھایا جاتا تو ہمارے و شافعی مالک و عائدہ فقہاء کے نزدیک نہیں منغلط ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ تفصیل چاہیے کہ جو جانور بوجہ نجاست کے نہیں کھایا جاتا برخلاف اسکے جو بوجہ کرامت کے نہ کھایا جادے جیسے گھوڑا۔ اسی وجہ امام مصنف نے گدے کے پیشاب کو خاص کر بیان کیا کہ گھوڑا اسکے خلاف ہے۔ انانجلہ عمر کے حرام ہونے پر اجماع اور اسکے جس ہونے پر اتفاق ہے تو اسکی نجاست منغلط ہے۔ مع۔ پھر سوائے عمر کے دیگر اقسام شراب میں مختلف روایات ہیں بعض میں منغلطہ مثل خمر کے اور بعض میں مخففہ اور بعض میں طہارت ہے اور بحر الرائق نے منغلط ہونے کی روایت کو اور نہر الفائق نے مخففہ ہونے کو ترجیح دی۔ و۔ و ان کانت مخففہ کبول مایوکل لمحہ جائزات المصلوۃ معہ حتی یبلغ ربع الثوب۔ اور اگر نجاست مخففہ ہو جیسے پیشاب ایسے جانور کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہے تو اسکے ساتھ ناز جائز ہے حتی کہ چوتھائی کپڑے تک پہنچے۔ فت۔ واضح ہو کہ جسکا گوشت کھایا جاتا ہے اس سے مراد یہ کہ اپنی ذات کے لحاظ سے اسکا گوشت حرام نہو پس گھوڑے کو بھی شامل ہے اگرچہ کرامت کی راہ سے گھوڑے کو فحش کرنا اور جادو کا عمدہ فدیہ کو ناکردہ ہے۔ بالجمہ مخففہ نجاست کم چارم کپڑے سے مغویہ۔ یہودی ذلک عن ابی حنیفہ رحم لان التقدر یرفہ بالکثیر الفاحش والربع لمحق بالکل فی بعض الاحکام۔ ایسا ہی امام ابو حنیفہ رحم سے روایت کیا جاتا ہے یعنی مطلقاً چارم کپڑا کیونکہ مخففہ نجاست کے بارہ میں تقدیر تو کثیر فاحش کی ہے یعنی بہت فاحش ہو گئی ہو تو نہیں

جائز ہو اور چارم کا انداز بیٹھے احکام میں کل کے ساتھ ملتی ہوتا ہے۔ ف۔ جیسے چارم سرگامح منبر کہ کل کے ہے۔ تو چارم کپڑا گو یا کل کپڑا  
 و کپڑا فاحش ہوا۔ اس روایت پر تمام بدن کا چارم اور تمام کپڑے کا چارم ہو اگرچہ کپڑا بڑا ہو۔ ابن امام نے کہا کہ یہ احسن ہے اور صحیح ہے  
 شرح المبیہ میں اسی کو مختار کہا اور نہ اتفاق میں اسی کو ترجیح دی۔ د۔ وعنہ ربع ادنی ثوب یجوز فیہ المصلوۃ کالمیز۔ اور امام  
 ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ کمتر کپڑا جس میں نماز جائز ہو جادے اس کا چارم مقدس ہے جیسے میرزہ۔ ف۔ تہ بند اور اس میں احتیاط ہے اور  
 ابو بکر الرازی نے کہا کہ جیسے ازار۔ پس تہ بند کا چارم جس خفہ سے آلودہ ہو تو نماز نہیں جائز ہے۔ وقیل ربع الموضع الذی صابہ  
 کا لذیل والد خریض۔ اور کہا گیا کہ چارم اس جگہ کا مراد ہے جان نجاست لگی جیسے دامن و کلی۔ ف۔ پس اگر دامن کا چارم  
 جس ہوا نجاست خفہ تو نماز جائز نہیں ہے۔ محیط و خفہ میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ بدائع و جہنمی در سراج میں اسی کو صحیح کہا اور خفاق  
 میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے البحر۔ فتویٰ کا لفظ اصح و مختار پر مقدم ہے ح۔ ط۔ وعن ابی یوسف رحم شبرنی شبر۔ اور امام ابو یوسف رحم  
 سے مروی ہے کہ ایک بالشت طول و ایک بالشت عرض ہے۔ ف۔ استقدر اگر نجاست خفہ لگ جادے تو رد نہیں اور اس سے  
 کم رد ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جس قول پر فتویٰ ہے یعنی جس جگہ نجاست لگے اسی ٹکڑے کا چوتھائی معتبر ہے جیسے دامن و کلی تو اس قول  
 پر مقدم ارجح ہوگی و علی ہذا چوبندہ و ریبان وغیرہ میں اختلاف فاحش ہو گا فانہم۔ و انما کان ہذا تخففا عند الی خفیفہ و  
 ابی یوسف لمکان الاختلاف فی نجاستہ و لتعارض النصین علی اختلاف الاصلین۔ اور ماکول اللحم کا پیشاب  
 اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نجاست خفہ ٹھہرا کہ اس کے جس ہونے میں اختلاف ہے محمد بن ہر یا اس کے حق  
 میں دونوں باہم متعارض ہیں بر بنا و دونوں اصل مختلف کے۔ ف۔ پس ابو یوسف رحم کے نزدیک تو اختلاف ہے محمد بن سے  
 تحقیق ہے اور امام رحم کے نزدیک تعارض نصین ہے یعنی حدیث عونین تو اذت کے پیشاب پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے اور حدیث  
 استمر ہوا من البول۔ دلالت کرتی ہے کہ انکا پیشاب بھی نجس ہے مسئلہ۔ جب نجاست خفیفہ و نجاست خفیفہ جمع ہوں تو خفیفہ کو بھی  
 خفیفہ کے تابع کر دینگے احتیاطاً۔ لکان فی الظہیر و التئیر۔ حتی کہ اگر خفیفہ ایک دم سے کم ہو خفیفہ سے ملکر دم یا زائد ہو تو ملا جائیگا  
 م۔ جو چیز بدن انسان سے ایسی نکلے جو وضو یا غسل واجب کرے وہ جس مغلطہ ہے جیسے گوہ و پیشاب و منی و ندی و ددی و سب  
 و کج لود و منہ و بھر۔ البحر۔ و خون حیض و نفاس و استحاضہ السراج و پیشاب طفل صغیر و صغیرہ خواہ طعام کھاتے ہوں یا نہ کھاتے ہوں  
 الاختیار۔ شراب و خون مسفوح و مردار وغیرہ ماکول اللحم کا پیشاب ولید و گاسے کا گوہر دکنے کا گوہ و مرغی و بط و اوز کی بیٹ جس مغلطہ  
 میں۔ قاضی خان۔ و زندون و بلی و چوہے کا گوہ السراج۔ اور بلی و چوہے کا پیشاب اگر کپڑے کو لگا جو بے قدر و دم سے زائد ہو تو نہ  
 کرے یا کسی ظاہر پر قاضی خان و الغلام۔ اوپر گذرا کہ فتویٰ اس کے خلاف ہے۔ م۔ سانپ کی بیٹ و پیشاب مغلطہ جس میں اور جنک کا  
 گوہ بھی۔ التمار خانیہ پر چھری و زغہ کا خون جب سائل ہو جس پر الظہیر۔ حتی کہ اگر قدر دم سے زائد کپڑے کو لگ جادے تو نافع جو ان  
 نماز پر محیط۔ ماکول اللحم جانور و گھوڑے کا پیشاب اور پرندہ ماکول اللحم کی پخاں جس خفیفہ ہو اکثر۔ اور ہر چیز کا مردہ اس کے پیشاب کے  
 میں الظہیر ہے۔ واضح ہو کہ نجاست کو جو خفیفہ کہتے ہیں تو اسکی خفت سواے پانی کے کپڑے وغیرہ میں ظاہر ہوگی لکانی۔ حتی کہ اگر کوئی  
 میں نجاست خفیفہ گرے تو سب پانی نکالنا شرط ہے۔ پھر چونکہ جس میں انکا بیان۔ م۔ خون شہید جب تک اس پر ہواک اور جب تک  
 جہاد ہو جس ہوا۔ الظہیر ہے۔ زوج کیے ہوے جانور کی رگوں میں جو خون زیادہ کپڑے کو خراب نہیں کرتا اگرچہ فاحش ہو۔ قاضی خان۔  
 یون ہی جو اس کے گوشت میں رہا کیونکہ مسفوح نہیں ہے محیط السرخسی۔ اور دم مسفوح یعنی سائل میں سے جو گوشت کو لگ گیا نجس ہے  
 المذیہ کلیجہ و کلی کا خون جس میں ہر خزانہ القنادی۔ پس وہ مسفوح و خون مکمل کا خون پاک ہے اگرچہ کثیر ہو۔ اسراج۔ اور مصلی و ج پانی  
 کے چنے والے جانور میں طرفین کے نزدیک انکا خون کپڑے کو خراب نہیں کرتا۔ قاضی خان۔ سانپ کی کھال جس پر اگرچہ دھب لگا ہو  
 ہو۔ الظہیر ہے۔ سانپ کی کھال صبح یہ کہ پاک ہے۔ الغلام۔ سونے آدمی کا لاپ خواہ بیٹ سے آدمی یا سرے اترے طرفین م کے





ہو اقا ضیخان۔ کتے کے بانوں کا کہہ بنایا تو مضائقہ نہیں ہر المصابیہ۔ واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الامام رحمہ نے قول المصنف و لو اصاب  
 و شوبہ قدر اللہ ہم الخ۔ میں لکھا کہ حاصل اس مسئلہ میں افادہ فرمایا کہ غلیظہ نجاست بقدر درم اور خفیفہ نجاست بہت کم فاحش  
 نہ ہو مگر نازنین اور میان تقدیر درم و فاحش کے اور بیان قاعدہ خفیفہ و غلیظہ کا۔ پھر نجاست غلیظہ میں مقبوضہ وقت کو نجاست  
 گے پس اگر نجس تیل لگ گیا بقدر درم کے پھر پھیل کر زیادہ ہو گیا تو مضر ضیانی رحمہ دایک جماعت کا مختاریہ کہ مانع نہیں اور  
 دوسروں کا مختاریہ کہ مانع ہر حتی کہ اگر پھیلنے سے پہلے ناز پڑے تو جائز و بعد پھیلنے کے نہیں جائز ہے۔ پھر اگر ایک ہی کپڑا  
 ہو تو دوسری طرف جو نجاست پھولی اسکا اعتبار نہیں ہر کیونکہ وہی دونوں طرف ایک ہی۔ بر خلاف اسکے جب دوسرا ہوتا تو  
 ہو گا دلی بنا اگر درم کے دونوں رخ نجس ہوئے تو نازنین جائز ہے۔ پھر مانع ناز وہی نجاست ہر جو مصلی کی طرف منسوب ہو  
 حتی کہ اگر اپنے پی سے بیٹھنے اٹھنے والا بوجھلے کپڑے بدن نجس میں مصلی کی گود میں بیٹھ گیا یا نجاست بھرا کپڑا پسر بیٹھ گیا  
 تو ناز جائز ہے بر خلاف اسکے اگر ایسے بچہ کو گود لیا جائے بل کا نہیں ہر تو اسکی نجاست مصلی کی طرف منسوب ہوگی اور ناز جائز  
 ہوگی یعنی جبکہ درم سے ناز نہ ہو۔ پھر قدر درم کے ساتھ ناز جائز ہر مگر کردہ ہر حتی کہ کہا گیا کہ اگر دقت جاتے رہنے یا ہر جگہ جماعت  
 جاتے رہنے کا خون نہ تو اگر ناز میں نجاست پر واقع ہو تو اسکو توڑ دے۔ رہا بیان ضابطہ غلیظہ و خفیفہ تو صاحبین کے نزدیک  
 مقبر اختلاف علماء ہر حتی کہ خفیفہ ہو اور امام رحمہ کے نزدیک تعارض انصیین سے خفیفہ ہر دبرین تقدیر خون و غیرہ فرمی بلا داور  
 کی پیمال اور آدمی وغیرہ کول الم کا پشاپ سواے گھوڑے کے۔ اور قریہ سب بالاتفاق غلیظہ ہیں کیونکہ تعارض و اختلاف کچھ  
 نہیں ہر اور خون سے وہ مستثنی ہر جو رنگوں میں باقی رہا بعد ذبح کے۔ اور اسی کے حکم میں لحم منرولی ہر جب کاٹا جاوے تو وہیں  
 جو خون ہر وہ نجس نہیں اور یوں ہی کلیجہ میں جو خود کلیجہ کا خون ہو۔ کذا قیل۔ مگر امام مصنف رحمہ نے نجس میں فرمایا کہ اس میں نظر  
 ہر اسوجہ سے کہ اگر وہ خون نہ تو کچھ مشک نہیں کہ دم مسفوح سے مجاور رہا ہر اور جس کی مجاورت سے خیر نجس ہو جاتی ہر اور  
 امام ابو یوسف رحمہ سے باقی کے حق میں روایت کہ وہ کھانے میں مغز ہر نہ کپڑے میں۔ قال المرحوم۔ دلیل تو یہی قوی ہر جو امام  
 مصنف رحمہ نے بیان فرمائی کیونکہ اول توجہ عروق میں باقی ہر وہی دم مسفوح کا بقیہ ہر اور اگر نہ تو اس میں کچھ شک نہیں کہ وہ دم  
 مسفوح سے مجاور رہا ہر ہر ان یہ بات البتہ کہ اگر نجس قرار پاوے تو شاید جوع و شفت ہر لیکن اگر بصریح ہو جاوے تو عذر کافی  
 ہو گا۔ واللہ تعالی اعلم۔ اور مستثنی خون سے شہید کا خون ہر جب تک شہید ہر ہو حتی کہ اگر ناز میں شہید کا خون آلودہ لادے  
 ہو تو بصریح ہر بر خلاف ایسے مقتول کے جو شہید نہواہ اسکو فصل نہیں دیا گیا یا لافریہ اگر ہر اسکو فصل دیا گیا کیونکہ وہ فصل سے  
 پاک نہواہ صلاط مسلم کے کہ وہ بعد فصل کے پاک ہو گیا۔ اور مشک بھی مستثنی ہر یعنی اگر جہہ وہ ہر ان کا خون ہر۔ فقہاء نے کہا کہ  
 مشک کا کھانا اور اس سے نفع اٹھانا جائز ہر باوجودیکہ مشہور یہ کہ وہ خون ہر اور میں نے اسکی کوئی تطیل دیکھی نہیں لیکن بعض  
 مغرولی و دستون سے میں نے زیادہ کے حق میں گفتگو کی اور میں نے کہا کہ یوں کہا جاتا ہر کہ زیادہ ایک حیوان کا پسینہ ہر جسا  
 کھاوا ہم ہر تو اس و دست نے فرمایا کہ جس چیز کو طبیعت متعجل بصلح کر دے جیسے نوشہہ تو وہ نجاست سے نکل جاتا ہر جیسے مشک  
 حال المرحوم غلامہ تطیل نہ بارہ مشک ذرا دے کہ یہ کہ وہ اگر نجس الاصل تھا مگر متعجل ہو گیا اور اس صورت میں شاید کہ اختلاف  
 جاری ہو در میان صاحبین کے اور شاید کہ یہ اجماعی ہو جیسے عمر کا استعمال سرکہ کی طرف اجماعاً جائز ہر اور یہی صواب ہر کیونکہ یہ استعمال مشک  
 وغیرہ کا ہر نہ خون کے گوشت ہر چنانچہ کے ہر دلی ہر اعتبار وغیرہ اسی حکم میں ہیں۔ م۔ پھر یہ و مجر و بھلی کا خون کچھ نہیں ہر یعنی اسکو مستثنی  
 نہیں لکھا چاہیے کہ یہ در حقیقت خون نہیں ہر۔ رہی تو توشہہ پھر نجس غلیظہ ہر اور اس سے کم ہو تو بقول ابو یوسف پاک ہر اور یہی مختار کھا  
 گیا ہر۔ اور تطیل نے دودھ پیکر تو کردی اور ان کے کپڑوں کو لگی اگر نہ پھر پوزا زیادہ تو من رحمہ کے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ جب تک  
 وہ کپڑا فاحش نہ ہو مگر ناز نہیں کیونکہ اس میں ہر درجہ سے نجس نہیں ہوا۔ یہی ابو حنیفہ کی فریب امر اتیہ میں مذکور ہر اور یہی صحیح ہر امام مصنف رحمہ

نے تجسس میں بھی اسی کی نصیحت کی ہر اور ہم نے نواقض و ضرورین مجتہبی وغیرہ سے نقل کیا جو اس فہم کی طہارت کو متفق ہی یعنی بالکل پاک ہو  
خواہ کچھ فاحش ہو یا نہ ہو۔ پھر یہ جو امام مصنف رحمہ نے کہا کہ یہ نجاسات ثابت بدلیل قطعی ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ثابت ایسی دلیل ہے جس پر  
قطعی قطعی واجب ہو کہ نہ کہ فرع احکام میں دلیل قطعی پر عمل کرنا قطعی واجب ہو۔ قال المترجم فعلی بنماز فرق غلبہ و خیفہ میں شکل ہو گا لہذا  
شیخ رحمہ نے کہا کہ اولیٰ یہ کہ دلیل قطعی سے مراد اجماع ہو اور واضح ہو کہ اختلاف گو بردید میں پیدا ہو گا جیسا کہ سابق میں گذرا۔ پھر  
امام محمد رحمہ نے آخر میں لید گو بر کی نجاست خیفہ سے بھی رجوع کیا جبکہ ری میں مارون بر خیفہ خیفہ کے ساتھ گئے اور ہستونی و بانادون و  
سراسے کو گو بر سے بھرا یا اور لوگوں کو عموماً قبلہ رکھا۔ قال المترجم۔ اگر وہم ہو کہ یہ جو خفاء اکثر کہا کرتے ہیں کہ ابتلاء دیکھ کر حکم جاری دیدیا  
تو کیا شرع میں مجتہد کو ایسی رائے کا اختیار ہو جو اب یہ کہ یہ تساہل ہو اور تحقیق اس میں یہ کہ اسے اللہ تعالیٰ نے نجاست سے اجتناب کا حکم دیدیا  
پس اجتناب واجب ہو لیکن شرط امکان عمل پر حتیٰ کہ رجوع و شقت دفع ہی یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اس حکم پر عمل کرنے کو ایسی  
صورت سے بتلایا کہ حج نہ تو گو بر و لید کی جب یہ کثرت ہو تو معلوم ہو گیا کہ اسکو نجاست نہیں رکھا کیونکہ اگر نجاست ہو تو حج و شقت  
شدید لازم آوے اور حج کو اللہ تعالیٰ نے دور کیا ہو تو معلوم ہو گیا کہ اسکو نجاست ہی نہیں رکھا ہو پس مجتہد کو شری دلیل قوی تاہی  
تو اسے حکم دیا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر اسکو نجس نہیں رکھا ہو اور ہرگز یہ مراد نہیں کہ مجتہد کی رائے کو اختیار ہو۔ و علیٰ ہذا گو بر کے کندہ سے  
جائز ہیں اور مسلمان گھو بیون کے حق میں گاسے بیسوں کا موت و گو بر وغیرہ نجس نہیں ہیں اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ م۔ اسی قول پر  
مشائخ نے بخاری کی کثیر کو قیاس کیا کیونکہ راہ میں آدمی و جانور جو پایہ سب پلٹے ہیں بر خلاف ایسے شہر کے جہاں آدمیوں کی راہ ایک  
و جانوروں کی الگ ہو۔ مفت۔ و مختار میں ایک ضابطہ پر بند کی سیٹ کے واسطے یہ بیان کیا کہ ہر پرند جو ہوا میں بیٹ نہیں کرتا اسکی  
بیٹ نجاست خیفہ ہے جیسے مرغی و بالوط اور جو ہوا میں بیٹ کر تاہر اگر وہ اکول الہم ہو تو اسکی بیٹ پاک ہو ورنہ نجاست خیفہ ہو اور سو  
پرندوں کے ہر حیوان کا لید گو بر امام رحمہ کے نزدیک خیفہ و صاحبین کے نزدیک خیفہ ہو اور شر بتلایہ میں ہو کہ صاحبین کا قول اکثر  
ہو اور امام محمد رحمہ نے آخر اسکو پاک کہا یہی قول مالک رحمہ کا ہو اور اکول الہم جانوروں کا چشاب اور انہیں میں گھوڑا بھی داخل ہو  
نجاست خیفہ و امام محمد کے نزدیک پاک ہو اور غیر اکول الہم پرندوں کی بیٹ خواہ شکاری ہوں یا نہ ہوں نجاست خیفہ ہو اور کہا گیا کہ  
پاک ہو اور اسی قول کو صحیح کہا گیا ہو اور گدے و خیر کا لعاب علی الذئب پاک ہو۔ مسئلہ۔ و اذاصاب الثوب من الروث او من  
اختاء البقر اکتسب من قدر الدرہم لم یجر الصلوۃ فیہ عند ابی خیفہ۔ اور جب کپڑے کو بیدیا لگے کے گو بر سے حدود سے زیادہ  
لگا تو اس کپڑے میں امام ابو خیفہ رحمہ کے نزدیک نازنین جائز ہو۔ فت۔ کیونکہ امام رحمہ کی اصل کہ نص با تعارض ہو موجود ہو۔  
النص الوارد فی نجاستہ و ہوا روی انہ علیہ السلام رمی بالروثہ و قال ہذا جس اور کس لم یعارضہ غیرہ۔ کیونکہ  
لید کی نجاست میں جو نص وارد ہو اور یہ وہ ہو جو مروی ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لید کو پھینکا یا ادر کہا کہ یہ جس یا کس یعنی لید کی  
جس نص کا دوسرا معارض نہیں ہو۔ فت۔ یہ حدیث صحیح بخاری میں ہو اور استنجا کے دو پھرون و ایک دوشہ میں سے رتہ کو پھینکا یا  
ادریہ فرمایا تھا پس اس سے جس جو ثابت ہو اور دوسری نص نہیں جس سے پاک ہو ثابت ہو۔ و لہذا ثبت التخلیف عند  
و التخیف بالتعارض۔ اور ایسی نص غیر معارض سے امام رحمہ کے نزدیک خیفہ ہونا ثابت ہو تاہر اور خیفہ کا ثبوت بتعارض ہوا ہو  
فت۔ یہ امام کی اصل ہو۔ اگر کہا جاوے کہ نصوص میں تعارض کیونکہ ہر جواب یہ کہ حقیقت جن تعارض نہیں ہو لیکن ہر دو بیت  
اس طرح ہونگی کہ ظاہر میں تعارض معلوم ہوتا ہو۔ و قال ابی حنیفہ حتیٰ یغش۔ اور صاحبین نے کہا کہ لید گو بر کے ساتھ جائز ہو یا تک  
کہ فاحش ہو جاوے۔ فت۔ یعنی نجاست اسکی خیفہ ہو۔ لان للاجتماع فیہ مساقا و ہذا ثبت التخیف عند ہما۔ کیونکہ  
اس میں اجتماع کو گناہی ہوئی ہو اور اس سے صاحبین کے نزدیک تخیف ثبوت ہو جاتی ہو۔ فت۔ یہ تو صاحبین کے واسطے عمل  
خاص ہو۔ و لان فیہ ہر وہ لا متلا و الطرق بہا وہی موثرۃ فی التخیف۔ اور اسوجہ سے کہ اس میں ضرورت متفق ہو کیونکہ



راہین اس سے بھر جاتی ہیں اور یہ بات تخفیف میں مؤثر ہے۔ فت۔ یعنی بالاتفاق عموم بلوی مورث تخفیف ہو تو لید گو بر میں بھی تخفیف پیدا کرے گا۔ بخلاف بول الحمار لان الارض منسحقہ۔ بر خلاف گدھے کے پیشاب کے کہ آسکور میں جو سببی ہو فت۔ اگر کہا جادے کہ عموم بلوے ضرورت سے تو نجاست ساقد ہو جاتی ہے جیسے بی کا جموٹا۔ جواب یہ کہ ہاں لیکن بی کی ہر دم ابتلا کی وجہ سے اسکی ضرورت سے لید و گو بر میں کم ضرورت ہے لہذا مرث تخفیف لازم آئی کہانی بسوط شیخ الاسلام النہایہ میں کہتا ہوں کہ گھوسہ کو ہر وقت ہی بی سے زیادہ ضرورت ہے فافتم۔ قلنا البصر وہ فی التعلال وقد اثر فی التخفیف مرۃ حتی نظر بالمسح فکلتفی مؤنتھا۔ ہم کہتے ہیں کہ ضرورت مسلم ہے لیکن یہ ضرورت جو بیوں کے حق میں مؤثر ہے اور اسے ایک مرتبہ تفتا کر کا تخفیف کر دی حتی کہ جوتی رگڑ دینے سے پاک ہو جاتی ہے پس ضرورت کی نونت میں کفایت کریگی۔ فت۔ الحاصل ضرورت کی وجہ سے نفس نجاست میں تخفیف ہو یا نجاست کی وجہ سے حسین حج تھا اسکی تطہیر میں تخفیف ہو تو بیان نجاست تو اپنے حال پر رہا و لیکن جوتی کی تطہیر میں تخفیف کر دی تو یہی اسکی محنت دور کرنے میں کافی ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ضرورت خالی جوتی کے حق میں مختصر نہیں ہو سکتی ہے خصوص گھوسوں کے حق میں تو ظاہر ہے بلکہ بغیر ملکون شل ہندوستان کے تو گھر گھر یہ ضرورت موجود ہے و علی مذاہلی کے جھوٹے سے کم اسکی ضرورت نہیں ظاہر ہے لہذا شرط لایہ میں کہ اکا صاحبین کا قول بہت ظاہر ہے۔ کافی الدر۔ بلکہ امام محمد رحمہ نے آخر میں ابتلا سے عام دیکھ کر اسکو پاک جانا جیسا کہ امام مالک رحمہ کا قول ہے۔ پھر واضح ہو کہ ہندوستان کی ضرورت زیادہ تر گائے بھینس و کبری و دودھ کے جانوروں و گھوڑے میں ہو و قال المرحم۔ و لا فرق بین ما کول اللحم و غیر ما کول اللحم۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان کول اللحم و غیر ما کول اللحم کے۔ فت۔ یعنی جیسے غیر ما کول اللحم کا لید و گو بر وغیرہ نجس ہے اسی طرح جنگا گوشت کھایا جادے انکا بھی نجس ہے لیکن ہمارے بیان ضرورت کی راہ سے فرق ہے جیسا کہ کہا گیا۔ و ز فر فرح فرق بینھا فوافق ابا حنیفہ فی غیر ما کول اللحم ووافقا فی ما کول اللحم۔ اور ز فر فرح نے دونوں قسم میں از راہ حکم کے فرق کیا پس غیر ما کول اللحم کی لید و گو بر وغیرہ کو تو بواقت امام رحمہ کے نجس غلیظہ کہا اور ما کول اللحم کی لید و گو بر وغیرہ کو بواقت صاحبین کے نجس مخففہ کہا۔ و عن محمد رحمہ اندھا داخل الری۔ اور امام محمد رحمہ سے حکایت ہے کہ جب ملک رسی میں داخل ہوئے یعنی ہاردن رغیدہ خلیفہ کے ساتھ میں۔ و راسی البلو سی۔ اور لوگوں کو عموماً ابن قبلہ دیکھا۔ فت۔ کیونکہ راہین و گھروں کے صحن و سراپن لید و گو بر سے بھری تھیں جیسے ہمارے ہندوستان میں اکثر جگہ یہی کیفیت ہے انھی ان اکثر الفاحش لا ینزع ایضا۔ تو امام محمد رحمہ نے فتویٰ دیا کہ یہ اگر کثیر فاحش ہو تو بھی مانع ناز نہیں ہے۔ فت۔ اور اس قول کو مشائخ نے اختیار بھی کیا۔ و قاسوا علیہا طین بخاری۔ اور اسی پر شائخ نے بخارا کی کچھ کو قیاس کیا۔ فت۔ جو راہین آدمی و جانوروں کے متعلق آدھ رفت سے گو بر و دھٹی سے مخلوط ہوتی ہے پس کہا کہ وہ بھی چاہے جعدہ لگے مانع ناز نہیں ہے۔ و عندہ لکھ رجوعہ فی الخف یروسی۔ اور اسی واقعہ کے وقت امام محمد رحمہ کا خفت کے مسئلہ میں رجوع کرنا روایت کیا جاتا ہے۔ فت۔ پچھلے کتبے سے کہ رگڑنے سے پاک نہیں ہوتا اور اب موافقت کی۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ اُنکے نزدیک تو اس لید و گو بر سے تو نجس ہی نہیں ہوا اس جہت سے اندھا و رحمہ نے سمجھا کہ اول منہ کا فتویٰ دیا پھر مطلقاً غیر مانع کا فتویٰ دیا۔ اور اعتراض کیا کہ مانع ناز نہونے سے عمارت لازم نہیں کیونکہ شاید نجس ضرور ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خلاف تحقیق کلام ہے اور معنی فتویٰ کے یہ ہوتے ہیں کہ تکلیف بخرج ہونے سے معلوم ہو کہ طہارت کے حکم میں یہ چیز نجاست ہی نہیں ٹھہری ہیں کما مر فی صلاہم۔ مسئلہ۔ و ان اصحابہ بول الفرس لم یفسدہ حتی یغش عند ابی حنیفہ و ابی یوسف و عند محمد لا ینزع و ان فحش۔ اور اگر اسکو گھوڑے کا پیشاب لگا تو ہنکو منہ نہ لگایا تاکہ کہ فاحش ہو جادے یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے اور امام محمد کے نزدیک مانع نہیں اگرچہ فاحش ہو جادے۔ لہذا بول مایوکل کحہ ظاہر عندہ۔ کیونکہ ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد رحمہ کے نزدیک پاک ہے و فت۔ جیسا کہ اوپر بیان گذرا۔ مخفف نجاست عند ابی یوسف۔ اور ماکول اللحم کا پیشاب مخفف نجاست ہے ابو یوسف کے نزدیک۔ و لمحہ

ماکول حنفہ ہوا۔ اور گھوڑے کا گوشت حاجیوں کے نزدیک ماکول ہے۔ ف۔ اور جو مردہ کے نزدیک بھی ماکول ہے یعنی کھانا حلال ہے پس حاصل یہ ہوا کہ گھوڑا ماکول اللحم ہے اور سہا ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہے تو چاہیے کسی قدر لگے مفید و مانع نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک نجاست خفیہ ہے تو جب تک فاحش نہ مانع نہیں ہے۔ و اما عند ابی حنیفہ رحمہ فالتخفیف لتعارض الآثار اور ہے امام ابو حنیفہ تو اس کے نزدیک مخففہ ہونا بوجہ تعارض آثار کے ہے۔ ف۔ اگر کما جاوے کہ یہ وجہ کیوں نہیں بیان کی کہ گھوڑے کا گوشت امام رحمہ کے نزدیک مکروہ ہے جواب یہ کہ صحیح ہے کہ کراہت بوجہ نجاست کے نہیں بلکہ براہ کراہت ہے مانند آدمی کے در نہ بالاجماع وہ پاک ہے جیسا کہ شیخ الاسلام وغیرہ نے تصریح کی ہے۔ پھر باوجود پاک ہونے کے یہ لازم نہیں کہ اسکا پیشاب پاک ہو کیونکہ آدمی کا پیشاب باوجود طہارت کے نجس ہے لہذا جو اصل امام رحمہ کی بیان کی اسی پر بیان مدار رکھا کہ جب دونوں تعارض ہوں تو نجاست میں تخفیف آجاتی ہے اور بیان مراد تعارض سے حدیث استتر ہو امن البول اللحم۔ اور حدیث عربین ہے حسین اذ ثون کے پیشاب پینے کا حرمہ والوں کو حکم دیا تھا پس حدیث استتر ہو امن البول اللحم سے تو عموماً پیشاب سے بر نیز نکلتا ہے خواہ اونٹ ہو یعنی ایسا جانور ہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہے یا کسی اور جانور کا جو خواہ وہ جانور پاک ہو یا نجس ہو اور حدیث عربین سے اذ ثون کا پیشاب پاک نکلتا ہے تو ماکول اللحم کے پیشاب میں تعارض ٹھہرا لہذا ماکول اللحم کے پیشاب کی نجاست میں تخفیف ہو گئی لیکن کلام بیان تعارض میں ہے کیونکہ شرط تعارض سے یہ کہ دونوں نص اپنے ثبوت و دلائل وغیرہ جہات میں ملے ہوں اور بیان بہت فرق ہے ہوا اسے کہ حدیث عربین حسین اذ ثون کا پیشاب ان عربوں کو پینے کا حکم دیا تھا سب سے اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے کہ جمیع صحاح السنہ میں موجود ہے اور اپنے معنی میں صریح محکم ہے۔ اور حدیث استتر ہو امن البول اللحم کی اسناد میں بلکہ مرفوع کلام حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم ہونے میں کلام ہے اگرچہ حاکم نے صحیح الاسناد کہا ہے پس براہ اسناد کے نہایت ادنیٰ درجہ ہے اور معنی میں بھی یہی کیفیت ہے کیونکہ استتر ہو امن البول اللحم متصل ہے کہ البول سے معہود مراد ہوا اصل اللحم میں بھی عہد ہے اور مؤید اسکی وہ حدیث بھی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم دو قبروں کی طرف گزرے اور فرمایا کہ ان دونوں پر غدا ہوتا ہے اور کسی کبیرہ کی وجہ سے غدا نہیں کیے جاتے پھر دونوں کی تفصیل فرمائی چنانچہ ایک کے حق میں یہ فرمایا کہ وہ پیشاب سے نہایت نہ کرتا اور بعض روایت میں پیشاب کرنے میں بدو نہ کرتا تھا۔ اور نیز جائے غسل میں پیشاب نہ کرنے سے مانعت دوسری حدیث میں مروی ہے پس بقرینہ مذکور متصل ہے کہ البول سے خاص قسم کا پیشاب مراد ہو۔ اور اگر مان لیا جاوے کہ البول سے عام تر قسم کا پیشاب ہر جانور کا پیشاب مراد ہے تو بھی یہ عام قطعی نہیں ہے کیونکہ کچھ در کا پیشاب اور جو ہے گا و مانند اسکے جو بیان ہوے ہیں مخصوص ہیں تو جب اس عام سے تخصیص ہو گئی تو دلالت اسکی قطعی نہیں رہی بلکہ ظنی ہو گئی اور جب تخصیص ہو چکی تو اب جائز ہے کہ اونٹ و اسکی اشال ماکول اللحم اس سے مخصوص کیے جا دیں جیسا کہ اصول میں مصرح ہے اور غایۃ الجواب از جانب امام رحمہ یہ ہو سکتا ہے کہ حق عمل میں صحیح بدرجہ اعلیٰ حسین درجہ کے دونوں واجب العمل ہیں تو اس جہت سے مساوی ہیں اور دلالت اس عام کی قطعی ہے بدین جہت کہ چنگا ڈر وجہ وغیرہ کا پیشاب امام رحمہ کے نزدیک نجس ہے اور اسکی طہارت یا بوجہ ضرورت کے ہے جبکہ امام رحمہ کا قول انکی طہارت میں قیوت ہو کیونکہ نجس میں ہر کہ ملی نے کنوین میں پیشاب کیا تو باطلاق از روایات سب اچھا جاوے اور یوں ہی کپڑے میں لگ گیا تو اسکو خواب کریگا کافی الفتح اور خلاصہ میں ہے کہ ملی نے برتن میں پیشاب کیا یا کپڑے پر تو نجس کیا اور یہی وجہ ہے کہ پیشاب کا حکم ہے اور فقہ ابو جعفر نے لکھا کہ برتن نجس ہو جائیگا اور کپڑا نہیں اتنی۔ یہ مسائل دلیل ہیں کہ امام رحمہ کے نزدیک یہ پیشاب نجس ہیں۔ دلیلیہ یہ تخصیص ہل نہایت کے نزدیک ہے پس امام رحمہ پر انکا مذکورہ دو کا قیاس فیہ ہم۔ مسئلہ۔ وان اصحابہ خروا لایوکل لحمہ من الطیور اکثر من قدر الدرعہ اجزأت الصلوۃ فیہ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہ و قال محمد لایجوز۔ اور اگر کپڑے کو بیٹا ہے ہر نہ کی گئے جو ہر ندون میں خیر ماکول اللحم میں اور یہ بیٹ قدر دوم سے نادم ہے تو اس کپڑے میں امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک

ناز جائز ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ فت۔ میں کتابوں کے مجمع الانہر میں لکھا کہ جو از ناس کثیرے میں صرف امام محمد کے نزدیک ہے کیونکہ جن پر مذکور لاگوشت نہیں کھایا جاتا وہ بھی ہوا میں بیٹ کرتے ہیں اور انکی بیٹ سے بجا ذکرنا معتقد ہے اور صاحبین کے نزدیک شیخ ابو جعفر سند دانی رحمہ کی روایت پر وہ نجس مطلق ہے اور یہی صحیح ہے اور کرمی کی روایت پر شیخین رحمہ کے نزدیک نجس مطلق ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک نجس مطلق ہے اور محس الاثر مہدی رحمہ نے کہا کہ شیخین رحمہ کے نزدیک پر مذکور ہوا ماکول الحکم ہوں یا غیر ماکول ہوں دونوں میں فرق نہیں تو غیر ماکول کی بیٹ بھی پاک ہے۔ غناہ میں کہا کہ جو مصنف رحمہ نے ذکر فرمایا کہ ابو یوسف دونوں روایتوں میں ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ ہیں یہی فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر میں ذکر کیا ہے۔ م۔ بالجہ اصحاب میں اختلاف ہے۔ فقہ قیل ان الاختلاف فی النجاستہ وقد فیل فی المقدر وہو الاصح۔ پس کہا گیا کہ اختلاف اسکی نجاست میں ہے اور کہا گیا کہ اختلاف مقدار میں ہے اور یہی صحیح ہے۔ فت۔ یعنی شائع نے اختلاف کیا کہ شیخین کا قول حرام جڑیوں کی بیٹ کے ساتھ ناز جائز ہونے میں اس بنا پر ہے کہ انکی بیٹ پاک ہے یا اس بنا پر کہ نجس تو ہے مگر مغفہ حتی کہ کثیر فاحش ہو تو جو از نو میں شیخ کرمی رحمہ نے کہا کہ جو از ناز اسوجہ سے کہ ان جڑیوں کی بیٹ شیخین رحمہ کے نزدیک پاک ہے اور شیخ ابو جعفر سند دانی رحمہ نے کہا کہ اسوجہ سے کہ نجاست خفیہ ہے۔ اور امام محمد رحمہ کے قول پر شائع متفق ہیں کہ وہ نجاست خفیہ ہے۔ پھر ابو یوسف رحمہ موافق روایت کرمی رحمہ کے ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ ہیں اور موافق روایت فقہ ابو جعفر کے امام محمد رحمہ کے ساتھ ہیں اور ہدایہ سے یہ مفہوم ہے کہ وہ دونوں روایتوں میں ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ فت۔ اور فخر الاسلام نے جامع صغیر میں ابو یوسف کو روایت نجاست و روایت طہارت دونوں پر ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ رکھا ہے۔ پھر امام مصنف رحمہ نے اسی کو اصرح کہا کہ اختلاف مقدار میں ہے اور یہی جامع قاضی خان و محیط شمسین نے یہ کیونکہ یہ بیٹ پرندہ حرام کی ایسی چیز ہے کہ طبیعت حیوانیہ نے اسکو بد بو و خرابی کی طرف متوجہ کر دیا ہے لیکن مسوطین و محیط سرخی میں اسکے خلاف مذکور ہے اور کہا کہ پرندہ دن سے جو بیٹ نکلتی ہے وہ بد بو و خرابی کے ساتھ نہیں ہے اور مسجد دن سے کوئی پرندہ نکال نہیں جاتا تو ہم نے معلوم کیا کہ سب کی بیٹ پاک ہے اور اسوجہ سے کہ جٹکا گوشت کھایا جاوے اور جٹکا نہ کھایا جاوے دونوں کی پچال میں کچھ فرق نہیں ہے۔ مع۔ اور ظاہر ماسد اعظم یہ ہے کہ طہیل ہر ایک کے موافق اختلاف روایات ہے اور دونوں کی پچال میں فرق ہونے کا جواب یہ ہے کہ دونوں کے گوشت میں طہال و حرام کا فرق معلوم ہے اور مجتہد اس میں طہارت و نجاست ہے پس دونوں کی پچال میں بھی فرق ہے حتی کہ حرام جڑیوں کی پچال نجس ہے۔ ہو لفظ ان التخصیف للضرورة ولا ضرورة لعدم المخالطة فلا یخفف۔ امام محمد رحمہ کہتے ہیں کہ نجاست تو بالاتفاق شہری تو اب نجاست کا مخفف ہونا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے اور یہاں ضرورت نہیں ہے کیونکہ آدمی کے ساتھ مخالطت نہیں تو تخیف نہوگی۔ ولما انتہا تذرق من المواء والتحامی عنہ متعذر فتحقق الضرورة۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ یہ جڑیاں ہوا سے پچال کر دیتی ہیں اور پرندہ اسے متعذر ہے تو ضرورت متحقق ہو گئی۔ فت۔ پھر مجتہد نجاست کو ساقط کرنے والی نہوگی کیونکہ اخلاط نہیں ہے تو اپنی حد تک رہ سکتی یعنی نجاست میں تخیف ہو جائیگی اور اسی کو کثیرین اختیار کیا جانا ہے کہ پشاپ اس جاندار کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہے اور گھوڑے کا اور پچال ان جڑیوں کی جو نہیں کھائی جاتی ہیں نجاست مخفف ہے۔ انتہی مترجما۔ پھر مذہب میں ایک قول ہے کہ ان جڑیوں کی پچال پاک ہے اور اسی قول کو صحیح کہا گیا کہ کافی الدر۔ ولو وقع فی الانا فیل یفسدہ وقیل لا یفسدہ لتعذر رھون الا والی عنہ۔ اور جب یہ پچال برتن میں پڑے تو کہا گیا کہ اس کو صاب کر لی اور کہا گیا کہ نہیں کیونکہ برتنوں کو اس سے بچانا معتقد ہے۔ فت۔ پھر اگر کہا جاوے کہ امام محمد سے روایت ہے کہ بلی جسکی عادت ہے کہ لوگوں کے بچھونوں و کپڑوں پر عود دیتی ہے وہ ظاہر ہے۔ مع۔ اور اسی کو ابو نصر رحمہ نے بیان کیا۔ مع۔ اور یہاں حرام جڑیوں کی بیٹ کو نجس کہا تو کیا فرق ہے جو اب یہ کہ ان جڑیوں کی بیٹ میں ضرورت نہیں کیونکہ نجاست مذہبی مشابہ ہوتا ہے جسکی بیٹ لگی ہو اندلی میں بھی ضرورت ہو مخالطت کے متعلق ہے لیکن یہ سب اسوقت کہ بلی مذکور کے واسطے



طہارت کا حکم جو امام محمد سے مروی ہو اگر یہ صحیح ہو تو نہ نجیس میں ہر کہ بلی نے اگر کوئین میں پیشاب کیا تو سب پانی الٹھا جادے  
کیونکہ روایات متفق ہیں کہ بلی کا پیشاب نجس ہے اور ہون ہی اگر کپڑے کو لگ جادے تو اسکو نجس کر دیتا۔ ولیکن بیان بلی سے  
وہ مراد لینا چاہیے جسکی عادت لوگوں کے اوپر پیشاب کرنے کی ہو نہ نجیس میں خود دوسرے مقام پر نقل کیا کہ عادت والی بلی میں  
مشائخ کا اختلاف ہے اور خلاصہ میں ہر کہ بلی نے بزن میں یا کپڑے پر پیشاب کیا تو اسکو نجس کر دیتا اور یہی وجہ ہے کہ پیشاب کا حکم ہر اور  
نفیہ ابو جعفر رحمہ نے کہا کہ بزن نجس ہوگا اور کپڑا نہیں نجس ہوگا انتہی۔ قول ابو جعفر اچھا قول ہے کیونکہ بزن خون کے دھکنے کی عادت  
جاری ہے۔ پھر ایک روایت میں جو ہے کہ پیشاب میں کچھ مضافہ نہیں ہے لیکن مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ وہ نجس ہے جو ہر ضرورت خف  
کے پر خلاف اسکی منسلکی کے اسلئے کہ گیسوؤں میں یعنی اناج میں اسکی ضرورت ہے چنانچہ انھوں نے کہا کہ اگر گیسوؤں میں منسلکی اگر لگی  
اور انہیں پس لگی تو انکا ہانا جائز ہے جبکہ کہ منسلکی کا اثر یعنی بود و فرو وغیرہ آسین ظاہر ہو۔ مفت۔ فتویٰ اسی پر ہے جبکہ محیط سے  
گذا۔ اور ہون ہی بلی وجوہ کے پیشاب میں جبکہ کپڑے کو قدر درم سے ناند لگے تو خلاصہ دفاضخان میں کہا کہ انہر روایت یہ کہ اسکو  
نجس کر دیتا کافی الفتح۔ تو اسی پر فتویٰ ہوگا ولیکن اشباہ سے گذرا کہ سواے پانی کے بزن کے اور چیزوں میں عفو ہے اور اسی پر  
فتویٰ ہے۔ م۔ اور ابضاح میں ہر کہ چگا در کا پیشاب و بئال کچھ نہیں ہے اور دفاضخان میں ہر کہ چونکہ اس سے احتراز مستدر ہے تو وہ  
نجس نہیں کرتی ہیں۔ الفتح۔ میں کتا ہوں کہ دفاضخان کی تطیل مشعر ہے کہ وہ در حقیقت نجس ہے فافہم۔ م۔ مسئلہ۔ وان اصابعہ  
وم السک ادمن لعاب البغل ادا الحمار اکثر من قدر الدربم اجزأت الصلوۃ فیہ۔ اور اگر کپڑے کو مچھلی کا خون لگایا پھر  
یا گدے کا لعاب لگا دہ زیادہ ہر قدر درم سے تو اس میں ناز جائز ہے۔ ف۔ ولیکن دونوں کی تطیل میں فرق ہے۔ اما وم السک  
ظاہر نہیں بدم علی تحقیق فلا یكون نجسا۔ تو مچھلی کا خون اسوجہ سے کہ وہ تحقیق خون ہی نہیں ہے تو وہ نجس ہوگا۔ ف۔  
اور غیر تحقیق روایت پر خون ہے۔ وعن ابی یوسف انه اعتبر فیہ اکثر الفاحش فاعتبرہ نجسا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ  
مروی ہے کہ ابو یوسف نے مچھلی کے خون میں کثیر فاحش کا اقبار کیا یعنی کثیر فاحش ہو تب مانع ہے پس اسکو نجس اعتبار کیا۔  
ف۔ یعنی خف۔ شاید خون قرار دیا اور اسکو نجس اعتبار کیا ہو یا بدن اسکے نجس قرار دیا۔ اما لعاب البغل والحمار  
ظلالہ مشکوک فیہ فلا ینجس بہ الطاہر۔ رہا پھر گدے کا لعاب تو اسوجہ سے کہ اُسکے لعاب میں شک ہے پس یقینی پاک چیز  
اس سے نجس ہوگی۔ ف۔ یہ تو اصل میں روایت ہے اور مذہب یہ ٹھہرا ہے کہ دونوں کا لعاب پاک ہے۔ اور شامی رحمہ نے اس میں  
بسوط کلام کیا اور اسکی تطیل دلیل ہے کہ لعاب البغل میں بھی بامقرب ہی حکم ہونا چاہیے ماسد تعالیٰ اعلم اور شک نہیں کہ ہندوستان  
میں خود ضرورت اسکی نہاست کی مستط ہے اور کثرت کہ کثیف ہو اور اول اقویٰ اور یہ احوط ہے۔ م۔ مسئلہ۔ فان توضیح علیہ البول  
مثل رؤس الا بر قد لک لیس شئی لانه لا یستطاع الاتناع عنہ۔ پھر اگر آدمی پر پیشاب کے ریزہ جو ہارشل سوئی کے  
سردن کے پڑیں تو یہ کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے بچاؤ کی قدرت نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ کپڑے کو بھر میں نہیں۔ اور ہون ہی اگر  
سوئی کے دوسری جانب یعنی ناکہ کے برابر ہون تو بھی مشائخ کے نزدیک معتبر نہیں واسطے دفع مچ کے۔ ا۔ لکانی وغیرہ۔ اور  
تو اور محلی میں ہے کہ اگر ایسی چھینٹیں پڑیں اور انکا اثر دیکھا جاتا ہو تو دھونا ضرور ہے۔ البغی۔ اور اگر نہ دھوئیں حتی کہ ناز پڑی پس  
اگر اتنی ہوں کہ اگر جمع کیا میں تو درم سے ناند ہوتی تو نازا عادیہ کرے کذا ذکر البتالی والا امام الجہولی مع۔ اور در صورتیکہ  
وہ معتبر نہیں ہیں اگر انکو پانی ہو چکا و کثرت ہو گئی تو بھی دھونا واجب نہیں ہے الفتح۔ اور فیہ میں ہے کہ اگر چھینٹیں ملکر پھیل گئیں  
اور قدر درم سے ناند ہو گئیں تو چاہیے کہ انکا حکم وہ ہو جو ایک درم سے کم نجس مل لگ کر پھیل جانے کا حکم ہے یعنی قبل پھیلنے کے  
ناز جائز اور اسکے بعد نہیں جائز ہے۔ م۔ اور یہ اسوقت ہے کہ ایسی چھینٹیں کپڑے یا بدن یا جاسے ناز یعنی ایسی جگہ پر پڑیں اور  
اگر بلی میں پڑیں تو اس سے کہ اسکو نجس کر دیتی اور عفو نہ لگی کیونکہ بلی کی طہارت میں یہ نسبت بدن و کپڑے و جگہ کی طہارت ہے

زیادہ تاکید ہے۔ البھر وہ السراج۔ اور اگر چھینٹیں سوئی کے سردی برابر نہیں بلکہ سب سے کے سردی برابر ہوں تو عدم ضرورت کی بنا سے منع ہیں انکافی مع البحر یعنی جب قدر درم سے ناکھ ہوں اور شائع نے کہا کہ اگر پانی میں گود یا پیشاب نکلا اور گرے کے حد درجہ پانی اثر کر آدمی کو لگا تو جب تک نجاست کا رنگ ظاہر نہ ہو جس نہ کریگا یا وہ جان لیوے کہ پیشاب ہر افق۔ رنگ کی خصوصیت نہیں بلکہ اثر ظاہر نہ ہو کا سبق اور ہی مختار و واضح ہے۔ م۔ اور میت کے نکالنے والے بر اس حالت میں جو میت کے رحدون کے چھینٹیں پیرین خبیثے بجا و کرنا ممکن نہیں ہر تو اسکو جس نہ کریگی کیونکہ یہ عام بلوی ہر افق۔ مصلی کے غسل سے جو چھینٹیں برتن میں گرین چلے گئے کا موقع ظاہر نہیں ہوتا وہ غلو ہے جیسے راستہ کی کچھ نہیں کا رحدون و گود بر کا غبار اور کنون کے پینے در ہنکی جگہ کا غبار غلو ہے۔ م۔ و حال الم۔ و النجاستہ ضربان مرئیہ وغیرہ مرئیہ۔ اور نجاست کی دو قسم ہیں ایک مرئیہ اور دوم غیر مرئیہ۔ مرئیہ جو خشک ہو جانے کے بعد منہر و نظر آدے جیسے خون و گود وغیرہ۔ غایہ۔ نماکان منہا مرئیہ فطرتا رہا نردال عینہا پس جو نجاست میں سے مرئیہ ہو تو اسکی طہارت اسکے جن کے نائل ہونے سے ہے۔ و یعنی اس نجاست کا جرم ذات جانے تو پاک ہو جاوے اگرچہ بعض صفت مثل رنگ و جو وغیرہ کے رہ جاوے۔ لان النجاستہ حلت محل باعتبار العین فنزل خبر و الہ۔ کیونکہ نجاست نے تو طول کیا محل میں باعتبار اپنی ذات کے پس ذات کے نائل ہونے سے اس جگہ سے نجاست کا زوال ہو جائیگا۔ الا ان یقی من اثر یا مایشق ازالہ۔ لیکن یہ کہ نجاست کے اثر سے وہ چیز باقی رہ جاوے جسکا دور کرنا محتاج مشقت ہو۔ و دفع ہو کہ قول۔ الا ان یقی الخ استثناء ہر اثر کا اور میں نجاست میں اثر داخل نہیں ہر لہذا استثناء قطع نہیں لیکن۔ اور نہایہ میں مستثنیٰ اندھین و اثر قرار دیکر اس سے ایسے اثر کو جو مشقت سے نائل ہو تھنشی کیا اور آپس یعنی روح نے ابرا کیا کہ مستثنیٰ منہ اثر نہیں صرف میں ہر اور حذف جائز نہیں ہے۔ اور تحقیق مترجم کے نزدیک یہ ہر کہ میں کا لفظ ایک تو معنی ذات ہو جائیگا اور اسکے مقابل میں اثر آتا ہے اور اکثر شارحین نے بیان ہی معنی ہے اور آپس استثناء کا اشکال پیش آیا اور دوم معنی میں سے وہ چیز بعینہ ہو۔ پس یہاں مراد یہ کہ مثلاً کثیر الاول تو نجاست سے صاف تھا بھر اسکو نجاست کی ذات مع اپنے رنگ و جو وغیرہ کے عارض ہونے تو جیسے عارض ہوئی ہر بعینہ نائل ہو جاوے کچھ باقی نہ رہے تو یہ زوال اسکی ذات مع اثر کے ہو گا پس جب وہ میں نجاست بعینہ نائل ہو جانے پر طہارت ہر آلا کہ ایسا اثر رہ جاوے جسکا دور کرنا مشقت کے ساتھ ہر پس نہایہ میں جو میں و اثر کو مستثنیٰ منہ قرار دیا تو یہ معنی نہیں کہ اثر حذف ہر بلکہ یہ معنی کہ میں سے مراد بعینہ وہ نجاست نائل ہو یعنی اسکی ذات و اثر سب نائل ہو۔ اگر عارض ہو کہ بھر اس صورت میں مسئلہ بدل جائیگا کیونکہ فہار کے نزدیک تو زوال میں یعنی ذات سے طہارت ہو جاتی ہے۔ جواب یہ کہ نہیں چنانچہ محیط میں ہے کہ اگر نجاست مرئیہ ہو تو اسکا ازالہ اسکے میں و اثر کے دور کرنے سے ہر بشرطیکہ ایسی چیز ہو کہ اسکا اثر دور ہو جائا ہو۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مرئیہ نجاست کا ازالہ نہ ہر حال میں و اثر یعنی بعینہ نجاست بعد ہو جانے سے ہر مگر انکہ ایسی نجاست ہو کہ اسکا اثر دور کرنے میں مشقت ہو تو اثر رہ جائے میں مضائقہ نہیں۔ لان المحصر مع دفع۔ کیونکہ حج شرح میں دور کیا گیا ہے۔ و مشقت اسکا ایک حج ہر اور یہاں مشقت کی تفسیر ہے ہر کہ اثر دور کرنے میں سوے پانی کے دوسری چیز کی ضرورت ہو جیسے صابون و لیو وغیرہ۔ انکافی۔ صاع وغیرہ۔ اور یوں ہی گرم پانی سے جھرانے کی بھی تکلیف نہیں دئی گئی ہے السراج۔ اور دلیل اسکے واسطے حدیث ابھر یہ نہ ہے کہ خورد نبی سارنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خون میں کو چھپا تو فرمایا کہ اسکو دھو ڈال اسنے عرض کیا کہ دھویا جاتا ہے بھر باقی رہتا ہے فرمایا کہ اسکا اثر بھی مٹ نہیں ہے۔ رواہ احمد و ابوداؤد و ترمذی باسناد حسن و لیکن منقطع ہے اور طہرانی نے معجم کبیر میں اسکو خورد نبی حکیم کی حدیث سے روایت کیا ہے۔ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے پانی کے بھی مذکور ہے وہ احتجاج ہے۔ اور نیز دلیل یہ کہ اثر جب نائل نہ ہوا تو ضرورت کی وجہ سے اسکا اعتبار ساقط ہوا اور نیز اثر تو رنگ ہر اور نجاست یہ رنگ نہیں بلکہ میں جرم ہر نہ نائل ہو گیا ہے۔ چونکہ اثر کا اعتبار میں تو یہی بنا و پر شائع نے کہا کہ

اگر اپنے کپڑے یا اتم کو رنگ نبھس یا مناسے نبھس سے رنگا پھر اسکو دھویا یا تنک کر پانی صاف کرنے لگا تو پاک ہو جائیگا اگرچہ رنگ قائم رہے۔ الفتح۔ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ اور بعض نے کہا کہ اس کے بعد پھر تین مرتبہ دھویا جاوے۔ الفتح۔ چنانچہ یہ اختلاف آگے آدیا۔ م۔ اور اگر اپنا ہاتھ نبھس تیل یا چربی میں ڈالا یا اس کے کپڑے کو لگ گئی پھر ہاتھ یا کپڑے کو بغیر صابون وغیرہ کے دھویا اور تیل یا چربی کا اثر اس کے ہاتھ پر رہا تو وہ پاک ہو گیا۔ اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا اور یہی جمع ہو الہامیہ۔ اور نبھس میں اسکی وجہ یوں بیان فرمائی کہ تیل اس دھونے سے پاک ہو گیا تو اسکے ہاتھ پر پاک رہ گیا جیسا کہ ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر تیل نبھس ہو گیا تو اسکو ایک برتن میں کر کے اس پر پانی ڈالا جاوے پس تیل اوپر آجائیگا اسکو کسی حریق سے کتبہ یو سے پھر اس طرح کرے تاکہ تین مرتبہ پورے ہو جاوے پس پاک ہو جائیگا۔ تمام ہوا کلام نبھس کا۔ الفتح۔ میں کتابوں کے یوں ہی زیادہ ہی میں مذکور ہے۔ م۔ لیکن مردار کی چربی اس طرح پاک نہو گی کیونکہ وہ خود عین نجاست ہے حتیٰ کہ اس سے کھال کی دباغت روا نہیں ہے بلکہ مسجد کے سوا اس سے روشنی کے لیے چراغ جلایا جاوے۔ الدر۔ میں کتابوں کے مردار کی چربی حرام ہے تو اس سے کسی طرح انتفاع نہیں لینا چاہیے کیونکہ حدیث میں یہود کے حق میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ انہیں لعنت کرے کہ چربی انہیں حرام کی گئی تھی تو انہوں نے انہیں کھاندا کر اسکو بیجا اور نفع اٹھایا۔ کمانی صحیح وغیرہ۔ پس اگر دلیل دیگر اسکے معارض بھی ہو تو ہمارے اصول کے موافق احوط اس حرمت و منع ہو گا پس اسی پر اعتماد اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور نبھس شہد کا پاک کرنا برتول ابو یوسف اس طرح کہ اس پر پانی ڈال کر جوش دیا جاوے حتیٰ کہ جب قدر پہلے اندازہ تھا اسی قدر پر آجاوے اس طرح تین بار کیا جاوے تو پاک ہو جائیگا۔ اور یوں ہی زیادہ ہی رح نے ذکر کیا اور کہا کہ مشائخ نے فرمایا کہ یہی حکم دس کا ہے یعنی در شہد یعنی تاری تازی ٹرایا انکوری۔ یہ حکم تو مذکور ہوا لیکن بعض صورتوں سے اس پر اشکال وارد ہوتا ہے اور وہ نبھس کا یہ مسئلہ ہے کہ شراب کا شہد جب تین بار دھویا جاوے تو پاک ہو جائیگا جبکہ اس میں شراب کی بدبو نہ رہے وجہ یہ کہ اس میں شراب کا اثر نہیں رہا پھر اگر پور ہجاوے تو روا نہیں کہ اس میں سواے سرکہ کے دوسری مائعات رکھی جاوے اور سرکہ اس وجہ سے روا ہے کہ سرکہ تو شہد شراب میں بغیر دھونے کے ڈالنے سے وہ پاک ہو جاتا ہے اس جہت سے کہ جو کچھ اس میں شراب کے اجزاء ہیں وہ سرکہ کی وجہ سے سرکہ ہو جاوے گا اس آخری جملہ سے افادہ فرمایا کہ پور ہجانا وجہ بطنہ اجزاء پانی رہنے کے ہوتا ہے و علیٰ ہذا ہر چیز جسکی پور ہجاوے اس میں یہی بات ہے۔ الفتح۔ میں کتابوں کے آخری کلام صحت سے متعلق نہیں جیسا کہ شیخ متعلق رح نے سمجھا بلکہ معنی یہ کہ بغیر دھونے ہوئے میں جو شراب کے اجزاء ہیں وہ سرکہ ڈالنے سے سرکہ ہو جاوے گا تو جب بغیر دھونے کے سرکہ رکھنا جائز تو بعد دھونے کے بدرجہ اولیٰ جائز ہو اور یہ معنی نہیں کہ بعد دھونے کے سرکہ رکھنا جائز اس جہت سے کہ جو کچھ اس میں شراب کے اجزاء ہیں وہ سرکہ ہو جاوے گا تاکہ لازم آوے کہ بواقی تھی وہ بوجہ اجزاء کے حسی فاسد ہاں یہ رہا کہ پھر بواقی نہ رہے کی قید کیوں رکھی گئی ہے تو واضح ہو کہ قتادی قاضی خان میں یہ مسئلہ اس طرح مذکور ہے کہ شراب کا خم جب تین مرتبہ دھویا جاوے اور وہ پراستعمال ہو تو پاک ہو جائیگا۔ اور یہ جب کہ اس میں شراب کی بواقی نہ رہے۔ تا آنکہ خانہ میں الکبریٰ۔ پس مترجم کو ظاہر ہے ہوتا ہے کہ طہارت تو اسی قدر ہے جو قاضی خان میں ہے اور زیادت نہ رہنے کی معنی نقاہت میں تاکہ ایسی چیزوں کا استعمال نہو جن میں شراب کی بو سے نفث پیدا ہو جاوے۔ بدین معنی کہ ابتدا سے اسلام میں شرابی برتنوں سے ممانعت تھی تو وجوب ہوا کہ ایسی حالت نہو پس اگرچہ نفس طہارت حاصل ہو گئی ولیکن اگر بواقی ہو تو استعمال میں لانا تحریماً کردہ ہے پس یہی تحقیق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور خلاصہ میں ہے کہ کوزہ جس میں شراب ہو تو اس کے پاک کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ اس میں تین مرتبہ پانی بھرا جاوے ہر بار ایک ساعت تک ہر طریقہ کوزہ یا ہویہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک ہے۔ اور امام محمد کے نزدیک کسی پاک نہیں ہو سکتا۔ م۔ اس مسئلہ میں کوئی قید نہیں کہ پور ہے یا نہ رہے ولیکن تفصیل مینا احوط ہے الفتح۔ میں کتابوں کے پاک ہو جانا تو اسی قدر ہے کہ



گراستعمال میں لانا جب بھی کہ پو پانی نہ ہو جیسا کہ تحقیق گذر چکی۔ اور میں کہتا ہوں کہ یون ہی کیون کا مسئلہ ہے کہ اگر شراب میں  
 کیون پڑے اور جو سکر پھول گئے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک کیون پانی میں بھگوئے جادین حتیٰ کہ پیسے شراب کو چوسن گئے تو  
 پانی جو جس جادین پھر نکال کر خشک کیے جادین یون ہی تین مرتبہ کیا جادے تو انکے پاک ہو جانے کا حکم دیا جائیگا اور اگر  
 پھولے نہ ہوں تو تین مرتبہ دھونے دہر بار خشک کرنے سے پاک ہو جائیں گے مگر شرط یہ کہ غمر کا مزہ و بونہ پانی جادے محیط میں  
 کتا ہوں کہ مول صورت جبکہ شراب میں پھول گئے ہوں لازم یہ کہ بعد خشک ہونے کے پانی میں بھگوئے جادین پھر خشک  
 کرنا اس مقام پر حقیقی معنی کہ بالکل سوکہ جادین نہ آئے کہ ہرٹ ٹپکنا موتوف ہو جادے جیسا کہ موزہ پاک کرنے میں مختار ہے پھر  
 ظاہر قول ابو یوسف پر فتویٰ نہیں ہر چنانچہ نصاب و کبریٰ میں ہے کہ ایک عورت نے شراب میں گینوں یا گوشت پکا پکا کر کھا  
 نے کہا کہ تین مرتبہ پانی میں پکا یا جادے ہر بار خشک کیا جادے تو پاک ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ کبھی پاک نہ ہوگا اور  
 اسی پر فتویٰ ہر المعمرات ۵۔ اور تھیس میں ہے کہ بفتی۔ یعنی اسی پر فتویٰ دیا جادے۔ الفتح۔ اور در مختار میں گوشت کے حق میں  
 قول ابو یوسف پر اقتصار کیا اور یہ مخالف فتویٰ ہے۔ م۔ بالجملہ نجاست مرتبہ کا دور کرنا لازم ہے سو اسے ایسے اثر کے چمکے زوال میں  
 ہو تو اسکے لیے صابون و گرم پانی وغیرہ کی تکلیف واجب نہیں مگر مستحب ہے۔ وندیشیرانی انہ لا یشرط الغسل بعد زوال العین  
 وان زال بالغسل مرۃ واحدة۔ اور یہ کلام اشارہ کرتا ہے کہ بعد دور ہونے میں نجاست کے دھونا شرط نہیں اگرچہ ایک ہی  
 مرتبہ دھونے سے نازل ہو جادے۔ ف۔ یعنی اگر نجاست مرتبہ کا عین ایک بار دھونے سے دور ہو گیا تو اسی قدر کافی ہے اور  
 اگر وہ تین مرتبہ دھونے سے نازل نہ ہو تو دھو کے جادے یہاں تک کہ عین نجاست دور ہو جادے السراجیہ۔ اور اس میں تین یا چار  
 وغیرہ کسی حد پر اتکاف کرنے کا اعتبار نہیں ہے محیط۔ اور یہی اقص ہے۔ ف۔ اور یہی صح ہے۔ د۔ و فیہ کلام۔ اور اس میں مشائخ کو کلام  
 ہے۔ ف۔ بعض نے کہا کہ عین نجاست دور ہونے پر پھر تین مرتبہ دھو دین یعنی نجاست غیر مرتبہ قرار دیکر۔ و فیہ ابو جعفر و مجاہد  
 نے کہا کہ دومرتبہ دھو دین۔ ص۔ اور جو نجاست کہ غیر مرتبہ ہو اسکو تین بار دھو دے۔ محیط۔ لیکن تحقیق وہ ہے جو امام مصنف رحمہ  
 ذکر فرمایا۔ و ما لبیس بکری قطار تہ ان یغسل حتی یغلب علی ظن الغسل انہ قدر طہر۔ اور جو نجاست کہ غیر مرتبہ ہے یعنی جیسے  
 پیشاب تو اسکی طہارت یہ کہ وہ دھوئی جادے یہاں تک کہ دھونے والے کے گمان پر غالب ہو کہ وہ پاک ہو گئی۔ ف۔ اگرچہ یون  
 یا فضل نے دھویا تو بھی پاک ہوا جبکہ اتنی بار ہو کہ غالب گمان میں پاک ہوا۔ ص۔ لان التکرار لایند منه لکاستخراج۔ کیونکہ نجاست  
 نکالنے کے لیے تو کمر دھونے کی ضرورت ہے۔ ف۔ لیکن نجاست غیر مرتبہ ہونے سے اسکی میں نازل ہونے کا شاہد نہیں۔ و لا  
 یقطع خبر والہ۔ اور قطعی علم اس نجاست کے زوال کا ہوگا۔ فاعلم غالب الظن کما فی امر القبلۃ۔ پس غالب گمان کا اعتبار  
 کر لیا گیا جیسے جہت قبلہ کے مسئلہ میں ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ مسافر کو جب جہت قبلہ میں معلوم نہ ہو کوئی موجود ذودہ دلی تحریر کرے جن جانب کو  
 غالب ظن ہو وہی مستحب ہے حتیٰ کہ تحریر سے پھر چھٹنے کے بعد اگر دوسری جہت کو قبلہ تحقیق ہو تو اعادہ نہیں۔ اگر کما جادے کہ تین مرتبہ دھو  
 کی تقدیر معروف ہے جیسا کہ محیط سے مذکور ہوا۔ جواب یہ کہ یہ تعدد لازم نہیں ہے۔ و اما قدر و بالثلث لان غالب الظن یحصل  
 عندہ فاقیم السبب الظاہر مقامہ تیسرا۔ اور فقہان نے تین مرتبہ سے تقدیر اسکی واسطے قرار دی کہ غالب گمان اس قدر اور پھل  
 ہو جاتا ہے تو آسانی کرنے کی غرض سے سبب ظاہری کو بجائے غیبی کے قائم کیا گیا۔ ف۔ حتیٰ کہ میں بار دھونے پر طہارت کا حکم ہوگا  
 جیسے غلبہ ظن طہارت پر پاکی کا حکم اصل تھا۔ اگر کما جادے کہ غلبہ ظن کے بجائے میں بار کو قائم کرنا اچھی بات ہے نہ وہی حلال کہہ سکتا  
 اپنی رائے پر نہیں تو جواب یہ کہ خالی رائے سے نہیں ہے۔ و یتاید ذلک بحديث استیثنا من متاعہ۔ و یتاید اسکی پس  
 حدیث سے دیجائی ہے کہ خواب سے بیدار ہونے والے کے حق میں ہے۔ ف۔ جتنا حاصل یہ کہ ہاتھ کو بغیر عین مرتبہ دھونے پانی  
 میں نہ ڈالے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تین مرتبہ سے طہارت کا غالب گمان ہو جاتا ہے۔ م۔ اور یہ حدیث ضرور ہے کہ نجاست

غیر مرتبہ کے فی حق ہیں کیونکہ نجاست کا توہم اس حکم کا اندازہ ہر لدا مستحب ہے اور اگر نجاست مرتبہ ہوتی تو وہ ہاتھ پر محقق ہوتی پس  
 اسکا دھونا واجب ہوتا۔ اور اس استدلال میں اعتراض ہے کیونکہ اس حدیث سے توہم نجاست پر تین بار دھونے کا حکم ہے جو نجاست  
 نجاست قطعی متحقق ہو تو لازم ہے کہ اس سے بڑھایا جاوے پس بہتر یہ تھا کہ یہ ثابت ہو سکتا کہ چھوڑ دیا جاوے۔ مجمع الانہر میں جو  
 دیتا ہوں کہ جب توہم نجاست تھا تو تین بار دھونا مستحب ہوا اور جب متحقق نجاست ہے تو تین بار دھونا واجب ہوا اور یہ لازم  
 نہیں کہ تین سے زیادہ کیا جاوے جیسا کہ معترض نے زعم کیا کیونکہ توہم نجاست سے دھونا بدین معنی کہ اگر بیان نجاست ہو تو وہ  
 ناکل ہو گئی پس صاف معلوم ہوا کہ اگر ہوتی تو تین مرتبہ سے ناکل ہو جاتی پس استدلال بہت صحیح ہے اور موہوم و محقق میں صرف  
 استدلال فرق ہوا کہ یقین کی صورت میں دھونا واجب اور غیر یقینی کی صورت میں مستحب ہے۔ پھر حاصل یہ ہوا کہ اصل اس میں غلبہ ظن  
 ہے اور تین مرتبہ دھونا قائم مقام غلبہ ظن کے ہے مگر آنکہ کسی کو حاصل نہ ہو۔ اور وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اسکے واسطے کچھ خاص  
 نشانات ظاہر ہوتے ہیں اور کبھی اتفاق ہوتا ہے تو وہ غلبہ ظن تک دھو دے یا وہ دسو اس میں گرفتار ہے تو اسکے واسطے تین  
 مرتبہ کی قید ہے کافی التوسیر یا اسکو سات تک اجازت ہے۔ الدرر در تین مرتبہ کافی ہے۔ ثم لا بد من العصر فی کل مرتبہ فی ظاہر  
 الروایۃ لانه ہوا مستخرج۔ پھر ہر بار میں پنجوڑا ضرور ہے کیونکہ پنجوڑی تو نجاست غیر مرتبہ کو نکالنے والا ہے۔ وفت تو جو چیز  
 ایسی ہیں کہ وہ پنجوڑی جاسکتی ہیں انکو ہر بار پنجوڑا جاوے اور میری بار پنجوڑنے میں مبالغہ کیا جاوے یہاں تک کہ پھر اگر  
 پنجوڑے تو اس سے پانی نہ بے اور ہر شخص کے حق میں اسی کی توت معتبر ہے۔ الگانی۔ اور اگر ہر بار پنجوڑا حالانکہ اُسکی قوت زیادہ ہے  
 مگر اُسے کپڑے کی بجاوے کی نظر سے مبالغہ نہ کیا تو نہیں جائز ہے قاضیان۔ لیکن در مختار میں کہا کہ کثیر ارقیق ہو تو مبالغہ نہ کرنا اظہر ہے کہ  
 بضرورت جائز ہے۔ قول وفیہ نظر۔ م۔ اور اگر ہر بار پنجوڑا دوسری بار مبالغہ سے پنجوڑا کہ بعد کو پنجوڑنے سے پانی نہ بے پھر اس کپڑے  
 میں سے کوئی قطرہ ٹپکا اور کسی چیز کو لگا تو پہلا کپڑا ہاتھ دوسری چیز سب پاک ہیں اور اگر ایسا نہ کیا تو کل نجس ہیں محیط۔ پھر  
 امام مصنف رحمہ نے تنبیہ کر دی کہ یہ ہر بار پنجوڑنے کی قید ظاہر الروایۃ میں ہے یعنی اصول کتب کی روایت ہے اور محیط میں کہا کہ یہی  
 احوط ہے اور ابن العمام نے کہا کہ امام محمد سے مروی ہوا کہ فقط اخیر مرتبہ پنجوڑنا کافی ہے۔ الفتح۔ اور یہی معنی میں ہے لیکن لانی میں لکھا  
 کہ غیر روایتیہ الاصل میں آیا کہ ایک بار فقط پنجوڑنا کافی ہے۔ یہ عام ہے کہ اول بار ہو یا اخیر بار ہو یا بیچ میں ہو اور کہا کہ یہ روایت اخیر  
 ہے اور قاطعاً رخصتہ میں نوازل سے نقل کیا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ پھر سب ایسی چیزیں ہیں جو پنجوڑنے کے قابل ہوں۔ یہی وہ جو پنجوڑ  
 سے نہیں پنجوڑتی جو تو وہ تین بار دھونے اور ہر بار خشک کرنے سے پاک ہوگی کیونکہ خشک کرنے کو بھی مانند پنجوڑنے کے نجاست  
 نکالنے میں دخل ہے۔ پھر خشک کرنے کی حد بیان یہ کہ اسکو اتنی دیر تک چھوڑے کہ اسکا پکنا موقوف ہو جاوے اور یہ شخصہ  
 نہیں کہ بالکل سوک جاوے۔ تبیین۔ اور یہ قید بھی اسوقت کہ نجاست بہت جوش گئی ہو اور اگر طویل جوشی ہو یا نو تو تین مرتبہ  
 دھونے سے پاک ہو جائیگا محیط السرخسی۔ نجس کپڑا دھو یا گیا تین کوئد دن میں یا ایک ہی میں تین بار اور ہر بار پنجوڑا لگیا تو وہ  
 پاک ہو گیا کیونکہ یوں ہی دھونے کی عادت جاری ہے پس اگر پاک نہ ہو تو لوگوں پر تنگی ہو جائیگی۔ الگانی۔ نہیں غرض شری در  
 وغیرہ کا جب نہر میں ڈالا گیا اسپر ایک رات پانی جاری رہا تو وہ پاک ہو گیا۔ الخلاصہ۔ زمین در میان خشک کرنے کی قید نہیں  
 مگر پانی جاری ہونا ضروری۔ م۔ اگر نجس کے پہلی بار کے دھوونے سے کچھ چھینٹیں اڑ کر کسی کپڑے پر پڑیں تو ظاہر ہے  
 میں اسکا تین بار دھونا واجب ہے اور طحاوی کی روایت میں دوسری بار دھونا واجب ہے۔ ہر حال میں مبالغہ نہ کرنا وغیرہ کے جو آثار  
 کے لئے اچھی پست سے آگال لانا ہر تواتر کے آگال کا حکم مانند اسکے قید و گوہر کے ہے اور نجس میں کہا کہ اسکی ذہیرہ ہے کہ آگال لگتی  
 بہت میں متواتر ہی ہوا تم نہیں دیکھتے کہ جو انسان کے جوف میں متواتر ہی ہوا آگال پانی یا پھر توکر دیا تو اسکا حکم پیشاب کا ہے  
 لہذا میں سے ظاہر ہوا کہ اگر اسی وقت توکر دے تو بھی نجس ہو گا لہذا کہ نواقض دھوون میں صلوۃ الحسن سے ہم نے احسن نقل کیا

اور جو مصنف رحم نے یہ درد دہی کے اسی ساعت محل کے فوکر نے بن یون صبح کی کجی تک سنا مثل نوا تین تین پر صبح ہو  
شیخ ابن العلام رحم دینی رحم کے بیان سے جزئیات کے جگہ مترجم نے دیگر کتب معتمد کے حوالہ سے اور قبل کر دیا اور ایک میں  
حاکم اہل بیت نقل کرتا ہوں۔ امام ابو یوسف رحم نے کہا کہ عام میں جس ازار کو باندھے نہاتا ہے جب اسپر بست بانی ہایا جلا کو پچھتا  
توپاک ہو جائیگی بدون چوڑنے کے۔ شمس الانمہ حلوائی رحم نے اسی ازار عام پر تیناس کہہ کے کہا کہ اگر نہاست عن یا پیشاب  
جو اور اسپر بانی ہایا تو کافی ہے۔ ابن العلام رحم نے اسپر اعتراض کیا کہ ازار الکام میں خالی بانی بدون چوڑنے کے صرف اسوجہ سے  
کافی ہو اگر وہاں ضرورت تھی تو اسپر دیگر وجوہ کا قیاس نہوگا اور نہ روایات ظاہرہ چوڑی جادینگی جہیں ہر بڑ چوڑ  
شرط ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صحیح ہے کیونکہ ضرورت اپنی حد تک رہتی ہے۔ م۔ امام مصنف رحم نے لکھا کہ بانی پختہ اینٹ کبار کی  
تین دفعہ دھونے سے پاک ہوتی ہے اور یوں ہی مٹی کا برتن جو برانا مستعمل ہے۔ ولیکن اسکو مقید کرنا چاہیے ایسی صورت پر کہ جب  
وہ تری کی حالت میں نہیں ہوتی ہو ورنہ جب استعمال چھوڑ دیا گیا حتی کہ خشک ہو گئی تو وہ نئی کوری کے شل ہو گئی چنانچہ اسکا  
خدا کرنا ظاہر ہوتا ہے۔ تینیس میں ہے کہ شراب میں کیوں پکائے گئے ابو یوسف نے کہا کہ تین بار بانی میں پکائے جادین دہر بار  
خشک کیے جادین اور یہی گوشت کا حکم ہے اور ابو ضیفہ رحم نے کہا کہ کیوں جب شراب میں پکائے جادین تو کبھی پاک نہوگے اور  
اسی پر غوی دیا جائیگا۔ احمی۔ اور اگر دینج کی ہوئی مرغی اسکے پر صاف کرنے کے واسطے کھولتے ہوئے پانی میں ڈال گئی تو اس کے  
کراسکاپٹ چاک کر کے صاف کر دیا جادے یا ادھ دھونے سے پہلے کھولتے پانی میں ڈالا تو کبھی پاک نہوگا الفتح۔ اہل اسی پر غوی  
جونا چاہیے۔ م۔ شیرہ انکور میں گتا اگر پھر وہ شراب ہو اسپر سرکہ ہو تو نہیں ہونا واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ آسوت کہ گتا  
کسی نہاست سے آلودہ ہو یا گتے کا شہ شیرہ میں یا اسکی رال آلودہ ہوئی ہو ورنہ بنا بر قول مفتی یہ کہ نہیں ہونا چاہیے اگرچہ شیرہ  
باقی رہے۔ م۔ مسائل شنی۔ آنا اگر شراب میں بھیگا تو نہیں کھایا جادے اور اسکا کوئی جلد نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسکا  
میں خمیر کیا جادے حتی کہ شراب کا اثر نہ رہے تو پاک ہونا چاہیے مگر بقیاس امام ابو یوسف دلی الصبح نہیں۔ م۔ مشک ہلال  
میں حلال ہے کھایا جادے و دوا میں دالا جادے اگرچہ واسل خون ہو۔ ج۔ اور ہم نے سابق میں لکھا کہ نافہ مشک اگر اس  
حالت پر ہو کہ پانی پونچھے سے غراب نہوگا تو پاک ہے ورنہ نہیں ہے اور یہ آسوت کہ مردار سے نکلا ہو اہ اگر مذبح سے نکلا تو ہر  
حال میں پاک ہے۔ م۔ سانپ کی کینچلی بنا بر اشارہ شمس الانمہ حلوائی کے اصح یہ کہ پاک ہے۔ م۔ صفت۔ سوتے آرمی کے منہ کی مال  
بقول اصح پاک ہے۔ ج۔ اور ہم نے سابق میں لکھا کہ اگر بدبودار یا زرد ہو تو ناقض وضو ہے جبکہ منہ بھر ہو اور ظہیرہ میں مرے کے  
شہ کا پانی کما گیا کہ نہیں ہے۔ ج۔ بچہ صبیح وضو وغیرہ کا دھون ڈالا جاتا ہے اگر اسقدر رکھو دایا گیا کہ جانتک نہاست ہو چکی ہے  
تو پاک ہو گیا اور اسکے چاروں جانب پاک نہ ہوئیں۔ لیکن اگر جوڑا بھی کیا گیا تو سب پاک ہو گیا وہ بانی کا کونان ہو سکتا ہے  
حوں میں شیرہ انکور بھر ابراہیم نہاست گر گئی اگر وہ دردہ سے کم یعنی اسقدر ہو کہ اگر پانی ہوتا تو نہیں ہوتا تو نہیں ہو جائیگا  
در نہ نہیں۔ اگر مرغی سے اٹھا یا جانور مادہ کی پیٹ سے سٹھ پانی میں یا شور بہ میں گرا تو نہیں نہوگا۔ گھاٹ پر پانی تک نہتہ  
جر سے میں کسی نے وضو کیا اور ننگے پاؤں چلا حالانکہ چلے ایک ایسا شخص گندہا جسکے پاؤں میں نہاست تھی تو ضرورت کی  
وجہ سے حکم پر کہ جب تک یہ معلوم نہو کہ آئے اسی جگہ پاؤں رکھا جان نہاست والے نے رکھا تھا تب تک اسکے پاؤں  
نہیں ہونے کا حکم نہوگا۔ اسی کے شل جو شخص عام کے پانی میں چلا تو پاؤں نہیں نہو گے جب تک یہ معلوم نہو کہ شخص کا دھون  
نہیں میں کہ کچھ چھوٹا اسکو کھڑکی اور نہ دھوئی تو ناز جائز ہے جبکہ اثر نہاست نہو مگر بطور احتیاط چاہے دھو دے  
کسی کا دانت گرا آئے بیات کے صاف نکالنا تو دفع نہیں خواہ اپنا صاف ہو یا پر ایا ہو یہی اصح ہے۔ فاسٹوں کے پتھروں میں  
بھلے کے نزدیک لازم کہ وہ دوسے شراب سے پر بنزیر نہیں کرتے۔ امام مصنف نے کہا کہ اصح یہ کہ کرہ نہیں کہنا کہ لاغزوہ علی کے



کپڑوں میں سوسے انار دیا بجامہ کے مکروہ نہیں باوجودیکہ وہ شراب طلال جانتے ہیں تو فاسقون میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ تہیٰ  
 مترجم کتاہ کہ ہندوستانی بے ناز فاسق مسلمانوں کے کپڑوں سے انار دیا بجامہ کا استثناء ضرور ہے کیونکہ یہ لوگ بے استنجاء  
 پیشاب کرنے میں معروف ہیں۔ م۔ یہ برخلات خبر موجب کے ہے۔ الفتح۔ فہمہ میں جب اسکے حرام ہونے کی خبر دی گئی تو اس پر عمل  
 کیا جادے اور پانی کھانے میں خبر ملت پر عمل کیا جادے۔ و۔ فارسی جو دیاج بنتے ہیں خبر ملی کہ اُسکی چک ہر خانے کو شراب  
 لگانے میں تو اس میں نازدروا نہیں ہے۔ کمافی التحفیس الفتح۔ وعلیٰ ہذا اگر نیروں کے بیان سے جو چیزیں ساختہ آتی ہیں اگر ان کی  
 نجاست کی خبر دی گئی اور غالب گمان سے اقتدا ہوا تو استعمال نہیں جائز ہے۔ وائیں جن میں شراب کا جزو ہے جس و حرام میں مگر  
 جبکہ اس دوا کی بدل نہیں ملتی تو اختلاف مشائخ ہے اور فالت احوط اور جواز ارفق ہے۔ محلی کے جگر کا تیل پاک ہے اور کھانا  
 جائز جب تک کہ کسی اور نجاست کا علم نہ ہو۔ مردار کی ہڈیوں سے جو شکر صاف کجاتی ہے حرجی مکروہ ہے جبکہ ہڈیوں کی چکناہٹ اور  
 سور کی ہڈیوں کا اختلاط ہے اور صابون اگر نیرسی جو کہ جربی سے بنتا ہے وجہ اختلاط مردار کی جربی کے نہیں ہے اور جو تیل سے بنتا ہے  
 پاک ہے اور اصح قول پرتیل کا اعتبار نہ ہوگا۔ وائیں تعالیٰ اعلم۔ م۔ ہاتھ پر نجاست تر ہے جب پانی ڈالتا ہے ہاتھ دستی پر رکھتا ہے جب  
 تین بار دھویا تو ہاتھ کے ساتھ دشکی بھی پاک ہو گئی۔ ترکیبے میں خشک گوہر گر تو نجس نہ ہوگا جب تک اثر ظاہر نہ ہو پھر رنگ میں جو پا  
 گرا تو نجس کیا جب تک کہ مقدار کثیر نہ ہو یعنی وہ در۔ دیا جس قدر کثیر اس کے اسے جو کم ہو تو اسکے پاک کرنے کا طریقہ مذکور ہوا۔ بخارات  
 نجاست سے صحیح یہ کہ کثیر نجس زمین میں ہوتا۔ و۔ اور اگر نچھو کر بے تو بھی صحیح قول ہے جس میں ہوتا ہے جب تک کہ اُسکی غالب ہے  
 میں نجاست نہ ہو۔ پانی کو شراب میں یا شراب کو پانی میں ڈالا بچوہ سرکہ ہو گئی تو صحیح یہ کہ پاک ہو گئی بخلاف اسکے شراب میں جو ہمارا  
 پھر سرکہ جو جانے کے بعد نکالا گیا تو صحیح یہ کہ نجس ہے۔ برخلات اسکے جب سرکہ ہونے سے بچے نکالا گیا۔ الفتح۔ اگر سبھو لاپٹھا تھا پھر شراب  
 سرکہ ہوئی تو نجس ہے ورنہ نہیں کمافی قاضیخان۔ م۔ انگوڑی پھوڑے پانوں سے اور پانوں خون آلودہ ہوا کہ وہ شیرہ کے ساتھ بہا تو  
 شیخین کے نزدیک مانند آب جاری کے نجس نہیں ہے۔ شکر میں پانی یا شیرہ پر اس سے برتن میں نکالا اور دوسرے شکر میں سے  
 بھی اسی برتن میں نکالا پھر برتن میں مزاج ہا لپس اگر وہ شخص در میان میں ایک ساعت کے لیے غائب ہوا تھا تو وہ جو ہر وقت اسی  
 برتن میں مرقا قرار دیا جائیگا اور اگر غائب ہوا اور معلوم نہیں کہ دونوں شکون میں سے کس میں سے ہو تو فقط دوسری شکی کو نجس قرار  
 دیا جائیگا یہ اس وقت کہ اُسے تحری کی مگر اسکی تحری کسی شکی پر واقع نہ ہوئی اور اگر واقع ہوئی تو جس شکر پر واقع ہو وہی نجس ہے۔ اور  
 اگر دونوں شکر دو آدمیوں کے ہوں ہر ایک کتاہ کہ پھرے شکر کا نہیں ہے تو دونوں پاک ہیں۔ الفتح۔ کوٹے میں جو ہمارا ملا و معلوم  
 نہیں کہ کوٹے میں مر یا مگرے میں یا کوٹے میں تو کوٹے میں مرقا قرار دیا جائیگا۔ و۔ جو دانہ اگر مٹی کی یا لید میں جو سخت ہوئی ہے یا یا  
 گیا تو دھو کر کھا سکتے ہیں اور گوہر میں ہو تو نہیں کہ وہ نرم ہے۔ التحفیس الفتح۔ گوشت بدبو کرنے لگا تو کھانا حرام ہے نہ کھی و دودھ داسکے مانند  
 جبکہ بدبو کرے تو حرام نہیں ہے۔ فہمہ کی رطوبت امام رحمہ کے نزدیک پاک ہے برخلات اصحابین کے۔ و۔ امام رحمہ کے قول پر فتویٰ دیا جادے  
 م۔ بکری کا تھن اسکی مینگنی سے لٹھرا اور چھپا ہے نے بیگے ہاتھ سے اسکو دہا تو نجاست میں در وائیں ہیں۔ الفتح۔ ارفی یہ کہ  
 طہارت پر خواہ بعد ماعتبار یا بضرورت اور احوط یہ کہ اثر ظاہر ہو تو نجس ورنہ نہیں۔ م۔ اگر پانی سے استنجاء کیا اور اسکو رمال سے  
 نہ پوچھا اور گوز نکلا تو عامہ مشائخ کے قول پر جو گردہ نجس نہ ہوگا۔ یوں ہی اگر استنجاء سے نہیں دیکھن پسینے یا پانی سے انار نہ ہوئی  
 پھر گوز نکلا تو بھی یہی حکم ہے بخلاف

فصل فی الاستنجاء۔ پھصل استنجاء کے بیان میں ہے۔ سنن بخاری میں بیان ہے کہ اس باب میں وارد کیا جیسے قدوری نے  
 نے اتباع امام محمد رحمہ کیونکہ استنجاء انکار میں نجاست حقیقہ ہے۔ استنجاء اسطحابہ و استنجاء سب کے معنی یہ کہ جو چیزیں مسلمانین  
 سے جاری ہو اسکو اسکے مخرج سے دور کر دینا۔ پھر استنجاء اسطحابہ تو اعم ہے کہ پانی سے ہو یا اور چیز پاک کنندہ سے اور استنجاء

خاص ہر پتھرون و دھیلون سے۔ رہا استنفاہ یعنی پاک کر لینا پتھر وغیرہ سے دانستہ یہ کہ زمین پر پانوں ماننا و مانند اسکے کہ قطرہ وغیرہ آنا ہو تو صاف ہو جاوے اور استنزاہ۔ نزاحت چاہنا پیشاب سے۔ مع۔ بالجلہ استنجاہ و در کرنا اس چیز کا جو سبیل پر از جنس نجاست ہو۔ انفع۔ تو معلوم ہوا کہ ریح سے یا ہند سے استنجاہ نہیں ہر اور معلوم ہوا کہ کچھ گوہ و موت کی خصوصیت نہیں بلکہ خون نکلے تو بھی استنجاہ ہر اور معلوم ہوا کہ سبیل پر نجاست ہو خواہ اندر سے نکلی ہو خواہ کہیں خارج سے بھر گئی ہو اور اگے مسائل آویٹے۔ م۔ بھروسہ چیز سے یہ نجاست زائل کیجاوے اگر وہ چیز لائق احترام یا قیمت دار ہو تو اس سے یہ کام لینا مکروہ ہر جیسے کا قد و کپڑا درونی اور کھا گیا کہ ان چیزوں سے محتاجی آتی ہر۔ ف۔ پانی اگرچہ محترم و قیمت دار ہر مگر مستثنیٰ ہر۔ اور جگہ مکروہات آخرین بیان ہو گئے۔ م۔ اور استنجاہ و قضاے حاجت۔ بہت ہیں۔ اول دور نکل جانا یعنی نظر سے اوٹ ہو جانا۔ حدیث وغیرہ میں ہر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چلے حتی کہ ہماری نظروں سے غائب ہو کر قضاے حاجت فرمائی۔ رواہ مسلم۔ اور جب جاتے تو دور نکل جاتے تھے۔ ابو داؤد و الترمذی وغیرہ۔ اول۔ گھروں کے پیخانہ اسی حکم میں ہیں جبکہ نظروں سے غائب ہوتا ہر۔ دوم حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے مرفوع کہ تین لعنت کی جگہوں سے بچو۔ پیخانہ پھرنے سے گھاٹ اور بیچ راہوں و زیر سایہ سے۔ ابو داؤد وغیرہ۔ یعنی جو کوئی ان جگہوں میں پیخانہ پھرے اس پر لوگ لعنت کرتے ہیں اور لوگوں کا قصور نہیں بلکہ اس نے عام راحت کو ضرر پہنچایا۔ سوم سوراخ میں پیشاب کرنا۔ حدیث عبد اللہ بن جبرس مرفوع میں منع فرمایا کہ سوراخ میں پیشاب کیا جاوے۔ قتادہ نے بیان کیا کہ کھا جاتا ہر کہ درجنوں کے مسکن ہیں۔ چہارم پردہ حدیث عبد اللہ بن جبرس مرفوع کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قضاے حاجت میں زیادہ پسندیدہ تھا کہ پردہ کرتے اور کچے ٹیکرے یا جھنڈ درخون سے۔ رواہ مسلم۔ پنجم حدیث ابن عمر مرفوع کہ جب قضاے حاجت کا قصد فرماتے تو درمیان اٹھاتے حتی کہ زمین سے نزدیک ہو جاتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و ترمذی حدیث ابو موسیٰ اشعری میں ہر کہ جب کوئی تم میں سے پیشاب کرنا چاہے تو اسکے لیے بعد بعد جگہ تجویز کرے۔ ہفتم حدیث ابو ہریرہ و حدیث اصغر بن ہر کہ جب کوئی تم میں سے پیشاب کرے تو ہوا کے رخ پر نہ کہ پیشاب کو اس پر ٹوٹاوے۔ ہشتم حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ جب آپ پیخانہ جاتے تو اپنی انگلی مٹھ کر اٹا رہتے۔ قال الترمذی حسن صحیح۔ نسم اللہ تعالیٰ کا ذکر پیخانہ میں مکروہ ہر یہی ابن عباس و عطاء و مجاہد و شعبی و حکمرہ کا قول اور اسی کو ہمارے اصحاب نے لیا اور یہی احوط و اسی میں زیادہ عظیم و احترام نام الہی عزوجل ہر۔ مع۔ اور بخاری رحم نے صحیح میں حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے استدلال کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر صحن یعنی وقت میں اللہ تعالیٰ کی یاد کرتے یعنی ہر حال میں تو یہ دلیل ہر کہ پیخانہ میں بھی یاد مکروہ نہیں ہر اور مترجم کتاب ہر کہ استدلال تحقیقی نہیں اور تحقیق یہ ہر کہ یاد الہی عزوجل کے دو معنی ہیں ایک تو زبان سے ذکر کرنا اور دوم یا قلبی اور یہ نتیجہ وقت معرفت کا ملکہ ہر کہ اس وقت سو محال ہر حتی کہ غفلت مرتفع ہر اور حدیث ام المومنین کے یہی معنی ہیں قاضی۔ م۔ و ہم روایت کھول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ مسجدوں کے دروازوں میں پیشاب کیا جاوے۔ روایت مرسل ہر۔ پانزدہم ابو جہل سے مرسل کہ قبلہ رخ پیشاب سے منع کیا۔ مع۔ میں کتابوں کہ قبلہ رخ قضاے حاجت یا پیشہ کرنا اس طرح صحیح روایت میں مذکور ہر اور انشاء اللہ تعالیٰ مذکور ہو گا۔ سوازدہم ساکن پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہر۔ تیسرہ دم حدیث مرفوع کہ آپ نے غسل کی جگہ میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ چہارم حدیث ابو ہریرہ مرفوع کہ جو کوئی تبر پر میٹھا پیخانہ پھرنا یا پیشاب کرنا ہر گویا وہ انگارے پر میٹھا۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ پانزدہم دعا وقت جانے کے بسم اللہ کہ وہ نبی آدم کی شرمگاہوں اور جنوں کے درمیان پردہ ہر کہانی روایت ابن ماجہ اور دعا اللہم انی اعوذ بک من النجس و النجاسات۔ چنانچہ صحاح ستہ میں ہر۔ شانزدہم دعا وقت نکلنے کے غفرانک ربنا و الیک الصیر۔ چنانچہ بیہقی کے سنن میں ہر ہنقد ہم حدیث میں ثابت ہر کہ حضرت صلعم کا ایک کٹھن لکڑی کا تھا اس میں پیشاب کر کے تخت کے نیچے رکھ دینے کا رواہ ابو داؤد و النسائی وغیرہ۔ مع۔ یعنی جواز ہر کہ اگر ضرورت ہو یا سردی کی وجہ سے حاجت ہو تو ایسا کرے اور بیان مکروہات دیگر میں غلبہ

آخر میں بیان کیا جائیگا۔ م۔ استنجا سنت ہے۔ فت۔ یہی قول مالک و حنفی کا ہے۔ مع۔ لان النبی علیہ السلام  
واظہر علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت فرمائی ہے۔ فت۔ اسی واسطے اصل میں مذکور ہے کہ استنجا سنت محکمہ  
ہے۔ اور اگر اسکو چھوڑا تو ناز ہو جائیگی۔ فت۔ اور شافعی نے کہا کہ واجب ہے۔ مع۔ اور دلیل مواظبت حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے کہ  
جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیچانہ تشریف لے جاتے تو میں اور میرے مانند ایک ٹکڑا آٹھانے بزن پانی کا اور بوری داھنک  
آپ پانی سے استنجا کیا کرتے تھے کما رواہ البخاری و مسلم۔ اس سے آپ کا مواظبت فرمانا پانی سے بھی ظاہر ہے اور اسکا مقتضایہ ہے کہ  
پانی سے ترک کرنا مکروہ ہے اور یون ہی ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین سے روایت کی کہ میں نے کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
کو نہ دیکھا کہ پیچانہ سے نکلے مگر آنکھ پانی چھوٹے تھے۔ ابن الامام نے کہا کہ استدلال تو حدیث اول سے پورا ہے اور یہ حدیث تو کچھ استنجا  
رنے میں مخصوص نہیں بلکہ بیان وضو پر یعنی پیچانہ سے نکل کر وضو پر ملازمت رکھنے سے۔ الفتوح۔ بعض صحیح احادیث میں ثابت ہوا  
کہ آپ نے وضو نہ کیا اور فرمایا کہ مجھے یہ حکم نہیں ہوا کہ ہر بار بعد قضاے حاجت کے وضو کروں۔ میں کتنا ہوں کہ حدیث ابن ماجہ و  
اس حدیث سے ظاہر بھی معنی ظاہر ہیں کہ بیان وضو نہیں بلکہ بیان استنجا ہے اور دوسری روایت ابن ماجہ میں یہ خود صحیح ہے اور  
حدیث دیگر ام المومنین رضہ آویگی۔ م۔ اگر کیا جاوے کہ دلیل مواظبت سے وجوب نکلا حالانکہ امام مصنف رحمہ نے صریحاً کہہ  
جواب یہ کہ امام مصنف رحمہ کی عادت ہے کہ اس لفظ سے سنت موکدہ زادہ کرتے ہیں جو بقوت واجب ہے لیکن استنجا علی الاطلاق  
واجب نہیں ہے بلکہ کبھی فرض کبھی واجب کبھی سنت کبھی مستحب کبھی بدعت ہے پس جبکہ نجاست درم سے زائد ہو تو فرض و قدر درم  
ہو تو واجب اور اس سے کم ہو تو سنت ہے اور جب خالی پیشاب کیا تو دھونا مستحب ہے اور اگر کسی نے بیج داکے مانند سے استنجا کیا تو  
بدعت ہے۔ اور مسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ استنجا دو قسم ہے ایک قسم پھر دھیلے سے اور دوم پانی سے پس قسم اول سنت ہے کیونکہ اس پر  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم کی مواظبت ہے اور اس کے پیچھے پانی سے کبھی استنجا کیا اور کبھی نہیں کیا تو وہ ادب  
ہے۔ مع۔ اور عینی رحمہ کا بیان قسم اول کے وجوب کی طرف ہے اور حق یہ کہ سنت موکدہ قریب بوجوب ہے۔ م۔ خلاصہ میں کہا کہ اس  
بنیاد پر کہ طہیل نجاست ہمارے نزدیک عفو ہے لیکن ہمارے علماء نے تفصیل کی کہ ایک وہ نجاست ہے جو موضع سبیل پر ہو تو اسکا ترک  
کرنا روا ہو جائیگا اور درم وہ نجاست جو موضع سبیل سے علاوہ ہو تو اسکا ترک مکروہ ہے۔ الفتوح۔ میں کتنا ہوں کہ مکروہ سے تھوڑی مراد ہے  
لیکن یہ اس وقت کہ قدر درم سے زائد نہ ہو ورنہ معلوم ہو چکا کہ فرض ہے اور موضع سبیل پر اگر قدر درم ہو تو اسکا ترک بھی مکروہ تھوڑی مراد ہے  
مع نبھاناز ہو جائیگی یعنی نفس فریضت ساقط ہو جائیگی۔ م۔ رہا یہ کہ موضع سبیل پر نجاست سے استنجا کرنا کس چیز کے ذریعہ سے  
روا ہو گا تو فرمایا۔ ویجوز فیہ الحج و ما قام مقامہ میحہ حتی نیقیہ۔ اور استنجا میں روا ہے پھر اور جو پھر کے قائم مقام ہو سچ کرے  
راہ کو یہاں تک کہ اسکو پاک کر دے۔ لان المقصود هو الا نقاء فیتعبر ما هو المقصود۔ کیونکہ مقصود استنجا سے تو انقاء ہے یعنی  
پاک صاف ہونا پس جو مقصود یہی معتبر ہے۔ فت۔ پس برابر پھر وغیرہ سے پاک کرتا رہے یہاں تک کہ اطمینان ہو جاوے۔ و پس  
فیہ عد و مسنون۔ اور اس میں کوئی شمار مسنون نہیں ہے۔ فت۔ حتی کہ ایک سے انقاء ہو جاوے تو سنت ادا ہو گئی اور اگر میں  
نہو تو اسی پر اقتصار سے سنت نہو گی المعصرات۔ لیکن اگر کسی کو دسواں ہو تو اس کے حق میں اخلاص ہے۔ بالجملہ جو از پھر داکے  
مانند چیز دن سے جو نقیہ کریں جیسے ڈھیلے خاک و کمری و کپڑا و کھال و مانند اُنکے انبیین۔ لیکن جو چیز خالص احرام ہے مانند کھال  
کے اس سے بوجہ تنگ احرام کے کراہت اور جو قیمت دار چیز ہے مانند کپڑا و کھال وغیرہ کے اس سے بوجہ اسراف مال کے کراہت  
ہے کما مر۔ م۔ اور جو پھر کے قائم مقام نقیہ میں نہو وہ خارج ہے جیسے چکنا شیشہ و برت و پختہ اینٹ و چمکری و کوئلہ۔ اور امام مصنف رحمہ  
نے مقصود کا اعتبار فرما کر افادہ دیا کہ جو کتابوں میں کیفیت استنجا نہ ہو کہ وہ کچھ قید نہیں ہے مثلاً جائز دن میں پیچھے سے آگے  
آوے اور گرمیوں میں آگے سے پیچھے لیجاوے اور چھبی میں ہے کہ جبکہ مقصود انقاء ہو تو وہ بات اختیار کرے جس سے نقیہ خوب ہو



اور نجاست میں تھرنے سے اچھی طرح بچاؤ رہے انتہی پس اولیٰ یہ ہر کہ خوب مقام ڈھیلہ کر کے بیٹھے مگر جبکہ روزہ دار ہو اور پانی  
استنجا کرے اور روزے میں سانس نہ لے اور سبکی انگلی اندر نہ جانے سے احتراز کرے کہ اُس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہو اور خلاصہ  
میں ہر کہ گونا گوب ہر کہ انگلی و یا تنک پہنچ جاوے جو حقہ کا مقام ہر اور بہت کم ممکن ہر انتہی اور اٹھنے سے پہلے پانی بوجھ  
ٹالے۔ الفتح۔ اور صحیح قول میں کچھ فرق نہیں کہ جو نجاست سبیلین سے نکلے وہ موافق عادت کے ہو یعنی بچانہ و پیشاب یا غلط  
عادت ہو جیسے خون و پیپ وغیرہ حتیٰ کہ اگر موضع استنجا سے خون یا پیپ وغیرہ نکلا تو وہ بھی تہجدوں سے پاک ہو جائیگا۔ یوں کہ  
اگر موضع استنجا میں اوپر سے کوئی نجاست لگے تو وہ بھی تہجد وغیرہ سے پاک ہو جائیگی اگرچہ وہ نجاست ٹھکانے کی جگہ سے  
اُٹھ کر اُچھو۔ انیسین۔ اور یوں ہی لقطات میں مذکور ہر لیکن مریضانی رحم نے ذکر کیا کہ کہا گیا کہ خارجی نجاست ٹھکانے میں صحیح ہر کہ  
ڈھیلوں سے پاک نہوگی۔ اور یہی نظر اصل قوی ہر۔ واعداء علم ہم۔ اور تہجدوں سے استنجا کی کیفیت یہ ہر کہ بائیں برزورد کو پہنچ  
سے نہوے ہو کر اور جوار کے رخ سے بھی نہوے ہو کر اور چاند و سورج کے مقابلہ سے نہوے ہو کر چھپا کر بیٹھے تین ڈھیلے بیکراول سے  
آگے سے پیچھے بچاؤ اور دم سے پیچھے سے آگے بچاؤ اور سر سے پیچھے سے بچاؤ۔ ابو جعفر رحم نے کہا کہ ہر کہ مریضوں میں  
ہر اور جاڑوں میں اول سے پیچھے سے آگے اور دوم سے آگے سے پیچھے اور سوم کے پیچھے سے آگے اور عورت ہمیشہ اسطرح  
استنجا کرے جیسے مرد جاڑوں میں کرتا ہر۔ پھر متاخرین فقہاء نے اجماع کیا کہ بعد استنجا کے جو نجاست کچھ رہ گئی اُسکا اعتبار پسینے کے  
حق میں ساظ ہر حتیٰ کہ اگر ٹھیک میں مقصد میں اُسکو پسینا پہنچا تو نہیں نہوگا اور پانی کے حق میں کہا گیا کہ اعتبار باقی ہر حتیٰ کہ اگر ٹھیک پانی  
میں بیٹھ گیا تو وہ بھی ہو جائیگا۔ انیسین۔ اور یہی صحیح ہر الذخیرہ۔ اور اپنے ہاتھوں کو قبل استنجا و بعد استنجا کے دھو دے اور پانی ہر کہ  
استنجا سے پہلے چند قدم چلے اور مقصود یہ کہ استنجا کرے اور بیٹھنے میں ہر کہ استنجا واجب ہر الفتح۔ یعنی دریافت کہ اب راہ میں کچھ باقی  
ظہور نہیں ہر۔ م۔ چند یہ میں ہر کہ استنجا واجب ہر یا تنک کہ اسکا دل اس بات پر سکھ جاوے کہ عود قطع ہوا۔ الفطیرہ۔ اور یہی اعتبار  
صحیح ہر کیونکہ لوگوں کے طوائف مختلف ہیں پس جب اُسکے دل میں آجاوے کہ میں پاک ہو گیا تو استنجا کرے کیونکہ ہر شخص اپنے حال کو  
خود جانتا ہر۔ التمار خانہ و فطیرہ ح و المفہرات و شرح المنیہ لایمیر الحاج۔ اور تحقیق یہ کہ استنجا سے اگر مراد ہر کہ سب نکل جانے پر طینا  
کرنا تو یہ واجب ہر جیسا کہ فطیرہ وغیرہ کی مراد ہر اور اگر مراد یہ کہ اُسکے واسطے چند قدم چلنا یا پانون زمین پر مارنا و کھٹکھارنا وغیرہ تو یہ  
کوئی بات واجب نہیں اور نہ انہیں کوئی اثر منقول ہر اسی معنی میں شیخ ابن العمام نے واجب نہیں کہا ہر۔ کیونکہ موجب توبہ قطرہ ہر  
احتمال اسکا موجب نہیں اسواسطے کہ یہ اصل محقق ہر کہ شک کسی حکم کا مثبت نہیں ہر۔ م۔ اور اگر شیطان اسکو دوسوہ دلاوے تو اسپر  
اتفات نہ کرے جیسے نازین حکم ہر اور پیشاب کی جگہ کو پانی سے چھڑک دے تاکہ تری کو اسی پانی کی تری پر محمول کرے الفطیرہ۔ جب تک  
اُسکے خلاف یقین نہ ہو۔ یہ طریقہ حدیث میں منقول ہر۔ م۔ اور استنجا میں تین انگلیوں سے زیادہ نہ لگا دے اور انگلیوں کی جڑوں  
سے نہ سردی سے استنجا کرے محیط السرخسی۔ تری سے پانی ڈالے اور سختی سے نہ مارے المفہرات اور آہستگی سے لے۔ اور عامہ مشائخ  
نے کہا کہ شبلی سے بغیر انگلی اوپچی کے کافی ہر اور عامہ مشائخ نے کہا کہ عورت کشادہ کر کے بیٹھے جتدر ظاہر ہو شبلی سے دھو دے اور اپنی  
انگلی داخل نہ کرے السراج۔ اور یہی مختار ہر۔ التمار خانہ عن العیضیہ۔ اور امام رحم کے نزدیک اول بچانہ کا مقام بھریشا بگاہ و  
وصاحبین کے نزدیک بالکس اور اسی کو غزوی رحم نے لیا اور یہی اُشبہ ہر شرح المنیہ لایمیر الحاج اور موضع استنجا پاک ہونے کے  
ساتھ آچہ پاک ہو جائیگا السراجیہ۔ اور سبحات دیگر کو نیگے۔ م۔ بالجلہ ہمارے نزدیک کوئی حد و سنون نہیں بلکہ اتنے ڈھیلوں سے استنجا  
کرے کہ پاک ہو جاوے۔ وقال الشافعی رحم لا بد من الثلث لقوله علیہ السلام و یستنج منکم ثلاثہ اجمار۔ اور شافعی رحم  
نے کہا کہ کم سے کم تین تہجد وغیرہ ہر نا ضرور میں بدلیل قولہ علیہ السلام اور سختی تم میں سے تین سے استنجا کرے۔ ف۔ یہ صیغہ امر کا  
اور صیغہ وجوب کے ہر اور میں سے کم نہیں ہو سکتا یہ ایک جزو حدیث طویل کا ہر جسکو معنی واحد ما بن جان و اصحاب نہیں نے

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں تو تمہارے واسطے مثل باپ کے ہوں جب تم میں سے کوئی پچھانے  
 جاوے تو پچھانہ دیشا اب میں قبلہ کا سامنا یا پچھو نہ اٹھو اور میں تمہارے اور منع کیا گو بریدہ وہی ہے اس سے آدمی  
 دامن ہاتھ سے استنجا کرے۔ اور صحیح مسلم میں سلمان رضی اللہ عنہ کے حدیث سے ہے کہ اور جو منع فرمایا کہ ہم پچھانہ یا پیشاب میں قبلہ رخ ہوں یا ہم دامن  
 ہاتھ سے استنجا کریں یا ہم میں تمہارے سے کم کے ساتھ استنجا کریں۔ یوں ہی حکم میں تمہارے کا ابو داؤد کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں  
 اور بخاری کی حدیث ابی سعید رضی اللہ عنہ میں مروی ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام من استنجا فلیتو تر من فعل فحسن ومن لا فلاح حج۔ اور  
 ہمارے واسطے حجت قولہ علیہ السلام ہے کہ جو استنجا کرے تو وہ طاق کرے سو جس نے ایسا کیا تو اچھا ہے اور جس نے نہیں تو کچھ عجیب  
 ہے۔ ف۔ اس حدیث کو امام احمد و ابو داؤد و ابن ماجہ و بیہقی و ابن جانی نے روایت کیا لیکن بیہقی نے فقہ حسن کے معنی تو  
 بہت اچھا کیا۔ اور صحیحین میں ایک حدیث میں صرف استنجا کرے کہ من استنجا فلیتو تر۔ یعنی جو استنجا کرے وہ طاق عدد سے کرے۔ یہ پہل  
 ہے کہ طاق خواہ ایک ہو یا تین ہوں یا پانچ ہوں۔ تو کوئی خصوصیت میں تک کمی کی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ایک تہہ ہو جس کے تین کونہ سے  
 استنجا کیا تو بالاتفاق امام شافعی رحمہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ و ما رواہ متروک الظاہرفانہ لواء شہجی بچہ لہ ثلثہ احراف جائز  
 بالاجماع۔ اور حدیث شافعی رحمہ نے روایت کی وہ بالاجماع ایسی ہے کہ ظاہر ہی معنی اسکے متروک میں چنانچہ اگر ایک تہہ سے چلے  
 میں کونہ میں استنجا کیا تو بالاجماع جائز ہے۔ ف۔ یہی نے اول تو ہماری حجت حدیث کی صحت میں کلام کیا اور یہ کلام بالکل عجیب ہے  
 جبکہ ابن جانی نے تصحیح کی ہے اور دوبارہ یوں تاویل کہ میں تمہارے سے زیادہ کرنے میں طاق رکھنا مراد ہے اور یہ تاویل مسلم نہیں حتیٰ کہ  
 شافعی رحمہ کے نزدیک بھی بعد انکار کے زیادتی کرنا بدعت ہے تو پھر کیسے بعد میں تمہارے کے طاق کی زیادتی بہت اچھی ہوئی۔ اور  
 ظاہر ہے کہ میں تمہارے واجب ہوں تو جن ملکوں میں تمہارے کا وجود نہیں وہ سب گناہ میں گرفتار ہوں اور کوئی فقہاء میں سے اسکا  
 قائل نہیں ہے پس ظاہر متروک ہوا اور توفیق جسطح بیہقی رحمہ نے دی وہ درست نہ ہوئی حتیٰ کہ اکیاون ڈھیلوں سے استنجا کسی کے  
 نزدیک نہیں حالانکہ اس توفیق پر لازم آتا ہے کہ مستحب ہو۔ اور تمام حدیث یہ ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے  
 روایت کی کہ آپ نے فرمایا جو کوئی سرمہ لگاوے وہ طاق کرے جس نے کیا اُسے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسے گناہ نہیں ہے  
 اور جس نے استنجا کیا تو طاق کرے جس نے کیا اُس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسے گناہ نہیں اور جس نے کھایا تو جو خلال  
 سے نکالے اُسکو پھینکے اور جو زبان سے نکالے اُسکو نگل جاوے جس نے کیا اُسے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسے  
 گناہ نہیں ہے اور جو پچھانہ جاوے اُسکو چاہیے کہ پردہ کرے پھر اگر نہ پاوے مگر آنکھ ریگ کا ڈھیر کرے تو اُسکو پھینک دے کرے  
 کیونکہ شیطان آدمیوں کی مفاد سے کھیل کرتا ہے جس نے ایسا کیا تو اُسے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسے گناہ نہیں ہے یہ  
 حدیث ابن جانی نے اپنی صحیح میں روایت کی۔ اور بعد صحت حدیث کے اُسکے معنی ظاہر ہیں کہ سرمہ لگانے سے استنجا میں طاق کرنا  
 و خلال کا حکم وغیرہ مستحبات میں اور انہیں سے کوئی چیز واجب نہیں اور پچھانہ کا پردہ بھی اگرچہ آدمیوں سے واجب ہے لیکن  
 یہاں آدمیوں سے پردہ کے باوجود نہائی کے خجل میں شیا میں سے پردہ کرنے کا حکم مرتب ہے اور وہ مستحب ہے اور یہ استنجا  
 خود حدیث میں مخصوص ہے جبکہ کہا کہ نہ کرے تو اُسے گناہ نہیں ہے۔ ابن العمام رحمہ نے کہا کہ طاق کرنا ایک پر بھی ٹھیک ہے بلکہ اگر  
 جب طاق نہ کرنے میں گناہ نہیں تو استنجا حرکت کرنے میں گناہ نہوا اور اس میں اعتراض ہے کیونکہ مراد حدیث میں تو یہ ہے کہ استنجا  
 کرے پھر طاق نہ کرے تو گناہ نہیں اور ایک سے نہ کرنے میں استنجا ہی تحقق ہوگا تو ضرور ہوا کہ ایک سے اوپر لیا جاوے  
 افصح۔ میں گستاہوں کہ اگر وہ سے استنجا کیا تو گناہ نہیں اور طاق نہوا۔ دلیل تام ہونے کی یہی صورت ہے کہ کل مذکور میں  
 اصل استنجا بھی داخل ہے اگر اسے نہ کیا تو گناہ نہیں ہے اور جس حدیث سے امام شافعی نے حجت لی اُسکا ظاہر مراد نہیں کیونکہ  
 ایک تہہ کے تین طرف سے استنجا ہو جانا پس میں کی تقدیر واسطے غالب گمان حاصل ہونے کے ہے۔ افصح۔ اور یہی سہ

لکھا کہ ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ عبد السمیر بن مسعود رحمہ سے استنجاء کے پھر مانگے تو عبد السمیر نہ دو تبھر لائے اور تیسرا نہ پایا تو لید اٹھا لایا  
 پس آپ نے دونوں تبھر لے لیے اور تیسری لید بھی لکھ دی اور فرمایا کہ یہ پلیدی ہے پس اگر تین واجب ہوتے تو آپ تیسرے تبھر کر  
 مشکوٰۃ کے کیونکہ بخاری رحمہ کی روایت میں اسی قدر ہے اور دارقطنی نے البتہ روایت کی کہ اس کے آخرین ہے کہ میرے واسطے تیسرا تبھر  
 تلاش کر دے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ بخاری رحمہ کی روایت میں یہ زیادت نہیں مذکور ہے انتہی لمخصا۔ ولیکن ابن حجر رحمہ نے روایت دارقطنی  
 کی تصحیح کی اور امام احمد کی ایک روایت میں بھی یوں ہی مذکور ہے اور ابن القصار کی تصحیف بعد صحت اسناد کے کچھ مفر نہیں ہے اور تحقیق  
 جو اب یہی ہے کہ نص کی دلالت اسی پر ہے کہ انقاء حاصل ہو اور تین تبھروں سے یہ گمان غالب حاصل ہوتا ہے پس اگر تین سے کم تبھروں  
 سے یہ بات حاصل ہو تو کافی ہے حتیٰ کہ شافعیہ کے نزدیک بھی جائز ہے باوجودیکہ اس میں طہرہ نص نہیں ہے اور یوں ہی اگر تین تبھروں سے  
 انقاء نہ ہو تو شافعیہ کے نزدیک زیادتی واجب ہے۔ کما ذکرہ یعنی پس تین کا حکم بطریق نصیحت و تطہیم و احتیاط کے ہے کہ کمی نہ ہو اور استنجاء  
 حاصل ہو۔ م۔ وغسلہ بالماء افضل لقولہ تعالیٰ قمہ رجال یحبون ان یتطہروا و انزلت فی اقوام کا فوائض یحبون الحجۃ المکرمہ  
 اور اسکو پانی سے دھونا افضل ہے بدلیل قولہ تعالیٰ قمہ رجال یحبون ان یتطہروا یعنی اس مسجد میں لوگ ہیں کہ پسند کرتے ہیں خوب پاکیزگی  
 کو۔ اس آیت کا نزول ہوا ایسے قوم کے حق میں جو تبھروں سے استنجاء کے پیچھے پانی ڈالتے تھے۔ ف۔ امام مصنف کی یہ مراد نہیں  
 کہ خالی پانی سے دھونا افضل ہے بلکہ مراد یہ کہ دھیلوں کے پیچھے پانی سے دھونا افضل ہے پس حاصل یہ ہوا کہ دھیلوں پانی کے درمیان  
 جمع کرنا افضل ہے چنانچہ دلیل سے واضح ہے م۔ پھر اس حدیث کو ہزار رحمہ نے روایت کیا ولیکن ضعیف ہے اور دلیل لائق روایت ابن  
 ہے کہ جب یہ آیت اتری تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر وہ انصار تم پر اسے تعالیٰ نے طور میں مع فرمائی ہو تو تمھارا کیا طور ہے  
 انھوں نے کہا کہ ہم نماز کے لیے وضو کرتے اور جنابت سے غسل کرتے اور پانی سے استنجاء کرتے ہیں فرمایا کہ وہ یہی بات ہے سو تم اسکو  
 مضبوطی سے پکڑے رہو۔ اسکی اسناد حسن ہے اگرچہ اس کے ایک راوی عقبہ بن ابی معمر ہیں گفتگو ہے چنانچہ نسائی رحمہ نے اسکو ضعیف کہا اور  
 ابن معین سے دور واقفین ہیں ولیکن ابو حاتم نے کہا کہ صلح الحدیث ہر ادیان عدی نے کہا کہ مجھے امید ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں  
 اور حاکم نے اس حدیث کو روایت کر کے صحیح کہا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ دھیلوں و پانی کا جمع کرنا سب سے افضل ہے خالی پانی بھر ڈیلے  
 وغیرہ۔ الفتح۔ طحاوی رحمہ نے استدلال کیا بقولہ تعالیٰ و جب الطہرین۔ یعنی اللہ تعالیٰ محبوب رکھتا ہے خوب نکھرنے والوں کو یعنی پانی  
 کے ساتھ استنجاء۔ چنانچہ حضرت علی و عطاء و ابوبکر و اوس سے یہ تفسیر مروی ہے م۔ ثم ہوا ادب۔ پھر پانی سے استنجاء کرنا ادب ہے۔ ف۔  
 بعد تبھروں سے پاک ہونے کے کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم من بار پانی سے وضو  
 تھے رداء ابن ابیہ اور ام المومنین سے مروی ہے کہ تم لوگ اسے حوزہ اپنے شوہروں کو کہو کہ بیخانہ و میثاب کے اثر کو پانی کے ساتھ  
 و حوڈالین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کیا کرتے تھے۔ رواہ احمد و الترمذی و صحیح۔ وقیل سنتہ فی زمانہ۔ اور کہا گیا کہ ہمارے  
 زمانہ میں پانی سے استنجاء سنت ہے۔ ف۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ تم سے پہلے لوگ تو ایک طح کی سنگیان ڈالتے تھے  
 اور تم پہلا پھرتے ہو پس تبھروں کے پیچھے پانی سے استنجاء کر لیا کرو۔ رواہ البیہقی فی الحسن۔ اور اسی کے مانند حسن بھری سے مروی  
 ہے۔ ف۔ اور کہا گیا کہ پانی سے استنجاء علی الاطلاق ہمیشہ سے سنت ہے اور یہی صحیح اصداہی ہے برقموی ہے۔ السراج۔ اور حدیث انس  
 عائشہ رضی اللہ عنہما جو مذکور ہو چکیں ان سے افادہ ہوتا ہے کہ پانی سے استنجاء ہر زمانہ میں سنت ہو کہہ کیونکہ دونوں حدیثوں سے ثابت  
 ثابت ہوتی ہے۔ پھر پانی سے جب ہی استنجاء کر لیا کہ ایسی جگہ پاوے جان بدو بے پردگی کے استنجاء کر سکے ورنہ صرف دھیلوں سے  
 استنجاء کرے۔ کما فی قاضیخان۔ اور اگر بے پردہ کھلے سر استنجاء کیا تو شائع نے کہا کہ وہ فاسق قرار پاوے گا۔ الفتح۔ حتیٰ کہ اسکی گواہی  
 قبول نسائی م۔ اور اگر بیخانہ پھرنے یا جنابت سے نہانے کے لیے بظہر نہایت بے پردہ ہوا تو اس کے فاسق ہو جانے میں ابن الجوزی رحمہ  
 نے بحث کی ہے۔ و محیط میں ہے کہ پانی کے استنجاء میں بھی کوئی شمار لازمی نہیں ہے۔ و یستعمل الماء الی ان یقع فی غالب ظنہ



انہ قدر ولا یقدر بالمرات الا اذا کان موسوساً فبقدر بالثلث فی حقہ وقیل بالسمع - اور پانی کو برابر استعمال کیے جاوے  
 ہو تا تک کہ اُسکے غالب گمان میں آجاوے کہ اب وہ پاک ہو گیا اور باریوں سے اُسکی تقدیر نہیں کہ میں باریا زیادہ ہو لیکن جبکہ  
 کسی آدمی کو وسوساں ہو تو اُسکے حق میں تین بار دھونا مقدر ہے اور کہا گیا کہ سات بار - و - اور خلاصہ میں ہے کہ بعض نے پیشاب  
 کے استنجے میں تین بار اور پچھانہ کے استنجہ میں پانچ بار کی شرط کر دی اور صحیح یہ کہ یہ اُسکی رائے پر موقوف ہے وہ دھو لے جاوے  
 یا نہ کہ اُسکے دل میں آجاوے کہ پاک ہو گیا - اتنی شرحا - اس میں تردد ہے کہ وسوساں ایک مرض ہے تو اس جہت سے اُسکے لیے ایک  
 تقدیر کر دینا مناسب ہے اور تین بار معتدل ہے - پھر اس شرط کرنے کے معنی یہ ہیں کہ سنت حاصل ہونے کے لیے یہ شرط ہے ورنہ  
 یوں تو اگر ایک بار بھی نہ دھوے تو عفو ہونے سے مفر نہیں ہے - الفتح - میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ طہارت کا ملہ حاصل ہونے کے لیے  
 یہ شرط ہے کیونکہ اُسکے نزدیک سقوط نماز کے باوجود دھونا واجب ہے جبکہ نجاست قدر ورم ہو اور اگر کم ہو تو اگرچہ وجوب نہیں لیکن  
 پانی قلیل اس سے نجس ہو جائیگا - پھر واضح ہو کہ پانی کے ساتھ استنجہ خواہ ڈھیلون کے ساتھ جمع کر کے جو کہ افضل ہے یا فقط پانی سے  
 کرے یہ حکم دونوں صورتوں کو شامل ہے - رہا یہ امر کہ خالی ڈھیلون سے اگرچہ جائز ہے اور پسینے وغیرہ کے حق میں طہارت شمار ہے پھر پانی  
 کے حق میں متاخرین کا قول تو یہی کہ خالی ڈھیلون سے استنجہ کرنے والا اگر قلیل پانی میں بیٹھ جاوے تو وہ نجس ہو جائیگا اور  
 یہی بسوٹ میں مذکور اور یہی صحیح ہے اور فقہ ابو جعفر نے کہا کہ اگر کوئی کہے کہ نہیں نجس ہو گا تو اسکی بھی وجہ ہو گئی ایسی - ابی العلامہ  
 نے کہا کہ اگر کوئی استدلال کرے کہ ڈھیلون سے استنجہ کرنے والے سے پانی قلیل نجس ہو جاتا ہے تو ڈھیلون سے طہارت ہی نہیں حاصل  
 ہوتی - جواب دیا جاوے کہ یہ ممنوع ہے کیونکہ شرح نے صریح کرنے میں درگزر سے طہارت کا اعتبار کیا ہے جیسے دھونے سے اعتبار کیا اور  
 زمین اگر نجس ہو کر خشک ہو جاوے پھر پانی پونچے یا کپڑے برتنی خشک کو فرک کیا جاوے پھر پانی پونچے دیگر نظائر میں منہ  
 نے نجاست کا اعتبار نہیں کیا اور قیاس بیان بھی یہی کہ ڈھیلون سے استنجہ میں طہارت کامل ہو اور نجاست پانی میں عود نہ کرے  
 اس میں کوئی جواب نہیں سوائے اُسکے کہ بیان اجماع ثابت ٹھہرے کہ پانی قلیل اس سے نجس ہو جاتا ہے پھر ان نظائر میں تو بہت  
 متاخرین کے نزدیک مختار یہی کہ نجاست عود نہ کرے گی تو اُسکے قول کا قیاس استنجہ میں بھی یہی کہ نجاست عود نہ کرے تو لازم ہو گا کہ  
 قلیل پانی بھی نجس ہو لیکن صریح اُسکے خلاف ہے اور جس دلیل سے ثبوت ہوتا ہے کہ شرح میں پھر دھونے کے مانند سے طہارت معتبر ہے وہ نہ  
 وار ظنی از ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت علی السرخسی وسلم نے منع فرمایا کہ لید گو ہر دھوئی سے استنجہ نہ کیا جاوے اور فرمایا کہ یہ  
 دونوں پاک نہیں کرتے ہیں - قال اسناد صحیح تو معلوم ہوا کہ جس سے استنجہ کی اجازت ہے وہ پاک کرتے ہیں ورنہ اُسے بھی جائز  
 نہوتا الفتح - میں کہتا ہوں کہ یہ نص سے مفہوم استدلال ہے اور اصول میں متقرر ہوا کہ نصوص میں مفہوم معتبر نہیں ہے - پھر یہ مسلم کہ  
 پھر وہ سے طہارت شرح میں معتبر ہے لیکن یہ اعتبار کپڑے دھونے وغیرہ کے حق میں ہے اور پانی میں جو کہ طہارت مؤکدہ ہے لہذا  
 احتیاطاً اس میں معتبر نہیں ہے اور اسی کو صحیح کہا گیا - پھر یہ سب اس صورت میں کہ نجاست موضع خروج تک ہو - و لو جاوزت  
 النجاستہ مخیر جہا لم یخرج الا الماء - اور اگر نجاست نے تہج سے تجاوز کیا تو کچھ نہیں جائز سوائے پانی کے - و - یعنی دھونا  
 واجب ہے - و فی بعض النسخ الا المائع - اور بعض نسخوں میں چائے المار کے المائع ہے - و - یعنی کچھ نہیں جائز سوائے پانی  
 والی چیز کے جو پاک کرنے والی ہو مانند سرکہ وغیرہ کے - پس سے معلوم ہوا کہ بدن کی نجاست بھی سوائے پانی کے سرکہ وغیرہ  
 مائعات سے پاک ہو جاتی ہے - و ہذا یحقق اختلاف الرواۃ میں فی تطہیر العضو بغیر المار علی ما بینا - اور یہ لفظ مائع بعض  
 نسخ میں ہے مابعد کرتا ہے کہ پانی کے سوائے دوسری پاک کرنے والی چیز سے بدن کا عضو پاک ہو جانے یا نہ ہونے میں دونوں مختلف  
 روایتیں موجود ہیں جیسا کہ جہنہ بیان کیا - و - یعنی باب النجاست کے شرح میں - رہی دلیل اسکی کہ تجاوز مخرج کی صورت میں  
 دھونا کی وجہ واجب یعنی فرض ہے - تو اسوجہ سے کہ استنجہ بر خلاف قیاس طہارت ہے - و ہذا لان المسح غیر فہل الا انہ کتفی

فی موضع الاستنجاء فلا یعداہ۔ اور یہ بات اسوجہ سے کہ مسح کرنا پوجھنا کچھ دور کرنے والا نہجاست کا نہیں یعنی قیاسی طور پر مقام  
استنجاء میں اسی مسح پر اکتفا کیا گیا ہے یعنی شرع میں اکتفا آیا ہے پس موضع استنجاء سے سوائے کہیں متعدد ہی نہوگا۔ وفت کیونکہ غلط  
قیاس و ضروری حکم تو اپنی حد تک رہتا ہے۔ پس جب مقام استنجاء سے متجاوز ہو تو وہ ان اصلی حکم بانی کا محدود کرے گا۔ ثم یجبر المقتدر  
المانع وراہ موضع الاستنجاء عند ابی حنیفہ و ابی یوسف ل سقوط اعتبار ذلک الموضع و عند محمد رحمہ مع موضع الاستنجاء  
اعتبار البسائر الموانع۔ پھر مقدار طلع نائزہ ہر وہ ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک موضع استنجاء کی نہجاست سے علاوہ  
ایک درم سے زائد ہو تو معتبر ہے کیونکہ موضع استنجاء کا اعتبار تو ساقط ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک مع مقام استنجاء کے ملکر اگر درم سے  
زائد ہو تو مانع ہے برقیاس و دیگر مواضع کے۔ وفت یعنی دیگر مواضع میں بعد درم کے غصہ ہے پس جب اس سے زائد ہو تو  
مانع ہے یون ہی جب موضع استنجاء میں ہو تو چاہیے کہ قدر درم غصہ ہو اور زائد ہو تو مانع ہو۔ جمع ہر کہ اگر موضع راہ سے علاوہ  
قدر درم سے زائد ہو تو پانی سے اسکا دھونا فرض ہے اور پھر ڈوبنے کا کافی نہیں ہیں۔ جیسے پیشاب زائد۔ اگر راہ پچانہ یا پیشاب  
سے علاوہ درم سے کم ہو یا قدر درم ہو لیکن جب اسکے ساتھ مخرج کی نہجاست بھی ملے جاوے تو قدر درم سے زائد ہوتی ہو تو امام  
ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک پھر دن داسکے مانند سے پاک کرنا جائز ہے اور مکروہ نہیں الذخیرہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ الزادہ۔ میں  
کتاہوں کہ اس میں سو ہے اور صحیح ہے کہ علاوہ مخرج کے درم سے کم ہے اور مخرج کی نہجاست ملے کر درم سے زائد ہے تو پھر دن سے استنجاء جائز  
اور مکروہ نہیں اور اگر مخرج ملے کر زائد ہو تو جائز لیکن مکروہ ہے کیونکہ مکرر گزرا کہ قدر درم کو دھونا واجب ہے۔ لہذا یعنی  
رحمہ اللہ نے ذخیرہ سے یون نقل کیا کہ جو نہجاست موضع راہ مقدس سے تجاوز کر گئی و قدر درم سے زائد ہو تو بالاجماع دھوئی  
جاوے اور پھر کافی نہیں اور یون ہی جو سو راخ نائزہ کے اطراف میں قدر درم سے زائد ہو تو بالاجماع دھوئی جاوے۔ اور اگر قدر  
درم سے زائد نہجاست مع راہ پچانہ یا پیشاب کے ملے ہو تو شیخین کے نزدیک پھر جائز اور امام محمد کے نزدیک نہیں بلکہ صرف پانی جائز  
ہے۔ جمع۔ اور قول امام محمد احوط ہے۔ الاختیار ۱۔ واضح ہو کہ قدر درم نہجاست غنیفہ غصہ ہونے کا مسئلہ جو گندہ اسکی اصل یہی مقام استنجاء تھا  
کہ اسکی نہجاست کا اندازہ ایک درم رکھا گیا ہے اب یہ مسئلہ پیش آیا کہ اگر مقام مقدس کی راہ پر بدون تجاوز کے ایک درم سے زیادہ نہجاست  
ہو تو شیخ طحاوی میں مذکور ہے کہ اس میں اختلاف ہے۔ بعض ائمہ نے کہا کہ پھر دن سے مسح کر کے پاک کر دیا تو جائز ہے۔ طحاوی نے کہا کہ یہی  
صحیح ہے اور یہی فقہ ابو اللیث نے لیا ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے السراجیہ۔ یہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ الفتح۔ اگر کسی کی مقدار بڑی  
ہو کہ اسپر قدر درم سے زائد نہجاست ہو حالانکہ تجاوز نہیں کیا تو اختلاف ہے اور طحاوی و ابو شجاع سے روایت ہے کہ پھر دن سے  
استنجاء جائز ہے اور یہی شبہ قبول شیخین ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں کذا فی التیسیر۔ اگر نائزہ کے سو راخ سے متجاوز کسی طرف نہجاست  
قدر درم سے کم ہو اور دوسری جگہ پر قدر درم سے کم ہو لیکن جمع کجاوے تو درم سے زائد ہو تو وہ جمع کجاوے کی۔ المخلصہ۔ اور یہی صحیح  
ہے۔ تھنیس۔ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ مقدس سے متجاوز بھی جمع کجاوے لیکن یہی یہ صورت کہ نائزہ سے متجاوز نہیں اور مقدس سے متجاوز نہیں  
و لیکن ملے کر درم سے زائد ہے تو اظہر ہے کہ استنجاء پھر دن سے کافی ہے۔ م۔ مستحاضہ پر ہر نائزہ کے وقت استنجاء واجب نہیں اگر اسے  
پیشاب یا نختانہ نہ پھرا ہو۔ السراجیہ۔ مرد مرلیں جسکی باندھی یا بی بی نہیں اور اسکا بیٹا یا بھائی ہے یعنی جس سے جلع حلال ہو  
نہیں ہے اور مرلیں کو خود وضو کرنے کی طاقت نہیں تو بیٹا یا بھائی وضو کر اوسے سوائے استنجاء کے کہ اسکو مرلیں کی شریک  
چھو نا روا نہیں ہے اور استنجاء ساقط ہو گیا۔ المحیط۔ اور عورت مرلیفہ واجب شوہر نہ وضو سے عاجز ہوئی اور اسکی دختر  
یا بہن ہے تو اسکو وضو کر اوسے اور مرلیفہ سے استنجاء ساقط ہو گیا۔ قاضیان۔ رہا بیان استنجاء کے مکروہات و مستحبات کا  
تو امام مصنف رحمہ نے مکروہات میں سے صرف ہڈی و بیدہ گوشت و طعام و دین کا ذکر فرمایا ہے۔ ولایستنجی لعلم ولا بروث۔  
اور نہ استنجاء کرے ہڈی سے اور نہ روث سے۔ وفت کیا گیا کہ تحویٰ مکروہ ہے۔ لان البیہ علیہ السلام نفی عن ذلک

کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اس سے منع فرمایا۔ فقہاء حدیث سلمان بن ہریرہ سے فرمایا کہ استنجا کر کے  
جمع پاؤں سے مردہ اجماعہ الامم النجاری۔ اور حدیث ابن مسعود میں ہے کہ تم لوگ روٹ و غلم سے استنجا نہ کرو کہ وہ تمہارے  
ساجوں میں لگا دے۔ گناہی مسجلم یعنی بدگوبر نوجوان کے جانور دن کے لیے اور بدھی خود آگے لیے ہو۔ و تو فصل بخیر  
مصل المقصود۔ اور اگر این چیزوں سے استنجا کر لیا باوجود مانعت کے تو استنجا ہو جائیگا جو بدھود حاصل ہونے کے  
فقہ یعنی بدھود معافی و اٹھا ہو جانے کے۔ اور یہی مالک رحمہ اللہ کا قول ہے۔ لیکن کردہ ہر اگرچہ کافی ہو گیا۔ لیکن  
ٹھیک ادا نہ ہوئی۔ معنی النبی فی الروث النجاستہ و فی العظم کو نہ زاد البھن۔ اور روٹ میں مانعت کی وجہ سے کئی  
ہر وہ ہدی میں یہ کہ ہدی زاد البھن ہے۔ بلکہ حدیث بخاری و مسلم میں دونوں زاد البھن میں چنانچہ گذرا۔ بیان ہے کوئی  
استدلال کرے کہ روٹ پاک ہر اتند قول مالک کے کیونکہ جس ہوتا تو طعام جن ہوتا کیونکہ شریعت عامہ دونوں قسم جن انسان  
کے حق میں مختلف نہیں ہے۔ جواب یہ کہ دلیل پائی گئی اور وہ حدیث ابن مسعود رضوہ سابق میں گذری جس میں فرمایا کہ یہ جس معنی  
اسدی ہے۔ افصح۔ بین کتا ہون کہ سوال رحاب دونوں خلاف تحقیق میں سوال میں تو یہ جب کہ روٹ خود جن کا طعام نہیں بلکہ  
انکے جانور دن کا صرح ہے اور پھر بھی دوسری حدیث میں ثبوت ہو کہ جب جنوں نے آپ سے اپنا زاد انکا تو آپ نے دعا کر کے  
فرمایا کہ جب تم پھوٹوں پر گند و تو تم کو ہدی کے نزدیک رزق ہے۔ پس اس سے ثابت ہے کہ خود ہدی انکا رزق نہیں ہے اور نہ  
لو انکے جانور کھاتے ہیں اور یہ تو خاص ہے ورنہ کوئی ہدی روٹ نظر نہ آئی بلکہ ہدی کے نزدیک ایک ہنوسی چیز انکے واسطے  
رزق ہوتی ہے اور باندہ ذات جن کے وہ بھی بخاری نظر سے مخفی ہے۔ استدلال یہ کہ کافی ہے اور زیادہ کلام کی یہاں گنجائش نہیں ہے  
اور جواب میں یہ کلام ہے کہ جس کا لفظ ایسے سنی میں آتا ہے جس سے نفرت و بھن ہو اگرچہ وہ حقیقتہً جس نہوتی کہ انصاف و ازالام کو  
اچس فرمایا گیا ہے حالانکہ تحقیق نجاست ظاہر نہیں ہے پس یہ تمس کی نجاست حقیقی پر دلیل نہیں ہو سکتی کیا تم نہیں دیکھتے ہو  
کہ امام محمد رحمہ اللہ کی بدگوبر نیکی کو پاک کہتے ہیں فائس۔ اور استنجا نہیں کر لیا جس چیزوں سے۔ یوں ہی  
جس پھر سے ایک مرتبہ اسنے یا غیر نے استنجا کیا پھر اس سے استنجا نہ کرے لیکن اگر اس پھر کا کوئی نج و دیگر ہو جس سے استنجا  
نہیں کیا گیا تو اس نج سے باکراہت جائز ہے۔ ولا بطعام۔ اور استنجا نہ کرے طعام سے۔ فقہ میں اناج و روٹی وغیرہ سے  
لانہ اضاحہ و اسراحت۔ کیونکہ یہ برباد کرنا و اسراف ہے۔ فقہ یہ دونوں بامین حرام ہیں۔ مع۔ تو کردہ تحوی ثبوت ہوا  
اور یہاں مانعت بھی ہے حتی کہ جب روٹی پر کھنا فقہاء کے نزدیک کردہ ہے تو یہ بدرجہ اولیٰ کردہ ہے۔ فقہ لیکن اس دلیل سے  
اکراہت تشریحی ثبوت ہوئی لہذا امام مصنف رحمہ نے نہیں لیا۔ اور اضاعت و اسراف کی وجہ بیان فرمائی اور افادہ فرمایا کہ ہر چیز  
طعام ہو عداہ انسان یا جانور کا اور جس میں بربادی لازم آوے یا اسراف ہو اس سے استنجا کردہ ہے۔ م۔ پس کردہ ہر استنجا کرنا  
گوشت سے اور اگینہ و مٹی کے برتن و درختوں کے پتیان و پلین سے البھن۔ اور جانور دن کے چارہ سے۔ و۔ اور پختہ آتش  
و کہ نہ سے دایمی چیز سے جسکی قیمت ہو یا حوت جو جیسے و بجاج کا کپڑا۔ البسوط۔ اور کاقدے اگرچہ بغیر کھاجو۔ البھرات۔ اور  
غلم میں ہر کہ پانی سے استنجا کرے نہ پاوے تو پھر سے نہ پاوے تو زمین شمی خاک سے اور انکے سوائے روٹی و اس کے مانند سے  
استنجا نہ کرے اور امام رحمہ کے نزدیک کٹھنی کے ٹکڑے سے جائز اور در روایتوں میں سے اکثر روایت پر سونے و چاندی سے  
جائز جیسے و بجاج کے ٹکڑے سے جائز ہے مع یعنی جائز کر کردہ ہے۔ م۔ و لایمینه۔ اور نہ استنجا کرے اپنے دامن و اطہ سے  
لان النبی علیہ السلام ہی عن الامام استنجا ہا البھن۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سلم نے دامن و اطہ کے ساتھ استنجا کرنے  
منع فرمایا ہے۔ چنانچہ حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ جب تم میں کوئی پیشاب کرے تو اپنے ذکر کو دامن  
ساتھ سے نہ پھرے اور جب پیشاب پھرے تو دامن کے ساتھ استنجا نہ کرے اور جب پانی ہے تو ایک سانس میں نہ پیے عداہ البھن



و سلم دہما۔ اور حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں بھی عافیت گذری ہے تو خاکسار چنانچہ پیشاب میں عافیت ہو اور حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں  
 ہے کہ اگر نہ میں نے کبھی اپنا ذکر اپنے دائیں ہاتھ سے چھوا جب سے میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کی سب سے اگر  
 کسی کا بایان ہاتھ شل ہو یعنی عذر ہو اور بایں سے استنجا کرنے کی قدرت ہو پس اگر اسکو ایسا آدمی نہ ملے جو پانی ڈالے یعنی  
 ہر دن بے پردگی کے تو وہ استنجا نہ کرے اور اگر جاری پانی مل جاوے تو دائیں ہاتھ سے استنجا کر لے۔ اطلاق۔ اور وقت  
 بغیر کراہت جائز ہے۔ السراج۔ چنانچہ پیشاب کی حالت میں قبلہ کی طرف منہ کرنا یا پیٹھ کرنا مکروہ ہے۔ اوقایہ۔ خواہ بے ہوش ہو  
 میں ہو یا میدان میں ہمارے نزدیک برابر ہے۔ شرح اوقایہ۔ اور امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے سوائے اس صورت کے کہ  
 بے مکان میں پیٹھ کرنا جائز ہے بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ میں ام المؤمنین حفصہ کے گھسے پر چڑھا تو میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کو قبلہ کی طرف پیٹھ کیے اور شام کی طرف منہ کیے ہوئے دو ایٹھون پر چنانچہ پھرتے دیکھا۔ کما فی الصحیح۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے  
 نزدیک ہے جو ہے چنانچہ میں پیٹھ کرنا اور منہ کرنا دونوں جائز ہیں اسی حدیث سے اور ہماری دلیل یہ کہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ  
 کہ چنانچہ پیشاب میں قبلہ کی طرف رخ نہ کرے۔ کما فی صحیح مسلم وغیرہ۔ اور حدیث نسائی و ترمذی وغیرہ متعدد طرق و اسانید بخیر  
 سے کہ فاطمہ و بول میں قبلہ کی طرف نہ منہ کرے اور نہ پیٹھ کرے لیکن مشرق کو پھر یا مغرب کو۔ چونکہ مدینہ منورہ سے جو ب کو کعبہ  
 چترتا ہے لہذا مشرق یا مغرب کا حکم دیا اور ہمارے یہاں شمال یا جنوب کو پھر لگا۔ اور بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت  
 ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ جو اس حدیث کے راوی ہیں فرماتے ہیں کہ ہم ملک شام کو گئے تو وہاں تینے چنانچہ قبلہ رخ  
 بنے ہوئے پائے پس ہم انپر مگر بیٹھے اور اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے رہے۔ پس معلوم ہوا کہ ہماری دلیل ایک حکم قوی ہے اور  
 حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کا اصل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی پر رہا اور دیگر ائمہ کی دلیل ایک فعل ہے اور زبانی اجازت کہچیں  
 اور یہ بھی بیان نہیں کہ آپ کا اسطرح بیٹھنا بلا عذر تھا کیونکہ شاید کسی عذر سے ہو اور عذر کی حالت مستثنیٰ ہوتی ہے چنانچہ ہمارے نزدیک  
 بھی اگر سبزل کر قبلہ رخ بیٹھ گیا تو مستحب ہے کہ مڑ جاوے اگر ممکن ہو۔ کما فی التبیین۔ اور اگر ممکن نہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ پس جہاں  
 مذہب احوط واضح ہے۔ م۔ عورت کو مکروہ ہے کہ بچہ کو چنانچہ پھرائے یا پیشاب کرانے کو قبلہ کی رخ لیکر نجاوے۔ السراج۔ انکو بھی  
 جسپر اللہ تعالیٰ کا نام یا کچھ قرآن ہو پانچانہ میں ساتھ لیجا کر وہ ہے۔ حفت سراج۔ اور بحر الرائق میں ہے کہ آب ساکن میں پانچانہ پیشاب  
 کرنا مکروہ تحویمی و آب جاری میں تنزیہی ہے۔ و۔ مکروہ ہے چنانچہ پیشاب پانی میں خواہ جاری ہو یا ٹھہرا ہو اور نیز کنارے نہر کے  
 و کنوئین و حوض و چشمہ کے اور بچلہ اردخ کے کچے و چھنی میں اور ایسے سایہ میں جس میں لوگ بیٹھے کا نفع اتحاد میں اور کروں  
 پر پہلو میں مسجد و دن کے اور مصلای عید کے اور مغابر میں اور جاربائون کے درمیان میں اور سلمانوں کی راہ میں اور مکروہ ہے  
 کہ نیچے زمین پر بیٹھ کر پیشاب کرے یا چوہے کے بل میں یا سانپ کی بانی میں یا کسی سوراخ میں پیشاب کرے اور مکروہ ہے  
 کہ ٹھکے ہوئے یا لیٹے ہوئے یا بغیر عذر کے ننگے ہو کر پیشاب کرے اور اگر بعد رہو تو مضائقہ نہیں۔ السراج۔ یعنی جبکہ لوگوں میں سے  
 کسی کی نظر کے روبرو نہ ہو۔ م۔ مکروہ ہے کہ جہاں پیشاب کرے وہیں دھوا یا غسل کرے۔ السراج۔ اور مستحب ہے کہ غازی کپڑوں  
 کے سوائے دوسرے کپڑوں میں پانچانہ جاوے اگر ہوں مدہ کپڑوں کی حفاظت رکھے اور سر ڈھکے جاوے۔ السراج۔ اور  
 داخل ہونے وقت کے اطمینانی اعوذ بک من النجف والنجائث۔ اور بایان پانون پہلے بڑھاوے اور نکلنے وقت وہاں بڑھاوے  
 و تبیین۔ اور دونوں پانون میں حاصل وسیع دے اور بایں طرف زور دے اور بایں نہ کرے اور نہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے اور  
 نہ کسی چھینکنے والے کو یرحکم اللہ کے اور نہ سلام کا جواب دے اور نہ اذان کا جواب دے اور اگر خود چھینکے تو دل میں الحمد للہ  
 کہ لے نہ بان نہ پلاوے اور بغیر حاجت کے اپنی شتر گاہ کو نہ دیکھے اور نہ جو نکلتا ہے اسپر نگاہ کرے اور نہ تھو کے اور نہ ٹاک جھاوے  
 اور نہ کھٹکے اور نہ ادھر ادھر تار کے اور نہ اپنے بدن سے کھیل کرے اور نہ آسمان کو نظر اٹھاوے اور نہ حتی الوسع دیر تک

پنجاد پیشاب میں بیٹھنے کی عادت نہ کرے۔ اسراج۔ اور جب نکلے تو کہے الحمد للہ می اخرج منی ما یوزنی دانی ما یغنی۔ یہ دعا حدیث میں وارد ہے۔ م۔ پنجاد سے نکل کر مٹی سے ہاتھ ماٹنا حدیث میں مروی ہے کہانی انجیس اور یہ صحیح و مستحب ہے۔ م۔ نہر کنارے استنجا کرنا شائع بخاری کے نزدیک جائز و شائع عراق کے نزدیک نہیں۔ اور اگر اسکی گانج نکل آئی اور اسنے دھوئی تو کپڑے سے پوچھ کر کھڑا ہو سج۔ اگر روزہ دار جو تو ضرور ہے۔ م۔ یہاں تک کتاب طہارات ختم ہوئی اب کتاب الصلوٰۃ شروع ہوتی ہے۔

### کتاب الصلوٰۃ

طہارات شرط نماز میں خبر پہلے موجود ہونا چاہیے لہذا انکو مقدم بیان کر کے اصلی مقصود و مراد اعلیٰ یعنی نماز کو شروع کیا۔ اور لغت میں صلوٰۃ بمعنی دعا ہے اور رسم الخط قرآنی میں صلوٰۃ بواو ہے اور بانی کتابوں میں صلاۃ وزکاۃ بالفت چاہیے ہر جہہ الرازی یعنی رحم نے کہا کہ نماز شرعی کو صلاۃ اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ شامل دعا ہے اور جبہ رابل لغت نے اسی کو صحیح کہا۔ اور نماز کا ثبوت بقرآن و حدیث و اجماع ہے۔ قرآن تو قولہ تعالیٰ۔ ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتابا یؤتوہا۔ یعنی نماز تو مومنوں پر فرض موقت ہو چکی ہے۔ اقول اشارت ہے کہ لوح محفوظ دام الکتاب میں اللہ تعالیٰ نے مومنوں کے واسطے یہ معراج موقت کر دی اور آیات انبوت میں۔ م۔ اور حدیث میں ہے کہ بنیاد اسلام پانچ باتوں پر ہے گو اہی دینا کہ لا الہ الا اللہ اور نماز قائم کرنا اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا اور حج خانہ کعبہ ادا کرنا جسکو استطاعت راہ میسر آوے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور اجماع ظاہر ہے کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک کسی نے امت میں سے انکار نہیں کیا۔ مع۔ نماز فریضہ محکمہ ہے اسکو ترک کرنے کی گنجائش نہیں اعلیٰ اللہ یہ ہر شخص پر فرض ہے جبکہ بالغ عاقل ہو۔ ت۔ یعنی بعد اسلام لانے کے فاد ہر بالغ عاقل پر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اگر کما کما کہ طبع کی قید نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ دس برس کا لڑکا ہو تو نماز پر مارو جیسا کہ ابو داؤد و ترمذی نے سیرہ بن عبد جہنی رضی اللہ عنہما اور ابو داؤد نے عبد الصمد بن عمرو بن العاص سے روایت کی۔ جواب اسواسطے کہ بیک کی عادت پڑے اور خراب عادت پیدا ہو جاوے جیسا کہ اختیار شرح المختار میں ہے اور دیگر دلائل قطعہ سے ثبوت ہوا کہ طبع شرط ہے اور اس میں خلافت نہیں۔ اور جامع الزمزمین راہدی سے نقل کیا کہ جیسے نماز پر مارا جاوے ویسے ہی روزے پر بھی اور یہی صحیح ہے۔ بن کتا ہوں کہ طفل کی قوت و طاقت کو برداشت کی نظر سے دیکھا جاوے اور اصل مقصود تو وہ ہے جو اختیار میں ہے۔ م۔ اور جو کوئی نماز سے شکر ہو وہ کافر ہے۔ انخلاصہ۔ ت۔ اور جو شخص نماز کے فرض ہونے کا معتقد ہو لیکن نفس کی سستی وغیرہ سے عذر نہیں پڑتا تو وہ فاسق ہے۔ ت۔ وہ قتل نہیں کیا جائیگا بلکہ قید کیا جاوے یا تک کہ توبہ کرے شرح الجمع لابن الملک۔ ت۔ اگر فرضیت کا شکر ہو کر مرتد ہو تو قتل کیا جائیگا۔ یعنی جبکہ پہلے مسلمان ہوا ہو خواہ مرتد ہو یا نہ ہو یا نماز پڑھنے وغیرہ سے اسپر مسلمان ہونے کا حکم ہوا ہو۔ م۔ اگر کسی کا فرض نماز پڑھنے کا وقت کے اندر جماعت کے ساتھ و معتدی ہو کر اسکو تمام کر لیا تو اسے مسلمان ہو جانے کا حکم دیا جائیگا اگرچہ اسنے زبان سے اقرار پہلے ظاہر نہ کیا ہو اور اگر چاروں شرطوں میں سے کوئی نہ ہو یعنی وقت نہ ہو یا جماعت نہ ہو یا معتدی نہ ہو بلکہ امام ہو یا تہوڑی پڑھ کر توڑ دی تو اسے اسلام کا حکم نہوگا اور اگر وقت میں اذان دی یا تلاوت کا سجدہ کیا یا سوا تم کی زکاۃ دی تو بھی مسلمان ہونے کا حکم ہوا اور دیگر عبادات میں بسین ہے۔ م۔ و۔ بعد حکم اسلام کے اگر مرتد ہو تو قتل ہوگا۔ اور وضع ہو کہ جب بندہ ایمان لایا تو اسنے جانا ادا مانا کہ تہوڑی فرض ہے مع دیگر ایمان کے۔ پس یہی اصلی فرضیت ہے پس ہر مومن پر نماز فرض ہے اگرچہ اسکو وقت نہ ملے مثلاً طبع آفتاب پر مسلمان ہوا ہو اسنے تمام عبادات پر عزم مصمم کیا تو یہ فعل اسے واسطے ثواب ہے بجز جب غم کا وقت آیا تو آج کی نظر بشرائط ادا کرے اور اگر غم سے پہلے مر گیا تو ثواب عزم نہ کر تمام عمر کا اسے واسطے حاصل ہے اور مردہ غم کا کچھ گناہ نہیں ہے یہی تحقیق ہے۔ م۔ پھر ہر روز ہر وقت کی نماز واجب ہونے کا سبب اسکا وقت ہے اور ادا دل وقت بشرط جو کسے سے وسعت ہے اساعوامی وقت حتیٰ وجوب لای



[illegible]



و انسانی۔ اور وجہ یہ کہ ایمان تو دلی توجید و تصدیق ہے اور زبانی اظہار و اقرار اس واسطے کہ مومنین اُسکے ساتھ حسن سلوک کریں اور  
 کافر نہ جانیں اور نہ اُسپر جاو کریں بلکہ اُسکے ساتھ نکاح بیاہ کریں اور بھائی جانیں حتیٰ کہ اگر کسی کے دل میں یہ تصدیق ہو اور ظاہر  
 میں اُسے کافرون کے خوف وغیرہ سے اظہار اقرار نہ کیا تو وہ بالاجماع اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن ہے صرف اختلاف اس صورت  
 میں کہ بے وجہ بلا خوف اُسے اظہار نہ کیا ہو۔ اور جس نے زبانی اظہار اقرار کیا گر دل میں کچھ یقین نہیں تو وہ منافق ہے اور اُسکی صحت  
 اور کافر شکر کی صورت و حالت میں صرف ناز کافری ہے کہ منافق ظاہر میں ناز بھی بُڑھتا ہے اور جب اُسے ناز بھی چھوڑی تو اب کچھ  
 فرق نہ رہا اور اسی طرح اگر مومن صادق بھی ہو اور اُسے ناز چھوڑی تو ظاہر ہی صورت میں اُس سے بھی کافر سے فرق نہیں کیونکہ دل  
 یقین تو اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے پس مقصود یہ ہوا کہ ایمان و کفر کے درمیان فرق کرنا ناز سے ہے اور جب یہ نہیں تو کچھ فرق نہیں رہا۔  
 اُس سے یہ لازم نہیں کہ باطن میں بھی وہ کافر ہو بلکہ اگر وہ منافق تھا تو باطن میں بھی کافر ہے اور اگر مومن صادق تھا تو باطن میں ایمان  
 ہے لیکن ظاہر میں فاسق ہے۔ ہاں یہ بات ضرور ہے کہ جس شخص نے بعد اَبے وجہ ناز چھوڑی تو اُسکے نور تصدیق پر تار کی جھانکی ہو اور  
 حدیث میں ہے کہ جب بندہ مٹے گناہ کیا اور توبہ نہیں کی تو اُسکے دل پر سیاہ نقطہ پیدا ہوتا ہے اور برابر گناہوں سے جبکہ توبہ نہ ہو جتنا  
 جاتا ہے بیان تک توبہ پہنچتی ہے کہ سارا دل چھانبتا ہے پھر اس میں نیکی نہیں رہتی کہ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے۔ اور ترک ناز  
 کا گناہ عظیم ہے کیونکہ ناز وہ چیز ہے کہ وہ دوسرے گناہوں کو بیت دینی ہے چنانچہ اُس رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح بخاری و مسلم وغیرہ  
 میں ہے کہ ایک نے اگر عرض کیا کہ میں نے ایسا گناہ کیا کہ اُسکی سزا ہے حد ہے پس آپ مجھ پر وہ قائم کر دیں پھر اُسے حضرت علی رضی  
 علیہ وسلم کے ساتھ جماعت میں ناز پڑھی پھر بعد فراغت کے حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم سے اپنی سزا کے واسطے عرض کیا یعنی تاکہ دنیا  
 میں سزا پا کر جان جاوے تو جاوے و لیکن عاقبت میں بچ جاوے پس اُسے عرض کیا کہ مجھ پر قرآن پاک کے موافق جو سزا ہو قائم  
 کر دیجیے آپ نے فرمایا کہ کیا تو نے ہمارے ساتھ ناز نہیں پڑھی ہے اُسے عرض کیا کہ جی ہاں میں نے پڑھی۔ تو فرمایا کہ پھر تو چلا اور  
 اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا یا غیر گناہ یا فرمایا کہ تیری حد اور اسی کے مانند ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے صحیح مسلم میں روایت ہے اور ایک  
 حدیث میں ہے کہ آپ نے آیت پڑھی۔ ان الحسنات یتوبین اسی بات یعنی نیکیاں دور کرتی ہیں گناہوں کو۔ اور حدیث میں ہے کہ بعض  
 صحابہ رضی اللہ عنہم نے بوجھا کہ یہ فضل خاص اسی شخص کے لیے ہے یا عام ہے آپ نے فرمایا کہ میری تمام امت کے واسطے ہے۔  
 یہ بھی صحاح کی حدیث ہے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین وغیرہ میں باوجود نازوں سے گناہوں کے حل جانے کی مثال  
 بھری نہ تو پانچ وقت نہانے سے میل کچیل حل جانے سے ہی ہے۔ اور صحیح مسلم میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ باوجود نازین اور عہد سے جمعہ تک اور رمضان سے دوسرے رمضان تک اپنے درمیان کے واسطے  
 کھانا ملاہ ہیں جب کبائر کا ارتکاب نہ ہو۔ رواہ مسلم والترمذی۔ یعنی شکار و شکاری ناز پڑھی پھر شکر کی ناز پڑھی تو درمیان کی اوقات  
 اور گناہ سب کا کفارہ ہو گیا اسی طرح ظہر کے بعد جو خطائیں بشریت سے صادر ہوئیں عصر پڑھنے سے معاف ہوئیں اسی طرح عشاء  
 جمعہ سے دوسرے جمعہ تک وغیرہ لیکن شرط یہ کہ ارتکاب کبائر نہ ہو۔ اور کبائر میں اختلاف ہے اور شرک کے کبیرہ ہونے میں  
 کچھ اختلاف نہیں ہے۔ واضح ہو کہ بعد ایمانی کے سب سے اعلیٰ عبادت ناز ہے اور ہر ناز کے واسطے فضائل کثیرہ ہیں اور میں نے  
 بہت مختصر و جامع تفصیل بیان کر دی۔ م۔ واضح ہو کہ اگلے ناز کا واجب ہونا ہمارے نزدیک آخر وقت سے متعلق ہے لیکن  
 جب کہ اسی قدر وقت رہ جاوے کہ اس میں فریضہ ادا ہو جاوے تو ادا واجب ہے یعنی تاخیر روا نہیں ہے پھر اگر ایک شخص کو صرف  
 اس قدر وقت ملا کہ تحریم باندھے تو ہمارے نزدیک ادا واجب ہو جائیگی لہذا ہند یہ میں ہے کہ آخر وقت بعد از تحریم کے ساتھ  
 ہمارے نزدیک واجب متعلق ہوتا ہے حتیٰ کہ کافر اگر سلام پایا اور طفل اگر بالغ ہوا اور مجنون کو اگر افاقہ ہوا اور حائضہ عورت  
 اگر پاک ہوئی اور حائضہ یہ کہ صرف بعد از تحریم کے وقت باقی ہے تو ہمارے نزدیک اُسپر ناز واجب ہو جائیگی البعضرات۔ یعنی

تقدیر کرے۔ م۔ اور اگر یہ عوارض آخر وقت میں پیدا ہوں اور ہنوز اس وقت کی نماز نہیں پڑھی ہو تو بالاجمل اس وقت کا فریضہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا۔ مختار الفتاویٰ۔ اگر یہ حالت ہو کہ اگر سچے خیالی والی دانی نماز میں مشغول ہوتی ہو تو پھر مراجعت کا تو سبک روا ہو کہ نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کر دے اور بوجہ چورون و ڈاکا مارنے والا ان کے مانند اس کے نماز کا وقت سے تاخیر کرنا روا ہو۔ ملاحظہ ہو ترجمہ کتاب کہ میں نے کسی کتاب میں اسکی تعلیل نہیں دیکھی اور میرے نزدیک ظاہر اس میں یہ اصل ہے کہ غرضہ خندق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ رضی اللہ عنہم کی چار نمازیں اپنی اوقات سے مؤخر ہوئیں اور یہ ان کفار قریش کے ظالمانہ حملہ و خونریزی و فارت سے بچاؤ کرنے کو تھا تو یہ علت جہاں متحقق ہو جو از تاخیر ہو جیسے خیالی والی کی تاخیر بخون موت الولد یا محافظ مال کی تاخیر بخت رہزن و دزد و فاحش و امیر تعالیٰ اعلم۔ پھر چونکہ وقت ہی نماز واجب ہونے کا سبب ہے تو اسکا جاتا بھی مقدم ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔

### باب المواقیت

یہ باب مواقیت کے بیان میں ہے۔ ف۔ مواقیت جمع بیقات کی اور وہ ایسی چیزیں ہیں جو مقرر کیا دے خواہ زمانہ سے جیسے مواقیت نماز خواہ جگہ سے جیسے حج بن مواقیت احرام۔ مع۔ اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثانی وجہ المعترض فی الافق و آخر وقتہا ما لم تطلع الشمس۔ شروع وقت فجر کا جب کہ دوسری فجر طلوع ہو اور دوسری فجر وہ کہ چوٹان میں لائق میں پہلے اور آخر وقت فجر کا جب تک کہ آفتاب طلوع نہ کرے۔ ف۔ اس وقت میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔ اور معراج میں نمازین فرض ہونے کے بعد یہی اول نماز ہے کیونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر شب معراج میں پچاس نمازین مفروض ہوئیں پھر گنا کر پانچ تک کی گئیں پھر نماز فرمائی گئی کہ ایک محمد میرے یہاں بات بدلتی نہیں اور پھر کے واسطے ان پانچ کے عوض پچاس ہیں۔ رد ادا احمد والانسائی والترمذی وقال حسن صحیح۔ واضح ہو کہ فجر اول وہ ہے کہ طول میں دم گرگ کی طرح بلند ہوتی اور اس کے پیچھے پھر تاریکی ہو کہ سپیدی چوٹان میں پھیلتی ہے اسی کو نثرانی فرمایا اور یہی بالاتفاق معتبر اور اسی سے طلوع آفتاب تک نماز فجر کا وقت کامل ہے اور مراد طلوع آفتاب سے ایک جزو ہے حتیٰ کہ اگر ایک جزو طلوع ہوا تو گویا آفتاب طلوع ہوا۔ لحدیث امامہ جبریل علیہ السلام انہ ام رسول اللہ علیہ السلام فیما فی الیوم الاول صین طلوع الفجر و فی الیوم الثانی صین اسفرجہ او کاوت الشمس تطلع ثم قال فی آخر الحدیث ما بین ہذین الوقتین وقت تک ولا تنک۔ بدلیل حدیث امامت جبریل علیہ السلام کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھائی امام بنکر فجر میں اول روز فجر تک فجر طلوع ہوتی اور دوسرے روز جبکہ خوب سپیدی ہو گئی و آفتاب طلوع ہونے کے قریب ہو گیا پھر آخر حدیث میں کہا کہ ان دونوں وقتوں کے مابین وقت ہے آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے۔ ف۔ یعنی جبریل علیہ السلام نے کہا کہ ان دونوں وقتوں اول روز طلوع فجر سے لیکر دوسرے روز کے طلوع آفتاب کے درمیان نماز فجر کا وقت ہے اور امام مصنف رحمہ نے تفسیر کر دی یعنی یہ وقت آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے ہے پس یہ وہم ہو گا کہ شاید یہ وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے مخصوص ہے مگر امام مصنف رحمہ نے ایسے طے پر بیان کیا کہ اس سے وہم ہوتا ہے کہ یہ لفظ بھی حدیث میں ہے لہذا شارحین نے اعتراض کیا کہ حدیث میں یہ لفظ مروی نہیں ہے م۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبریل نے خاتم کعبہ کے پاس میری امت کی دو بار پس دو نون مار میں سے اول بار مجھے طہر پڑھائی۔ جبکہ سایہ قتل شرک کے تھا پھر عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ آگے ہے اور نماز پھر مغرب پڑھائی جب ہی کہ فجر چلی ہے اور دزدہ رکھنے والے پر کھانا حرام ہوا اور پھر فشا پڑھائی جب ہی کہ شفق غائب ہوتی پھر فجر پڑھائی جب ہی کہ فجر چلی ہے اور دزدہ رکھنے والے پر کھانا حرام ہوا اور

دوسری بار نماز پڑھائی غم کی جیکہ سایہ ہر چیز کا اُس چیز کے برابر تھا جیسے کل کے روز عصر کا وقت تھا پھر عصر پڑھائی جیکہ ہر چیز کا  
سایہ اُس کے دو چہرے کے برابر تھا پھر مغرب پڑھائی مانند وقت اول بار کے پھر عشاء پڑھائی جیکہ تھائی رات گئی پھر نماز پڑھائی  
جیکہ زمین پر اسفرار ہو گیا پھر جبرئیل نے منوج ہو کر کہا کہ اے محمد یہ آپ سے اگلے ایسا رکا وقت ہے اور وقت ان دونوں وقوں  
نے بیچ میں ہے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ اور ترمذی نے کہا کہ ہذا حدیث حسن۔ مع۔ ہذا حدیث حسن صحیح۔ ف۔ اور اس حدیث  
و ابن جان نے اپنی صحیح میں۔ ف۔ اور ابو بکر بن خزیمہ نے اپنی صحیح میں۔ مع۔ اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا۔ اور حاکم نے  
ماکہ صحیح الاسناد ہے۔ اگر کہا جاوے کہ ایک راوی عبد الرحمن بن الحارث ہے جس کے حق میں امام احمد نے کہا کہ مترک الحدیث  
در نسائی و ابن مبین و ابو حاتم نے کہا کہ لیکن الحدیث ہے۔ جواب یہ کہ ابن جان و ابن سعد نے اسکو ثقہ کہا ہے اور ترمذی و ابو داؤد  
غیر کم ائمہ حدیث نے اس حدیث کو صحیح کہا۔ ابن عبد البر نے تیسرے میں کہا کہ بعض لوگوں نے بلا وجہ اس میں کلام کیا حالانکہ اس کے  
سب راوی مشہور و عظیم ہیں۔ اور اس حدیث کو عبد الرزاق نے دو طریقہ سے ابن عباس سے روایت کیا۔ مع۔ شیخ تھی الدین  
نے امام میں کہا کہ گویا روایت عبد الرحمن کی مضبوطی دوسرے راوی کی متابعت سے دی اور وہ اچھی متابعت ہے۔ مع۔  
اس بارہ میں ابو ہریرہ و جابر وغیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے۔ مع۔ انہیں سے حدیث جابر رضی اللہ عنہ بھی حدیث  
ذکرہ کے معنی میں ہے اور اس میں دوسرے روز کی فوج میں یون ہے کہ پھر جبرئیل آئے صبح کو جب کہ خوب سپیدہ پھیل گیا پس کہا  
اے محمد کھڑے ہو کر نماز پڑھ لو پس صبح کی نماز پڑھی پھر کہا کہ ان دونوں وقوں کے درمیان میں کل وقت ہے۔ رواہ ابن  
سنان و الحاکم و احمد و اسحق۔ اور ترمذی نے کہا کہ موافقت میں سب سے اس حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے۔ منع۔ پھر اگلے ایسا رکا  
جو حدیث ابن عباس میں ہے مراد یہ کہ جس نبی پر جو نماز آئین سے فرض ہوئی اسی وقت میں ہوئی ورنہ محبوبہ یہ نمازین تو اسی است  
کا خاصہ ہیں۔ مع۔ بلکہ میرے نزدیک تو یہ کلمہ صرف نماز صبح کے حق میں ہے اور وہ سب ایسا پر بھی۔ م۔ ان دونوں وقوں کے  
بیچ میں ہے یعنی اول و آخر سمیت کیونکہ اول و آخر تو خود ہی نماز پڑھی درمیان کی کو شامل کر دیا۔ مع۔ اور صرف وقت و دخل تک  
باعتبار وقت مستحب ہے۔ ورنہ کہ وہ تو غروب تک ہے۔ و لا معتبر بالفجر الکاذب و هو البیاض الذی یبدو طولاً کم  
یقینہ الظلام لقولہ علیہ السلام لا یفر تم اذان بلال و لا الفجر المستطیل و انما الفجر المستطیل فی الافق اسی الفجر  
الکاذب اعتبار نہیں صبح کا ذب کا اور وہ ایسی اسپیدی جو ظاہر ہوتی ہے و ما د پھر اس کے پیچھے تاریکی آجاتی ہے کیونکہ حضرت صلعم نے  
فرمایا کہ تم کو دو کلمہ دے اذان بلال رضی اللہ عنہ کی اور نہ فجر مستطیل اور فجر تو وہی جو افق میں مستطیل ہوتی ہے یعنی آئین منتشر ہوتی ہے۔  
ف۔ یہ حدیث کتاب الصوم میں صحیح مسلم و سنن ترمذی و نسائی میں ہے اور الفاظ کچھ بدلے ہوئے قریب ہیں اور حاصل یہ کہ  
سحری کھاتے رہو اذان بلال رضی اللہ عنہ سے دو کلمہ کھانا اور صبح بخاری میں ہے کہ کیونکہ وہ رات سے اذان دیتا ہے۔ ابو ہریرہ رضی  
اللہ عنہ کی حدیث مرفوع ہے کہ جس نے صبح کی نماز پڑھی ہو وہ اللہ تعالیٰ کی ذمہ داری میں ہے الخ الترمذی وغیرہ۔ عمارہ بن ربیعہ رضی  
اللہ عنہ کی حدیث مرفوع ہے کہ جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے اور آفتاب غروب ہونے سے پہلے نماز پڑھی  
رواہ مسلم وغیرہ۔ مراد مجروح عصر ہے اور نماز فجر مشہود و ملائکہ ہے قال تعالیٰ ان قرآن الفجر کان مشہوداً۔ اور حدیث میں نماز عصر بھی مشہود  
ہے۔ واضح ہو کہ فجر تمام وقت کا ہے اس میں کوئی کمرہ جو زمین بخلاف عصر کے کہ بعد دو شل مذکور کے کمرہ ہے اور میان آویگا۔  
۱۔ و اول وقت الظہر اذ زالت الشمس۔ اور اول وقت ظہر کاجب زوال ہو آفتاب کو۔ ف۔ یعنی ٹھیک دوپہر  
پہلے طرٹ بجے۔ لا ملئہ جبرئیل علیہ السلام فی البیوم الاول۔ بدلیل اس کے کہ جبرئیل کے اول روز۔ ف۔ جو کہ  
اول وقت بیان کرنے کے واسطے تھی۔ حین زالت الشمس۔ جس دم آفتاب کا زوال ہوا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ پہلی  
وقت ہے۔ موقوف میں ہے کہ اس میں کچھ خلاف نہیں ہے مگر بعض سے منقول ہوا کہ اول وقت جب غروب ہوتا ہے کہ سایہ بقدر شراک



ہو جاوے۔ نووی رحمہ اللہ نے نقل کیا کہ یہ اتفاق فقہاء کے خلاف قول ہے۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ابن عباس امام جبریل جو محمد کو پہنچا آسمین تو بقدر شرک خود مذکور ہے۔ چاہا دیا گیا کہ وہ فراغت نماز کا وقت مذکور ہے۔ نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ زوال آفتاب شروع تھا اس وقت سایہ بقدر شرک تھا اور یہ مراد نہیں کہ زوال سے اس قدر تاخیر کی کہ اتنا سایہ ہو گیا۔ بین  
نشاہون کہ وجہ اس تاویل کی یہ ہے کہ دوسری روایت حدیث ابن عباس میں اور حدیث جابر و عمر و بن حزم و ہریرہ و عبد اللہ بن عمر  
بن العاص و ابو ہریرہ و ابو موسیٰ رضی اللہ عنہم جو صحاح و سنن میں ہیں سب میں اول ضرب زوال آفتاب ہونے کو پہنچا اور ثانیہ  
اظم الصلوٰۃ لہ لوک الشمس یعنی بر وقت زوال آفتاب تفسیر صحیح ہے۔ و آخر وقتہا عند الی حقیقۃ اذا صار ظل کل شیء شلیہ  
سوی فی الزوال۔ اور آخر وقت ظہر کا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جبکہ سایہ ہر چیز کا اُسکے دو چہرہ برابر ہو جاوے سو اسے سایہ  
زوال کے۔ فقہ یعنی یہ آخری وقت ہے کہ جب یہ وقت پہنچا تو ظہر کا وقت خارج ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث مذکور میں تو سایہ ایک شل ہے۔  
چاہا دیا گیا کہ ایک شل تک وہاں تھا یعنی خاکہ کعبہ میں جو میں خط تھا اور پرتاب ہے کہ وہاں دو چہرہ کو کچھ سایہ نہیں تھا اور شمالی گنبد میں تھا اس وقت زوال تھا  
تو ظاہر ہے کہ جب خاکہ کعبہ کے وہاں ایک شل سایہ ہو سو اسے سایہ زوال کے تو جہاں سایہ ہر دو چہرہ کو قریب شل کے تھا وہاں اب دو چہرہ  
ہو گا لہذا حساب سے باہم وفاقی ہو کر کوئی مخالفت حدیث سے نہیں بلکہ یہ مطابق مضمون حدیث ہے اور یہ انتہائے تقریر مقام ہے میں  
میں کتاہون کہ آسمین کا نام نہیں بلکہ سو اسے سایہ اصلی کے دو چہرہ ہونے میں کلام ہے فافہم۔ م۔ سایہ زوال پہنچنے کا طریقہ محمد بن یحییٰ  
طبری سے یہ مروی ہے کہ برابر زمین پر ایک گڑھی گاڑی جاوے اور جہاں سایہ پڑے وہاں خط در کر دیا جاوے اور جہاں سایہ پہنچے  
علامت کر دے تو جب تک خط و علامت سے سایہ کم ہوتا ہے تب تک زوال نہو جب شہر جاوے اور کی بیشی نہو تو وہ وقت انتہا ہے  
پھر جب شہر کا تو زوال ہوا اور یہی سایہ زوال ہے۔ سرخسہ و مرغینانی معہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ مع۔ صدر الشریعہ نے اسی سے دائرہ  
ہند یہ نکالا اور اسکا محصل یہ ہے کہ زمین مستوی پر ایک دائرہ گول بنا کر اُسکے مرکز پر ایک ایک گڑھی بنی تو ظہر کا وقت کچھ جاوے تو اول طلوع  
آفتاب پر اسکا سایہ محیط دائرہ سے باہر پڑے گا اور رفتہ رفتہ جتنا آفتاب اونچا ہو گا اُسی قدر سایہ کم ہوتا چلیگا حتیٰ کہ کم ہو کر محیط پر  
آجائیگا۔ جب باہر سے کم ہو کر ٹھیک محیط پر ہو تو وہاں ایک نقطہ بنا دیا جاوے اور سایہ ہر مرکز تک خط کھینچ دیا جاوے پھر سایہ محیط  
کے اندر آجائیگا اور برابر کم ہوتا رہے گا یا تک کہ ایک حد پر شہر جاوے وہی ٹھیک آفتاب کے نصف پر قائم ہونے کا وقت ہے کہ جب  
آفتاب دو خطوں دوسری طرف سایہ پڑنے لگے اور جو شہر اُس کا سایہ تھا وہی سایہ انداز کر فرض کر دے کہ وہ لکڑی کا چارم تھا تو  
اُس پر داغ دیدے پھر سایہ پڑنے پڑنے دوسری طرف محیط پر پہنچے گا وہاں نقطہ کر دے پھر برابر نکل جائیگا پس اول نقطہ محیط اور  
دوسری جانب نقطہ محیط دونوں میں خط ملا دے پس یہی خط نصف النہار ہے۔ واضح ہو کہ روایت مذکورہ بالا پر امام رحمہ اللہ نے ایک  
جب مرکز کی گڑھی کا سایہ دو چہرہ تھا کی کے برابر پہنچے تو وقت ظہر کا وقت ختم ہے۔ وقال اذا صار الظل شلیہ۔  
اور صاحبین نے کہا کہ جب سایہ ہر چیز کا اُسکے برابر ہو جاوے تو وقت ظہر اس وقت ختم ہو جائیگا۔ فقہ یعنی سو اسے سایہ زوال کے  
اُسکے برابر سایہ ہو۔ و ہو رواۃ عن ابی حنیفہ۔ اور یہی ایک روایت امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ فقہ احمد بن حنبل زفر  
و شافعی و احمد و مالک رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔ و فی الزوال ہو النقی الذی یكون للاشجار وقت الزوال۔ اور سایہ زوال  
وہ سایہ ہے جو وقت زوال کے سایہ والی چیزوں کا ہوتا ہے۔ فقہ پس یہ سایہ معتبر نہیں ہوا اس کے سوا جب دو چہرہ کے برابر  
امام رحمہ اللہ کے نزدیک اور ایک شل صاحبین و باقی ائمہ کے نزدیک پہنچے تو ظہر کا وقت ختم ہے۔ لہذا امام جبریل فی الیوم الاول  
للصوم فی الزوال۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ امامت کرنا جبریل کا پہلے روز اس وقت میں صبر کے واسطے واقع ہوا۔ فقہ  
اول روز صبر کی نماز اس وقت پڑھائی کہ سایہ ہر چیز کا شل اُسکے تھا تو معلوم ہوا کہ اس وقت پھر صبر کا وقت شروع ہو جائے گا پھر تو ظہر کا  
نکل گیا۔ ولابی حنیفہ قولہ علیہ السلام و اذا بالظفر فان شدة الحر من نزع جہنم۔ اور ابو حنیفہ معہ کی دلیل قولہ علیہ السلام

برودا بالنظر آہ یعنی ٹھنڈے وقت میں ٹپڑ ہو کر کوئی نہ شدت حرارت کی جہم کی شدت حرارت سے ہے۔ وقت یہ حدیث صحیحین سنن وغیرہ میں کثرت طرز کے ساتھ اور بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہوئی ہے۔ پس یہ صریح ہے کہ ظہر کو ایسے وقت میں ٹپڑے کہ ٹھنڈا ہو جاوے۔ وائشتمد المحرمی و یار ہم فی ذہا الوقت۔ اور شدت گرمی کی صحابہ رضی اللہ عنہم کے دیار میں اس وقت میں ہو جاتی ہے۔ وقت یعنی ایک شل سایہ ہونے پر بھی شدت گرمی موجود ہوتی ہے تو وقت اُسکے بعد ہوگا پس ایک شل پر ختم نہوگا۔ واذ انما عرضت الاثار۔ اور جب معارض ہونے آثار۔ وقت یعنی اخبار اور وہ حدیث امامت جبرئیل پر شل اور حدیث ابراہیم وائشتمد از شل ہے۔ لانتقضی الوقت بالشک۔ تو شک کی وجہ سے وقت خارج نہوگا۔ وقت بلکہ ظاہر ہے کہ حدیث امامت جبرئیل سب سے اول تھی تو جو اُسکے پیچھے اُسکے معارض ہو وہ ناسخ اعتبار کجا یگی۔ و۔ اور قی یہ ہے کہ حدیث ابراہیم سے ٹھنڈک کے وقت میں ٹپڑ حنا مرد ہوا اور یہ معنی اضافی میں یعنی شدت گرمی یا سردی کی دوسری گرمی یا سردی کے اعتبار سے ہوئی ہے مثلاً ٹھیک پہر کی گرمی بہت سخت ہے لیکن آگ کی گرمی کی بہ نسبت ٹھنڈی ہے اور آگ کی گرمی بہت سخت ہے لیکن دوزخ کی گرمی کی نسبت ٹھنڈی ہے حتی کہ روایت ہے کہ آتش دوزخ کی ستر بار سرد کر کے یہ آگ دنیا کی ہوئی ہے پس اول وقت ظہر کی ناز بہت سخت تھی تو تاخیر کر کے آخر وقت ٹپڑی کہ وہ بہ نسبت اول کے ٹھنڈی ہے اگرچہ وہ وقت باقیا را بعد کے سخت گرمی کا ہے جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے کہا ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ سے مشہور روایت یہی کہ انتہا سے وقت ظہر کا دو شل سایہ تک ہے اور یہی متون میں مذکور اور محیط اشرفی میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور بحر الرائق میں ہے کہ بدائع میں کہا کہ یہی صحیح و ظاہر الدیۃ ہے اور محیط میں اسی کو صحیح کہا اور محبوبی رحمہ نے اسی کو مختار کہا اور نسفی نے اسی پر اعتماد کیا اور صدر الشریعہ نے اسی کو ترجیح دی اور غیاثیہ میں کہا یہی مختار ہے اور شرح الجمع میں ہے کہ متون میں اسی کو لیا اور شارحین نے اسی کو پسند کیا۔ ط۔ اور در المختار میں ہے کہ امام سے ایک شل کی روایت ہے وہی صاحبین زفر و باقی ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے اور امام طحاوی نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور غرر لاذکار میں ہے کہ یہی قول لیا گیا ہے اور برہانی میں ہے کہ یہی قول اظہر ہے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا بیان موجود اور وہی اس مسئلہ میں نص ہے اور فیض میں ہے کہ آج اسی پر لوگوں کا عمل ہے اور اسی پر قوی دیا جاوے۔ الدرد مترجما۔ بحر الرائق میں کہا کہ اوپر جن معتبرات سے دو شل کی تصحیح مذکور ہو چکی تو اُنکے بعد امام طحاوی کا قول منفرد ہے اور اس پر دلالت کرتا کہ ایک شل مذہب صحیح ہے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ اہل تصحیح نے کوئی استدلال نقل نہیں کیا خالی تصحیح ہے پس اگر خالی تقلید پر مدار ہو تو مقلد مختار ہوگا اور ہر دلیل کے ساتھ تو شک نہیں کہ امام رحمہ کی ایک شل کی روایت جبر صاحبین نے اور دیگر ائمہ نے اتفاق کیا ہے لائق تصحیح ہے جیسا کہ در المختار میں جزم کیا اور بحث تعدیل الارکان کبیری میں ابن الہمام کا قول خوب ہے کہ فی معنی العدول عن الدرایۃ اذا وافقتہا ردایۃ۔ یعنی نظر درایت و استدلال شرعی کے ثبوت سے خود مؤثرانہیں چاہیے جبکہ کوئی روایت مذہب کی اُسکے موافق ہو۔ اور مقدمہ میں فی الجملہ یہ توضیح گزر چکی ہے۔ مشائخ نے کہا کہ یوں عمل کرنا چاہیے کہ دو شل سایہ ہو جانے سے پہلے عصر نہ ٹپڑے اور ظہر کو ایک شل تک تاخیر نہ کرے اس میں احتیاط اور خروج از خلاف ہے شرح الجمع ج ۱ ص ۱۰۰۔ از مبسوط و سراج ط۔ و اول وقت العصر اذا خرج وقت الظہر علی القولین۔ اور اول وقت عصر کا جب کہ ظہر کا وقت نکل جاوے دونوں قولوں پر۔ وقت یعنی صاحبین وغیرہم کے نزدیک ایک شل کے بعد سے اور امام رحمہ کے نزدیک دو شل کے بعد سے شروع ہے۔ و آخر وقتہا ما لم تغرب الشمس۔ اور عصر کا آخر وقت یعنی ختم وقت جب تک آفتاب غروب نہو۔ وقت۔ اور در مختار میں مذکور ہے کہ غروب سے ایک خط پلے تک ہے اور شاید یہ اسوجہ سے کہ وقت غروب اوقات مکروہہ میں سے ہے و فیہ نظر انداز ہے یہ کہ مطلقاً جب تک غروب نہ ہو کہ اسی بنا پر صبح و عصر میں فرق ہے۔ یہی اکثر اہل علم کا قول اور یہی شافعی رحمہ سے صحیح روایت ہے۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام من امدک رکعتہ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرککما۔ بلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جس نے پائی ایک رکعت عصر سے قبل اُسکے کہ آفتاب غروب ہو جاوے تو اُس نے عصر پائی۔ و۔ اور ہمارے نزدیک معنی

یہ ہیں کہ اسے ناز کا وجوب پایا یعنی اس ناز کا ادا کرنا اس کے ذمہ واجب ہر جی کہ اگر ایک رکعت کا وقت آفتاب غروب ہوئے ہیں  
 رکھیا اس وقت کا فرض سلام لایا یا طفل پالتے ہو یا بھون کو جوشن آیا یا حائضہ پاک ہوئی تو ہر ایک پر یہ عصر واجب ہے۔ اور رکعت کا  
 بیان صرف لغالب ہے ہر خواہ بوری رکعت کا وقت ہو یا صورتی رکعت پادے حتی کہ بعض شافعیہ نے کہا کہ مراد بعض جزو ناز ہوا  
 تفسیر تحریر جزو رکعت کے ہے۔ امام احمد نے ابو ہریرہ سے اور سلم نے عائشہ رضی سے بچائے رکعت کے سجدہ روایت کیا اور سجدہ  
 کی تفسیر رکعت سے مذکور ہے تو یہ بھی بعض مراد ہے حتی کہ شافعی رحمہ کے نزدیک بھی ایک رکعت سے کم جو تو اصرار قول پر ناز لازم ہوگی  
 اور حدیث سے ثبوت ہوا کہ جس نے عصر کی ایک رکعت پڑھی پھر سلام سے پہلے وقت نکل گیا تو اس کی ناز باطل نہ ہوگی اور اگر سلام  
 ہے۔ اور اگر صبح کی ناز میں ایک رکعت کے بعد آفتاب نکل آیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ناز باطل ہوگئی یعنی بعد طلوع کے  
 حضور پڑھے۔ لیکن امام مالک و شافعی واحد کے نزدیک باطل نہیں اور پوری کر لے اور حجت انکی یہی حدیث ہے جہاں ہم نے  
 نے ذکر کی کیونکہ اس حدیث کو صحاح ستہ کے اماموں نے ابو ہریرہ رضی سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ  
 جس نے آفتاب طلوع ہونے سے پہلے ایک رکعت صبح سے پائی تو اسے ناز صبح پائی اور جس نے آفتاب غروب ہونے سے پہلے  
 ایک رکعت عصر کی پائی اسے ناز عصر پائی۔ اگر کہا جاوے کہ مراد اس سے یہ کہ یہ ناز اس کے ذمہ واجب آئی جیسا کہ اوپر مذکور  
 ہوا تو جواب یہ کہ یہ تاویل نہیں جاری ہوتی اس روایت میں جو نسائی نے ابو ہریرہ رضی سے مرفوع روایت کی کہ فرمایا جب کسی  
 تمین سے ناز صبح کی ایک رکعت پڑھی پھر آفتاب طلوع ہو گیا تو اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملائے۔ اور نسائی رحمہ نے  
 ہام رحمہ سے روایت کی کہ قتادہ رحمہ سے پوچھا گیا کہ ایک نے صبح کی ایک رکعت پڑھی تھی کہ آفتاب طلوع ہو گیا تو کیا حکم ہے قتادہ رحمہ  
 نے جلاس عن ابی رافع عن ابی ہریرہ رضی سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ اپنی ناز پوری کر لے۔ معارضہ  
 کیا گیا دوسری حدیث عبد اللہ بن عمر رضی سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ناز صبح کا وقت طلوع فجر سے جب تک آفتاب  
 نہ نکلے پھر جب آفتاب طلوع کرے تو ناز سے رک جائے کیونکہ وہ دو قرن شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہے۔ رواہ مسلم۔ یہ حدیث دلالت  
 کرتی ہے کہ طلوع کے وقت ناز سے باز رہنا چاہیے تو دونوں روایتیں متعارض ہوئیں پس جس سے کراہت نکلی اسکو اہانت والی پر  
 ترجیح دی گئی۔ جواب دیا گیا کہ معارضہ نہیں بلکہ یوں توفیق ہے کہ جسے ناز شروع نہ کی تو وہ طلوع آفتاب کے وقت ناز سے باز رہے  
 جیسا کہ حدیث عبد اللہ بن عمر رضی سے ہے اور جس نے ایک رکعت پڑھی ہو تو وہ پوری کر لے جیسا کہ مفاد حدیث ابو ہریرہ رضی سے ہے اور  
 اسی پر دلالت کرتی ہے حدیث ابن عمر رضی سے کہ فرمایا لا یجوز احدکم فی غلطلو الشمس ولا عند غروبها۔ رواہ الترمذی و النسائی یعنی تم میں سے  
 کوئی قصد کر کے نہ کرے کہ ناز پڑھے وقت طلوع آفتاب کے اور نہ وقت غروب کے۔ اور یہی حدیث ام المومنین عائشہ رضی سے ہے کہ لا یجوز  
 بعد کم طلوع الشمس ولا عند غروبها فانما تطلع بین قمری الشیطان۔ رواہ مسلم و النسائی۔ اور تم بھی کہتے ہو کہ اگر ناز عصر کو صبح وقت میں جب کو  
 نہیں ہے شرع کیا اور یا تک دراز کی کہ آفتاب غروب ہوا تو ناز ہوگئی۔ امام طحاوی رحمہ نے کہا کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ پہلے  
 صحیح پھر حدیث عبد اللہ بن عمر رضی وغیرہ وارد ہوئیں جس سے اوقات مکروہ میں ناز سے منع کی گئی ہے اور میں کہتا ہوں کہ امام  
 طحاوی رحمہ کی تقریر میں دو وجہ سے کلام ہے اول یہ کہ تقدیم و تاخیر ثابت نہیں تو نسخ کیونکر ہوگا نسخ بھی جب ہو کہ دونوں میں توفیق  
 ممکن نہ ہوا یہاں تو توفیق دیدی گئی اگرچہ تخصیص جزو بعض نسخ کے ہے مگر وہی بالاجل مقدم ہے اور دوم یہ کہ اگر مان لیا جاوے  
 تو وقت غروب بھی مکروہ ہے پھر وہاں بھی عدم جواز کا قائل ہونا چاہیے۔ صدر الشریعہ رحمہ نے فرق دونوں میں اس طرح بیان کیا  
 کہ وقت فجر کا طلوع تک سب کال ہے کوئی جزو مکروہ نہیں شامل ہے برخلاف وقت عصر کے کہ بعد زروی کے غروب تک مکروہ ہے  
 اور ہمارے نزدیک آخر جزو وقت کا وہی موجب ہے توجیب صراحتے وقت مکروہ میں شروع کی تو غروب تک داخل وقت کراہت  
 ہو گیا پس جیسا شروع دیا ختم ہوا تو ادا ہوگئی اگرچہ وہ اس تاخیر کا گنہگار ہوا اور اگر وقت مکروہ میں شروع کی اور غروب ہو گیا



و پھر وقت اچھا ہے اگر عصر کا محبوب بھی ادا ہو گئی ہو خلاف فجر کے کہ آخر چھوٹی کمال نماز و طلع کا وقت مکروہ تحریمی آیا یا پسین  
 ادا ہو گئی۔ کیونکہ وقت مکروہ میں مانعت ہے اور یہ مانعت ہے صرف فجر میں اس واسطے رکھی کہ شارع نے اس کے کسی وقت مکروہ کو بدل  
 نہیں رکھا برخلاف عصر کے کہ زبردستی کا وقت مکروہ ہے پھر بھی تا غروب اس کا وقت رکھا ہے۔ یہ محصل کلام صدر الشریعہ وغیرہ ہر لیکن  
 پوشیدہ نہیں کہ یہ سب فوجیہ بقابلہ نص صریح کے جو حدیث ابو ہریرہ بردایت نسائی ہے مقبول نہ گئی کیونکہ قواعد مذہب اس کو رد  
 کرتے ہیں اور مترجم کے نزدیک تحقیق مقام موافق اصول مذہب کے ہے ہر کہ احادیث جن میں اوقات مکروہہ میں نماز سے مانعت  
 ہے وہ احادیث معروف و مقبول و مشہور ہیں تو ان کی قوت و اعتبار محل قطع ہے پس بننے عصر میں دیکھا کہ وقت مکروہ میں نماز کی اجازت  
 ہی گئی تو چھنے کہا کہ ادا ہو جاتی ہے خصوص حدیث من اور رکعت من العصر۔ بھی پائی گئی اور بننے فجر میں دیکھا کہ کسی جہد مکروہ میں  
 جازت نہیں تو چھنے اوقات مکروہہ کی حدیث پر عمل کیا اور نسائی کی روایت آحاد ہے اس کو قوت معارضہ نہیں ہے تو چھنے معارض  
 ہ ٹھہرایا یہ تو کلام موافق باصول ہے لیکن بیان ایک گفتگو دوسری وارد ہوتی ہے یہ ہر کہ نسائی کی روایت آحاد تو وہ ہے ہر کہ یک  
 رکعت فجر پڑھی ہو اور آفتاب نکل آیا تو دوسری رکعت ملائے اور جب یہی روایت تفسیر ہو۔ من اور رکعت من الصبح قبل ان  
 طلعت الشمس فقہ اور رکعت الصبح کی یعنی جس نے ایک رکعت صبح پائی قبل طلوع آفتاب کے تو اس نے صبح پائی۔ اس کے یہی معنی ہیں کہ جو  
 نسائی کی روایت میں مذکور ہے تو اس صورت میں اس کو قوت معارضہ ہو گئی مگر آنکہ کہا جاوے کہ دونوں روایتیں حضرت ابو ہریرہ  
 سے ہیں برخلاف مانعت اوقات مکروہہ کے کہ وہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے ہے۔ یہ میرے نزدیک انتہائے کلام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔  
 م۔ و اول وقت المغرب اذا غربت الشمس۔ اور اول وقت مغرب کا جبکہ آفتاب غروب ہو جاوے۔ و بعض شارحین نے  
 ماکہ یہ باطل ہے اور حضرت علی الصدیق علیہ السلام سے احادیث بدرجہ تواتر پہنچیں کہ آپ مغرب کی نماز پڑھتے جو وقت کہ آفتاب پر دے  
 میں چھپ جاتا تھا۔ اور احادیث بکثرت ہیں کہ امت کے واسطے تحصیل دلالتی کہ برابر میری امت بھلائی پر رہی جب دے تاخیر  
 نہ کریں وقت مغرب میں ہاں تک کہ تارے چمکنے لگیں۔ رواہ ابو داؤد و الحاکم علی شرط مسلم۔ مع۔ و آخر وقتہا لم یغیب الشفق  
 اور آخر وقت مغرب کا ہاں تک کہ شفق غائب ہو جاوے۔ و فی قول سفیان ثوری و احمد و ابو ثور و سہق و داؤد و ابی اللہ  
 ما اور یہی شافعی کا قدیم قول ہے اور اسی کو شافعیہ میں سے اہل حدیث نے اتنا ابن عمر و خطاب و نبوی و غزالی رحمہ اللہ نے یا  
 اور علی و ابن الصلاح و نووی نے اسی کو صحیح کہا ہے۔ و قال الشافعی۔ اور شافعی نے جدید قول میں کہا کہ مقدار ما یصلی فیہ  
 ثلث رکعات لان جبریل علیہ السلام ام فی یومین فی وقت واحد۔ بقدر اسکے کہ حسین میں رکعات نازل ہونے لے کیونکہ  
 جبریل علیہ السلام نے ایک ہی وقت میں دونوں دن امت کی۔ و فیہ پس اگر اس کا اول و آخر ہوتا تو فرق کرتے کیونکہ جبریل  
 علیہ السلام اسی تعلیم کے واسطے مامور تھے۔ مع۔ اور مغرب کی دونوں سنت مکروہہ ظاہر تابع فرض ہیں لیکن یہ دلیل اس کو مسامحت  
 نہیں کرتی جو آخر حدیث میں یہ لفظ کہ وقت ان دو وقتوں کے درمیان ہے ثوبہ اس کا کہ مغرب میں بھی دو وقت تھے۔ و لنا قول  
 علیہ السلام اول وقت المغرب حین تغرب الشمس و آخر وقتہا حین یغیب الشفق۔ اور ہمارے دلیل قول حضرت  
 علی الصدیق علیہ السلام کہ اول وقت مغرب کا جہدم آفتاب غروب ہو اور آخر وقت اس کا جہدم شفق غائب ہو جاوے۔ و فیہ  
 بنی فیصل رحمہ اللہ نے غش عن ابی صالح عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کے لیے اول آنہ  
 ہے اور اول وقت نماز کا جہدم آفتاب نکلے اور آخر وقت اس کا جہدم عصر کا وقت آدھے اور اول وقت عصر جب اس کا وقت آگے  
 اور آخر وقت عصر جب آفتاب نکلے اور آخر وقت اس کا جہدم آدھے اور اول وقت مغرب کا جب آفتاب غروب ہو اور اس کا آخر وقت جبکہ افق چھپ  
 جاوے اور اول وقت عشاء کا جہدم افق چھپے اور اس کا آخر وقت جبکہ رات آدھی ہو چکے اور اول وقت فجر کا جب فجر طلوع  
 کرے اور آخر وقت اس کا جب آفتاب طلوع کرے۔ رواہ الترمذی و النسائی و ابی ماجہ۔ و میں اوقات مستحبہ کا بیان ہر ادب

نزدی آفتاب کے عصر کا وقت مکروہ ہے جیسے بعد آدھی رات کے عشاء کا وقت مکروہ ہے۔ پھر صبح جو کہ بخاری و دارقطنی نے اس حدیث کی روایت میں محمد بن فضیل پر وہم کیا کیونکہ اعرش کے دوسرے شاگردوں نے بون روایت کی کہ اعرش نے مجاہد سے مرسل روایت کی اور ابن الجوزی و ابن القطن نے جواب دیا کہ محمد بن فضیل ثقہ علماء دین سے ہیں تو یہ ہو گا کہ اعرش نے مجاہد سے اس حدیث کو مرسل سنا اور اعرش نے ابو طلحہ سے مسند پایا پس یہ حدیث دو طریق سے مروی ہے۔ ص وغیرہ۔ اور یہ دلیل طاعت کرتی ہے کہ مغرب کے اول و آخر میں کوئی وقت مکروہ نہیں ہے مگر خفہ سم۔ و مار واد کان للتعز عن الکراہتہ۔ اور جس حدیث سے شافعی رحمہ اللہ استدلال کیا یعنی حدیث امامت جبریل تو وہ تاخیر نہ کرنا بوجہ کراہت سے اجزا کر کے کے تھا۔ ص وغیرہ۔ اور نووی رحمہ اللہ نے بھی کہا کہ چونکہ اول وقت سے تاخیر مکروہ ہے لہذا جبریل نے تاخیر نہ کی کیونکہ وہ اوقات بلح سکھانے آئے تھے کیا نہیں دیکھنے کہ انھوں نے عصر کو تاخیر نہ کرنا ہی حالانکہ وقت باقی تھا۔ اور مغرب کا وقت تاخیر نہ ہونا ہی صواب ہے اسکے سوا کچھ ٹھیک نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ مغرب میں تاخیر کی کراہت اگر اسوجہ سے کہ آخر وقت مکروہ ہے جیسے عصر کا آخر وقت یا عشاء کا بعد آدھی رات کے تو یہ صحیح نہیں ہے اور اگر یہ مراد کہ تاخیر مغرب میں اول وقت سے دیر کرنا مکروہ ہے تو صحیح ہے لیکن تعلیم کے واسطے یہ تاخیر مکروہ ہونا مستلزم نہیں ہے پس ظاہر ہے کہ مغرب سے تاخیر غروب شفق وقت زیادہ نہیں ہے خواہ امت کی حدیث میں گویا دونوں ایک ہی وقت بیان کر دیے اور دوسری احادیث میں توضیح موجد ہے چنانچہ حضرت ابو موسیٰ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ حضرت صلعم سے ایک شخص مواہت نماز پوچھنے آیا تو آپ نے زبانی جواب نہ دیا بلکہ بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ انھوں نے فجر کی اقامت کی جیسی کہ فجر طلوع ہوئی اور غروب تھا کہ لوگ ایک دوسرے کو نہ پہچانتے تھے پھر حکم دیا کہ بلال نے فجر کی اقامت کی جیسی کہ آفتاب دھلا اور بعض کہنے والا کہنا کہ ابھی تو ٹھیک دوپہر ہے حالانکہ حضرت صلعم ان سب سے زیادہ علم والے تھے پھر حکم دیا کہ بلال رضی اللہ عنہ نے عصر کی اقامت کی اس وقت کہ آفتاب اونچا تھا پھر بلال کو حکم کیا کہ مغرب کی اقامت کے جب ہی آفتاب گرے پھر حکم دیا کہ بلال رضی اللہ عنہ نے اقامت کی جب ہی کہ شفق چھا ہے پھر دوسرے روز فجر میں تاخیر کی یہاں تک کہ جب آپ نماز سے پھرے ہیں تو کہنے والا کہنا تھا کہ آفتاب تو شاید نکل آیا یا نکلنا چاہتا ہے پھر فجر کی تاخیر کی بات تک کہ کل کے عصر کے قریب ہو گیا پھر فجر کی تاخیر کی یہاں تک کہ نماز سے پھرے ہیں تو کہنے والا کہنا تھا کہ آفتاب میں سرخی آگئی پھر مغرب میں تاخیر کی یہاں تک کہ شفق بالکل ناپاک ہوئے کے قریب ہو گئی تھی اور ایک روایت میں ہے کہ شفق غائب ہونے سے پہلے مغرب پڑھی پھر عشاء میں تاخیر کی یہاں تک کہ تھائی رات اول کی پہونچ گئی پھر صبح کو پوچھنے والے کو بلایا اور فرمایا کہ وقت دن دو دن کے دیمان ہے۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی و بریدہ رضی اللہ عنہ نے بھی روایت کی کہ ایک شخص اوقات پوچھنے آیا تھا اس سے فرمایا کہ ہمارے ساتھ دو دن نماز پڑھ لے اور اس حدیث میں ہے کہ اول روز مغرب وقت غروب کے اور عشاء وقت زوال شفق کے پڑھی اور دوسرے روز طہ میں ابراہیم کیا یعنی ٹھنڈے ہیں کیا اور خوب اچھا ٹھنڈا وقت کر دیا۔ اور مغرب کو قبل غروب شفق پڑھا۔ رواہ مسلم و الترمذی و الشافعی۔ اور شدت گرمی میں ابراہیم انھوں نے حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں نہ گور ہے۔ ابراہیم در رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے تو مؤذن نے فجر کی اذان کہنی چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ٹھنڈا ہوتا ہے کہ پھر کہنے اذان کہنی چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ابھی ٹھنڈا وقت کہ بیان تک کہ ہم نے ٹیکہ دن کا سایہ دیکھا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شدت حرارت کی بیخ جنم سے ہے پس جب حدوت سخت ہو تو تم نماز کو ٹھنڈے وقت میں لاؤ۔ رواہ احمد و ابوداؤد و ترمذی۔ اس سے ظاہر ہے کہ بلال یہاں تک نہ کہ ٹیکہ دن کا سایہ نظر آنے لگا اور چونکہ رگستان کے ٹیکے تو وہ خاک کی طرح ہوتے ہیں اور پھر چمکی ہوئی ہے کہ دیر تک چوٹی کا سایہ خود ٹیکے ہی پر رہتا ہے یہاں تک کہ جب چوٹی کی حد سے گزرتا تو اب ٹیکے کا سایہ زمین پر آتا ہے۔ حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے حدیث ہے کہ میں نے فجر کے واسطے بہت جلدی کوئے ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پڑھ کر نہیں دیکھا اور نہ حضرت ابو بکر سے پڑھ کر اور نہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پڑھ کر دیکھا۔ رواہ الترمذی۔ اور ہم سلمہ رفو سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو

زیادہ جلدی کرنے والے تھے غریب اور تم زیادہ جلدی کرنے والے ہو صریح - رواہ الترمذی - اور عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے مالک کو لکھا کہ تمہارے اہل دین سے سب سے زیادہ اہتمام کا کام میرے نزدیک نماز ہے پس جس نے نماز کا حفظ کیا اور اس پر نیت رکھی تو وہ اپنے دین کی حفاظت کر گیا اور جس نے نماز کو ضائع کیا تو وہ پھر نماز کے سوا بقی کا مون کو زیادہ ضائع کر لے گا ہو گا پھر لکھا کہ ظہر کی نماز ایک ہاتھ سایہ سے اپنے قد کے برابر سایہ تک پڑھو اور عصر کی نماز جبکہ آفتاب اور چاند نکلنا ہوا اتنا ہے کہ سوار ہو یا میں فرنگ چلا جاؤ غروب سے پہلے - اور مغرب پڑھو جب غروب ہوا آفتاب اور شام پڑھو جب شفق چھپ جاوے اس سے نہائی رات تک پس جو پہلے سو جاوے اس کی آنکھوں کو سونا نصیب نہو تین بار - اور صبح پڑھو اس حالت میں کہ ستارے ظاہر ہو جائیں یوں - رواہ مالک - بالحدیث احادیث بہت ہیں کہ جیسے ثبوت ہوا کہ بقاے وقت مغرب یا غروب شفق ہے - پھر شفق میں اختلاف ہے شفق الشفق ہو البیاض الذی فی الافق بعد الحمرۃ عند ابی حنیفہ - پھر شفق و سپیدی ہے جو افق میں بعد سرخی کے ہوتی ہے یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے - فت - تو جب تک یہ سپیدی زائل ہو کر سیاہی نہ آوے تب تک مغرب کا وقت باقی ہے حتیٰ کہ اس سے پہلے شام کی نماز نہو گی - م - یہی قول حضرت ابو بکر الصدیق و انس و معاذ بن جبل و ام المومنین عائشہ رحمہما کا اہل ایک روایت ابی عباس و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے ہے اور یہی قول عمر بن عبد العزیز و ازہمی و زفر و مرقی و ابن النضر و غطابی کا ہے اور اسی کو بروایت ثعلب نے اختیار کیا ہے - مع - و عند جما ہوا الحمرۃ - اور صاحبین کے نزدیک شفق سرخی ہے - فت - اور یہ قول حضرت عمر و عبد اللہ بن عمر و شداد بن ادس و جواد بن الصامت رضی اللہ عنہم کا ہے لہذا سرخی و سپیدی کے بیچ میں جو فرق ہوتا ہے وہ آنکے مذہب میں سپیدی میں شمار ہے - مع - و جو روایت عن ابی حنیفہ - اور یہ بھی ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ سے ہے - فت - اسد بن عمرو نے ابو حنیفہ رحمہ سے یہ روایت کی کہ شفق سرخی ہے - تلح الشریہ نے قایہ میں کہا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے یعنی اسی پر فتویٰ ہے و اسی پر فتویٰ ہو گا - و جو قول الشافعی - اور یہی امام شافعی رحمہ کا قول ہے - فت - بلکہ یہی قول امام مالک و احمد کا ہے اور شرح المجمع وغیرہ میں ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے اسی قول کی طرف رجوع کیا تو یہی مذہب ٹھہرا - اللہ لقلوبہ علیہ السلام الشفق الحمرۃ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ شفق سرخی ہے - فت - اس حدیث کو دارقطنی نے سنن میں حدیث طبع بن یعقوب عن مالک عن نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الشفق الحمرۃ - یوں ہی کتاب غرائب مالک میں ذکر کر کے کہا کہ یہ حدیث خرب ہے اور اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور سنن میں اسکو ابن عمر پر وقت کیا اور بیہقی رحمہ نے معرفت میں لکھا کہ یہ حدیث حضرت عمرو بن علی و ابن عباس و جواد بن الصامت و شداد بن ادس و ابو ہریرہ رحمہ سے مروی ہے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس میں کچھ ثابت نہیں ہے اور اسی پر فتویٰ دیا گیا ہے - اور حلیل و قرار سے نقل کرتے ہیں کہ شفق سرخی ہے اور ازہری رحمہ کے کہا کہ عرب کے نزدیک شفق سرخی ہے - مع - و لابی حنیفہ رحمہ قولہ علیہ السلام و آخر وقت المغرب اذا اسود الافق - اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ مغرب کا آخر وقت جبکہ افق سیاہ پڑ جاوے - فت - ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ جبیر بن نفیل نے نادل ہو کر مجھے وقت نماز کے خبر دی التم - اس میں ہے کہ وہی العشاء من اسود الافق یعنی عشاء پڑھی جو وقت کے افق سیاہ پڑ گیا - یعنی سپیدی جانی رہی - اور اس حدیث کو ابن جابر نے اپنی صحیح میں روایت کیا اور بعض شارحین نے کہا کہ شفق کا لفظ بیاض سے زیادہ مناسب ہے کیونکہ وہ شفقت سے معنی رقت ہے اور بولتے ہیں کہ ثوب شفیق یعنی چامہ رقیق - مع - اگر کہا جاوے کہ یہ توجیہ تو بمقابلہ نص کے ہے کہ الشفق الحمرۃ مذکور ہوئی جواب یہ کہ وہ حدیث مرفوعہ ثابت نہیں - و ما رواہ موقوف علی ابن عمر رحمہ - اور وہ جو روایت کیا یعنی الشفق الحمرۃ تو وہ ابن عمر رحمہ پر موقوف ہے - ذکر مالک فی الموطاء - اسکو مالک نے موطن میں ذکر کیا ہے - فت - یعنی سوائے نسخہ مند اولیٰ بن یحییٰ المصمودی الا ندلسی - و نسخہ محمد بن الحسن کے کسی نسخہ دیگر میں ذکر کیا ہوا ہے - اعلیٰ رحمہ نے کہا کہ موقوف محبت نہیں ہے - یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ کلام بیہ



کیونکہ شافعی رحمہ کے نزدیک جنت نہیں مگر امام رحمہ کے نزدیک توحید ہر آدمی یہ موقوف تو مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ہم تو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سوائے حدیث و صحابی کے کچھ اور نہیں گمان کرتے ہیں۔ مع۔ الحداد رحمہ نے جواب دیا کہ یہ گمان کہ صرف حضرت علی اصغر علیہ وسلم سے منکر و رایت کیا ہے جب ہی ہوتا ہے کہ وہ بات ایسی ہو کہ سوائے شیعہ کے اور کسی طرح معلوم ہو سکتی ہو اور شیعہ کا بچا نانا کسی موقوف نہیں ہے بلکہ اہل زبان سے معلوم ہو سکتا ہے۔ انتہی مترجما۔ میں کہتا ہوں کہ اہل زبان سے شیعہ کے معنی متعلق معلوم ہو گا اگر یہ بات کہ بیان سیدی کے معنی مراد ہیں یا سمری کے معنی مراد ہیں یہ اہل زبان سے دریافت ہو گا اور یہاں یہی مقصود ہے اسلئے کہ اگر سمری جو تو سیدی وقت عشاء میں داخل اور مغرب سے خارج ہے اور اگر سیدی جو تو عکس ہے پس جب وقت کا محدود ہونا تو یقینی ہے اس میں ہر دو زبان کو دخل نہیں ہے تو صحابی کا قول اس میں قطعاً ہنر نہ مرفوع کے ہے کیا نہیں دیکھتے کہ ضرر کو لغت کے معنی میں کہ آفتاب قائم نظیر جو معین لیا گیا پس ثابت ہوا کہ ہمارے نزدیک یہ قول صحابی قطعی جنت ہے تو موقوف ہونا چاہے نہیں ہر مان امام مصنف رحمہ نے یہ جو فرمایا۔ وفيہ اختلاف الصحابة۔ اور شیعہ کے بارہ میں صحابہ رحمہ کا اختلاف ہے۔ فت۔ تو یہ البتہ قوی جنت ہو گیا کیونکہ احوال صحابہ رضی اللہ عنہم معنی سیدی بھی ہنر نہ مرفوع میں تو دونوں اقوال متعارض ہوئے بلکہ شیعہ معنی سمری ایک جماعت کا قول اور شیعہ معنی سیدی دوسری جماعت کا قول دونوں متعارض و ساقط ہو کر امام رحمہ کے واسطے حدیث۔ جن اسود الافق۔ باقی رہی پس اس کے معارضہ میں کوئی نہیں تو وہ جنت ہے اور اگر کہا جاوے کہ اس سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ ناز عشاء اس وقت ہے کہ افق سیاہ ہو جاوے اور یہ ثبوت نوا کہ وقت اب آیا کیونکہ شاید وقت بعد سمری کے ہو گیا ہو مگر ناز عشاء اب پڑھی تو جواب یہ ہے کہ حدیث تو اول دآخ وقت محدود کرنے میں ہے پس یہی شرح وقت ہے تو سیدی ہی ایک وقت مغرب تھا تو وہی شیعہ ہے۔ پس یہ ترجیح مذہب امام رحمہ میں دلیل قوی ہے لہذا شیخ ابن العلام رحمہ نے کہا کہ بعض مشائخ نے صاحبین کے قول پر ادر روایت اسد بن عمرو عن ابی خنیفہ شوافع بصاحبین پر فتویٰ قیام کیا ہے دیکھیں روایت اسکو مساحت نہیں دیتی میں روایت کی مساحت تو اسوجہ سے نہیں کہ یہ روایت ظاہرہ کے خلاف ہے اور روایت کی مساحت اسوجہ سے نہیں کہ ہم نے حدیث محمد بن فضیل ذکر کر دی کہ اس میں آخر وقت مغرب اس وقت کہ قن غائب ہو نہ کہ وہ ہر آدمی یہ سیدی جانے کے بعد ہو گا اور جب اخبار متعارض ہوں تو شک کے ساتھ وقت نکل جانے کا حکم نہ ہو گا اور جب کہ تردد ہو کہ سمری ہے یا سیدی ہے تو اقرب یہ کہ شک سے وقت منقضي نہو اور احتیاط بھی تاخیر میں ہے تاکہ یقیناً مغرب کا وقت نکلے کہ عشاء اپنے وقت سے پہلے ہوگی۔ من الطبع۔ اور شیخ کے شاگرد قاسم بن غطوبانے بھی صحیح قدری میں امام ہی کے قول کو ترجیح دی تاخیر میں کہا کہ پس ثابت ہوا کہ امام ہی کا قول صحیح ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ امام رحمہ کے واسطے استدلال میرا نزدیک عمدہ یہ کہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے مغرب میں سورہ اعراف پڑھی اور ظاہر ہے کہ یہ شیعہ معنی سیدی ہی تک ختم ہوگی جب کہ قرأت منون ہو۔ المترجم۔ بسو طین ہے کہ صاحبین کا قول اوسع یعنی زیادہ گنجائش کا اور امام کا قول احوط ہے و السراج البحرط۔ واضح ہو کہ دقایہ و درر وغیرہ میں صاحبین کے قول پر ختم کیا اور خوب میں تو یہ مذہب قرار دیا کہ شیعہ سمری ہے۔ فحی ائمہ نے کہا کہ صاحبین کے قول کو اختیار کرنا ان چار صورتوں میں ہے کہ یا تو امام رحمہ کی دلیل ضعیف ہو یا ضرورت شرعیہ اجازت دے یا لوگوں کا تعامل یعنی براؤ عام ہوا اختلاف زمانہ رواج میں ہو اور بیان کوئی بات نہیں بلکہ امام کا قول احوط ہے۔ طحاوی رحمہ نے اعتراض کیا کہ تعامل تو اس کے خلاف موجود ہے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ عجیب ہے اس واسطے کہ تعامل سے مراد لوگوں کے معاملات میں باہمی خلعت کا عام شیوع ہونا مثلاً کسی کاریگر سے کوئی چیز نہوائی تو شرعی قیاس پر جواز نہیں کیونکہ نہ صرف نزاع دیگر مفاسد موجود ہیں لیکن جواز بوجہ تعامل کے ہے کہ باہمی رضامندی اس کے عام شیوع سے موجود اور دونوں کو معلوم ہے تو جب خود اس طرح مال دینے و لینے پر ارضی میں تو شرعاً۔ ہوا اور اس مسئلہ میں تعامل تو بہت عمدہ آمد لوگوں کا۔ بلکہ یہ تعامل بھی نہیں ہے بلکہ عمل بطور فتویٰ ہے پس

صحیح ہے کہ بیان کوئی بات ان چاروں میں سے نہیں ہے جیسا کہ نوح اقتدی رحمہ اللہ نے کہا ہے۔ پھر تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ جس مقلد کو یہ بات نظر مستدلال ہو وہ دونوں قول میں سے جسکو غلوں نظر سے قوی پاوے عمل کرے اور جو محض مقلد ہے۔ یعنی اسکو یہ بات نظر سے نہیں وہ مختار ہے چاہے امام رحمہ اللہ کا قول دریافت کر کے عمل کرے اور چاہے مقلد اول کے اقتدار پر عمل کرے اور ہر صورت میں یہ دونوں مقلد ہی سے طالع نہو گئے اور امام مصنف یعنی صاحب بدایہ توحید میں کہتے ہیں کہ میرے نزدیک تو یہی چاہیے کہ ہر حال میں امام رحمہ اللہ کے قول پر متوجہ رہا جاوے۔ انہی میں کتاہوں کہ اعمال بہت ہیں اگر کسی مقلد کے دل میں نظر مستدلال سے کسی قول کی تسبیح یہ جم گیا کہ قوی یہی ہو تو پھر اس سے مدد کرنے میں خوف محبت ہو اور وعید اس بارہ میں سخت ہیں اور ترک کرنے میں کوئی وعید نہیں اور مذہب میں یہ قاعدہ قرار پایا کہ خطر و باحت کے مقابلہ میں خطر کو ترجیح واجب ہے پس بقضاء مذہب اس پر واجب ہو گا کہ اپنے جزم پر عمل کرے پھر چونکہ یہ جزم صرف اسی کو ہے لہذا یہ واجب نہیں کہ وہ دوسروں کو اسی پر قوی دے بلکہ نقل مذہب کے بعد اظہار کر دینا چاہیے کہ میرے نزدیک یہ قوی ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پھر اس مسئلہ شفق میں تو میں نے نظر مستدلالی ظاہر کر دیا کہ اقویٰ میرے نزدیک مذہب امام رحمہ اللہ اور چونکہ جس مسئلہ میں علماء کا قوی اختلاف ہو لازم یہ ہے کہ ایسے اختلاف سے بچ جاوے پس بشیروں کہ نماز مغرب کو قبل غروب سرخی کے پڑھے اور نماز عشاء کو بعد غروب سپیدی کے پڑھے اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ آج میں جا کر تلاں مسجد میں نماز مغرب ادا کروں گا پھر وہاں ایسے وقت ہو چکا کہ سرخی جاتی رہی اور سپیدی موجود تھی تو ان کے قول پر ملتفت نہوا اور صاحبین و دیگر ائمہ کے قول پر حائل ہو گیا اگر کہا جاوے کہ قوی تو صاحبین ہی کے قول پر پایا گیا ہے جواب یہ کہ نوح اقتدی نے کہا کہ اس قوی پر اعتقاد نہیں جائز ہے۔ اور ابن نجیم نے کہا کہ صحیح المفتی ہے۔ امام رحمہ اللہ کا قول ہے۔ حج۔ اور پہلے معلوم ہوا کہ جماعت مشائخ نے قول امام کو احوط و اصح کہا اور مصنف رحمہ اللہ تو امام ہی کے قول پر قوی رکھتے ہیں اور ابن اللہام و ان کے شاگرد تاسم رحمہ اللہ نے امام رحمہ اللہ کے قول کو اربع و احوط و اصح کہا ہے۔ پس اب اس کے خلاف قوی نہ چاہیے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ و اول وقت العشاء اذا غاب الشفق۔ اور اول وقت عشاء کا جب شفق چھپ جاوے۔ و ثانی صابین وغیرہ کے قول پر جب سرخی جاتی رہے اور امام رحمہ اللہ کے قول پر جوامع ہے جبکہ سپیدی جاتی رہے لہذا اول وقت عشاء کا شروع ہوا۔ و آخر وقت مالم یطلع الفجر۔ اور آخر وقت عشاء کا باقی رہیگا جب تک کہ صبح صادق طلوع نہو۔ و ثانی ظاہر کلام دلالت کرتا ہے کہ صبح صادق طلوع ہونے کا اعتبار ہے لیکن مشائخ نے اختلاف کیا کہ آیا صبح دم کے طلوع کا اعتبار ہے یا اسکے پھیل جانے و منتشر ہوجانے کا لہذا جن مشائخ نے پھیل جانے کا اعتبار کیا ان کے قول میں زیادہ وسعت ہے اور اسی قول کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے بخلاف جماعت اصحاب ہے کہ روزہ اور عشاء کے وقت میں تو قول اول اعتبار کیا جاوے اور نماز فجر میں قول دوم اعتبار کیا جاوے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما فی التفسیر۔ اور ظاہر کلام مصنف رحمہ اللہ بھی مفید ہے کہ عشاء کا وقت صرف فجر کے طلوع ہونے ہی جاتا رہیگا۔ پھر اگر اس وقت کچھ کھایا یا پیا تو روزہ نہوگا۔ اور مراد الفجر سے صبح صادق ہے کیونکہ صبح کا ذب ظاہر ہونے سے روزہ دار پر کھانا پینا منع نہیں ہوتا ہے اور بیان وقت نماز فجر میں گذر چکا۔ اور واضح رہے کہ الفجر و الفجر وغیرہ کا اطلاق نماز فجر و فجر پر موقوف ہو رہا ہے جیسے فقہاء کے کلمات میں ہے احادیث میں بھی ہے جیسے امام الفجر و امام الفجر وغیرہ۔ لقولہ علیہ السلام و آخر وقت العشاء حین لم یطلع الفجر۔ بدلیل قول حضرت۔ اور آخر وقت عشاء کا اس دم تک کہ فجر طلوع نہ کرے۔ و ثانی یہ عبارت کسی حدیث میں وارد نہیں اور یہ غریب ہے اور مبسوط میں روایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا حالہ دیا مگر کسی شایع نے بیان نہ کیا اور یہ حالہ صحیح نہیں ہے اور عبادی رحمہ اللہ نے شرح اکابر میں بیان کیا کہ عشاء تقریر کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مجموع احادیث سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عشاء کا آخری وقت وہ کہ فجر طلوع کرے۔ ایسے کہ ابن عباس و ابو موسیٰ و ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کو تہائی رات تک تاخیر کیا اور ابو ہریرہ و انس رضی اللہ عنہما نے تاخیر آدھی رات تک سعادت کی اور ابن عمر رضی اللہ عنہما نے دو تہائی رات تک تاخیر کرنا بیان کیا اور امام ابو حنیفہ

عائشہ نے روایت کی کہ عائشہ اہل مکہ یعنی عاتقہ اللیل کا لفظ فرمایا ہے اور سب روایات صحیح میں موجود ہیں تو ثابت ہوا کہ تمام اسکا وقت ہے لیکن اول وقت سے تہائی تک افضل ہے پھر نصف تک کم ہے پھر نصف سے پیچھے آس سے بھی کم ہے تو تمام فی اہل بیت واقع ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ یہ کلام مفید ہے کہ ان اوقات میں سے کوئی نہ کر دے نہیں ہے اور کیونکر کر دے ہو گا جبکہ صحیح میں ثابت ہوا نصف رات دو تہائی رات بلکہ اس سے بھی بعد تک خود سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھی ہو پس یہ جو بیٹھے عوام کے کلام میں ہے کہ نصف کے بعد وقت کر دے ہے کچھ نہیں ہے بلکہ ان کراہت بدین معنی کہ لوگوں کی جماعت کم ہو یا انہیں گرائی ہو یا خود کا بی کرنا ہو تو یہ وجہ کراہت کے علاوہ وقت کے ہیں اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آمین۔ م۔ و ہو حجتہ علی الشافعی فی تقدیرہ بند باب ثلث لیل اور یہ قول حجت ہے امام شافعی رحمہ اللہ جو انھوں نے عشاء کے آخر وقت کو تہائی رات جانے پر ختم کیا۔ فہ صحیح ہے کہ کچھ اختلاف نہیں ہے لیکن شافعی اہل رحم وغیرہ نے زعم کیا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے حدیث الامامہ سے تہائی رات تک وقت عشاء کی حد قائم کی ہے اور یعنی رحمہ اللہ نے رو کر دیا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب جو حلیہ میں تحریر ہے کہ عشاء کا پسندیدہ وقت قول قدیم میں آدمی رات تک ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے اور حدید قول میں تہائی رات ہے اور یہی قول امام مالک کا اور یہ دوسری روایت امام احمد سے ہے اور جو از عشاء کا وقت جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو اس سے ظاہر ہوا کہ ہمارے شافعی کے درمیان کچھ اختلاف نہیں ہے اور شافعی رحمہ اللہ نے شرح الامامیہ میں کہا کہ طلوع فجر تک عشاء کے آخر وقت ہونے پر اجماع ہے۔ و اول وقت الوتر بعد العشاء و آخرہ عالم یطلع الفجر۔ و اول وقت وتر کا بعد عشاء کے ہے اور آخر وقت وتر کا جب تک فجر طلوع نہ کرے۔ فہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وتر فرض علی ہے یعنی اعتقاد میں ثبوت قطعی ثلث عشاء کے نہیں کیونکہ عشاء فرض قطعی ہے مگر حق عمل میں وتر بھی فرض ہے جیسا کہ عشاء کا عمل فرض ہے۔ کما فی الہستی عن المناسخ والمنافع والمنقح۔ اور صاحبین و باقی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک وتر سنت ہے اور ہم بحث باب الوتر میں انشاء اللہ تعالیٰ آویگی۔ اور بیان امام مصنف رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ وتر کا وقت بعد عشاء کے یعنی بعد نماز عشاء کے طلوع فجر تک ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی الوتر فصلو ما بین العشاء الی طلوع الفجر۔ کیونکہ حضرت نے وتر کے حق میں فرمایا کہ پس اسکو عشاء سے طلوع الفجر تک کے بیچ میں پڑھو۔ فہ تمام حدیث ابو بصرہ بخاری رضی اللہ عنہ سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے واسطے زیادہ کی ایک نماز اور وہ وتر ہے پس تم اسکو پڑھو نماز عشاء سے نماز فجر تک کے درمیان میں اس رواہ الحاکم فی المستدرک من طریق ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ۔ اور خارجہ بن حنبلہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو ایک نماز کا حکم کیا وہ تمھارے لیے سرخ اونٹن سے بہتر ہے اور وہ وتر ہے پس اسکو تمھارے لیے عشاء آخرہ سے طلوع فجر تک کے بیچ میں کر دیا۔ رواہ ابو داؤد و ترمذی و غیرہ اول عشاء آخرہ نماز عشاء ہے جیسے عشاء اولیٰ مغرب ہے۔ قال و ہذا عند ہما۔ امام مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ صاحبین کے نزدیک ہے۔ فہ کہ وقت وتر کا بعد نماز عشاء کے ہے کیونکہ ان کے نزدیک وتر سنت ہے تو عشاء کے طلوع ہوا بعد اس میں اشام ہے کہ وتر میں صاحبین کا مذہب مزج ہے و اصل اعلم۔ وعند ابی حنیفہ وقتہ وقت العشاء۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے۔ اور دلیل امام رحمہ اللہ کی یہی روایت ہے اس طرح کہ بعض طرق میں یون دار ہے۔ فہلما کم فیما بین العشاء الی طلوع الفجر پس ذکر کر دیا تمھارے واسطے عشاء سے طلوع فجر تک کے درمیان میں یہ دلیل ہے کہ وقت عشاء سے وقت طلوع فجر تک ہے۔ م۔ اور ایک وقت میں جبکہ دو نمازین ہوں جب جمع ہوں تو وہ ان دونوں کا وقت ہوتا ہے لیکن اس وقت اعتراض ہوتا ہے کہ اگر وہ دونوں کا وقت ہے تو کیا عشاء کی نماز پر وتر کا مقدم کرنا جائز ہے۔ جواب دیا کہ وقت ایک ہونا اور چیز ہے اور تقدیم و تاخیر کی ترغیب ہونا اور چیز ہے پس وقت تو دونوں کا واحد ہے۔ الا انہ لا یقدم علیہ عند التذکیر للترتیب۔ لیکن وتر کو مقدم کرنا عشاء پر زیادہ ہو گا۔ حالت میں نہیں جائز ہے بلکہ ترغیب واجب ہونے کے۔ فہ کیونکہ وتر جب فرض علی ہے تو فرض عشاء و فرض وتر میں ترتیب



واجب ہر لیکن ترتیب واجب ہونا کسی شرطوں پر ہوتا ہے چنانچہ قضاء نمازوں میں ذکر جو گانا پڑھو کہ یاد ہو لفظ بیان فرمایا کہ یاد ہو گئی حالت میں بے ترتیبی نہیں جائز ہے۔ م۔ لفظ مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ اگر عشاء وتر کو عشاء سے پہلے پڑھا تو بلا خلاف اس پر عبادہ واجب ہو لہذا یہ۔ امام رحمہ کے نزدیک اسلئے کہ ترتیب واجب کو اسے چھوڑا تو نماز واجب الاعداد ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اس لیے کہ اس کے نزدیک وتر تاج نماز عشاء ہے تو وہ ہر حالت میں مؤخر ہوگی و لیکن چونکہ اس نے وتر کو شروع کر دیا تھا تو اب اس کی قضا واجب ہو گئی۔ فافہم۔ م۔ اگر وتر کو سب سے عشاء پر مقدم کیا یا عشاء اس نے بے وضو پڑھی پھر سوکر اٹھا اور وضو کر کے پھر پڑھی پھر ادا کیا کہ میں نے عشاء بے وضو پڑھی تھی تو امام رحمہ کے نزدیک وتر کو احادہ نہ کرے۔ اگر تہجد کی نماز پھر وتر پڑھ کر یاد کیا کہ عشاء بے وضو پڑھی تھی تو نماز تہجد کا احادہ بنا کر ظاہر احوال فقہاء کے نہیں ہے اور بقول متقیین رحمہمین سے ہمارے شیخ عارف رحمہمین نماز تہجد ایثار ہوتی ہے اور یہی ظاہر صحاح ہے تو بقول صاحبین رحمہمین احادہ ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب بیان باقی رہا یہ مسئلہ کہ جن ملکوں میں عشاء وتر کا وقت نہیں ہوتا یعنی غروب شمس سے پہلے صبح طلوع ہو جاتی ہے تو آیا وہاں والوں پر عشاء واجب ہے یا نہیں و بقول امام رحمہ وتر واجب ہے یا نہیں۔ دو قول ہیں ایک یہ کہ وہاں فرض ہیں اور صبح طلوع ہو جانے پر بقدر عشاء دوسرے اندازہ انداز کر کے اس وقت کو عشاء وتر کا وقت رکھے اور دونوں نمازین پڑھے پھر صبح کو شروع سمجھے اور صبح کی نماز پڑھے۔ بعض نے اسی قول کی تفسیح کی۔ دو سراقول یہ کہ فرض نہیں ہیں اور بعض نے اسی قول کو صحیح کہا ہے۔ اور مضائقہ نہیں کہ میں اس مسئلہ میں دونوں احوال کو توضیح و تحقیق کھدوں۔ دلائل و اقوالہ بالا بدرجہ الحکیم۔ واضح ہو کہ فاموس میں ہے کہ بلغاریہ ایک شہر بہت دور شمال میں ملک مغالیہ سے ہے۔ بحر الرائق و انداد الفتح میں ہے کہ تہجد اسے گرمی میں جب شمال آفتاب صبح سرطانی میں ہوتی ہے تو وہاں ۲۳ ساعت آفتاب نظر آتا ہے اور ایک ساعت ترقی ہوتا ہے صبح ط۔ اور مجھے ایک بلغاریہ نے خبر دی کہ ہمارے یہاں چلو گرمی میں شفق صبح غائب ہونے سے پہلے فجر طلوع کرتی ہے اور وہاں کے لوگ روزہ میں رات کی مقدار رکھ کر ایک یا دو بار کھاتے ہیں اور وہاں سے دور رہنے والے نے مجھے بیان کیا کہ وہاں اندھیرا بالکل نہیں ہوتا اور بعضے دیگر ملک ایسے ہیں کہ وہاں روشنی نہیں ہوتی مگر چراغ کی۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حکایات باعتبار علم حیات کے قریب ہیں اور مقامات قطب میں آفتاب کی پوشیدگی بہت کم ہے۔ بہر حال اگر یہ بات ہے کہ عشاء وتر کا وقت نہیں ملتا تو بھی دونوں نمازین پڑھی جاویں اور ان کے واسطے وقت اندازہ کر کے نکالا جاوے۔ ت۔ اور وہ لوگ قضا کی نیت ذکر کرنے کیونکہ ادار کا وقت موجود نہیں ہے اسی پر برہان کبیر رحمہ نے فتویٰ دیا اور اسی کو ابن العلام نے اختیار کیا اور ابن الشیخ نے اسی کو صحیح کہا اور نویر میں اسی کو مذہب شہر آیا اور لکھا کہ ایک قول یہ ہے کہ وہاں والوں پر عشاء فرض نہیں اور نہ وتر۔ ت۔ کیونکہ دونوں کا وقت نہیں جو سبب فرضیت ہے اور اسی پر کثرین جزم کیا اور یہی دید و ملحق الابحر میں ہے اور یہی بقالی رحمہ نے فتویٰ دیا اور حلوائی نے موافقت کی اور مرغضائی رحمہ نے بھی اسی پر اتفاق کیا اور شریطلالی و حللی رحمہ نے اسی کو ترجیح دی۔ دینی شریع قدوسی میں ہے کہ برہان الانہ کے وقت میں آنکے پاس استفادہ کیا کہ ہم لوگ اپنے شہر میں عشاء کا وقت نہیں پاتے ہیں تو کیا ہم پر عشاء کی نماز واجب ہے یا نہیں نے جواب لکھا کہ تم پر عشاء واجب ہے اور نظیر اہلین مرغضائی رحمہ نے فتویٰ دیا کہ نہیں واجب ہے پھر بلغاریہ سے اسی مضمون کا استفادہ خمس الانہ حلوائی رحمہ کے پاس آیا انھوں نے فتویٰ دیا کہ تم پر عشاء کی نماز واجب ہے اور سیف السنہ بقالی رحمہ سے بھی خواندہ میں اسی استفادہ پر جواب لیا گیا تو انھوں نے جواب لکھا کہ تم پر عشاء واجب نہیں ہے جب یہ جواب حلوائی رحمہ کو پہنچا تو انھوں نے حق شاگرد کو بھیجا جس نے اسے سوال کیا کہ جو کوئی پانچوں فرائض نماز میں سے کسی کا انکار کرے اس کے حق میں آپ کیا کہتے ہیں۔ بقالی رحمہ اس سوال کا مطلب سمجھ گئے اور فرمایا کہ تم کیا کہتے ہو ایسے شخص کے حق میں جس کے دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت کٹ گئے یا دونوں پاؤں ٹخنوں سمیت کٹ گئے ہیں تو وضو کے چار فرض ہیں سے آپ کہتے

فرض ہیں۔ شاگرد مذکور نے جواب دیا کہ صرف تین فرض ہیں بوجہ اسکے کہ جو تھے فرض کا محل نہیں ہر تو فرمایا کہ پھر یوں ہی پانچ ہیں  
 نماز عشاء و فرض نہیں کہ اس کا وقت نہیں ہے۔ جب یہ جواب سمس الائمہ حلوانی رحمہ کو پہنچا تو پسند کیا اور اس مسئلہ میں اپنے قول  
 اول سے رجوع کر کے بقالی رحمہ کے ساتھ موافقت کر لی۔ المنہج۔ ابن الامام رحمہ نے بعد نقل اقوال کے قول امام برہان الکبیر  
 کو ترجیح دی اور بقالی رحمہ کے جواب میں کہا کہ جو شخص نال کر کے دیکھے اسکو شک باقی نہ رہے گا کہ حضور کے محل فرض نہونے  
 میں اور نماز کے سبب جعلی یعنی وقت نہونے میں فرق ہے کیونکہ وجوب تو نفس الامر میں سبب غلطی سے ثابت ہے اور وقت اس کے  
 واسطے سبب ظاہری و علامت اس سبب غلطی کی مقرر کر دیا گیا ہے تو اس سبب ظاہری و جعلی کے نہونے سے سبب اصلی  
 حقیقی جو نفس الامر میں ہے وہ معدوم نہوگا جبکہ اسکے موجود ہونے پر دوسری دلیل بانی جادے جیسے بیان دوسرے دلائل  
 موجود ہیں اور وہ احادیث معراج مشہورہ مستفیض ہیں کہ اول پچاس نازین مفروض کر کے پھر پانچ نازون پر اقتصار فرض  
 کیا گیا پھر تمام آفاق کے واسطے ان پانچون نازون پر حکم فرض برقرار رہا جس میں کوئی تفصیل کسی ملک و اعلیم کی نہیں ہے یعنی  
 باوجودیکہ رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمام زمین کے واسطے عام ہے پھر بھی کوئی تفصیل نہیں کہ ان ملکوں کے واسطے  
 پانچ اور مانند اہل بلغار کے واسطے چار ہیں۔ المنہج۔ اور جب آدمی اسلام لایا تو اسے یقین کیا کہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نازین  
 فرض فرمائی ہیں۔ م۔ اور خروج و جاہل کی احادیث میں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کتنی مدت  
 ایک زمین میں ٹھہریا فرمایا کہ چالیس روز تک کہ ایک روز این سے برابر ایک سال کے اور ایک روز برابر ایک ماہ کے  
 اور ایک روز برابر ایک ہفتہ کے اور باقی ایام شمل ہمارے ایام کے ہونگے تو عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ یہ دن جو برابر کیا  
 کے جو کیا ہمارے لیے اس میں ایک روز کی نماز کافی ہوگی فرمایا کہ نہیں تم اسکے واسطے اندازہ کرو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ تو ظاہر ہے کہ  
 تین سو سے زیادہ عرصہ میں واجب کین پہلے ایک شمل سایہ ہونے یا دو شمل سایہ ہونے سے۔ المنہج۔ یعنی وہاں کہاں یہ معنی  
 وجوب وقت کے متحقق ہو سکتے ہیں کیونکہ سیکڑون عصر تو اس دن کے دوہر ہونے سے پہلے واجب ہیں جیکہ آفتاب دھلا بھی  
 نہیں ہے۔ م۔ اور اسی پر اور نازون کو قیاس کرے۔ المنہج۔ حتیٰ کہ سیکڑون مغرب و عشاء و فجر واجب ہو لیکن حالانکہ آفتاب  
 غروب تک نہیں ہوا ہے پس اوقات معلومہ اصلی سبب وجوب نہیں ہیں جنکے نہونے سے وجوب نازنہ بلکہ اصلی سبب وجوب  
 تو معنی حقیقی نفس الامر میں اندیہ اوقات صرف علامت بنادے گئے ہیں۔ م۔ پس ہکو اس حدیث سے استفادہ ہوا کہ  
 واجب پانچون نازین نفس الامر میں عموماً ہر شخص پر ہر حال میں ہیں این کوئی تقسیم ان معلومہ اوقات پر نہیں ہے کہ جب  
 یہ اوقات ہوں تب وجوب ہو بلکہ عام وجوب ہے حتیٰ کہ یہ اوقات نہون تب بھی وجوب ساقط نہوگا۔ اور یوں ہی حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ نازین ہیں انکو اللہ تعالیٰ نے بندون پر لکھ دیا ہے یعنی فرض کر دیا ہے۔ المنہج۔ یعنی یہ نہیں فرمایا  
 کہ پانچ اوقات ہیں کہ ان میں اللہ تعالیٰ نے نازین مفروض کر دی ہیں بلکہ اصلی فرضیت ناز کی باقیہ اوقات ہو تو ثبوت ہوا کہ  
 پانچ نازین بنا بر اصلی سبب وجوب کے لازم الاداء ہیں اگرچہ اوقات میں تغیر ہو اور مؤید اسکے واسطے یہ کہ قضاء بھی واجب ہوتی ہے  
 اور زمرہ ہونا بعد معدوم ہونے سبب اداء کے ساقط ہوتا۔ م۔ اب رہا یہ کہ اہل بلغار و انکے مانند جو وقت نہیں پاتے ہیں کیا وہ  
 فضلت ناز کی نیت کرن تو صحیح ہے کہ قضاء کی نیت نہیں کرینگے کیونکہ وقت اداء تو مفقود ہے۔ المنہج۔ جلی رحمہ نے اعتراض کیا جس کا  
 حاصل یہ ہے کہ نماز پانچون تو مفروض ہونا ہے مانتے ہیں لیکن انکے واسطے اسباب و شروط بھی مفروض ہوئے ہیں پس اگر  
 مراد ہو کہ پانچون نازین مع اسباب و شروط کے واجب ہیں تو ٹھیک ہے لیکن مانند اہل بلغار کے بیان وقت جو ایک سبب ہے  
 نہ اند ہوا اگر مراد ہو کہ ہر فرد پر بدون لحاظ اسباب کے مطلقاً واجب ہیں تو ٹھیک نہیں کیونکہ اگر طلوع آفتاب کے بعد  
 حاضر پاک ہوئی تو اس پر جو رکعت چار ہی نازین واجب ہیں اور حدیث و جاہل کی خلاف قیاس ہر اس پر قیاس نہیں ہوتا

ط- مختصا۔ جواب یہ کہ اسباب و شروط مراد ہیں لیکن وقت سبب اصلی نہیں ہر بلکہ محض علامت ہے جیسا کہ حدیث دجال اور احادیث معراج و فریضہ پنجگانہ صریح ہیں اور حدیث دجال میں تاہد اس امر کی موجود ہے کہ اوقات سبب اصلی نہیں ہیں اور یہ کچھ خلافت عباس نہیں ہے۔ م۔ علامہ حصکفی نے خلافت عباس کو چھوڑ کر یون اصرافین کیا کہ حدیث دجال میں اور ہمارے مسئلہ میں فرق ہے کیونکہ حدیث دجال کے دن میں تین سو سے زیادہ عصر کا زمانہ تو موجود ہے صرف علامت نہیں ہے اور اس مسئلہ میں زمانہ و علامت دونوں ندارد ہیں۔ الدر۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تو کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ زمانہ تو برابر مستند چلا جاتا ہے ایک گھنٹی بعد دوسری گھنٹی چلی آتی ہے بلکہ دجال کے دن میں تو سیکڑوں عفت تک علامت کا نشان نہیں اور اہل بخار کے بیان تو صرف ایک ہی ناز کے علاوہ علامات موجود ہو جاتی ہیں لہذا طحاوی رحمہ وغیرہ نے بھی اسکو رد کر دیا اور اقرار کر لیا کہ وقت مقرر کر کے عشاء کے فرض ہونے کی دلیل بہت روشن ہے میں کہتا ہوں کہ ہاں وہ بہت واضح دلیل ہے۔ واسطہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یہاں تک اوقات کا بیان مطلق تھا اب ان اوقات میں سے مستحبات کا بیان شروع ہے۔

فصل۔ یہ فصل مستحب اوقات کے بیان میں ہے۔ و مستحب الاستسار بالفجر۔ اور مستحب ہر اسفار کرنا فجر کی ناز کے ساتھ فجر سے اسفار صبح کا روشن ہونا اور اسفار بالفجر یعنی ناز فجر کا وقت اسفار میں ادا کرنا۔ مبسوط و مفید و تحفہ و مقیہ میں ہے کہ ہمیشہ جلد اوقات میں صبح کو اسفار میں ادا کرنا تظلیس میں ادا کرنے سے افضل ہے۔ یہی ظاہر کلام مصنف رحمہ اور محیط و بدائع میں لکھا کہ جب آسمان صاف ہو یعنی ابر و دھند نہ ہو تو ایسے وقت میں اسفار افضل ہے سوائے حاجیوں کے مزدلفہ میں کہ وہاں تظلیس افضل ہے۔ جیسے عورت کو ہر جگہ تظلیس افضل ہے اور سوائے فجر کے عورت کو مستحب ہے کہ مردوں کی جماعت سے فراغت ہونے کا انتظار کرے۔ اھنقیہ۔ اور اسقدر تاخیر نہ کریں کہ آفتاب کے طلوع میں بلکہ اُسکی زردی نمود ہونے میں شک پڑ جاوے حتیٰ کہ اگر ناز میں فساد ظاہر ہو تو قرأت مسنون کے ساتھ اسکا ادا کرنا ممکن ہو اور تا صبح خان کے جامع میں ہے کہ چالیس سے ساٹھ تک آیتوں کو ترتیل قرأت سے پڑھنا بھی مسنون قرأت ہے اور بعض نے کہا کہ پوری تاخیر کجا دیگی کیونکہ ناز میں فساد کا احتمال ایک مہموم بات ہے اُسکی وجہ سے مستحب ترک نہ کیا جائیگا اور طحاوی رحمہ نے سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ عین مردم کے پیچھے صبح پڑھی آنھوں نے سورہ بقرہ کی قرأت کی جب ناز سے پھرے تو لوگوں نے سوچ کو نگاہیں اٹھا کر دیکھنا شروع کیا تو کہا کہ طالع ہو گیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر طالع ہو گیا تو کہنے ہم کو غافلون میں نہیں پایا۔ اور مبسوط و بدائع میں ہے کہ طحاوی رحمہ نے کہا کہ جسکا قصد تطویل قرأت کا ہو تو وہ تظلیس میں شروع کرے اور اسفار میں ختم کرے ورنہ اسفار میں شروع کرے اور زعم کیا کہ یہی امام و صاحبین کا قول ہے لیکن ظاہر الروایۃ تو شروع و ختم دونوں اسفار میں ہے۔ مع۔ یہی مختار ہے۔ و۔ اسفار بالفجر کے معنی بھی یہی ہیں کہ ناز کو اسفار میں ادا کرے تو مجموع ناز کا اسفار میں ہونا چاہیے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ طحاوی رحمہ انہ تعات میں سے جلیل القدر ہیں تو انکی روایت بھی بہت معتد ہے اور انکی روایت میں اور ظاہر الروایۃ میں کچھ خلافت نہیں ہے اور میں غریب انشاء اللہ تعالیٰ اسکو تحقیق کر دنگا جس سے ظاہر ہوگا کہ احادیث تظلیس و اسفار میں بھی کچھ تعارض نہیں ہے۔ م۔ لقولہ علیہ السلام اسفر و ابالفجر فانه اعظم للاجر۔ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ اسفار میں پڑھنا ناز فجر کو کہ وہ ثواب کے لیے بڑی ہے۔ ف۔ یعنی ثواب اس میں بہت بڑا ہے۔ و حال الشافعی یستحب التعمیل فی کل صلوٰۃ و الحجۃ علیہ مار دینا و ما نرو یہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ہر تلازمین تعمیل کرنا یعنی اول وقت پڑھنا تاخیر نہ کرنا مستحب ہے اصحبت اخیرہ حدیث ہے جو ہم نے فقہین روایت کی اور وہ جو ہم آئندہ روایت کریں گے۔ ف۔ یعنی شافعی کے وقت میں احمدی حدیث وغیرہ۔ حاصل اختلاف ناز فجر میں یہ کہ ہمارے نزدیک تاخیر کرنا اسفار تک مستحب ہے اور شافعی رحمہ کے نزدیک تقدیم کرنا و عیس یعنی تاریکی میں پڑھنا مستحب ہے۔ بلکہ ہر ناز اول وقت پڑھنا مستحب ہے اور امام مصنف رحمہ نے اخیر حجت



یہ حدیث قرار دی جو اسفار النجریین روایت کی کیونکہ معلوم ہوا کہ عموماً کلمہ صحیح نہیں بلکہ بعض میں تعبیل مستحب اور بعض میں کچھ دیر کرنا مستحب ہے جیسے فجر کی نماز میں اس حدیث سے دیر کرنا مستحب ہے اور دونوں فرق کے دلائل بطور تفصیل کے یہ ہیں کہ امام شافعی نے اپنے عام دعویٰ پر یعنی کل نمازون میں تعبیل مستحب ہے چونکہ استدلال فرمایا کہ اول آنکہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ فرماتا ہے سار حوالی مغفرت من ربکم الایہ یعنی جلدی کرو اور اسے طاعات میں جو موجب مغفرت ہیں۔ جواب یہ کہ اس سے یہ مراد کہ کمالی وجہ پر دانی مت کرو اور وقت جاتے رہنے سے پہلے جلدی کرو ایسا نہ کہ موت آوے و محروم رہو چنانچہ احادیث میں بھی وقت فرصت کو فضیلت رکھنے کی تاکید و اس میں ذخیرہ طاعات جمع کرنے میں جلدی کا حکم بہت مروی ہے اور نماز نجریین کمالی وجہ پر دانی کی تاخیر مقصود نہیں بلکہ حکم کی تعبیل میں تو تعبیل ہے۔ دلیل دوم یہ کہ حدیث ابن مسعود رحمہ میں ہے کہ اول وقت نماز افضل اعمال ہے۔ رواہ الترمذی و ابن حبان و ابن خزیمہ و الحاکم و صحیحہ اور یہی حدیث ام فروہ میں ہے و ایضاً ابو داؤد و ترمذی و تہذیب و ابن ماجہ و ابن اسبکین نے اسکو صحیح کہا ہے۔ جواب یہ کہ اطلاق اول وقت کا بقیہ آخر وقت کے ہے اور وہ مکروہ مراد ہے جیسے نماز میں تاخیر کرنا مکروہ ہے یعنی وقت مستحب سے تاخیر مکروہ ہے اور یہی معنی حدیث عائشہ رحمہ کے ہیں کہ کبھی دوبارہ حضرت نے غار کو آخر وقت نہیں کیا۔ کافی الترمذی وغیرہ۔ اور یہی معنی حدیث علی رحمہ میں کہ اگر علی رحمہ میں باتین ہیں کہ انکی تاخیر کر ایک نماز جب آسکا وقت آجائے۔ الی آخرہ۔ رواہ الترمذی و قال حسن عسیر و احمد و الحاکم و ابن ماجہ۔ یعنی جو نماز کا عہدہ وقت ہے اس سے دیر مت کر۔ اور حدیث سے معلوم ہوا کہ مثلاً نماز فجر کا عہدہ وقت اسفار ہے اس سے تاخیر منع ہے۔ یہ جو حکم نے کہا کہ معنی اول وقت و عدم تاخیر کے یہ ہیں کہ مکروہ وقت نہو اس پر دلیل یہ کہ حضرت ابن مسعود رحمہ کی روایت تم اول وقت کے افضل ہونے کی لائے ہو اور انہیں حضرت ابن مسعود رحمہ سے صحیح ہوا کہ نماز فجر کی اسفار میں مستحب ہے تو صحت معلوم ہوا کہ اول وقت سے مراد یہ کہ مستحب وقت ہو اور آخر وقت مکروہ نہو چنانچہ صحیح میں ابن مسعود رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے نبین دیکھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ نماز فجر ہی ہو مگر اپنے وقت میں سوائے دو نمازون کے کہ مغرب و عشاء کو حج کی جمع عرفات میں غیر وقت فجر تھا اور اس دن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے فجر ہی۔ اگر وہم ہو کہ شاید وقت سے پہلے فجر ہی ہو تو جواب یہ کہ ہرگز نہیں کیونکہ وقت سے پہلے تو نماز ہی نہیں ہے اور بخاری رحمہ کی روایت میں صریح اس طرح کہ اس دن نماز فجر کی فجر ہی جب ہی فجر طلع ہوئی ہے۔ اس سے زیادہ صریح صحیح مسلم کی روایت ہے کہ اس دن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے غلٹس میں فجر ہی۔ اس سے صریح معلوم ہوا کہ جیسے معمولی وقت غلٹس نہ تھا۔ اب ظاہر ہوا کہ بالاجماع فجر طلع ہونے پر اول وقت ہو جاتا ہے حالانکہ اسکو افضل نہ رکھا اور معمول کے خلاف قرار دیا۔ اب صحت ہو گیا کہ اول وقت بقیہ تاخیر نماز کے اور آخر وقت مکروہ کے ہے پس وقت مستحب اول ہی وقت ہے۔ بانی رہا کلام خاص فجر میں کہ غلٹس مستحب ہے یا اسفار تو امام شافعی کے نزدیک غلٹس مستحب ہے بریل حدیث ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار صبح کو غلٹس میں فجر ہوا اور دوسری بار اسکو اسفار میں ہوا کیا پھر آپ کی نماز غلٹس میں رہی یہاں تک کہ دنیا کو چھوڑا۔ رواہ ابو داؤد و ابن حبان۔ اور خطابی رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ و بدلیل حدیث ام المؤمنین عائشہ رحمہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھتے جب تاخیر ہونے تو عور میں اپنے گھروں کو واپس جوتیں پٹی ہوئی اپنی اور جنیون میں کہ بوجہ تاریکی غلٹس کے نہیں پہچانی جاتی چنانچہ رواہ البخاری و مسلم۔ اور بدلیل حدیث ام سلمہ ہانکہ حدیث عائشہ رحمہ جسکو طبرانی و عبد الرزاق نے بسند صحیح روایت کیا۔ و بدلیل حدیث حابر و ابو ہریرۃ الاسلمی کہ حسین ہے کہ آپ صبح کو غلٹس میں پڑھا کرتے تھے۔ و بدلیل حدیث ابن عمر رحمہ کہ عہدہ بن النضر رحمہ کے پیچھے صبح کی نماز فجر ہی غلٹس میں پڑھا فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ و ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ پھر صبح کی نماز یون ہی تھی پھر جب عمر رحمہ شہید ہوئے تو عثمان رحمہ نے صبح کو اسفار میں کیا۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور امام

ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسفار مستحب ہر پیر میں حدیث اسفروا بالغمر فانه اعظم للاجر۔ یعنی حکم دیا اسفار بفرج کلا مع اس بیان کے کہ اس میں ثواب زیادہ ہے۔ یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے با الفاظ مختلفہ مروی ہے چنانچہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے ترمذی و طبرانی فی الکبیر اور طحاوی و ابو داؤد و صحیح میں ابن جہان نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور طحاوی و محمد بن اسد و قتادہ بن اسحاق جیسے راوی سب ثقہ ہیں و ابن مسعود رحمہ و ابو الدرداء و جندبہ انصاری رضی اللہ عنہم وغیرہم سے مروی ہے اور ابو ہریرہ الاسلمی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز سے فارغ ہوتے وسلم پھرتے اس حال میں کہ آدمی اپنے مجلس کو دیکھتا جسکو بھی جانتا تھا اسکو پہچان لیتا تھا۔ رواہ النسائی و الطبرانی و الطحاوی و طحاوی نے روایت کی کہ حدثنی محمد بن خزیمہ حدثنی اقفی حدثنی یحییٰ بن یونس عن الأعمش عن ابرہیم قال ما جمعت اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی شئ ما اجتمعوا علی التؤیہ۔ یعنی ابرہیم تابعی کبیر کہتے ہیں کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے خویر یعنی اسفار بالفجر پر متفق ہوئے ایسی کسی چیز پر متفق نہیں ہوئے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور اسکو ابن ابی شیبہ بھی روایت کیا ہے پس اول حدیث تو حکم قولی اسفار کا ہے اور یہ اثر اجماع صحابہ رحمہ کو ثابت کرتا ہے۔ اب ان احادیث سے جو استدلال شافعی میں ذکر ہوئے تفلّیس ثابت ہوتی ہے اور اس حدیث سے اور صحیحین کی حدیث ابن مسعود رحمہ سے جو دربارہ نماز صبح الجمع یعنی مزدحمہ کی اور پرندہ کو ہوتی ہے اسفار ثابت ہوتا ہے اور اثر ابرہیم رحمہ سے اس پر اجماع ثبوت ہوتا ہے پس خفیہ نے کئی طرح سے جوابات دیے اول وہ کہ تفلّیس سے مراد مسجد کے اندر کی تاریکی ہے اگرچہ باہر اسفار تھا چنانچہ اب بھی ہم شاید کرتے ہیں کہ مسجد کے اندر چھت کے پردہ میں تاریکی ہوتی ہے حالانکہ باہر صحن میں روشنی پھیل جاتی ہے اور یہ تاویل اس واسطے واجب ہے کہ اسفار کے راوی مزعم ہیں خصوصاً حضرت ابن مسعود رحمہ کے مثل کہ جماعت کا حال آنچر زیادہ مشکف تھا۔ یہی فتح القدیر میں مذکور ہے۔ جواب دوم یہ کہ اوقات جسے نماز متعلق ہے ایسے اوقات میں کہ عام و خاص سب کو ظاہر ہوں اور اول فجر و حالت غلغلا اکثر دن پر مخفی ہوتی ہے تو اسفار مقبر ہے۔ جواب سوم یہ کہ حدیث اسفار تو حدیث قولی ہے یعنی زبان سے صریح حکم دیا اور تفلّیس کا کوئی حکم زبانی نہیں ہے بلکہ روایت فعلی ہے اور جو فعل عمل میں آیا معلوم نہیں کہ وہ بطور استحباب تھا یا کوئی وجہ خاص تھی لہذا مقرر ہو چکا کہ حدیث قولی کو ترجیح ہے۔ مترجم لکھا ہے کہ اہل جوابات میں تردد ہے جواب اول میں اسلئے کہ تفلّیس مسجد پر محمول کہ ناروا نہیں کیونکہ بیان تو وقت نماز کا ہے نہ بیان مسجد کی روشنی و تاریکی کا۔ اور یہ خوب واضح بات ہے اس میں کلام کرنا انصاف سے بعید ہے۔ اور اہل ایمان اہل صدق و اخلاص و عدل و انصاف ہوتے ہیں ان کے دلوں میں باہم کینہ و طرفہ داری و تعصب کا مرض نہیں ہوتا ہے۔ اور جواب دوم میں اسوجہ سے کہ طلوع فجر پر کھانے پانی کی حرمت جملہ روزہ داروں عام و خاص پر مشروع ہے تو ہر شخص اسکو جانتا ہے بلکہ وہ ان زیادہ ضرورت ہے اور نماز تو طلوع فجر کے اطمینان پر مشروع کرے اسکے بارہ میں کچھ وقت نہیں ہے یا بہ نہیں دیکھنے کے بالاجل غلغلا میں داخل طلوع فجر میں نماز جائز ہے اور کلام تو صرف استحباب میں ہے۔ جواب سوم میں نمودر اسوجہ سے کہ ہاں مشہور حدیث قولی کو فعلی پر ترجیح ہے مگر ایسے فعل پر جو جانا و اذاع ہوا ہوا و یہاں تو حدیث ابو مسعود انصاری دام الموشین عائشہ دام سلمہ وغیرہم سے دائمی تفلّیس تا اوقات ثابت ہوتی ہے اور ایسے دوامی فعل پر ترجیح صحیح نہیں ہے۔ اور عجیب کہ ایسا ہی نصف بعض شافعیہ نے اسفار کی حدیث میں کیا ہے چنانچہ خطابی رحمہ سے نقل ہے کہ کہا کہ اسفار کے معنی کہ صبح اول یعنی کاذب میں اور صبح صادق میں خوب فہم کر لو اسطرح کہ شک نہ رہے۔ یہ تاویل بالکل بیچ ہے اس واسطے کہ جب تک کہ صبح صادق ہونا مکمل نہ جاوے تو نماز صحیح ہونے کا حکم ہوتا ہے یا جائز یا صحیح یا ثواب تو درکنار رہا۔ اور اس سے زیادہ عجیب امام نووی رحمہ کا قول کہ صبح صادق سے پہلے تفلّیس کی نیت پر ثواب ہو گا اور نماز صحیح نہ ہو گی۔ جواب یہ کہ اعظم الاجر یعنی ثواب تو نماز فجر پر رکھا گیا ہے نہ نیت ہے اور جب نماز صحیح ہوئی تو ہر گناہ ہا کہ ٹھیک

بہت بڑا ہوا۔ ایسی تاویلات سے حکم تو نہ تعالیٰ ادا ہوا تو اقرب لتقویٰ کے احتراز لازم ہے۔ جواب چارم بعض علماء حنفیہ نے  
اسطرح لکھتے کیا کہ تغلیس کی روایات اکثر ضعیف اور بعض سے کبھی تغلیس کا ثبوت ہوتا ہے سو وہ منسوخ ہو گیا۔ یہ جواب بھی جادہ  
اعتدال سے مریج خارج ہے۔ اور حق یہ کہ تغلیس بلاشبہ ثابت ہے۔ جواب پنجم یہ کہ ایک طرف تو روایات تغلیس ثابت ہیں اور  
اور دوسری طرف روایات اسفار ثابت ہیں جب دونوں متعارض ہوں تو ہم نے ناچار قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس  
میں اسفار بہتر کہ اس میں جماعت کی زیادتی اور ہر قوی و ضعیف کی داخل جماعت ہونے کی گنجائش ذخیرہ بہتری کے وجہ  
میں۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں دو وجہ سے تردد ہے اول آنکہ اس بارہ میں قیاس کو دخل نہیں اور ہر تقدیر تسلیم کے یہ ثابت  
ہوا کہ تمہارے قیاس سے اسفار بہتر ہے اور یہ کچھ نہیں ہے۔ دوم یہ کہ احادیث تغلیس و روایات اسفار میں جب کسی طرح  
توفیق ممکن نہ ہو تب البتہ دونوں پر عمل متعذر ہو کر ناچار قیاس مرجع ہو اگر مزدت ہے اور بیان تو اسطرح توفیق ظاہر ہے کہ حدیث  
ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ جس سے دوام عمل تغلیس کا ثبوت منصوص ہے دیگر احادیث مانند حدیث ام المومنین وغیرہ  
جو کہ تغلیس کو مستلزم ہیں ان کے یہ معنی ہیں کہ تغلیس میں ناز شروع کرتے تھے اور حدیث اسفار اور حکایت اجماع ابراہیم  
جو کہ دوام اسفار کی ثبوت ہیں ان کے یہ معنی ہیں کہ ادا سے ناز اور ختم اسکا اسفار میں ہوتا تھا موافق قراوت مسنونہ کے۔  
پس اب کوئی تعارض نہیں ہے اور دونوں قسم کی احادیث پر عمل کرنا ممکن ہے اور امام طحاوی رحمہ نے ہمارے علمائے ثلاثہ  
رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہی قول نقل کیا۔ ولکن ہکو معلوم ہوا کہ تغلیس سے یہ مراد نہیں کہ فجر طلوع ہوتے ہی ناز شروع کجاوے  
ایسے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حج کی جمع کی ناز فجر کو قبل وقت معمولی کے قرار دیا حالانکہ بخاری رحمہ کی روایت  
میں صریح ہے کہ یہ بھی فرمایا کہ جب فجر طلوع ہو گئی اسی وقت ناز فجر شروع ہے۔ تو معلوم ہو گیا کہ طلوع فجر کے ساتھ معمولی ناز نہ تھی  
اور اس سے زیادہ مریج خود ابن مسعود رحمہ کا قول صحیح بخاری کی ایک روایت میں یوں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس  
ساعت میں یہ ناز یعنی فجر جب طلوع ہو نہیں پڑھا کرتے تھے سو اسے اس مقام داس روز کے۔ پس محقق ہو گیا کہ تغلیس  
کے یہ معنی نہیں کہ فوراً طلوع فجر کے بعد ہی شروع کر دے بلکہ جب روشنی ہو جاوے اگرچہ کچھ ستارے ظاہر و انکی چمک  
جان گچھا ہوں معلوم ہوا اب یہی معنی حضرت عمر رحمہ کے قول کے ہیں و النجوم بادیہ مشبکہ کیونکہ جب روشنی پھیل جاتی ہے  
اسوقت بھی جان تاروں کا گچھا ہو بوجہ اجتماع کے اپنی چمک سے ظاہر ہوتے ہیں اور یہ بھی محقق ہو گیا کہ حدیث اول  
وقت ناز کی جو ابن مسعود رحمہ سے مروی ہے اس کے بھی یہ معنی نہیں جو شافعیہ نے سمجھے کہ وقت داخل ہونے ہی ناز شروع  
کر دے کیونکہ ابن مسعود رحمہ نے خود ہی فجر کی ناز وقت آنے ہی موقع حج میں پڑھنے کو خلاف معمول بیان کیا۔ اور اس  
تحقیق سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ فوراً فجر طلوع ہوتے ہی جب نہیں پڑھتے تھے تو روشنی ہو جانے پر پڑھنا یہی اول اسفار  
ہے اور ختم اسکا نہایت اسفار پر ہوا اسی واسطے بدائع وغیرہ میں ہمارے علمائے ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے ظاہر الروایہ یہ  
بیان کی کہ اجدائے ناز بھی اسفار میں اور ختم بھی اسفار میں ہو۔ پس معلوم ہوا کہ امام طحاوی رحمہ اور دیگر روایت میں اور  
ظاہر الروایہ میں کچھ اختلاف نہیں ہے کیونکہ اجدائے اسفار میں بہ نسبت ختم کے اسفار کے ایک تاریکی ہے تو امام طحاوی  
نے اسی کو ظن کیا ہے اور اشارہ کیا کہ حدیث ابو مسعود انصاری وغیرہ میں یہی ظن مراد ہے نہ وہ کہ جو طلوع فجر ہو چکے وقت  
ہوتا ہے کیونکہ وہ حضرت ابن مسعود ماجری رضی اللہ عنہ کی تصریح سے خلاف معمول وقت پر اب صاف روشن ہو گیا  
احادیث تغلیس و اسفار میں کچھ تعارض نہیں اور جس وقت کو آپ نے اسفار فرمایا یعنی خود اسفروا بالفجر الخ۔ اسی کو  
پہلے صحابہ مثل ابو مسعود رحمہ وغیرہ نے ظن کیا ہے کیونکہ اسوقت ایک طرح کی تاریکی ہوتی ہے اور مراد حدیث اسفروا  
بالفجر الخ۔ میں پہنچتی کہ آپ نے لوگوں کو ارشاد فرمایا کہ فجر کے طلوع ہونے ہی ناز شروع نہ کر دو بلکہ اسفار ہونے سے



پس اول وقت اسفار میں شروع کرو۔ اس صعدت میں حرم نماز کا آخری اسفار کامل میں ہوگا کہ اس وقت کچھ تاریکی نہیں  
ہر برخلاف اول اسفار کے کہ اس وقت تاریکی صبحی حتیٰ کہ ابوسعود رحمہ اللہ نے اسکو غلط سے تعبیر کیا ہے پس یہ وہ تحقیق  
ہے کہ حق غر و جل نے مترجم عفا اللہ تعالیٰ عنہ فی الدنیاء الآخرہ کو الہام فرمائی والحمد للہ رب العالمین۔ محصل کلام یہ ہوا کہ فجر  
کی نماز میں مستحب وقت یہ ہے کہ طلوع فجر کے بعد فوراً شروع نہ کرے بلکہ اول اسفار ہونے دے اس وقت شروع کرے جبکہ  
ایک طرح کا غلط بھی باقی ہے اور احادیث تغلیس میں یہی غلطی کیا گیا ہے اور روایات اسفار میں یہی اسفار کہا گیا ہے اور اسی  
غلط پر دو امام فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رہا اور اسی اسفار پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے۔ اور علمائے شافعیہ نے  
جو غلط وہ لیا کہ فجر کے طلوع ہونے ہی شروع وقت نماز ہوتا ہے وہ مستحب نہیں اور خلاف تحقیق ہے فانہم دائرہ تعالیٰ علم  
والا براد با نظر فی الصیف۔ اور مستحب ہے ٹھنڈک میں لانا ظہر کو گرمی میں۔ ف۔ یعنی ایسے موسم میں کہ حرارت  
پوری ہو یا روئی و تاپنے کی کچھ حاجت نہ ہو۔ و تقدیمہ فی الشتاء۔ اور مقدم کرنا اسکو جائز ہے میں۔ ف۔ یعنی ایسے  
موسم میں کہ پورا جا رہا ہو یا روئی و تاپنے دونوں کی ضرورت ہو برخلاف ربیع و خریف کے کہ ان میں صرف ایک چیز کی ضرورت  
ہے۔ اظہار ط۔ خواہ ظہر کو تنہا پڑے یا جماعت کے ساتھ پڑے شرح الجمع لابن ملک۔ یعنی مطلقاً گرمی کے موسم میں خواہ  
حرارت ہو یا نہ ہو اور ملک گرم ہو یا نہ ہو قصد جماعت ہو یا نہ ہو بلا شرط تاخیر مستحب ہے کمافی الجمع وغیرہ اور جو ہرہ ہرہ میں اس  
شرط کے ساتھ تاخیر مستحب کسی ہے مگر اس میں نظر ہے۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر کلام امام مصنف وغیرہ تو علی الاطلاق ہے اور یہی اصل  
ہے اگر کہا جاوے کہ جو ہرہ میں جو شرط ہے ظاہر نص دلیل اسی کو مساعد ہے کیونکہ امام مصنف نے کہا۔ لہما روینا۔ بدلیل اس  
حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کر دی۔ ف۔ یعنی تو کہ علیہ السلام ابرو ابانظر فان شدة الحر من فیج جنم۔ ٹھنڈک  
میں لاؤ نماز ظہر کو کیونکہ شدت حرارت کی جنم کی شدت حرارت سے ہے۔ رواہ البخاری اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم  
ہے اور اس میں قید شدت حرارت کی ہے اور جواب یہ کہ اطلاق پر دلیل دوسری ہے جو امام مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمائی بقولہ و  
لروایہ انس رضی اللہ عنہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان فی الشتاء کبر بالظہر و اذا کان فی الصیف  
ابر و بہا۔ اور بدلیل روایت انس رضی اللہ عنہ کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب جاڑے کا موسم ہوتا تو جلدی فرماتے ظہر  
میں اور جب گرمی ہوتی تو ظہر کا ابراد کرتے تھے۔ ف۔ اس دلیل سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول تو شدت حرارت  
کی قید نہیں بلکہ مطلقاً گرمی و حرارت میں ابراد فرماتے تھے۔ دوم یہ کہ جاڑے و ٹھنڈے میں ظہر کی تعمیل مستحب ہے۔ امام  
شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہر موسم میں تعمیل مستحب ہے بدلیل حدیث کہ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حرارت و بھاء کا  
شکوہ کیا تو آپ نے عذر قبول نہ کیا۔ نہ ہیر نے ابو اسحق سے پوچھا کہ کیا ظہر کی نماز میں۔ فرمایا کہ ہاں۔ پوچھا کہ کیا ظہر کی تعمیل  
میں۔ فرمایا کہ ہاں۔ رواہ مسلم والنسائی۔ اور بعد حدیث ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ  
ظہر میں جلدی کرنے والے تھے اور تم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ عصر میں جلدی کرنے والے ہو۔ الترمذی۔ و  
بعد حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ میں نے نہ دیکھا سخت تعمیل کرنے والا بڑھکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
سے اور نہ ابو بکر سے اور نہ عمر رضی اللہ عنہ سے۔ الترمذی۔ جواب یہ کہ حدیث اول منسوخ ہے بدلیل حدیث منیرہ رحمہ اللہ کہ تعمیل و ابراد  
دونوں میں سے آخری امر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ابراد تھا۔ رواہ احمد وغیرہ۔ بخاری رحمہ اللہ سے یہ حدیث پوچھی گئی  
تو اسکو محفوظ شمار کیا اور امام احمد نے بھی اسکی صحت کو ترجیح دی۔ پس یہ مرجع دلیل نسخ ہے اور یہی حق نے خود اس کا  
منسوخ ہونا بیان فرمایا ہے اور طحاوی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث منیرہ ہے کہ ہم لوگ باجمہ میں ظہر پڑھا کرتے تھے پھر حضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے ہم سے فرمایا کہ تم ابراد کرو پس معلوم ہوا کہ ہمیر پہلے صبحی پھر منسوخ ہو گئی۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابرو ابانظر

خود بھی صریح نسخ کی دلیل ہے اور یہی دونوں ام المؤمنین کی حدیثیں تو اُن سے صرف تعبیل نکلتی ہیں اور حبیہ تعبیل نہیں نکلتی اور ہم بھی کہتے ہیں کہ سردی میں تعبیل مستحب ہے اور گرمی میں ابراہیم مستحب ہے بدلیل حدیث انس رضی اللہ عنہ جو مذکور ہوئی اور صحیح بخاری کی روایت ہے جو بدلیل حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کہ اذا کان الحار ابردا بالصلوٰۃ واذا کان البارد عمل - یعنی جب گرمی ہوتی تو حضرت علی علیہ وسلم نماز کو ٹھنڈک میں لاتے اور جب سردی ہوتی تو جلدی فرماتے تھے - رواہ النسائی - پس جملہ احادیث میں اتفاق ہو گیا - م - صیغہ میں اشارہ ہے کہ سوائے صیغہ کے ربیع اور خریف میں شل شتاء کے تعبیل مستحب ہے - چنانچہ شریانی رحمہ نے مجمع الروایات سے نقل کیا کہ ربیع و خریف میں شل شتاء کے تعبیل مستحب ہے - ط - اور ابراہیم کی حدیث ہے کہ ایک شل سایہ سے پہلے نماز ہو جاوے اس واسطے کہ خزانہ میں ہے کہ وقت مکروہ وہ ہے جو اختلاف کی حد میں داخل ہو اور ایک شل سایہ ہونے پر ظہر کے وقت میں اختلاف ہے تو اتنی تاخیر سے مکروہ وقت ہو جائیگا پس ابراہیم اسی حد تک ہو کہ نماز ایک شل سایہ ہونے سے پہلے ختم ہو جاوے - ط - مسئلہ جمعہ شل ظہر کے پہلے و استحاب میں - ت - یعنی جمعہ کا اصل وقت شل ظہر کے ہے اور جمعہ کا مستحب وقت ابراہیم شل ظہر کے ہے - تو جس موسم و وقت میں ظہر کا ابراہیم تعبیل ہے اسی کے شل جمعہ میں ہے - م - مگر شہادہ میں ہے کہ جمعہ کو ابراہیم نہ سنت نہیں ہے شاید مسئلہ میں دو روایتیں ہوں - پھر مشہور قول یہ کہ جمعہ ایک فرض مستقل اور اس کی تاکید ظہر سے زیادہ ہے - ط - و تاخیر العصر قائم بتغییر الشمس فی السیف و الشتاء - اور مستحب ہے تاخیر کرنا عصر کو جب تک آفتاب تغیر نہ ہو جاوے گرمی میں اور جائزے میں - ف - یعنی ہر موسم میں مستحب ہے کہ عصر کو استغناء کر کے نماز سے بطریق قرأت منقول خارج ہو تو آفتاب تغیر ہو - لما فیہ من تکثیر النوافل لکراہتہا بعدہ - کیونکہ اس تاخیر میں نوافل کی زیادتی کا موقع ہے کیونکہ بعد عصر کے نوافل مکروہ ہیں - ف - اور امام مصنف رحمہ کی یہ مراد نہیں کہ اس دلیل عقلی کی وجہ سے تاخیر ثابت ہوئی کیونکہ اذا میں ایسے امور کو دخل نہیں ہے بلکہ فائدہ تاخیر کے استحاب کا جو حدیث سے ثابت ہے یہ ہے کہ تکثیر نوافل کی گنجائش ہے اور نیز اس وقت سے غروب تک ذکر الہی میں بہت بڑی فضیلت ہے جیسے بعد نماز فجر کے طلوع آفتاب تک ٹھہری فضیلت ہے اور اجماع حدیث کہ البقیہ ساتھ بیٹھنا ایسی قوم کے جو اللہ تعالیٰ کی یاد کرتے ہیں نماز فجر سے طلوع آفتاب تک زیادہ محبوب ہے بہ نسبت اسکے کہ میں چار پروردگار ذکر و نماز اور ابراہیم سے ہوں - اور البتہ میرا بیٹھنا ایسی قوم کے ساتھ جو یاد الہی کرتے ہیں نماز عصر سے غروب آفتاب تک مجھے زیادہ محبوب ہے اور ابراہیم سے چار پروردگار کے آئندہ کرنے سے - رواہ ابو داؤد و ابو یعلیٰ اور بیہقی کی روایت میں ہے کہ دنیا و ما فیہا سے زیادہ محبوب ہے - حصہ پس اوقات وسط زمین احسن ہیں - اور دلیل اس پر روایت ابو داؤد کہ ہم مدینہ میں آئے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم عصر کی تاخیر فرماتے تھے جب تک کہ آفتاب سپید نہ ہو - رافع میں خروج رخ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس نماز کی تاخیر کا حکم فرماتے تھے یعنی عصر کا - رواہ الدارقطنی و ضعیفہ ہو ابوخاری فی التاریخ - حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ ظہر میں تعبیل کرتے اور تم انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ عصر میں تعبیل کرتے ہو - رواہ الترمذی - تو معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر میں تاخیر فرماتے تھے - اور یہی قول حضرت ابی سعید و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما کا اور ابو قتادہ و ابیہم نعمی و ثوری و ابن شبرہ کا اور ایک روایت امام احمد سے ہے - اور لیث و ازہمی و شافعی و اسحق کے ہر ایک عصر کی تعبیل افضل ہے اور یہی ظاہر قول احمد ہے اور استدلال آگاہ چند احادیث سے ہے اول بعدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم عصر پڑھتے پھر ہم میں سے آدمی اپنے گھر واپس آجاتا اس وقت کہ آفتاب دمدمہ ہوتا تھا - رواہ البخاری و مسلم - جواب یہ کہ اس سے یہ کیونکہ معلوم ہوا کہ وقت شریع ہونے ہی پہلے تھے بلکہ تاخیر سے پڑھتے اور کوئی مسجد سے نکل کر گھر آجاتا اور آفتاب دمدمہ ہوتا تھا - دوم بعدیث انس رضی اللہ عنہ کہ آپ نماز پڑھتے پھر ہم میں سے کوئی آجاتا یا دعا پڑھتا اس حال میں کہ آفتاب ابھی چھوٹا تھا - رواہ البخاری و مسلم اور بریدہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے

اس حال میں کہ آفتاب سپید نکھر اٹھا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور جواب یہ کہ طحاوی وغیرہ نے کہا کہ ادنیٰ عوالیٰ کی رودی دو یا تین میل  
ہو اور میل سے مراد وہ رودی جو نیم میں گزری اور وہ کچھ زیادہ مسافت نہیں ہے۔ یہ تو واسطہ وقت میں بھی ہو گا پھر شروع وقت  
کیونکہ فوت ہوا سو ہم حدیث رافع بن خدیج کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نازعہ ٹپرتے پھرتے تھے پھر اونٹ فوج کی طرح  
پھر دس حصے بانٹے جاتے پھر پلاکے جاتے پھر آفتاب غروب ہونے سے پہلے ہم انکا پختہ گوشت کھا لیتے تھے۔ جواب اسکا  
ابن العمام نے دیا کہ اچھی عمارت سے پلانے والے آفتاب متغیر ہونے سے پہلے سے لیکر غروب تک یہ کام کر سکتے ہیں چنانچہ سفیر  
میں امیروں کے ساتھ مشاہدہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث میں تو ایسی عمدہ عمارت والے باورچی مراد نہیں ہیں بلکہ جواب صحیح  
میرے نزدیک یہ ہے کہ رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث ایک خاص واقعہ کی ناز پر صریح ہے کیونکہ یہ بات معلوم کہ ہر روز بعد عصر کے  
اونٹ فوج نہیں کیے جاتے تھے۔ اور صحاح کی حدیث انس میں ہے کہ بنو سلمہ کا ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ ہم لوگ اپنے اونٹ  
فوج کرنے ہیں اور آئندہ وہ ہیں کہ آپ بھی تشریف لادیں پس آپ عصر ٹپرتے ہوئے تشریف لیگئے اور باقی قصہ مانند حدیث  
رافع رحمہ کے بیان کیا پس شاید کہ جب ایسے واقعات ہوتے تھے تو آپ جلدی کر دیتے تھے اور ہمارا کلام معمولی وقت مستحب  
میں ہے جو میں نے دیکھا کہ عینی رحمہ نے مبسوط سے مانند اس جواب کے نقل کیا۔ الحمد للہ علی ذلک۔ اور طحاوی رحمہ نے کہا کہ متواتر  
اخبار بکھور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واپس کے بعد اصحاب رضی اللہ عنہم سے پوچھے کہ وہ عصر میں تاخیر کرتے جن تک کہ آفتاب  
متغیر نہ ہو۔ میں کہتا ہوں کہ معنی یہ ہیں کہ اتنی تاخیر کر کے ناز شروع کرنے لیتے کہ فراغت ہونے پر آفتاب متغیر نہیں ہوتا تھا۔  
اور شک نہیں کہ ایک مثل سایہ ہونے پر وقت عصر شروع ہوا اور کوئی نوافل ادا کرتا رہا حتیٰ کہ دیگر گزری بھر جماعت سے عصر  
ادا کی تو بھی آفتاب کچھ دیر تک ادنیٰ و نکھر اٹھا رہا۔ امام مالک رحمہ کا قول یہ ہے کہ عیسیٰ تاخیر مستحب ہے۔ اور اجماع ہے کہ  
اتنی تاخیر کہ آفتاب متغیر ہو جاوے کہ وہ ہے۔ والمعتبر بغیر القرض و ہوان البیہر حال لا تاخیر فیہ الا میں ہوا صحیح  
والتاخیر الیہ مکروہ۔ اور بدل جانا گردہ کا مستحب ہے اور وہ اسطرح کہ ایسی حالت ہو جاوے کہ آنکھیں اس پر نظر کرنے سے نہ  
چوندہ حادین بھی صحیح ہو اور اتنے بغیر تک تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ البقیہ۔ اور مشائخ نے کہا کہ اس وقت ناز کا  
فصل مکروہ نہیں کیونکہ بندہ کو اسکا حکم ہو اور حکم ہونے سے کراہت جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اگر بغیر سے پہلے ناز شروع کی  
اور اسکو استقدر دراز ٹپرتا کہ وقت مکروہ آگیا تو مکروہ نہیں ہے۔ البحر عن الغایہ۔ عمارہ بن رویہ رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کبھی نہیں داخل ہو گا دوزخ کی آگ میں جسے ناز پڑتی قبل طلوع آفتاب اور قبل غروب آفتاب کے  
یعنی فجر و عصر۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و النسائی۔ و مستحب تعمیل المغرب۔ اور مغرب کی ناز میں تعمیل کرنا مستحب ہے۔ و من غدا  
اگر می ہو یا جائز ہے۔ لان تاخیر یا مکروہ لما فیہ من العشبہ بالکیہود۔ کیونکہ تاخیر اس ناز کی مکروہ ہے اس جہت سے  
کہ اس میں یود ہون کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے۔ و من غدا جیسے روانہ کے ساتھ۔ اور معنی تعمیل کے یہ ہیں کہ وقت پر اذان  
واقامت کے درمیان کچھ فصل نہ کرے سوائے ایک خیفہ بیٹھا کہ باسکوت کے۔ اور تاخیر بقدر درو رکعت کے مکروہ و اختلافی ہے  
ن۔ اور فیہ میں ہے کہ سفر میں تاخیر کرنا اور کھانے کے لیے بہت بھوک ہونے میں تاخیر کرنا یا بدلی کا دن ہو تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے  
اور اگر تطویل قراۃ کے واسطے تاخیر کی تو اختلاف ہے اور حسن رحمہ نے امام رحمہ سے روایت کی کہ مکروہ نہیں جن تک شفیق غائب  
نہو۔ رفع۔ اور واضح ہے کہ لیلۃ النحر میں منوفہ کے بعد میں تاخیر مکروہ نہیں اور مبسوط میں ہے کہ عیسیٰ بن ابان کہنے کہ مغرب کی  
تعمیل مستحب ہے اور تاخیر مکروہ نہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ مسافر کو اور مریض کو روا ہے کہ مغرب کو تاخیر کر کے آخر وقت اور عشاء کو  
اولیٰ وقت پڑھ کر جمع کر لے پھر اگر یہ مذہب ہوتا کہ مطلقاً تاخیر مکروہ ہے تو یہ سفر و مرض میں کیوں مباح ہوتا حالانکہ عصر کی تاخیر  
پہلے تک کہ آفتاب درود ہو جاوے نہیں روا ہے۔ وقال علیہ السلام لا یرال احیٰ بخیر ما عجلوا المغرب و اخروا العشاء



اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جیسے میری امت بتری کے ساتھ رہیگی جیسے جلدی ادا کریں مغرب کو اور دیر کر کے ادا کریں  
عشاء کو۔ و۔ یہ حدیث ابو داؤد رحمہ اللہ نے فرمیں عبد اللہ سے روایت کی کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ جہاد کرنے کو چارے بہانے اگر  
اُترے اور اس وقت عقبہ بن عامر حاکم مصر تھا پس عقبہ رحمہ اللہ نے مغرب میں تاخیر کی تو ابو ایوب رحمہ اللہ نے اسکو فرمایا کہ اے عقبہ کیا تاخیر  
آئے کہما کہ ہم غسل میں پھنس گئے تو ابو ایوب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ کیا تو نے نہیں سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا تزال اُمتی  
بخیر اذ قال علی الفطرۃ الم یوم عروا المغرب الی ان تشتبك النجوم۔ یعنی برابر میری امت بھلائی کے ساتھ رہیگی یا فرمایا کہ نہرت پر  
یعنی سنت پر رہیگی جب تک کہ مغرب کی تاخیر نہ کریں یہاں تک کہ چارے گنجان چلیں۔ درود الحاکم وقال صحیح علی شرط مسلم۔ اور  
ابن ماجہ نے اسکو عباس بن عبد المطلب سے روایت کیا ہے۔ مع۔ روایت ابو داؤد کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ہے اور عقیق  
یہ کہ محمد بن اسحق ثقہ ہے اور یہ جو نقل کیا گیا کہ امام مالک نے محمد بن اسحق میں کلام کیا تو یہ ثابت نہیں ہے اور اگر ثبوت ہو تو بھی اہل علم  
قبول نہ کریں گے کیونکہ شعبہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ محمد بن اسحق تو حدیث میں مومنون کا سردار ہے اور ثوری دشمنی و عادی بن زید اور زید  
بن زریع و ابن علیہ و عبد الوارث و ابن المبارک وغیرہم۔ اور امام بخاری نے کتاب القراءۃ خلف الامام میں ابن اسحق کی  
توثیق میں طول دیا ہے اور ابن حبان نے اسکو ثقافت میں ذکر کیا اور یہ بھی ذکر کیا کہ امام مالک نے ابن اسحق میں کلام کرنے سے بچ  
کیا اور ابن اسحق سے باہم مصالحت کر لیا اور ابن اسحق کو بد یہ بھیجا۔ الفتح۔ پھر حدیث جب صحیح ہوئی تو مغرب کی تعمیل مستحب ہوئی  
صحیح دلیل ہے اور بعض نے اسی حدیث سے مغرب کی تاخیر کردہ ہونے پر استدلال کیا مگر ابن العمام نے کہا کہ مقتضائے حدیث  
تو استحباب ہے اور مستحب کے ترک سے کراہت لازم ہونا ضرور نہیں کیونکہ مبلح ہو سکتا ہے جیسے عشاء کی تاخیر نہائی تک مستحب ہے  
لیکن اگر نہ کرے تو کراہت نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات ٹھیک ہے اور اگر کہا جاوے کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے عقبہ بن  
عامر رحمہ اللہ پر تاخیر کرنے میں اعتراض و انکار کیا تو معلوم ہوا کہ کراہت ہے۔ جواب یہ کہ مستحب جوڑنے پر بھی انکار لائق ہے۔ م۔ و تاخیر  
العشاء الی ما قبل ثلث اللیل۔ اور مستحب ہے تاخیر کرنا عشاء کو تہائی رات سے پہلے تک۔ لقولہ علیہ السلام لا الا ان اشق  
علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل۔ بدلیل حدیث حضرت صلعم کے کہ اگر نہ توایہ کہ شاق کروں اپنی امت پر تو میں درد  
تاخیر کرنا عشاء کو تہائی رات تک۔ و۔ یعنی اس عذر کی وجہ سے تاخیر لازم نہ کی کہ لازم کرنے میں امت پر مشقت ہو جائیگی اور  
مشقت اللہ تعالیٰ نے رحمت کاملہ سے اس امت مرحومہ سے دور کر دی ہے لہذا آپ نے تاخیر کو مستحب رکھا یعنی تاخیر کی فیصلت یہاں  
کر دی اس حدیث میں۔ م۔ یہ حدیث ابو ہریرہ ذریر بن خالد جعفی۔ ذلی بن ابی طالب و ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم سے مروی ہے  
اور اس مضمون کی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تھے کہ تاخیر دین عشاء کو  
جسکو عوام لوگ عتمہ نام رکھتے ہیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ جابر بن سمہ رحمہ اللہ سے مرفوع ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عتمہ کو تاخیر کیا کرتے  
رواہ مسلم۔ لیکن ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوا کہ آپ تاخیر کرتے اور تاخیر کو پسند کرتے تھے مگر تہائی رات تک تاخیر نہیں نکلتی  
مگر بہر حال یہ شافیہ پر محبت ہے جو اول وقت شروع کو مستحب کہتے ہیں کیونکہ حضرت تو تاخیر کیا کرتے تھے۔ اب تہائی رات تک  
تاخیر تو ابو ہریرہ رحمہ اللہ نے مرفوع روایت کی کہ اگر یہ نہ توایہ کہ میں شاق کروں اپنی امت پر تو میں تاخیر کرنا عشاء کو تہائی رات تک  
یا آدمی رات تک۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح و ابن ماجہ۔ اور زید بن خالد رحمہ اللہ کے مرفوع حدیث میں ہر نماز کے وقت مساکت تاخیر  
عشاء تہائی رات تک مذکور ہے۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح و ابن ماجہ۔ اور اسی کے مانند بزار رحمہ اللہ نے حضرت علی رحمہ اللہ سے مرفوع روایت  
کی۔ اور حدیث ابو سعید رحمہ اللہ کو ابن ماجہ نے روایت کیا دسین شطر اللیل یعنی قریب نصف کے۔ اور بخاری و مسلم نے ابن عباس  
سے روایت کی کہ آپ نے عشاء کی تاخیر کی یہاں تک رات میں سے جس قدر اللہ تعالیٰ لے چاہا گذر گئی النحر۔ اس میں ہے کہ اگر شاق نہ ہو  
اسی ساعت ان کو نماز کا حکم دیتا۔ اور مسلم کی حدیث ابن عمر رحمہ اللہ میں تہائی رات یا اس سے زیادہ گذر نہ کرے اور صحیحین کی حدیث اس

دوحی رات تک تاخیر نہ کرے۔ یعنی ہم۔ یہ کل روایات حجت ہیں ولیکن تمہائی رات تک تو جماعت کا قیام ہو اور آدمی رات تک جماعت کو رہ کر وہ اسی صورت میں کہ جماعت قائم رہے چنانچہ حدیث میں یہ دلالت خود موجود ہے کہ لوگوں کو یہ حکم دینا یعنی جماعت کے ساتھ بھر جو کہ تمہائی تک جماعت میں کمی کا احتمال ہو لہذا ما بعد کو ہمارے فقہاء نے ذکر نہیں کیا۔ فافهم۔ بالجماعۃ تاخیر نہ کرنا مستحب ہے۔ بحت فی صبح کے۔ ولان فیہ قطع السمر السنہ عنہ بعدہ۔ اور بحت اسکے کہ اس تاخیر میں قطع ہوگی قصہ گوئی جو کہ بعد نماز عشاء کے منوع ہے۔ فت حتی کہ بعد تمہائی رات کے نیند کا غلبہ ہوگا پس عوام باہم قصہ گوئی نہیں کریں گے بلکہ سو رہیں گے۔ اور حدیث جو بروہہ رحمہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تاخیر عشاء کو جسکا عوام لوگ قصہ نام رکھتے ہیں اور کردہ رکھتے تھے شام سے پہلے سونا اور عشاء کے بعد باتیں کرنا۔ رواہ اللاتمۃ المستدرک فی کتبہم۔ اور واضح ہو کہ امام محمد دی رحمہ نے کہا کہ عشاء کی نماز پہلے سونا ایسے شخص کو مکروہ ہے جسکے حق میں وقت یا جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو اور جسکو کوئی جگانے والا ہو تو اسکو سوجانا مباح ہے۔ اور ہمارے علماء نے اجازت دی کہ عشاء کے بعد نیکی کی باتیں کرنا اور بھلائی میں گفتگو کرنا روا ہے بدلیل حدیث ابن عمرؓ کہ آخر حیات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد عشاء سے سلام پھیرنے کے فرمایا کہ بھلائی اپنے یہ رات دیکھی پس انکے بوس برس پر کوئی باقی نہ رہیگا جو دسے زمین پر ہے۔ رواہ البخاری وسلم۔ یعنی جو لوگ اس وقت موجود ہیں ایک صدی ختم ہوا نہیں سے کوئی زندہ نہیں رہیگا پس یہ حکم ان لوگوں کو شامل نہیں جو اس رات کے بعد پیدا ہوں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ عبرت و نصیحت بھلائی میں گفتگو کرنا بعد عشاء کے منع نہیں ہے۔ اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات تک اپنی کمرہ کے ساتھ مومنوں کے بارہ میں باتیں کیا کرتے اور میں بھی دونوں کے ساتھ ہوتا تھا۔ رواہ الترمذی والانسائی۔ وقیل فی اربع تعبیل کیلا تغفل الجماعۃ۔ اور کہا گیا کہ گرمی کی رات میں عشاء کی نماز میں تعبیل کجا دے تاکہ جماعت کی قلت نہ ہو جاوے۔ فت فینج الاسلام خواہر زاوہ نے کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک جائز ہے میں عشاء کو تمہائی رات تک تاخیر نہ کرنا افضل ہے اور گرمی میں تاخیر سے تعبیل افضل ہے اور یوں ہی جامع قاضی خان میں جائز ہے گرمی کی تفصیل مذکور ہے۔ ع۔ والٹا خیر الی نصف اللیل مباح لان دلیل الکراہۃ وہو تغلیل الجماعۃ عارضۃ دلیل التذہب وہو قطع السمر بو احد فیثبت الا باحتیالی النصف اور عشاء کو تاخیر کرنا آدمی رات تک مباح ہے کیونکہ دلیل کراہت کو اور وہ جماعت کی کمی ہے معارض ہوئی دلیل تذہب اور وہ باتیں کرنے کا بالکلہ انقطاع کیا جانا پس آدمی رات تک اباحت ثابت ہوگی۔ فت حاصل یہ کہ آدمی رات تک تاخیر میں بھر ایک باتیں کرنے والا نہ ہوگا دو چار کا کیا ذکر ہے ولیکن ساتھ ہی نماز کی جماعت میں بھی بہت کمی ہوگی۔ پس جماعت کی کمی ہونا تو دلیل کراہت ہے اور اس تاخیر سے سمر کا بالکل منقطع کرنا دلیل استحباب ہے اور جب نصف تک تاخیر میں ایک دلیل کراہت کی اور دوسری دلیل استحباب کی جمع ہوئیں تو نہ مکروہ رہی نہ مستحب رہی بلکہ درمیان میں مباح رہیگی۔ تم۔ لیکن چند مسائل دلالت کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں کراہت کو ترجیح دیجاتی ہے تو مباح بھی ہونا چاہیے کیونکہ مباح کی کوئی جانب معوج نہیں ہوتی۔ افتح۔ میں کہتا ہوں کہ نصف تک تاخیر کرنا حدیث صحیح سے ثابت ہے پس وہ مستحب ہے لیکن بوجہ لوگوں کے کمی بہت یا بیماروں و ضعیفوں کے عدم کھل کے کمی جماعت عارض ہوئی اور یہ مکروہ ہے اور اس کراہت کا معارض استحباب انقطاع سمر موجود تو دونوں برابر ہوتے ولیکن جھوڑا منہج ہوا مگر اصل ثبوت سنت نے اس ترجیح کراہت کو مغلوب کر دیا تو اباحت طرہ قائم رہی۔ یا یوں کہا جاوے کہ اصل میں نصف تک تاخیر کرنا مرغوب و مسنون و مستحب ہے اور لوگوں کی کمی بہت سے اسکا استحباب نہیں جاتا ولیکن ہم جماعت قائم کرنے اور قصہ گوئی وغیرہ منوعات رد کرنے پر امداد میں تو عارضی حالت سے ہمارا علمدائد اس تاخیر کو بدون کمی جماعت کے نہیں ہو سکتا تو جسکو مباح کر دیا گیا حتی کہ اس استحباب مسنون پر عمل نہ کرنے سے قابل ملامت نہیں پابے پروائی میں شمار نہیں ہوگا فافهم واللہ تعالیٰ اعلم۔ والی النصف الاخیر مکروہ لما فیہ من تغلیل الجماعۃ وقد قطع

اسم قبلہ۔ اور تاخیر کرنا عشر کو اخیر کی آدمی رات تک مکروہ ہے کیونکہ اس میں جماعت کی تقبیل ہے حالانکہ سمر تو پہلے اس سے قطع  
 نہ ہو چکا۔ و۔ یعنی اول آدمی رات کے بعد تک تاخیر کرنے سے یہ کراہت تو پیدا ہوئی کہ جماعت میں بہت کمی آئی۔ اور  
 قطع سمر کا فائدہ جو تاخیر سے ہوتا تھا وہ نہ ہوا کیونکہ سمر قطع کرنا تو اس تاخیر سے جب ہو کہ اس وقت میں اکثر یا برابر درجہ برسر ہوتا  
 یا یا جادے حالانکہ اس وقت تو لوگوں میں باہمی باتوں و قصہ گوئی کی عادت نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ اس تاخیر سے کوئی تسخیر  
 بات نہ ہوئی بلکہ تعلیل جماعت کی مکروہ بات پیدا ہوئی تو جب مستحب کے ہونے مکروہ تو ترجیح ہوتی ہے تو اب نہا بدرجہ اولے  
 ترجیح ہے لہذا جہنمی نے نقل کیا کہ تفسیر میں کہا کہ یہ مکروہ تھوڑی ہے۔ دکنطاح من البھر۔ پھر واضح ہو کہ نفس وقت میں کوئی  
 کراہت نہیں ہے حتیٰ کہ وتر اس وقت میں مستحب ہے حالانکہ وتر و عشر دونوں کا وقت بالاتفاق ایک ہی مگر عشاء فرض میں جماعت ہے  
 اور اسکے خدائد ہونے سے کراہت خارج ہوئی۔ لیکن کراہت کا تحریمی ہونا مشکل ہے اس لیے کہ جماعت آنکے نزدیک واجب  
 نہیں ہاں سنت مگر مکروہ ہے پھر اگر قریب ہو جو ہو تو بھی کراہت تھوڑی جبکہ بالکل جماعت مہدم ہو اور تقبیل جماعت سے  
 تو وجود جماعت کا قائم ہو اور جماعت میں زیادتی بالاتفاق مستحب ہے۔ ہاں اگر کسی مسجد میں یہ عادت کہ لجا دے کہ ہمیشہ  
 آدمی رات کے نماز قائم کجا دے تو استدلال کراہت تحریمی کو گنجائش ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ و مستحب  
 فی الوتر لمن یألف صلوٰۃ اللیل آخر اللیل فان لم یثق بالانتباہ او ترکب اللیل والنوم۔ اور وتر کے بارہ میں جو شخص  
 کہ عادت مالوت رکھتا ہو رات میں نماز کی تو مستحب آخر رات ہے پھر اگر اسے باگنے پر بھر دسا نہ تو خواب سے پہلے وتر  
 پڑھے۔ و۔ اس میں لطیف اشارہ ہے کہ رات میں نماز مسجد محبوب و مالوت چیز ہے اور اشارہ واضح ہے کہ مسجد بعد کی قہر  
 خواب کے ہے۔ اور سنون طریقہ بھی یوں ہی ثبوت ہوا ہے۔ اگر کجا دے کہ پھر مناقب امام ابو حنیفہ رحمہ میں عشاء کے وتر  
 سے فجر کی نماز کہیں معنی میں ہے۔ جواب دو لگا کہ وضو تو سر نماز کے واسطے بالاتفاق افضل ہے تو یہ معنی اسکے نہیں کہ امام رحمہ  
 ہر نماز کا وضو نہیں کرتے تھے بلکہ مراد کثرت عبادت و طاعت ہے پھر یہ ممکن کہ بعد نماز عشاء کے غافلون کی طرح پانون  
 پھیلا کر نہ سوتے ہوں بلکہ ایسے طور پر جس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے چنانچہ یہ بھی روایت ہے کہ حاضر و غائب پانون دراز  
 نہ کرتے تھے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعد تر قبیل وقت سونے میں دینے کہ گویا نہیں سونے میں قائم۔ غرض کہ یہاں مجھے  
 شرح مسائل پر توجہ ہے۔ تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جبکہ رات میں نماز کی عادت ہے اور اسکو جائگے پر بھر دسا بھی ہو تو اسکے  
 حق میں مستحب یہ کہ وتر کو بعد مسجد کے آخر رات میں پڑھے اور اگر اسکو جائگے پر بھر دسا نہیں ہو یا ایسا شخص کہ رات میں  
 نماز کی عادت نہیں رکھتا تو وہ خواب سے پہلے پڑھے۔ لقولہ علیہ السلام من خاف ان لا یقوم آخر اللیل  
 فلیوتر اولہ ومن طمع ان یقوم آخر اللیل فلیوتر آخر اللیل۔ بدلیل حدیث حضرت علی المرتضیٰ علیہ السلام کہ جبکہ وضو  
 ہو کہ آخر رات نہ اٹھیں تو اول رات میں وتر پڑھے اور جو طمع رکھتا ہو کہ آخر رات میں قیام کرے گا تو آخر رات میں وتر پڑھے  
 و۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم کس وقت وتر  
 پڑھتے ہو عرض کیا کہ اول رات میں بعد عشاء کے۔ فرمایا کہ تم نے قربت کو اختیار کیا پھر عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ تم کب وتر پڑھتے  
 ہو عرض کیا کہ آخر رات میں فرمایا کہ تم نے قوت کو لیا۔ رواہ مسلم۔ ع۔ سعید بن المسیب رحمہ سے مرسل روایت منبرہ مرفوعہ  
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے منافقین کے درمیان حاضر ہونا عشاء و فجر کا ہے منافقین ان دونوں  
 کی استطاعت نہیں پاتے ہیں۔ رواہ مالک۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ  
 جس نے عشاء کی نماز جماعت سے پڑھی گویا مائے آدمی رات عبادت میں قیام کیا اور جس نے صبح کی نماز جماعت میں  
 پڑھی گویا تمام رات عبادت میں قیام کیا۔ رواہ مسلم و مالک و ابو داؤد و الترمذی۔ اور حدیث میں ہے کہ میں صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ







رات میں یادن میں۔ ۳۔ اور ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف النہار میں ناز کو مکروہ  
 رکھتے تھے سوائے روز جمعہ کے اور فرمایا کہ جنم افروزتہ کجانی ہے سوائے روز جمعہ کے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور نووی رحمہ اللہ  
 روضہ میں لکھا کہ ان اوقات مکروہہ میں فرائض وخصائے فرائض دایسے سن و نوازل جکو آدمی نے اپنا ورد کر لیا ہو جائز  
 ہیں اور ناز جنازہ و سجدہ تلاوت و سجدہ شکر و دو رکعت طواف و ناز کسوت جائز ہیں اور اصح قول پر ناز استنفا و بھی  
 مکروہ نہیں ہے۔ آخری۔ اور نوازل مطلقہ مکروہہ ہیں یعنی جنا کوئی سبب نہ ہو۔ اور کہ میں نوازل مطلقہ بھی جائز ہیں۔ مع۔ اور  
 ہمارے نزدیک بدلیل حدیث عقبہ رحمہ کوئی جائز نہیں ہیں اور دلائل شافعی رحمہ کا جواب بہت بلبط چاہتا ہے لیکن انھیں  
 کے ساتھ جواب یہ ہے کہ حدیث میں نام من صلوٰۃ۔ یعنی جو کوئی سو گیا نماز سے انہم۔ یہ مفید نہیں ہے نہ وجہ۔ اول آنکہ  
 اگر یہ معنی ہیں کہ جب اسکو یاد آوے رات یا دن میں اوقات مکروہہ یا صحیحہ میں تو حدیث عقبہ بن عامر رحمہ سے اسکی تخصیص  
 ہوگی کیونکہ وہ عام اوقات کو شامل ہے اور یہ تین اوقات کی تخصیص کرتی ہے پھر کہ نہ تخصیص نہیں کی گئی۔ منع۔ اور میں  
 لکھا ہوں کہ جو شخص سو گیا پھر دن نکلے جاگا پس کیا یہ نفاذ ہے یا اداء ہے اگر اداء ہے تو تخصیص اوقات نہیں رہے گی کیونکہ یہ نفاذ  
 وقت ادا ہے ناز فجر ہے اور اگر نفاذ ہے تو یہ تنگی اسکے واسطے بالاجماع نہیں ہے پھر حدیث اوقات مکروہہ ترک کرنے کی  
 کوئی وجہ نہیں ہے۔ علاوہ برین جو نماز سے سویا۔ عام ہے کہ ناز فرض ہو یا نفل ورد ہو پھر اس حدیث کو نفل ورد پر کیوں  
 محمول نہیں کیا چنانچہ حدیث صحیح و دیگر میں موجود ہے کہ جسکا کوئی در درات کا ہو اور وہ سو گیا تو اسکو بعد طلوع آفتاب کے  
 دو پہر تک کے درمیان ٹبرہ لے۔ اور تہجد کی نماز جب آپ رات میں نہ چڑھتے تو اسی طلع بعد طلوع کے چڑھتے تھے۔ پس  
 ظاہر ہوا کہ اس حدیث سے استدلال میں الزام ہے بلکہ عمدہ جواب میرے پاس یہ ہے کہ آپ نے حدیث من ام سے نکالا  
 کہ جو شخص طلوع آفتاب کے وقت جاگا تو حدیث کی دلالت سے اسوقت ٹبرہ سکتا ہے اور میں لکھا ہوں کہ اسکے معارض  
 حدیث ابن عمر رحمہما عن غیرہ میں حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا صحیح مسلم میں موجود ہے کہ کوئی تم میں سے عمدی قصد کرے  
 یہ نہیں کرے کہ آفتاب طلوع ہونے کے وقت یا غروب ہونے کے وقت ناز پڑھے پس یہ مراحت سے مانعت ہے اور یہ بات  
 ظاہر کہ جو شخص طلوع کے وقت جاگا وہ اپنے قصد عمدی سے اسوقت ناز پڑھیں گا۔ پس اب ہمارے واسطے حدیث عقبہ  
 بلا معارضہ باقی رہی جس سے ثابت ہو کہ قیون اوقات میں فرض ہو یا نفل ہو مکروہ ہے۔ المترجم۔ دوم حدیث جبر بن  
 دربارہ طواف نازیکہ کے۔ تو یہ حدیث نزدیکی نے صحیح کہی اور ابن جہان و ابن خزیمہ نے اپنی اپنی تصحیح میں وحاکم و احمد  
 و ابو داؤد و ابن ماجہ و نسائی نے روایت کی۔ پس حدیث صحیح ہونے میں کچھ شبہ نہیں ہے و لیکن یہ عام اوقات میں ہے  
 اور حدیث عقبہ رحمہ خاص ہے پس یہ شخص جو کی خصوصاً بر اصول شافعی رحمہ۔ اور اگر ہم مانیں کہ تخصیص نہیں سہی تو ہم  
 کہتے ہیں کہ حدیث جبر بن علقم رحمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اوقات مکروہہ میں جواز کو بھی شامل ہے اور حدیث عقبہ رحمہ سے  
 صریح ہے کہ وہ ان اوقات میں ناز حرام کرتی ہے اور جب دلالت سے مباح کرنوالی نص اور مراحت سے حرام کرنوالی  
 نص جمع ہوں تو حرام کرنوالی نص مرجح ہے پس حدیث عقبہ رحمہ مقدم ہوگی۔ اور چونکہ حدیث عقبہ رحمہ و مانعت اوقات  
 غلطہ کی قوت و ثمرت معلوم ہے تو بعض روایات میں جو استثناء آیا کہ سوائے مکہ کے۔ اسکو ترجیح نہ دیجائیگی۔ ہم۔ منع۔  
 و حجۃ علی ابی یوسف فی اباحتہ التفلل یوم الحجۃ وقت الزوال۔ اور یہی حدیث عقبہ رحمہ حجت ہے ابو یوسف رحمہ  
 پر جو مباح کہتے ہیں نفل کو جمعہ کے روز زوال کے وقت۔ ۴۔ دلیل انکی بروایت ابو داؤد و ہم حدیث ابو قتادہ  
 ہے و بعد حدیث ابو سعید خدری رحمہ ہے اور جواب بعد تسلیم صحت حدیث کے یہ ہے کہ حدیث مانعت کے معارض یہ حدیث  
 نہیں ہو سکتی کیونکہ دونوں مساوی نہیں ہیں اور اگر مساوی ہوں تو حدیث محکم کو ترجیح ہوگی پس صحت اوقات



مقدم ہو گی۔ اور کسی کا جانا ہو کہ حکم و حادثہ متحد ہونے سے دونوں ایک معنی پر محمول کیا دین پس ہر مذکورہ مسئلہ میں  
اسی وجہ سے اشیاء میں ہر کہ ردال روز جمعہ کے وقت نفل جائز ہیں جابر قول ابو یوسف رحمہ کے اور یہی صحیح ہے اور یہی صحیح  
فیہ نے حادثی سے نفل کیا کہ اسی پر قوی ہے۔ وہ میں کہنا ہوں کہ منہج قوت دلیل کے معقول امام ابو حنیفہ رحمہ رحمہ رحمہ رحمہ  
جو اور حنفی ہر دامنہ تعالیٰ اعلم۔ اور یہی ہر دایہ میں مذکور داسی پر قوت ہوں میں پس اشیاء وغیرہ کا معارضہ قبول ہوا قافہ۔ اگر کہا جاتا  
کہ معقول کی تصحیح التزامی ہر اور یہ تصحیح مرجع تو صریح اقویٰ ہر جیسا کہ شامی رحمہ نے فرائض در مختار کے ایک مسئلہ میں تصریح کی ہے  
جواب یہ کہ تصحیح التزامی کے اگر یہ معنی ہونے کے بدلات مطابق و مروجی نہیں بلکہ بدلات التزامی آنکی تصحیح ثابت ہوتی ہے تو  
التزامی سے مروجی قوی ہوتی بلکہ محسنی یہ میں کہ اصحاب متون نے اپنے اوپر التزام کیا ہے کہ تصحیح لا دین تو یہ اول تو صحیح دوم  
آنکے التزام سے صحیح ہے پس یہ قوی ہر اور قول شامی رحمہ محب سے خالی نہیں۔ قافہ سم۔ حاصل یہ کہ بدلیل قوی ثابت ہوا  
کہ طلوع و قیام وغیرہ و عروبہ کے وقت نماز میں جائز ہے۔ ہائی رہا یہاں یہ کلام کہ امام مصنف رحمہ نے اوقات کردہ سے کیا  
مراد لی پس ابنی الامام رحمہ نے کہا کہ کراہت سے بیان قوی معنی مراد میں ہونا جائز وغیرہ ایسے امور کو شامل ہر جتنا کرنا  
و نہونا مطلوب ہر یا مراد کردہ سے فقہاء کے معنی عرفی ہیں اور مراد کراہت تحریمی ہے کیونکہ یہ بات اصول الفقہ میں معلوم ہوتی  
کہ عینی مانعت جو اپنے موجب سے بھری نہ گئی جو اس سے کراہت تحریمی ثبوت ہوتی ہر اور اگر قطعی مانعت جو تو اس سے  
حرام ثبوت ہوتا ہر جو فرض کے مقابلہ میں ہر جیسے کراہت تحریمی بمقابلہ واجب کے ہر اور کراہت تشریعی بمقابلہ مندوب ہر  
اور بیان جو کسی ہر وہ از قسم اول یعنی عینی ہر تو ثبوت اس سے کراہت تحریمی ہوتی اور وہ جب نماز میں ہو پس اگر وقت  
میں نقصان کی وجہ سے ہو تو جس نماز کا ثبوت بسبب وقت کمال کے ہوا ہو وہ صحیح ہوگی کچھ اسوجہ سے نہیں کہ کراہت تحریمی ہر  
بلکہ اسوجہ سے کہ جو کمال واجب ہوئی وہ ناقص رہا نہ ہوگی اسی وجہ سے امام مصنف نے کہا کہ لا يجوز الصلوۃ الا لیکن اب سوالی  
متوجہ ہوا کہ عدم جواز سے کیا مراد ہر اگر عدم صحت مراد ہے یعنی کوئی نماز صحیح نہیں ان اوقات کردہ میں۔ تو یہ صحیح نہیں اسوجہ سے  
کہ اگر ان اوقات میں کسی نے نفل کو شروع کیا تو شروع کرنا صحیح ہے حتیٰ کہ اسکی قضاء سے واجب ہوگی جب کہ طلع کر دے اور  
طلع کرنا واجب ہر پھر غیر کردہ وقت میں قضاء کرنا واجب ہے۔ یہی ظاہر الرواۃ ہے ہر اور اگر اپنے قطع نہ کی بلکہ تمام کر دی تو اس  
شروع سے ہر اسکے ذمہ لازم ہوا تھا اس سے بری اللہ نہ ہو جائیگا۔ الفتح۔ ولیکن آئے ہر ایک اور اسپر کچھ واجب نہیں شرح  
و المعادی سم۔ اور اگر عدم جواز سے عدم صحت مراد ہے یعنی حلال نہیں تو عدم صحت سے عام ہے۔ الفتح۔ یعنی لا يجوز۔ کے یہ معنی  
کہ شرعاً اسکا کرنا حلال نہیں ہر لیکن اگر اپنے شروع کر دیا تو لازم ہوگا جیسے کہتے ہیں کہ بیع فاسد کرنا جائز نہیں ہر معنی اگر  
شرعاً یہ حلال نہیں ہر لیکن اگر بیع فاسد کی تو بعد تہفہ کے جو چیز خریدی اسپر ملک ثابت ہو جاتی ہے۔ انہاء یہ۔ پس ان  
اوقات میں نفل شروع کرے تو لازم اور اور اسے تو صحیح ہو جائیگی اگرچہ تراکیا حاصل آنکہ لا يجوز یعنی نماز ان اوقات  
میں نہیں پڑھنا چاہیے۔ خواہ نفل ہو یا فرض ہو اور درجہ باندہ ہو۔ ولا صلوة جنازہ۔ لا روتنا۔ اور نماز جنازہ بھی  
نہ پڑھنا چاہیے بدلیل اسی حدیث کے جو بتے مذاہب کی رفت۔ یعنی حدیث عقبہ بن عامر رحمہ کیونکہ اس میں اول تو مطلقاً  
نماز سے مانعت ہے۔ دوم اس میں مرد سے دفن کرنے سے مانعت ہے اور مرد و دفن سے نماز جنازہ ہر جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ و  
لا سجدة تکاؤد۔ لا نہائی معنی الصلوۃ۔ اور سجدہ تلاوت بھی نہیں جائز ہے کیونکہ یہ سجدہ بھی نماز کے معنی میں ہے۔  
فتا۔ اس ماہ سے کہ جو شرائط نماز میں ہیں اتنے طہارت و شہرت و استقبال قبلہ وغیرہ کے وہ ہیں سجدہ میں بھی  
شرط ہیں اور کہا جاتا ہے کہ باعتبار آفتاب پرستوں کے ساتھ مشابہت ہونے کے۔ کما فی المبسوط۔ اگر کہا جائے کہ جب  
سجدہ تلاوت یعنی نماز ہر تو سجدہ تلاوت میں تنقیہ کرنے سے وہ ضرور کیوں نہیں ٹوٹتا۔ جواب دیا گیا کہ حدیث میں ہے

فقہہ ٹوٹتا ہے مراد اس سے رکوع و سجدہ والی نماز ہے کیونکہ الصلوٰۃ سے اسی قسم کی نماز مراد ہے۔ کما فی النہایہ۔ میں۔ میں کشا ہوں۔  
 یہ فقہہ سے وضو ٹوٹنا خلافت قیاس ہے تو جس مورد پر وارد ہوا اسی تک رکھا جائیگا اور سجدہ تلاوت مثل نماز کے صورت و  
 معنی دونوں میں نہیں ہے اور خالی معنی میں نماز کی طرح ہونے سے عین نماز ہو جائیگا پس سوال مقبول نہیں ہے کیونکہ ہمیں  
 حکم فقہہ سے غفلت ہے۔ بالجمہ ان اوقات میں جو معنی نماز ہو رہی ہے نہیں جائز ہے۔ الا عصر و مہ عند الغروب۔ یہ  
 اسی روز کی عصر کے کہ وقت غروب کے جائز ہے۔ ف۔ یعنی اگر کسی نے عصر نہیں پڑھی یا شک کہ غروب کا وقت ہو گیا  
 تو وہ پڑھ لے۔ اور اگر کسی دوسرے وقت ظہر یا فجر کی نماز ہو یا کسی دوسرے روز کی قضاء عصر پڑھو تو ایسے کردہ وقت  
 میں قضاء نہیں جائز ہے لہذا قید کر دی کہ اسی روز کی عصر ہو۔ لان السبب ہو الجبر والقائم من الوقت۔ کیونکہ نماز  
 واجب ہونے کا سبب تو کل وقت میں سے وہ جزو ہے جو قائم ہے۔ ف۔ مکمل وقت۔ لانه لو تعلق بالکل لوجب الاداء  
 بعدہ۔ کیونکہ سبب ہونا اگر کل وقت سے متعلق ہو تو ادا کرنا بعد وقت کے واجب ہوگا۔ ف۔ ایسے کہ جو سبب ہے وہ پہلے  
 موجود ہو تب سبب موجود ہوگا اور کل وقت جب سبب مانا جائے تو جب کل وقت ہو جائے تب ادا سے نماز واجب ہو  
 حالانکہ یہ بالاجماع باطل ہے اور نماز قضاء ہو جائیگی۔ ولو تعلق بالجبر الماضی فالمراد فی آخر الوقت قاض۔ اور  
 اگر سبب ہوتا اس جزو سے متعلق کرو جو گزر گیا تو جس شخص نے نماز کو وقت کے آخری جزو میں ادا کیا وہ ادا نہیں بلکہ  
 قضاء کرنے والا ہوا۔ ف۔ کیونکہ جو سبب تھا اسکے ساتھ تو ادا نہ ہوئی جب وہ وقت گزر گیا تو بعد اسکے ایسے وقت میں  
 ادا ہوئی جو موجب نہیں ہے بلکہ جزو موجب کی وجہ سے جو ذمہ واجب ہوا تھا وہ اب ادا کر دیا اور یہی معنی قضا سے نماز  
 کے ہیں۔ اور اگر تعلق سبب ہونے کا اس جزو سے ہو جو آئندہ آنے والا ہے تو وہ سبب ہنوز نہیں آیا جب وہ آوے  
 تو آئینہ کلام کیا جاوے کہ یہ گزرے تب سبب ہو گا یا اپنی موجودگی میں سبب ہے پس اگر گزرے تو اوپر کا کلام اور اگر  
 موجود ہونے پر سبب ہے تو یہی ہمارا مطلب ہے کہ جو جزو موجود ہے یہی سبب ہوتا ہے۔ و اذا کان کذلک۔ اور جب  
 ایسا ثبوت ہوا کہ جزو موجود ہی موجب ہوتا ہے۔ ف۔ تو جس نے عصر نہیں پڑھی تو آخری جزو موجود ہے یہی موجب  
 اداء ہے بلکہ موجب مضیق ہے کہ تاخیر کی گنجائش نہیں۔ تو ضرور پھر حکم ہوا کہ ادا کرے پس حکماً آئے ادا کی۔ م۔ نقد ادا کیا  
 کما وجبت۔ پس جیسے اس پر واجب ہوئی آئے ادا کر دی۔ ف۔ یعنی ناقص وقت میں واجب ہوئی اسی وقت میں آئے  
 ادا کر دی۔ حالانکہ شریعہ نے اس ناقص وقت کو بھی عصر کا وقت قرار دیا ہے۔ م۔ پھر کراہت اس تاخیر میں ہے اور ادا سے نماز  
 میں کچھ کراہت نہیں کیونکہ وہ تو آئے حکماً ادا کی ہے کما صرح بہ العینی وغیرہ۔ م۔ بخلاف غیر ہا من الصلوات لانہا  
 وجبت کاملہ فلا تادی بالناقص۔ برخلاف دیگر نمازوں کے جو سوائے اسی روز کی عصر کے ہوں کیونکہ دے نمازین  
 تو بوقت کمال واجب ہوئی تھیں تو ناقص وقت کے ساتھ ادا نہ ہوئی۔ قال رحم والمراہد بالنقی المذکور فی صلوٰۃ الجنازۃ  
 وسجدۃ التلاوۃ اگر اہتہ حتی لو صلا ہا فیہ او تلا سجدۃ فیہ وسجد ہا جائز لانہا اویت کما وجبت اذا لوجب  
 بظہور الجنازۃ والتلاوۃ۔ امام مصنف رحم نے فرمایا کہ نماز جنازہ وسجدۃ تلاوت میں جو عدم جواز کا حکم دیا وہ کراہت ہے  
 یعنی یہ دونوں ان اوقات میں مکروہ ہیں حتیٰ کہ اگر مکروہ وقت جنازہ آیا اور نماز جنازہ کو وقت مکروہ میں پڑھ دیا وقت مکروہ  
 میں سجدہ کی آیت تلاوت کر کے وقت مکروہ میں سجدہ ادا کر دیا تو جائز ہوا کیونکہ نماز جنازہ یا سجدہ جیسے ناقص وقت میں جب  
 ہوئی ویسے ہی ادا کر دی گئی کیونکہ وجوب تو بر وقت جنازہ آنے یا آیت سجدہ تلاوت کرنے کے ہوا۔ ف۔ اور جب جنازہ  
 کا آنا تلاوت کرنا اسی وقت میں ہوا تو بھی وجوب ہوا اور جیسے ناقص میں وجوب ہوا ویسے ہی ادا بھی ناقص ہوئی۔ واضح ہو کہ  
 معنی کلام امام مصنف رحم کے یہ ہیں کہ فرائض و واجبات نمازوں کے حق میں عدم جواز کے یہ معنی ہیں کہ آنگا انعقاد ہی ان وقت

میں ہوگا باستثنائے اسی روز کی عصر کے پس کوئی فرض یا واجب کسی طرح ناقص یا کمال ادا نہیں ہو سکتا جبکہ معتقد ہی نہ ہو۔ اور  
یہی جو چیزیں کہ فرض کے معنی میں ملحق ہیں جیسے نماز جنازہ و سجدہ تلاوت تو جب وہ مباح وقت میں واجب آدین مثلاً  
وقت مکروہ سے پہلے جنازہ آیا یا پہلے سجدہ تلاوت کیا پھر تاخیر کر کے مکروہ وقت میں نماز جنازہ یا سجدہ ادا کرنا چاہا تو وہ بھی  
سب گزرا دینا ہوگا بلکہ معتقد ہی نہ ہوگا۔ اور اگر سجدہ تلاوت اسی وقت مکروہ میں واجب آیا مثلاً اسی وقت میں آیت سجدہ تلاوت  
کی یا اسی وقت میں جنازہ اگر نماز واجب ہوئی تو ان دونوں کو اسی وقت میں ادا کر دینا جائز ہے یعنی مکروہ تحریمی نہیں ہے  
کافی السراج والکافی والقبیین دت۔ اس سے ظاہر ہوا کہ کراہت تنزیہی ہے لہذا فرمایا کہ بہتر یہ کہ سجدہ تلاوت میں تاخیر کر کے  
مباح وقت میں ادا کرے لیکن نماز جنازہ اسی وقت مجبرہ دے کہ اس میں تاخیر مکروہ ہے۔ کافی التحفہ مدع القبیین البحر المنیر  
اگر مکروہ وقت میں فرض یا واجب نماز وتر مثلاً شروع کی اور معتقد مارا تو وضو نہیں کرے بلکہ اسی وقت میں ادا کرے اور  
اگر اس وقت میں نفل شروع کر کے معتقد مارا تو وضو کر لے گا کیونکہ نفل معتقد ہو جاتی ہے۔ کافی قاضیان۔ نفل نماز ان  
اوقات میں جائز و مکروہ ہے۔ کافی و شرح الطحاوی۔ یعنی اسی وقت نفل کو تمام ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ بلکہ توڑ کر مباح وقت  
میں قضاء کرنا واجب ہے یہی ظاہر الروایہ ہے الفتح۔ اور اگر نہ توڑے اور اسی وقت ادا کر دے تو جائز مگر گناہ کبیرہ۔  
محیط السخری۔ اور اگر کسی نے مکروہ وقت میں نماز اپنے اوپر نذر کی اور اسی وقت میں ادا کی تو جائز مگر مکروہ ہے اور وجہ  
ہے کہ غیر مکروہ وقت میں نذر ادا کرے۔ البحر۔ اور اگر کسی نے مطلق نذر کی تھی یعنی کسی وقت مکروہ کی قید نہ تھی یا اس نے سوا  
مکروہ اوقات کے کسی وقت مباح کی قید لگائی تھی پھر اسکو وقت مکروہ میں ادا کیا تو نہیں ادا ہوگی اور یہی وجہ ہے شرح  
المنیہ لایمیر الحاج۔ خلاصہ کلام اس مقام پر یہ ہے کہ جسکو نماز بولا جاتا ہے اگرچہ نماز جنازہ ہو وہ تین قسم ہے فرض و واجب و نفل  
پھر قسم اول یعنی فرض کے تین نوع ہیں۔ فرض قطعی جیسے نماز پنجگانہ و جمعہ اور فرض کفایہ نماز جنازہ اور فرض علی و ترہول  
امام الحدیث رحمہ۔ اور بعض چیزیں نماز قطعی کے معنی میں ہیں جیسے وہ سجدہ جو نماز کے اندر واجب ہوا۔ پس جو اوقات مکروہ  
بیانی ہوئے یعنی طلوع و شمس و غروب ان اوقات میں یہ فرائض کوئی معتقد ہی نہیں ہونے تو کبھی ادا ہونگے سوا  
نماز جنازہ کے جو اسی وقت میں آیا ہو تو اسکو بلا تاخیر ادا کر دے۔ اور سواے عصر کے جو اسی دن کی ہو یعنی نہ قضاء ہو اور  
نہ اس دن کی کوئی اور نماز قضاء ہو پس اسی دن کی عصر تو غروب کے وقت معتقد و ادا ہو جائیگی اور اسکا توڑنا بھی جائز  
نہیں ہے لیکن استعد تاخیر کرنے کا وہ گنہگار ہوگا۔ قسم دوم یعنی نماز واجب کی دو نوع ہیں۔ نوع اول واجب ذاتی یعنی جو  
شرح کی طرف سے واجب ثابت ہوئی چنانچہ نماز وتر بقول اعظم و نماز عیدین اور طہن اسکے ساتھ سجدہ تلاوت ہے۔ نوع دوم  
واجب غیر فی جہ فیہ کی جہ سے واجب ہو جیسے بندہ نے اپنے اوپر واجب کی پس شرح نے اسکی امید پوری کر دی کہ اگر  
ہوئی چنانچہ نذر کی نماز ہو مثلاً اپنے اوپر دو رکعت نماز کی نذر کی خواہ اس طرح کہ کہ مجھے اللہ تعالیٰ کے واسطے دو رکعت نماز ہے  
پس کوئی وقت نہ کہا بلکہ مطلق رکھا اور خواہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے دو رکعت نماز بعد اداے نماز ظہر کے ہے۔  
تو ایک وقت مباح میں نذر کی قید رکھی اور خواہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے دو رکعت نماز وقت غروب آفتاب ہے یعنی  
کسی وقت مکروہ کی قید رکھی۔ بالجمہ واجب غیر فی جہ نماز نذر ہے اور توڑی ہوئی نفل یعنی نفل شروع کر کے توڑ دی تو نفل باطل  
ہو گیا منقطع ہوئی جہ سے اسے قضاء واجب ہوئی اس میں وجہ ہے کہ اس نے وقت مکروہ میں شروع کر کے توڑی یا وقت مباح  
میں شروع کر کے توڑی۔ اور دو رکعت طوات بھی واجب غیر فی جہ اور طہن اسکے ساتھ سجدہ سو ہے۔ پس قسم واجب ہے  
خواہ ذاتی ہو یا غیر ہو اتفاقاً نہیں سواے ایسی نذر کے جسکے ادا کرنے کی انہیں اوقات میں نذر کی ہو اور واجب قضاء  
ایسے نفل کے جسکو انہیں اوقات میں شروع کر کے توڑا ہو اور وہ سجدہ تلاوت ہو انہیں اوقات میں تلاوت سے واجب تھا



پس یہ تینوں حصہ میں تدریجاً نفل و سجدہ تلاوت سے کراہت ٹھہری کے ساتھ ادا ہوئی مگر گنگنا رہو گا چنانچہ غیر مکرر وہ  
رکعت میں ادا کرنا واجب ہے قسم سوم نماز نفل وہ سنت موکدہ یا غیر موکدہ یا باجاری عامہ۔ اور یہ ان اوقات میں منع  
ادا ہو جائیگی یعنی کراہت ٹھہری لہذا تو ذکر اسکو مباح وقت میں ادا کرنا واجب ہو۔ مطلقاً من الحوائج۔ م۔ ان اوقات میں  
قرآن پڑھنے سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا بہتر ہے گو باوجود چیز نازکار کن ہو اسکو بھی نہ کرنا بہتر ہے۔ البعض من البغیہ  
بہر واضح ہو کہ سوائے ان اوقات کے دیگر اوقات و اسباب میں جگے ساتھ بعض اقسام نماز میں کراہت ہے۔ اہلین سے بعض  
امام صنف رحم نے ذکر کیا فقال رحم۔ ویکرہ ان تینفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس و بعد العصر حتی تغرب۔ اور کمرہ ہے  
کہ نفل پڑھے بعد فجر کے یا شام کے آفتاب طلوع کرے اور بعد عصر کے یا شام کے آفتاب غروب ہو۔ م۔ یعنی بعد نماز  
فجر اور بعد نماز عصر کے نفل کسی قسم کی موجود سنت موکدہ ہو یا اور ہو کمرہ ہے۔ لہذا رومی انہ علیہ السلام نبی عن ذلک  
کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ م۔ اس باب میں حدیث ابن عباس رحم سے ہے کہ  
مجھے شہادت دی بندگان حق پسندیدہ نے جن میں سب سے زیادہ پسندیدہ میرے نزدیک حضرت عمر بن الخطاب ہیں کہ  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا نماز سے بعد صبح کے یا شام کے آفتاب طلوع ہو جاوے اور بعد عصر کے حتی کہ  
آفتاب غروب ہو جاوے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اسی کے مثل صحیحین میں حدیث ابو ہریرہ و ابو سعید خدری رحم سے ہے۔ اور  
ترمذی رحم نے بعد روایت ابن عباس کے فرمایا کہ اس باب میں روایت حضرت علی و ابن مسعود و ابو ہریرہ و عقبہ  
بن عامر و ابن عمر و عمر بن عبد بن سلمہ بن الاکوع و زید بن ثابت و معاذ بن عمرو و کعب بن جراح و ابی امامہ و عمر بن خطاب و  
یعلیٰ بن امیہ و معاویہ و صنادی رضی اللہ عنہم اجماع سے مروی ہے۔ اور ابن جریج نے اس پر بھی چند صحابہ رضی اللہ عنہم و دیگر بزرگ  
پس یہ حدیث بہت قوی و مشہور اعلیٰ ہے۔ م۔ اور کوئی حدیث اسکے معارض نہیں دیکھیں و لیکن وہ جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت  
ہے کہ دو رکعتیں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکو نہیں چھوڑتے نہ پوشیدہ اور نہ علانیہ دو رکعتیں قبل نماز صبح کے  
اور دو رکعتیں بعد نماز عصر کے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ کبھی نہیں ہوا کہ آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
میرے پاس بعد عصر کے مگر دو رکعتیں پڑھیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور مسلم کی ایک روایت میں ام المومنین سے ہے  
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے توہنی کہا کہ قصد مت کر ذکر و طاعت آفتاب و اسکے غروب کا پس اسوقت نماز پڑھو۔ اور  
صحیح بخاری رحم میں ام ایمن رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں  
رکعتوں کو نہیں چھوڑا یا شام کے و فوات پائی اور نہیں و فوات پائی حتی کہ نماز آپ پر گراں ہوئی اور آپ ان دونوں رکعتوں  
کو پڑھتے اور مسجد میں نہ پڑھتے خوف اسکے کہ آپ کی امت پر بھاری ہو جاوے اور آپ پسند کرنے کے امت سے سخت  
گہجاوے۔ پس اس حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے تو بالبتہ معلوم ہوتا ہے کہ بعد عصر کے آپ نے دو رکعت پر التزام کیا ہے  
تو اسکا عذر یہ ہے کہ یہ دونوں رکعات آپ کی خصوصیات سے تھیں۔ کما فی الفتح۔ لہذا وہی رحم نے زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ سے  
بھی مرفوع مانند قول عائشہ رضی اللہ عنہا کے روایت کی اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا و ام سلمہ و معاویہ سے مرفوعات روایات لیکن جن میں نہایت  
کی تصریح ہے اور یعنی رحم نے ماوردی و خطابی رحم شافعیہ سے بھی نقل کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے دو  
رکعتیں تھیں۔ م۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اصل میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دونوں رکعتیں بجاے ان دونوں رکعتوں کے  
جو بعد نماز کے پڑھتے تھے اور جو کہ وہ بعد انیس کے آپ انکو نہیں پڑھ سکے تھے بطور تلائی بعد عصر کے پڑھی تھیں اور  
جو کہ عادات شریفہ سے تھا کہ جب کوئی عمل کرتے تو اس پر ماضی فرماتے تھے اور دوسروں کو ان دونوں رکعتوں سے منع  
فرماتے تھے چنانچہ صحیح مسلم و بخاری میں کہ یہ روایت ہے کہ جب امیر بن عباس و عبد الرحمن و سہیل بن عمرو رضی اللہ عنہ

مجھے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں بھیجا کہ ہم سب کی طرف سے ام المومنین کی خدمت میں سلام پہنچا اور بعد عصر کے دو رکعتوں کا حال دریافت کر اور عرض کر کہ ہم لوگوں کو خبر پہنچی ہے کہ آپ انگوٹھ جاکر مٹی میں دائرہ کیسے بناتے ہیں صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنہیں منع فرمایا ہے۔ کہ یہ سب ہم نے کہا کہ پھر میں نے ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں جاکر پیغام عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو جا کر اسکو ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے دریافت کر پس میں نے واپس ہو کر ان لوگوں کو خبر دی تو انہوں نے مجھے حضرت ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں بھیجا پس ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے سنا کہ آپ نے بعد عصر کے نماز سے ممانعت فرمائی پھر میں نے دیکھا کہ آپ نے دو رکعتیں پڑھیں تو آپ سے اس بارہ میں عرض کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس عبد القیس کے لوگ آگئے اپنی قوم کی طرف سے اسلام لانے کے ساتھ تو ظہر کے بعد کی دو رکعتوں کے پڑھنے سے مجھے مشغول کر لیا تو یہ وہی دونوں ہیں۔ رواہ البخاری فی المغازی۔ اور ابوسلمہ سے روایت ہے کہ اُنہیں ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا سے ان دونوں رکعتوں کو پوچھا جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عصر کے پڑھا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکو عصر سے پہلے پڑھتے تھے پھر ایک مرتبہ آپ مشغول کر لیے گئے یا آپ بھول گئے کہ یہ دو رکعتیں نہ پڑھیں تو پھر انکو عصر کے بعد پڑھا بعد اسکے دونوں رکعتوں کو بعد عصر کے بھی برقرار رکھا اور آپ کی شان یہ تھی کہ جب کوئی نماز پڑھتے تو آپ سر بردار مسجود فرماتے تھے۔ رواہ مسلم۔ پس ثابت ہوا کہ ان دو رکعتوں کی اصلیت وہی ظہر کی دو رکعتیں تھیں اور جب انکو بعد عصر کے پڑھا تو پھر اپنی برداشت کر لی۔ رہا یہ کہ مخصوص اپنے ہی واسطے رکھیں تو اسکی دلیل حدیث ذکر ان ہے کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد عصر کے دو رکعتیں پڑھتے اور دوسروں کو اُنہیں منع کرتے اور خود آپ روزہ بدر پر ملا کر رکھتے اور دوسروں کو ایسے دن سے منع کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور ہمارے قول کے واسطے نائید یہ کہ سائب بن یزید نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ آپ حکم دے کہ عصر کے بعد نماز پڑھنے کی وجہ سے مارتے تھے۔ رواہ مالک۔ اور یہ واقعہ بھروسہ صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا اور کسی نے آپس پر انکار نہ کیا تو اس امر پر اجماع ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اسی برقرار تھا کہ بعد عصر کے نماز نہیں جائز ہے۔ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ سے جب بعد عصر کے تو اہل پڑھنے کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو بعد عصر کے نماز پڑھنے سے ہاتھوں پر مار دیا کرتے تھے۔ کہا رواہ مسلم۔ پس معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ دستور تھا تو یہ بھی وہم نہ رہا کہ شاید کبھی مارا ہو پھر رجوع کیا ہو اور شاید بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کو خبر ہو اور بعض کو نہ ہو۔ کذا فی الفتح۔ یہ بات عصر کے بعد تو بہت مستند ہر مروت کلام اس میں رہا کہ ظاہر نصوص میں مطلقاً نماز بعد عصر و فجر کے منوع ہے اور فقہاء در بیان کلام ہے چنانچہ فقہائے فرائض ہمارے نزدیک بھی منوع نہیں ہیں چنانچہ آدنا۔ پھر فجر کی سنت فجر میں ایک خلا ہے چنانچہ تھیں رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوئے پس نماز کی اقامت کہی گئی تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صبح پڑھی پھر آپ پھر سے مجھے نماز پڑھنے پایا پس فرمایا کہ بھلا اے قیس کیا دو نماز ساتھ ہی۔ تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نے فجر کی دو رکعت نہیں پڑھی تھیں فرمایا کہ تو اب نہیں رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ دو رکعت سنت فجر کو بعد فجر کے ادا کر سکتا ہے۔ بعض نے جواب دیا کہ حدیث میں جو فرمایا کہ۔ فلا اذن۔ جس کا ترجمہ تو اب نہیں۔ مذکور ہوا اس کے معنی یہ ہیں کہ اب نہیں پڑھنا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تاویل نہیں بلکہ تحریر ہے کہ چونکہ محامدہ عرب میں اس کے معنی یہ ہیں کہ ظاہر اس اذن۔ یعنی اذان کا کہ کذا فلا باس۔ یعنی جبکہ یہ بات ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ یعنی ہم نے یہ جواب دیا کہ احادیث دیگر تو منع پر دلالت کرتی ہیں اور یہ حدیث جو ان پر اور یہ قاعدہ ٹھہرا ہے کہ حرام کرنے والی نص و مباح کرنے والی نص جب متعارض ہوں تو حرام کر نیوالی نص کو ترجیح دینا چاہیے۔

درہننے ذکر کیا کہ کراہت تحریمی کی احادیث بہت ہیں۔ انتہی مترجما۔ بالجملہ ہمارے ائمہ سے بھی اس میں روایات ہیں اور اسکی بحث آئندہ انشاء اللہ لکھالے آدگی۔ پھر جب سنت فجر حیثیت گئی اور بعض حواہم نے بنا بر فتویٰ یا بقریس رضی اللہ عنہما سے سنت بعد نماز فجر کے پڑھی تو کیا حواہم کو اس سے منع کیا جائیگا یا نہیں۔ یہ مسئلہ میں نے کسی کتاب میں نہیں دیکھا اور خیال ہے روایت سرساج کے جو سابقین میں گذری جواب یہ ہے کہ منع نہ کیا جاوے کیونکہ سرساج میں ہر کہ طلع آفتاب کے وقت حواہم کو نماز سے منع نہ کیا جائیگا کیونکہ منع کرنے میں دے جوڑ دینگے پس ادا سے مکروہ جو بعض کے نزدیک درست ہو مطلقاً ترک سے بہتر ہے و علیٰ ہذا جب طلع کے وقت منع نہ تو قبل طلع کے بدرجہ اولیٰ مانعت نہ کجائیگی اور یہی میرے نزدیک صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولاباس بان یصلی فی ہذین الوقتین الفوائت ویسجد للتلاوة ویصلی علی الجنائزۃ۔ اور مضائقہ نہیں ان دونوں وقتوں یعنی بعد نماز فجر و بعد نماز عصر کے قضا نمازوں کو پڑھے اور تلاوت کا سجدہ کرے اور جنازہ کی نماز پڑھے۔ اگرچہ نصوص میں تو مطلقاً نماز سے بعد فجر و عصر کے مانعت ہے جیسا کہ احادیث مذکور ہوئیں مگر قضا وغیرہ مذکور کا جواز ہے۔ لان الکراہتہ کانت لحق الفرض لیصیر الوقت کالمشغول ہے۔ کیونکہ کراہت تو حق فرض یعنی نماز فجر یا عصر کی جہت سے تھی تاکہ تمام وقت گویا اسی وقت کے فرض میں مشغول ہو جاوے۔ فت پس دوسری نماز اس فرض کے ساتھ ملا کر وہ ہوتا تھا۔ لالمعنی فی الوقت۔ نہ بوجہ کسی معنی کے جو وقت میں پائی جاوے۔ فت یعنی خود وقت میں کوئی معنی کراہت کے نہیں لہذا اگر عصر کو ابتدا و شروع کر کے یا تک دراز کیا کہ غروب کا وقت ہو گیا تو بالاتفاق مکروہ نہیں پس اگر کوئی کراہت وقت میں ہوتی تو یہ مکروہ ہوتا پس کراہت بوجہ فرض کے بوجہ کے ہرج۔ برخلاف وقت طلع و غروب کے کہ وہ دونوں وقت قرآن عظیم کے درمیان طلع و غروب کے ہیں تو ان اوقات کے اندر جو معنی کراہت کے ہیں اور قبل اسکے جو وقت بعد فجر و عصر کی نماز کے ہیں اس میں خود کچھ کراہت نہیں ہے بلکہ تمام وقت فرض میں مشغول رکھنے کی جہت سے دیگر نماز کی کراہت ہے۔ فلم یظہر فی حق الفرائض و فیما وجب لہما کسجدۃ التلاوة۔ پس اس کراہت کا ظہور نہ واقع نماز میں یعنی قضا نماز میں نہ واقع ہوا قطعاً ہون یا علی جیسے وتر۔ اور ان چیزوں میں جو ذاتی واجب ہیں جیسے سجدۃ تلاوت۔ فت واجب ذاتی وہ کہ جب تک واجب خود ثابت ہو گیا کسی عارض کی وجہ سے نہ ہوا ہو حالانکہ پہلے نفل ہو۔ فت پس سجدہ تلاوت بدلیل سمعی ثابت ہوا ہے اگر کہا جاوے کہ اصول میں مذکور ہے کہ سجدۃ تلاوت کا وجوب واسطے قربت مقصودہ کے ہوا حتیٰ کہ بجائے اسکے رکوع قائم ہو سکتا ہے مطلقاً سجدہ نماز کے کہ اسکی جگہ رکوع قائم نہیں ہو سکتا۔ یہ قول تو وہم دلاتا ہے کہ سجدہ تلاوت واجب ذاتی نہیں بلکہ واجب غیر ہے یعنی وجوب اسکا غیر کی جہت سے ہو گیا اور وہ قربت مقصودہ ہے۔ جواب یہ کہ بیان واجب ذاتی سے مراد ہر وہ چیز جو ابتداً واجب ہی مشروع ہوئی نہ وہ کہ اصل میں تو نفل مشروع ہوئی تھی پھر کسی عارض کی جہت سے واجب ہو گئی جیسے مثلاً بعد نماز ظہر کے دو رکعت نفل پڑھنے کی نذر کی تو یہ واجب ہو گئی بوجہ نذر کے۔ پھر یہ واجب ذاتی جو بیان مراد ہے کبھی تو خود اپنی ذات میں قربت مقصودہ ہوگی جیسے نماز فرض دروزہ فرض وغیرہ اور کبھی نہ ہوگی جیسے سجدہ تلاوت کہ وہ اس راہ سے کہ واجب ہی مشروع ہوا ہے واجب ذاتی ہے اور اس راہ سے کہ وجوب اسکا واسطے انبیاء علیہم السلام دلائل وغیرہ اہل ارکان کی موافقت کے لیے اور کفار و فجار کی مخالفت کے لیے ہوا ہے تو خود مقصود نہ ہوا اور نماز جنازہ بھی اسی قسم سے ہے یہ نہیں دیکھنے کہ وہ میت کے حق کی جہت سے واجب ہے بلکہ ابتداً واجب اور میں واجب ہی مشروع ہوئی لہذا واجب ذاتی میں شمار ہوئی۔ مع۔ و ظہرت فی حق المند و رلانہ تعلق وجوبہ بسبب من جہتہ۔ اور ظاہر ہوئی کراہت مذکور نذر کی ہوئی نماز میں کیونکہ نذر کی ہوئی کا وجوب متعلق نذر کرنے والے کی جہت سے ہے۔ فت کیونکہ جب اسے نذر مانی تو اس پر واجب ہوئی جیسے وہ نفل کہ شروع کر کے اپنے ذمہ واجب کی پس اس جہت سے مند و رکا ادا کرنا





کے حق میں وہ وجہ ذاتی ہو گیا تھا اور یہ توجیہ اوجہ و احسن ہو کہ ذائقہ اللہ جم و اسد تعالیٰ اعلم۔ ویکرہ ان تینوں بعد طلوع  
 الفجر یا کثرین رکعتی الفجر لانه علیہ السلام کم یرد علیہما مع حرصہ علی الصلوٰۃ۔ اور مکروہ ہے کہ بعد طلوع فجر کے دو رکعت  
 سنت فجر سے دیا وہ نفل پڑھے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو رکعتوں پر زیادہ نہیں کیا باوجودیکہ آپ نماز پر زیادہ  
 شوق رکھتے تھے۔ وفت۔ ابن عمرؓ سے مرفوع روایت ہے کہ بعد طلوع فجر کے نماز نہیں کرو دو رکعت۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد  
 حضرت خضہؓ سے مرفوع ہے کہ جب فجر طلوع ہوتی تو حضرت صلعم نماز نہیں پڑھتے مگر خفیف دو رکعت۔ رواہ مسلم۔ اگر آخر رات  
 میں نماز شروع کی پھر ایک رکعت کے بعد فجر طلوع ہوئی تو ایک رکعت ملا کر پورا کر لینا افضل ہے کیونکہ بلا قصد ہے۔ یعنی نفل  
 مع صد۔ اور یہ دو رکعت اصح قول پر سنت فجر کے قائم مقام نہوگی۔ اسراج التنبیہ۔ اور اگر چار کی نیت ہو تو طلوع فجر کے بعد  
 ہو دو گانہ واقع ہوا وہ بقول مختار سنت فجر کا نائب ہے۔ الخزانہ۔ بعد طلوع کے جو نفل پڑھے بلا نیت وہ سنت فجر ہو جائیگی دونوں  
 واجب غیر ہی مکروہ ہے نہ قضاء نہ فرض و واجب ذاتی۔ کمافی الدر۔ بعد طلوع فجر کے ہات کرنا مکروہ ہے سوائے بھلائی کی گھٹکی  
 کے ہاتھ تک کہ ناز پڑھے اور بعد نماز کے کلام کرنے میں مضائقہ نہیں اور ایک قول میں طلوع آفتاب تک کلام کرنا اور حاجت  
 میں جانا مکروہ ہے اور بھلائی سے مود جس میں کچھ ثواب ہو ورنہ مباح تو نہ عذاب نہ ثواب الفتح۔ ولایتی فضل بعد الغروب  
 قبل المغرب۔ اور نفل نہ پڑھے بعد غروب کے قبل ادا سے فرض کے۔ وفت یعنی مکروہ ہے۔ ت۔ لمافیہ من تاخیر المغرب  
 کیونکہ اس میں مغرب کی تاخیر لازم آتی ہے۔ وفت اور تاخیر مکروہ ہے مگر خفیف۔ کلام من و سراج۔ ابن العربی رحمہ نے کہا کہ بعد  
 صحابہ رضو کے کسی نے نہیں پڑھی اور صحابہ میں اختلاف روایات ہیں مع۔ ولا اذا خرج الامام للخطبة يوم الجمعة اے  
 ان یفرغ من خطبہ۔ اور نہیں نفل پڑھے جب نکلے امام واسطہ خطبہ کے بروز جمعہ ہاتھ کہ وہ خطبہ سے فارغ ہو۔ وفت  
 اور اگر امام کا جھوٹو ہو تو جب وہ منبر پر جانے کو کھڑا ہو اس وقت نہ پڑھے۔ و۔ لمافیہ من الاشتغال عن اجتماع الخطبہ  
 کیونکہ نفل پڑھنے میں خطبہ کی طرف کان لگا کر سننے سے اعراض کر کے دوسرے کام میں مشغول ہونا لازم آتا ہے۔ وفت  
 اور یہ کہ وہ ٹھوکی ہے۔ ابن العربی رحمہ نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہے کہ نفل نہ پڑھے اور یہی صحیح ہے اور امام شافعی و احمد رحمہ  
 نے تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں جائز رکھی ہیں بدلیل حدیث جابر رضو کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلعم کے خطبہ پڑھنے میں سبک  
 الغطفانی رضو آیا تو حضرت صلعم نے اسکو خفیف دو رکعت پڑھ لینے کا حکم دیا اور حدیث صحیح مسلم میں ہے۔ اس کے کئی جوابات  
 دیے گئے۔ اول یہ کہ خطبہ پڑھنے میں کلام ممنوع ہے کیونکہ وہ بمنزلہ نماز ہے تو شاید کہ نماز میں کلام کرنا حرام ہونے سے پہلے ہو  
 میں کہنا ہوں کہ یہ جواب فصیح نہیں کہ ایمان خطفان وضع کلام ظاہر ہیں اور حضرت عمر رضو نے اپنی خلافت میں حضرت  
 عثمان رضو سے کلام کیا۔ کمافی البخاری۔ دوم یہ کہ منع کلام و استعمال خطبہ کی احادیث معروفہ ہیں تو یہ حدیث سبک  
 کہ ان کے معارفہ میں دو وجہ سے نہوگی اول تو معارفہ برابر نہیں دوم ممانعت کو اباحت پر تقدیم ہے۔ جواب سوم یہ کہ  
 جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی تو خطبہ کا سنتا واجب نہ رہا بلکہ ظاہر ہے کہ اتنی دیر تک خطبہ نہیں پڑھا  
 جب ہی تو جلد ہی و خفیف کا حکم دیا تھا۔ مع۔ بالبحر ظاہر المذہب یہی کہ خطبہ جمعہ کے وقت نماز نہیں ہے۔ م۔ اگر جمعہ سے  
 اول کی چاند رکعت سنت شروع کیں پھر امام خطبہ کے واسطے نکلا تو چاروں پہر ہی کر لے اور یہی صحیح ہے اور اسی طرف  
 صدر الاجل حسام الدین شہید رحمہ نے میل کیا ہے۔ التعلیہ۔ یہ مانعت نماز نفل کے ساتھ مخصوص ہے برخلاف فائض  
 قضاے فرائض کے کہ اس میں تفصیل ہے کہ اگر فائض اسی ہو کہ جمعہ سے پہلے اسکا مقدم کرنا بوجہ ترتیب کے لازم ہے تو اسکا  
 پڑھنا مکروہ نہیں ورنہ مکروہ ہے۔ ت۔ صد۔ اصغر کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے نفل کے اور یہی اتوی ہے اس لیے کہ ترتیب  
 اگرچہ واجب ہو مگر ساقط ہوجاتی ہے تو استعمال خطبہ کا وجوب اس سے ساقط نہیں ہو سکتا و اسرا علم ش۔ جمعہ کی اقامت

کے وقت بھی کر دہ ہے اور یوں ہی خطبہ کسوف اور دونوں عید و خطبہ استسقاء کے وقت ناز کر دہ ہے۔ النہایہ والکفایہ ون  
اور خطبہ حج اور خطبہ نکاح کے وقت بھی منوع ہے شرح المنیہ لامیر الحاج۔ ہر خطبہ کے وقت کر دہ ہے۔ ت۔ حج کے بین خطبہ و  
خطبہ ختم قرآن سب ملا کر دس ہیں۔ دط۔ جب کسی نماز کی اقامت ہو تو نفل کر دہ ہے سوائے سنت فجر کے بشرطیکہ حاجت  
جاتی رہنے کا خوف نہ ہو۔ البحر۔ بدلیل حدیث اذا قیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ الاستسقاء النحر۔ لیکن بیہقی وغیرہ نے  
تصریح کی کہ سنت فجر کا استثناء موضوع باطل ہے۔ م۔ لہذا انہر الفائق میں ظاہر مذہب اختیار کیا کہ بعد اقامت کے سنت فجر  
نہ پڑھے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ وقایہ وغیرہ میں سنت فجر کا استثناء مذکور ہے اور جب وہ علی واجب کے حکم میں ہے تو اس کے  
استثناء کی ایک وجہ ہے اور ظاہر مذہب تو یہی کہ فوت جماعت کا خوف نہ تو سنت فجر ادا کر لے خصوصاً عوام اور وہ لوگ  
جو مشقت سے رزق پاتے ہیں و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ لیکن اگر جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو تو سنت فجر نہ پڑھے۔ درمختار  
میں کہا کہ بالکل ترک کرے یعنی بعد فرض کے یا بعد طلوع کے کسی وقت نہ پڑھے اور میں نے مقدم کیا کہ عوام کو بعد فرض کے  
منع نہ کیا جاوے بقیاس مسئلہ سرچ کے کہ اوقات کر دہ میں عوام منع نہ کیے جاوین تو یہ صورت بدرجہ اولیٰ جواز کی ہے اور  
فرق فرض و قضاء کا واسطہ تفریق قیاس کے باطل ہے۔ فافہم۔ م۔ اور نفل پڑھنا کر دہ ہے عیدین کی نماز سے پہلے خواہ گھر میں  
پڑھے یا عید گاہ میں۔ اور بعد نماز عیدین کے عید گاہ میں کر دہ اور گھر پر کر دہ نہیں۔ البحر۔ اور یہی اصح ہے۔ عرفہ و فطر  
کی دونوں نمازوں کے جمع کرنے کے سبب میں نفل پڑھنا کر دہ ہے جیسا کہ بعض نے لکھا۔ ت۔ البحر۔ ت۔ اور یوں ہی بعد جمع  
کرنے کے کر دہ ہے۔ د۔ جب وقتی نماز کا وقت تنگ رہ جاوے تو جملہ نمازین سوائے وقتیہ کے کر دہ ہیں شرح الغنیہ لامیر  
عن الحدادی۔ جب پیشاب یا پائخانہ کی حاجت ہو تو نماز پڑھنا کر دہ ہے۔ البحر۔ یعنی اگر جب فرض وقتی ہو۔ اور یہی حکم صحیح کا ہے  
و۔ م۔ اور جب طعام موجود اور نفس کو اشتیاق ہو اس وقت میں اور ایسے وقت کہ کوئی ایسی بات پائی جاوے جو دل کو افعال  
نماز سے آجالت کر کے اپنی طرف مشغول کرے اور خشیع میں غفلت والے خواہ کوئی چیز جو اس وقت نماز کر دہ ہے اور ادھی رات  
کے بعد عشاء کو ادا کرنا کر دہ ہے۔ البحر۔ جیسے ان اوقات میں کراہت ہے ایسی ہی چند جگہیں ہیں جہاں نماز کر دہ ہے جیسے کعبہ  
کی چھت پر اور لوگوں کے راستہ پر اور گھوڑے پر اور جانوروں کے ذبح کیے جانے کی جگہ میں اور مقبرہ میں اور جہاں  
ٹھکانے اور خاص حمام میں اور وادی کے نیچے میں اور مہطل و جانوروں کے ہاندے جانے کے مقام میں اور نیکی گھربا  
اوٹیل گدھے کی جلی گھر یعنی اسکے پاس میں اور پچانہ میں و اسکی چھت پر اور وادی کے ٹالہ میں اور زبردستی چھٹی  
زمین میں یا غیر کی بوٹی باجوتی زمین میں اور میدان میں اسطرح کہ گزرنے والے سے ستر نہ کر لیا ہو اور جہاں پانی ملا کر اونٹ  
یا بکری یا گائین بٹھائی گئیں۔ الکافی وغیرہ۔ د۔ حدیث میں ہے کہ مبارک الابل میں نماز سے منع فرمایا اور مراہض الغنم میں جائز  
دی دلی ہذا بکریوں کی جگہ میں کراہت نہیں بجائے بکریوں کے جھینسین شمار کرنا چاہیے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسئلہ۔ نہیں  
جائز ہے جمع کرنا دو فرضوں کا ایک وقت میں وجہ عذر کے گرج کے عذر و دفعہ میں۔ وقایہ۔ ت۔ خواہ قدر سفر ہو یا مرض وغیرہ  
اور احادیث جو اس بارہ میں آئی ہیں کہ حضرت صلعم نے جمع کیا آنکے معنی یہ ہیں کہ قدر سفر میں مغرب کو تا فجر دی حتیٰ کہ جب  
شق غروب ہونے کو پہنچا تو مغرب کی نماز پڑھی اور وقت ختم ہوا اور عشاء کا وقت شروع ہو گیا تو عشاء پڑھی پھر عشاء ہو  
تو ہر ایک نماز اپنے وقت میں ہوئی صرف عذر میں یہ جائز ہوا کہ ایک کو تاخیر دے اور دوسری کو تعمیل دے لہذا یہ مجموعہ  
روا نہیں ہے۔ م۔ اگر مثلاً عصر کو غھر کے وقت میں جمع کیا تو عصر نہ پڑھی اور اگر عصر کو تاخیر دیکر عصر میں بیگیا تو حرام ہے اگر جب غھر طویل  
قضاء کے ہو گئی۔ کما فی التنبیہ والحد۔ حاجیوں کے لیے عرفہ و فطر دفعہ میں جمع کرنا جائز ہے۔ ت۔ مسئلہ اگر حنفی نے کسی مسئلہ  
میں دوسرے امام مثلاً شافعی رحم کی تقلید کی تو ضرورت کے وقت رد ہے بشرطیکہ جو کچھ اس امام کا اس میں اجتہاد ہے اسکو پورا کرے



الدر۔ یعنی خلا جمع میں الصلوٰۃ میں امام شافعی رحمہ کی تقلید سفر میں کرنے کو جائز ہر خصوص سفر حجاز میں کہ وہاں قافہ والے ٹھہرتے نہیں اور نہ ہونے میں جان و مال کا خوف ہے۔ م۔ امام شافعی رحمہ کے نزدیک جمع میں الصلوٰۃ میں دو طرح ایک یہ کہ اگلی نماز مثلاً عصر کو مقدم کر کے ظہر کے ساتھ پڑھے تو شرط یہ ہے کہ ظہر کو مقدم کرے اور ظہر کی فراغت سے پہلے عصر کو اُس کے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے اور دونوں میں استعذہ فصل نہ کرے جسکو لوگ حوت میں جہا کرنا سمجھتے ہیں۔ دوم یہ کہ مثلاً ظہر کو تاخیر کر کے عصر میں جمع کرے تو فقہا شرط یہ ہے کہ ظہر کا وقت خارج ہونے سے پہلے ظہر کو عصر کے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے۔ پھر مسافر منزل پر جمع تقدیم افضل اور راہ میں جمع تاخیر افضل ہے اور مسافر اکثر ایسی حالت میں مبتلا ہوتا ہے بالخصوص حجاز کے سفر میں اور تقلید کر لینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ النہ۔ اور ظاہر ضرورت کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف ضرورت کے وقت تقلید دوسرے امام کی جائز ہے حالانکہ یہ ایک قول ہے اور دوسرا قول جو مذہب میں مختار ہے وہ یہ ہے کہ دوسرے امام کی تقلید بنی ضرورت بھی جائز ہے اگرچہ ایک امام کے قول پر عمل کے بعد جو اور گو بعد وقوع و نزول ہو۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قول اس مقام پر موہم اور مشوش ہے بدین معنی کہ جس صورت میں حلت و حرمت کا اختلاف ہو تو حسب حاجت اسکو ہر ایک جائز ہو جائیگا پس اس پر شرعی تکلیف نہ رہے گی حالانکہ باطل ہے اور تحقیق اسکی انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الفقہاء و مفسرہ میں مع کلام ابن الہمام رحمہم بیان کرینگے ومن اللہ تعالیٰ التوفیق ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز العظیم۔

### باب الاذان

یہ باب اذان کے بیان میں ہے۔ فضائل اذان بہت ہیں انرا کجھ ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوع روایت میں بعد اذان ہلال رزم کے فرمایا۔ من قال مثل ہذا یھینأ دخل الجنۃ۔ جس نے اُسکے مثل قیناً کہا وہ جنت میں داخل ہوا۔ انسائی۔ اور ما تہد اُسکے مسلم و ابو داؤد۔ آواز اذان سے فیضان کو سونے دور بھاگتا جابر رحمہ کی مرفوع روایت صحیح مسلم میں ہے۔ جبہ الصرین عمرو بن العاص رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ آپ فرماتے کہ جب تم اذان سنو تو جو وہ کہتا ہے اُسکے مثل کو پھر پھر دو دو پڑھو کیونکہ جس نے مجھ پر دو پڑھا اور کبار اس پر اللہ تعالیٰ اُسکے عوض دس بار درود بھیجتا ہے پھر میرے واسطے اللہ تعالیٰ سے وسیلہ مانگو کہ وسیلہ جنت میں ایک درجہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے جہنم میں سے صرف ایک ہی کے واسطے ہو سکتا ہے اور مجھے امید ہے کہ وہ میں ہی ہوں پس جس نے میرے واسطے وسیلہ مانگا اُسکے لیے میری شفاعت حلال ہو گئی۔ رواہ مسلم و الاربعہ وسیلہ مانگنے کا طریقہ حضرت جابر رحمہ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اذان سنکر جس نے کہا کہ اللہم رب ہذا اللہ عوذ القاضی و الصلوۃ القاضی آت مجھ کو البیت و الفضیلۃ و البشۃ مقام محمود الذی وعدتہ۔ تو اُسکے واسطے قیامت کے روز میری شفاعت حلال ہوئی۔ رواہ البخاری و ابوداؤد و یہ معروف میں۔ والد درجۃ الرفیع و البشۃ مقام محمود الذی وعدتہ و از قضا شفاعتہ یوم القیامت۔ پڑھایا جاتا ہے تو حدیث میں وارد نہیں لیکن مستحسن ہے کیونکہ بعد اذان کے وقت قبولیت دعا میں سے ہے اور یہ دعا عمدہ ہے۔ و عن ابی سیدہ الخدری مرفوعاً۔ جب اذان سنو تو جو تھوڑے کتا ہے اُسکے مثل نہ بھی کہو۔ رواہ السنۃ۔ یعنی ابھی جیسا کہ نہ پڑھو تو جس شخص نے ثوب کی نیت سے سات برس نفاق بھی اللہ نے اُسکے واسطے دوزخ سے براہت کھدی۔ الترمذی۔ و عن سعاد بن مرفوعاً۔ قیامت کے روز وہ سب لوگوں سے گردن بند ہونے۔ مسلم۔ حدیث ابو سعید رحمہ میں مرفوع ہے کہ مذن کی درازی آواز کو کہیں و انس و جنسین سنی وہ اُسکے واسطے قیامت کے روز گواہ ہوگی۔ البخاری و مالک و انسائی۔ من ابی ہریرہ رحمہ مرفوعاً۔ امام توفان میں ہے اور مذن عانت و لہر اگلی اماحون کو ہدایت دے اور مذن کو بخشدے۔ ابو داؤد و الترمذی۔ یہ چند احادیث مختصر ہیں امام امام مصنف رحمہ نے بعد بیان اوقات کے جو در حقیقت علامات اور گویا اسباب ہیں اذان کو ذکر کیا جو آلاہی کے واسطے ہے۔



اور ناز کے واسطے کوئی اذان نہ کہتا تھا پس آنحون نے جمع ہو کر آگے واسطے اسے چاہی ائمہ حدیث۔ اور شیخ ابو بکر الرازی رحمہ اللہ نے احکام القرآن میں لکھا کہ شب معراج تو مکہ میں ہوئی ہر حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو مدینہ میں بلا اذان کے ناز پڑھی ہے۔ مع۔ پس جو نویر میں اجداد اسکی شب معراج سے رکھی ضعیف ہے۔ م۔ الاذان سنۃ للصلوات الخیر والجمعۃ لا سواہا۔ اذان سنت ہے پانچون نازون وجعہ کے لیے نہ آنکے ماسوائے کے لیے۔ ف۔ پس اس کلام میں چند باتیں افادہ فرمائیں۔ اول آنکہ اذان سنت ہے واجب نہیں ہے۔ دوم وہ پانچون نازون وجعہ کے لیے ہر نوادقات کے واسطے نہیں ہے۔ سوم یہ کہ آیا مردوں و عورتوں دونوں کو شامل ہے یا خصوصیت مردوں کی ہے۔ چارم سوائے ان چھ کے دیگر نازون کے لیے نہیں ہے۔ یعنی سنت نہیں ہے۔ بلکہ کیا ہر پانچون۔ پس جس قدر ذکر کیا ہے تو اصل ہے۔ یعنی ماسوائے ان کے دیگر نازون کے لیے سنت نہیں ہے۔ لتقل المتواتر۔ بدلیل نقل متواتر۔ ف۔ یعنی زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور آپ کے بعد کے اماموں سے اب تک متواتر فعل جلا آتا ہے کہ پانچ وقتی نازون وجعہ کے لیے اذان دلوائی اور انکے سوائے کسی ناز کے لیے نہیں دلوائی۔ مع۔ وصفۃ الاذان معروفۃ وہو کما اذن الملک النازل من السماء۔ اور اذان کی صفت تو معروف ہے اور وہ اسی طرح ہے جیسے آسمان سے نازل فرشتہ نے اذان دی تھی۔ ف۔ یعنی جو حدیث بعد اس میں زید رضی اللہ عنہ میں گزری اور غریب ضروری فرمایا اسکی ہم ذکر کریں گے۔ م۔ امر اول آنکہ اذان سنت ہے۔ یعنی سنت موکدہ ہے۔ مع۔ اور یہی اکثر فقہاء کا قول ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اگر کسی گاون یا شہر والے ترک اذان پر متفق ہوئے تو میں اُن سے قتال کروں گا۔ یہ دلیل وجوب ہے کیونکہ قتال تو ترک واجب پر ہے۔ قصہ محیط میں ہے کہ اذان سنت موکدہ ہے اور بدائع میں لکھا کہ ہمارے عامۃ مشائخ کے قول پر اذان واقامت دونوں سنت موکدہ ہیں۔ مع۔ لیکن قول امام محمد رحمہ اللہ ظاہر اسکے وجوب میں ہے۔ م۔ اور جواب یہ کہ قتال بوجہ وجوب کے نہیں بلکہ بوجہ اسکے شمار اسلام ہونے کے ہے چنانچہ قاضی خان نے لکھا کہ اذان و جماعت دونوں شمار اسلام سے ہیں حتیٰ کہ اگر کسی شہر یا گاون یا محلہ سب نے آنکو چھوڑا تو امام المسلمین آنکو دھکی دیدے پھر اگر نہ مابین تو اُن سے قتال کرے۔ مع۔ اور صحیح یہ کہ اذان سنت موکدہ ہے الکافی اور اسی پر عامۃ مشائخ میں محیط۔ دوم آنکہ سنت اذان واسطے نازون کے ہر نہ واسطے وقت کے لہذا ظہر کے وقت بعد ابراد کے ناز کے لیے اذان کہی جاتی ہے اور اگر قضاء ناز ہو تو اُسکے واسطے جماعت میں اذان واقامت ہے جیسا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قضاے فجر باذان واقامت پڑھی۔ م۔ سوم یہ سنت موکدہ واسطے مردوں کے ہے۔ مع۔ اور عورتوں پر اذان واقامت کچھ نہیں ہے اور اگر آنحون نے باذان واقامت جماعت پڑھی تو جواز برائی کے ساتھ ہر مکانی محلہ اور یہ سنت موکدہ مردوں آناد کے واسطے ہے۔ م۔ اور علمائے مولیٰ پر اذان واقامت کچھ نہیں ہے البتہ۔ اگر چہ بارہ سوائے پانچون فرض وجعہ کے دوسری نازون کے لیے اذان نہیں ہے۔ یعنی مسنون نہیں ہے۔ جیسے سنتیں و قنوت و تراویح و عیدین کہ آنکے واسطے نہ اذان ہر نہ اقامت ہے۔ محیط۔ اور یوں ہی ناز نذر و ناز جنازہ و استسقاء و جاشت و غیرہ ختناک امر کی ناز ہے البتہ۔ و یوں ہی چاند گھن و سورج گھن کی ناز ہے۔ یعنی علی الکفر۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اذان سنت موکدہ ہے ہر مرتب آناد مردوں کے لیے پانچون نازون وجعہ کے واسطے اگرچہ قضاء ہوں نہ آنکے سوائے کسی ناز کے لیے۔ م۔ ولا ترجع فیہ۔ اور اذان میں ترجع نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ کردہ ہے۔ لاشعری۔ و ہوان پر جمع فی رفع صوتہ پانچون بعد ما خفض بہا۔ اور ترجع یہ ہے کہ بعد تکبیر کے ٹوٹا دے پس بلکہ کرے اپنی آواز کو دونوں شہادتین کے ساتھ بعد از پست آواز سے آنکو ادا کر چکا ہے۔ ف۔ یعنی پہلے اسرا کبر چار بار و با اختیار شافعی رحمہ اللہ دو بار کلمہ دو بار اشہدان لا الہ الا اللہ اور دو بار اشہدان محمد رسول اللہ اور سے کہے پھر ٹوٹا کر اشہدان لا الہ الا اللہ دو بار بلند آواز سے اور اشہدان





و حدیث بلال رضی اللہ عنہ ان سب میں سے کسی میں ترجیح نہیں ہے پس حدیث ابو محمد ورہ آنسے معارض ہوئی اور بلال رضی اللہ عنہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں اذان کہتے اور ابو محمد ورہ کہ مغلہ میں کہتے تھے پس حدیث عبد اللہ بن زید بالاصل اور حدیث بلال بخوری بہ نسبت حدیث ابو محمد ورہ کے ارجح ہے فافهم۔ اور حق وضع یہ ہے کہ اذان بلا ترجیح ہے اور حدیث ابو محمد ورہ نہ میں بات وہی ہے جو تفسیق میں ابن الجوزی نے کہی کہ ابو محمد ورہ کو بھی توجہ کا جزم دھما اور یوں ہی جامعہ اہل کہ کو بھی تو توجہ آئی و شہادت رسالت کو مکرر کیا تاکہ دونوں میں راسخ و جم جادے اور فضائل میں گذر کہ اسپر تفسیق داخل جنت ہوتا ہے۔ پھر بیان ایک چستان پوچھتے ہیں کہ وہ کون سنت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کبھی نہیں کیا اور جم اب دیجے ہیں کہ اذان ہے اور بعض نے اعتراض کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اذان دنیا ایک حدیث سے ہوئی ہے اور یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ مواظبت بغیر کوئی سنت نہیں ہے اور اگر کہا جاوے کہ دوامی ارشاد سے سنت ہوئی ہے تو چیتا میں نال ہے۔ م۔ و نیز یہ فی اذان البقر بعد الفلاح الصلوٰۃ خیر من النوم مرتین۔ اور اذان فجر میں بعد حی علی الفلاح کے دوبارہ الصلوٰۃ خیر من النوم بڑھاوے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث ابو محمد ورہ میں روایت صحیح مسلم و سنن ابی یوسف و دیگر روایات میں۔ م۔ لان بلا لا قال الصلوٰۃ خیر من النوم میں وجہ البقی صلی اللہ علیہ وسلم راقدا قال علیہ السلام ما حسن لہ ایا بلال اجعلہ فی اذانک۔ کیونکہ بلال رضی اللہ عنہ نے کہا تھا الصلوٰۃ خیر من النوم یعنی اسونے سے ناز بہتر ہے۔ یہ اسوقت کہا کہ جب ناز کو بلانے آئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سونے پایا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے بلال یہ بہت خوب ہے اسکو اپنی اذان میں داخل کر۔ ف۔ اس حدیث کو طبرانی نے بلال سے روایت کیا اور ماہد اسکے ابن ماجہ نے بلال رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ وخص البقر بہ لانہ وقت نوم و فحطہ۔ اور بقر اسکے ساتھ مخصوص ہوئی ہے کیونکہ یہ وقت نیند و غفلت کا ہے۔ ف۔ حدیث میں ثویب اسی کو کہا گیا ہے فاحفظہ۔ م۔ و الاقامۃ مثل الاذان۔ اور اقامت مثل اذان کے ہے۔ ف۔ اس باب میں کہ وہ بھی نقطہ خلاف کے واسطے سنت ہے۔ ابھر۔ الا انہ نیرید فیہا بعد الفلاح قد قامت الصلوٰۃ مرتین۔ لیکن اتنی بات کا فرق ہے کہ اقامت میں بعد حی علی الفلاح کے قد قامت الصلوٰۃ در مرتبہ بڑھاوے۔ ف۔ پس اذان میں عموماً چند رہ گئے اور اقامت میں شہرہ ہیں۔ کما فی قاضی خان۔ اور اذان فجر و اقامت دونوں برابر ہیں۔ اور اگر اذان میں ترجیح کیجاوے یعنی شہادتین دو در مرتبہ دہرائی جاوین توکل ۱۹۔ ہوے۔ م۔ لکن افضل الملک التازل من السماء و هو المشہور۔ ابسا ہی اس فرشتہ نے کیا جاسمان سے نازل ہوا تھا اور یہی مشہور ہے۔ ف۔ ابن ابی شیبہ نے عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی کہ ہم سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیا کہ عبد اللہ بن زید انصاری رضی اللہ عنہ نے اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ گویا ایک شخص جس پر دو سبز جامدین ایک دیو ابرہہ کھڑا ہوا اور آنسے اذان دو در مرتبہ اور اقامت دو در مرتبہ کہی۔ امام میں لکھا کہ اس اسناد کے راوی وہ ہیں جو صحیحین کے راوی ہیں اور ابن ماجہ کی حدیث ابو محمد ورہ میں ہے کہ اور اقامت شہرہ لکھ سکھائے۔ اور یہی ترمذی رحمہ کی روایت میں شہرہ لکھ سعد و بن۔ م۔ ف۔ تم ہو جتہ علی الشافعی فی قولہ انہا فرادئی فرادئی الا قولہ قد قامت الصلوٰۃ۔ پھر حجت ہے امام شافعی پر ان کے اس قول میں کہ اقامت فرد فرد ہے سوائے لکھ نہ قامت الصلوٰۃ کے۔ ف۔ بدلیل حدیث بخاری کہ بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اذان جفت کہے اور اقامت طاق کہے سوائے قد قامت الصلوٰۃ کے۔ اور ایک روایت صحیحین میں قد قامت الصلوٰۃ کا استثناء بھی نہیں ہے۔ اور اسی سے امام مالک رحمہ نے اس لفظ کو بھی منع دیا ہے اور جواب یہ ہے کہ جو حدیث ہنسی ہے وہ عدد کے واسطے نص صحیح ہے اور اس میں کلمات تلافان بھی حکایت ہیں تو اس میں کسی طرح کا احتمال نہیں ہے بلکہ خلاف حجت شافعی رحمہ کے کہ حکم طاق کرنے کا محض کہ مراد ایک مرتبہ ہو یعنی اقامت کو صرف ایک مرتبہ کہو

اور محفل ہر کہ اسکی آواز میں اٹھا ہو یعنی سرعت کے ساتھ کہو اور اقامت میں جلدی کرنا شواہد بھی ہر تو اسی پر محمول کرنا چاہیے تاکہ توفیق حاصل ہو۔ مصنف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تاویل بعید ہر کیونکہ طاق میں یہ احتمال کہ اقامت پوری ایک مرتبہ ہو تو ظاہر ہو کہ اذان دو مرتبہ نہیں کہی جاتی پس یہ احتمال باطل ہر اور دوسرا احتمال کہ طاق سے مراد سرعت آواز تو استثنا اقامت کے یہ معنی ہوئے کہ سوائے قدامت الصلوٰۃ قدامت الصلوٰۃ کے کہ اسکو جلدی مت کہو حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہر اور شیخ الاسلام یعنی رحم نے اسپر زور دیا کہ حدیث بلال رحم منسوخ ہر اور طحاوی رحم کی حدیث و آثار دو دو بار اقامت کے تبویل ذکر کیے اور ابن العمام رحم نے لکھا کہ امام طحاوی رحم نے کہا کہ حضرت بلال رحم سے متواتر آثار وار دو ہوئے کہ اقامت کو دو دو بار کہتے تھے یہاں تک کہ انتقال کیا اور ابراہیم خیم خیم رحم سے مروی ہر کہ اقامت مثل اذان کے تھی یہاں تک کہ یہ بادشاہ لوگ یعنی نبویہ ہوئے تو انھوں نے اقامت کو بیگ ایک بار کر دیا تاکہ جلدی سے نکلیں۔ یہی ابن الجوزی رحم نے تحقیق میں ذکر کیا ہر۔ یعنی رحم نے طحاوی رحم سے بلا سند ماخذ اسکے مجاہد رحم سے روایت کیا۔ مترجم کہتا ہر کہ حق میرا نزدیک اس مقام پر یہ ہر کہ جفت اذان و طاق اقامت کی حدیث صحیح ہر ولیکن محمول اسپر ہر کہ کسی خاص وقت میں ایسا حکم دیا مثلاً سفر وغیرہ تو اس سے موافقت نہیں پائی جاتی اور سنت وہ ہر جبر معارضت ہو پھر دلیل اسطرح محمول کرنے پر یہ ہر کہ اول تو حدیث ابو محمد وہ رحم میں ہر کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سنت اذان سکھائیے اور اسٹین اقامت دو دو بار ہر پس یہی سنت اذان شہری۔ دوم ابو محمد وہ رحم نے اقامت کے شرہ کلہ گن دیے جیسا کہ ترمذی نے روایت کر کے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہر امام یحییٰ ابن جہان صحیح ابن خرمیہ وغیرہ میں موجود ہر پھر امام بیہقی رحم کا یہ کلام کہ یہ حدیث محفوظ نہیں کہ امام مسلم نے اسکو روایت نہ کیا الی آخرہ۔ یہ کچھ نہیں ہر چنانچہ دیدہ انصاف پر پوشیدہ نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ سنت اقامت دو دو بار ہر اور ابو داؤد کی دوسری روایت میں ابو محمد وہ رحم سے تصریح ہر کہ مجھے حضرت صلعم نے اقامت دو دو بار سکھائی پھر تفسیر کے ساتھ ذکر کیا۔ طحاوی رحم نے عبد العزیز بن رفیع سے روایت کی کہ میں نے ابو محمد وہ رحم کو سنا کہ اذان کہتے دو دو بار اور اقامت کہتے دو دو بار۔ عبد العزیز بن رفیع فقہ ہر۔ امر سوم یہ کہ اگر بلال رحم کو اذان جفت و اقامت طاق کا حکم دیا ہو تا تو بلال رحم سے اسی پر عمل ثابت ہوتا حالانکہ دواوی عمل اسکے خلاف ثابت ہر چنانچہ عبد الرزاق نے مصنف میں روایت کی کہ اخبرنا معمر بن حاد عن ابراہیم عن الاسود ان بلال کان ینتی الاقامۃ وکان یبدأ بالتکبیر وینتم بالتکبیر یعنی ہر نے کہا کہ بلال رحم دو دو بار اقامت کہتے اور تکبیر کے ساتھ شروع کرنے اور تکبیر پر ختم کرتے تھے۔ یہ سب راوی ثقہ ہیں اور یہ ابن الجوزی رحم نے تحقیق میں کہا کہ اسود رحم نے بلال رحم کو نہیں پایا تو صاحب تنقیح نے اسکو روکر دیا کہ نسائی رحم نے اسود رحم یوں روایت کی کہ حدیث بلال۔ یعنی بلال رحم نے ہم کو گون سے حدیث فرمائی۔ دار فطنی رحم نے ایسی اسناد کے ساتھ حسین ایک راوی زیاد البکالی ہر حضرت بلال رحم سے روایت کی کہ بلال رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے دو دو بار اذان کہتے اور دو دو بار اقامت کہتے تھے۔ زیاد البکالی کو امام احمد نے ثقہ کہا اور ابو زرہ نے صدوق کہا اور امام مسلم رحم نے اسکے ساتھ جفت پکڑی ہر پس یہ اسناد اچھی ہر۔ اور طحاوی رحم نے فرمایا کہ بلال رحم سے متواتر آثار کے ساتھ دو دو بار اقامت کا ثبوت ہوا ہر اور طحاوی رحم نے اجمعی اسانید کے ساتھ سلمہ بن الاکوع و ثوبان وغیرہ رضی اللہ عنہم سے دو دو بار اقامت کی روایت لیکن۔ پس یہ جو امام نووی رحم نے شیخ صحیح مسلم میں کہا کہ اقامت شرہ کلہ ہونا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہر مذہب شاذ ہر ہر امام نووی رحم سے بہت عجب ہر تم نہیں دیکھتے کہ اتنی احادیث و آثار صحیحہ کے باوجود مذہب شاذ ہونا کیا معنی ہیں۔ بلال ان آثار متواترہ بلال و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم و احوال تابعین مذکورہ بالا کے ساتھ صاف ظاہر ہوا کہ سنت اذان و اقامت یوں ہی ہر جیسے حالانکہ مذہب ہر اور حدیث بلال رحم میں طاق اقامت مذکور ہر وہ کسی خاص حالت و وقت میں حکم دیا ہر اس سے دوام



نہیں نکلتا اور غایت درجہ اس سے یہ ثبوت ہوتا ہے کہ یہ بھی رد ہے ہمارا کلام اصطلاحی سنت میں ہے یعنی جیسر معمولی عکد رکھ کر  
ہو ہمیشہ مگر کبھی ترک کیا ہو اور اگر کبھی ترک نہ ہو تو دلیل وجہ ہے بلکہ حدیث بلال رضی اللہ عنہ سے یہ بھی نکل آیا کہ کبھی کبھی دو بار کو ترک  
کیا ہے اور نکل آیا کہ اس پر ہم بھی رحم نے کیا کہ حضرت صلعم کے وقت میں اقامت دو دو بار تھی اور اول جس نے اسکو ایٹھ کیا  
کیا وہ معاف یہ رضی اللہ عنہ ہے۔ یہ فعل معاد یہ رقم کا بدعت نہیں بلکہ اصل اسکے واسطے حدیث بلال رضی اللہ عنہ ہے اور دوسری یہ میں  
کہ سنت اعلیٰ کو ترک کیا۔ واضح ہو کہ جو افعال سنت کئی طرح سے مردی ہیں انہیں یہ ضرور نہیں کہ سب طریقہ نسخ ہوں حضرت  
ایک باقی ہو بلکہ سب ہو سکتے ہیں مگر انہیں سے وہ طریقہ تلاش کرنا چاہیے جیسر معمولی عکد آمد تھا نام نہیں دیکھتے مگر حج  
کے احرام میں سر میں جو نثر جادین کہ تکلیف سے منہ انا پڑے تو اسکا کفارہ متعدد وجوہ سے ہے جب واجبات میں موجود  
توسن میں کیوں نہیں ہے لہذا ہم بلا دلیل یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ حدیث بلال رضی اللہ عنہ جو طاق اقامت کی ہے وہ نسخ ہے بلکہ ہم نے  
یہ ثابت کر دیا کہ احادیث و آثار میں توفیق سے ثبوت ہوا کہ سنت معمولی دو دو بار اقامت ہے اور یہی ہمارا مطلب تھا۔ م۔  
(فروع) مسجد میں ادا سے فرض بجاغت ہدون اذان و اقامت مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ لائق موزون ہونے میں اعمال خارج قبلہ  
اور اوقات نازہ پچاتے ہیں۔ ق۔ چاہیے کہ موزون فرد مائل صلح متقی اور سنت سے آگاہ ہو۔ النہایہ۔ اور محبت والا اور  
لوگوں کے احوال سے خبر گیری رکھنے والا اور جو لوگ جماعت سے پچھڑ کر نکلے والے ہوں انھیں۔ اور اذان دینے پر  
و انہی التزام رکھنے والا ہو۔ ابدالغ۔ اور اذان میں ایسے وارثو اب ہو۔ النثر۔ یعنی خالص ثواب کی نیت سے بلا عرض و طمع  
و نیاز دہی جو اور یہ سب استحباب ہے۔ م۔ اور بہتر کہ وہی امام نازہ بھی جو۔ المعراج۔ اور وہی اقامت بھی کہے۔ اگالی۔ اگر ایسی  
محبت میں دوسرے نے اقامت کی تو بلا کراہت جائز ہے اور اگر موجود ہو اور اسپر راضی تو بھی اور اگر اسکو ناگوار ہی  
ہو تو ہمارے نزدیک غیر کی اقامت مکروہ ہے۔ المحیط۔ طفل عامل کی اذان بلا کراہت ظاہر الروا ہے میں صحیح ہے اور غیر عامل  
مثل مجنون کے نہیں جائز۔ النہایہ۔ مستثنیٰ کی اذان مکروہ۔ التبیین۔ عورت کی اذان مکروہ و اعادہ مستحب ہے۔ اگالی۔  
فاسق کی اذان مکروہ مگر اعادہ نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ غلام و دیہاتی و ولد الزنا و اندھے کی اذان۔ اور جو فقط بعض اوقات اذان  
دینا ہے بلا کراہت جائز ہے مگر غیر ہجر۔ المحیط۔ اگر اندھے کے ساتھ کوئی ہو جو اوقات نازہ کی محافظت کرے تو اندھا مثل دیکھنے والے  
کے ہے۔ النہایہ۔ اول وقت اذان دینا چاہیے اور اوسط وقت میں اقامت کہے تاکہ وضو کرنے والا وضو سے اور نماز سے اور  
نوازل سے اور حاجت والا قضاے حاجت سے خارج ہو جاوے۔ التماز خانیہ عن الحجۃ۔ سوائے عربی کے فارسی وغیرہ  
کسی زبان میں اذان نہ کہے۔ قاضیخان۔ یہی نظر واضح ہے۔ ابجو ہر۔ اذان پندرہ کلمہ و اقامت سترہ ہیں۔ قاضیخان۔ اذان  
و اقامت میں آواز بلند کرنا سنت سے ہے مگر اقامت اس سے پست ہے۔ ابدالغ۔ النہایہ۔ مگر انہی طاقت سے زیادہ آواز  
بلند کرنا مکروہ ہے۔ المعمرات۔ سنت یہ کہ اذان اونچی جگہ دے۔ ابجو۔ مگر مسجد کے اندر نہیں بلکہ میندہ پر یا مسجد سے باہر  
ہونا چاہیے۔ قاضیخان۔ اقامت مسجد کے اندر چھوڑ جائے۔ ابجو۔ البھر القینیہ۔ و ترسل فی الاذان و یحذر فی الاقامت  
اذان کہنے میں ترسل کرے اور اقامت کہنے میں حذر کرے۔ و ترسل یہ کہ اندر اکبر اندر اکبر۔ ککر ٹھہر جاوے جیسر  
اندراکبر اندراکبر ککر ٹھہر جاوے پھر اشہد ان لا الہ الا اللہ ککر ٹھہر جاوے اسی طرح ہر دو کلمہ کے درمیان آخر تک کرے  
اور حد یہ کہ کلمات لے ہوئے جلد ہی کے ساتھ کہے۔ التماز خانیہ عن ابنابج۔ اذان میں آخر کلمہ پر ختم کرے ظاہر و باطن اور  
اقامت میں نیت جزم کی رکھی۔ التبیین۔ امام معنیف رحم نے ترسل و حذر کی دلیل ذکر فرمائی۔ لقولہ علیہ السلام لا اذان الا  
ترسل و اذان اقامت فاحذر۔ یعنی بلال رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ جب تو اذان دے تو ترسل کر اور جب اقامت کہے تو حذر کر و  
ترنہی رحم نے بعد روایت کے اسکو ضعیف کیا کہ اسناد مجهول ہے اور اندر تفسنی رحم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول روا کرتے ہوئے کہا دینی نے

ابن عمرؓ کا فعل روایت کیا ہے لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔ وندایان الاستحباب۔ یعنی یہ ایک مستحب فعل لایمان ہے۔  
 نہ حتیٰ کہ برعکس کرنا یا دونوں میں نہرسل یا دونوں میں صدر بلاکراہت جائز ہے۔ کما فی الکافی۔ اور کہا گیا کہ مکروہ ہے۔ اور  
 قاضیخان میں اعادہ اقامت کا حکم مذکور ہے۔ ابن العمام رحمہ اللہ نے اسی کو حق کہا بدلیل توارث کے لیکن حق یہ کہ کچھ اختلاف نہیں  
 یعنی کراہت تحریمی نہیں ہے اور کراہت تنزیہی موجود بدلیل آنکہ بدائع دقایق السردجی میں اعادہ کو افضل کہا ہے مگر بطریق میل مرت  
 اذان میں یہ صحیح ہے۔ کما فی قاضیخان صفحہ ۱۷۱۔ تفسیر یعنی اسرار کہنے میں اول میں مدینا کفر ہے اور آخر میں خطائے کمال  
 ہے۔ الزاہدی۔ یعنی اول کا مدینے والا ہے اسلئے کہ لکھا اسرار کہہ۔ کیا اسرار ہے تو کفر کا ارادہ کیا اور آخر میں مدینا کفر ہوا یہ خطا  
 کا حش ہے اور یہ مراد میں کہ اگر کسی نادان معذن کی زبان سے ایسا نکل گیا تو وہ کافر ہوا۔ خانم سم۔ اور اذان و اقامت کے  
 کلمات میں جسطرح مشروع ہیں اسی طرح ترتیب رکھے۔ مجتہد السرخسی۔ اور اگر بعض کلمات کو مقدم و بعض کو مؤخر کیا تو افضل یہ ہے  
 کہ جس کلمہ کو اپنی جگہ سے مقدم کیا اسکا اعتبار نہ کر کے اپنی جگہ پر اسکو اعادہ کرے اور اگر دیکھا تو اگلی نماز جائز ہے۔ المجتہد  
 ترتیب مستحب ہے۔ م۔ ایسے طور پر راگنی کہ جس سے اذان و اقامت کے کلمات میں تیسرا آجادے مکروہ ہے۔ شرح الجمع لابن ملک  
 یہ کراہت تحریمی ہے۔ کما یقہ من الدرر۔ اور دونوں ایسی راگنی کے افغان کے لیے خوش آوازی کرنا اچھا ہے۔ سلسلہ واصل  
 و یستقبل بہا القبلة۔ اور قبلہ کا استقبال کرے اذان و اقامت میں۔ ف۔ یعنی سوائے مسافر کے۔ م۔ لان التناول  
 من السماء اذن استقبال القبلة۔ کیونکہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے قبلہ رخ ہو کر اذان کہی تھی۔ ف۔  
 جیسا کہ روایت ابو داؤد و غیرہ میں صحیح ہے۔ م۔ و لو ترک الاستقبال جاز لحصول المقصود و یکسر الخلق المستتہ۔ اور  
 اگر استقبال کو چھوڑا تو اذان کا جو مقصد ہے حاصل ہو جانے سے جواز ہو گیا لیکن سنت طریقہ کے مخالف ہونے سے مکروہ ہے  
 ف۔ یعنی تنزیہی۔ د۔ ابن المنذر رحمہ اللہ نے کہا کہ اہل علم نے اذان میں استقبال قبلہ پر اجماع کیا ہے۔ م۔ مسافر کو سواری پر اذان  
 کہنا اگرچہ قبلہ رخ ہو جائز ہے اور اقامت کے واسطے اترے۔ کما فی قاضیخان و الخلاء۔ اور نہ اترنا تو بھی روا ہے۔ المجتہد۔ اور حضرت  
 میں سواری پر اذان ظاہر الروایہ میں مکروہ مگر اعادہ نہیں۔ الخلاء۔ بیٹھے اذان دینا مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ و یسول وجہ للصلوٰۃ  
 و الفلاح ینتہ و یسیر۔ اور جب حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح پڑھو تو ان دونوں کے کہنے کو اپنا چہرہ فقط دائیں طرف  
 و بائیں طرف پھیرے۔ ف۔ اور دونوں قدم اپنی جگہ پر رکھے رہیں خواہ تنہا تازی پڑھے یا جماعت کے ساتھ اور یہی صحیح ہے حتیٰ کہ  
 مشائخ نے کہا کہ جو مولود کے کان میں اذان دے وہ بھی ان دونوں کلمات پر اپنا چہرہ پھیرے۔ المجتہد۔ لائن خطاب  
 لتقوم فیہ اجمع۔ کیونکہ یہ تو قوم کو خطاب ہے پس اُسے رو برو ہوگا۔ ف۔ کہ تازی طرف اور فلاح دارین کی طرف آؤ۔ م۔  
 اور کیفیت یوں کہ حی علی الصلوٰۃ پر دائیں طرف پھیرے اور فلاح پر بائیں طرف ہی صحیح ہے۔ تیسین۔ اور کہا گیا کہ ہر ایک کے  
 واسطے دائیں و بائیں پھیرے اور یہی اوجہ ہے۔ افشخ۔ و ان استدار فی صومعۃ فصن۔ اور اگر موزن اپنے صومعہ میں  
 محرم گیا تو اچھا ہے۔ ف۔ جبکہ صومعہ کشادہ ہو۔ البدائع۔ پس دائیں موکھلے سے ایسا سر نکال کر دوبار حی علی الصلوٰۃ  
 کہے اور بائیں موکھلے سے سر نکال کر دوبار فلاح کہے۔ ابو المکارم۔ و مرادہ اذالم یستطیع تحول الوجه یساراً و شاملاً  
 شبات قدیمہ مکانہا کما ہو المستہ بان کانت الصومعۃ قسۃ۔ اور مراد امام محمد رحمہ اللہ کے کلام کی جو معنی میں مذکور ہے کہ  
 صومعہ میں پھرنا اس صحت میں جب اسکو دونوں قدم جاتے رکھنے کے ساتھ دائیں بائیں منہ پھیرنا کہ جو سنت طریقہ ہے  
 ممکن نہ ہو پھر وجہ کہ مثلاً صومعہ کشادہ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ اپنی جگہ پر رہے ہونے کے ساتھ اذان کا چہرہ اعلیٰ مقصود  
 ہے حاصل نہ ہو تب موکھلے پر جانے کی ضرورت ہوگی اور بائیں کچھ مضائقہ نہیں اچھا ہے جبکہ ضرورت ہے۔ م۔ خان منہ فی حیاتہ  
 رہا مولیٰ ضرورت کے تو اپنی جگہ سے قدم ہٹا نہیں اچھا ہے۔ ف۔ اقامت کہنے میں ان کلمات پر تحویل مذکور نہیں ہے۔

[illegible]



ان دو گھر سے پکارنا بھر ہو۔ اس جہت سے کہ وہ وقت خواب و غفلت کا ہو۔ اور باقی نازوں میں منسوب کردہ ہو۔  
 آئندہ آتا ہے کہ متاخرین نے کل نازوں میں منسوب کو مستحسن رکھا اور اسی کو تنویر وغیرہ میں مذہب قرار دیا ہے۔  
 الصلوٰۃ فی الاصلوات علیٰ علیہ السلام و جو علیٰ حسب ما نصار فوہ۔ اور معنی ثنویب کے یہ ہیں کہ پھر خبردار کرنے کی طرف متوجہ کرنا اور یہ ہونا  
 لوگوں کے متعارف کے ہر وقت۔ یعنی کوئی خصوصیت اس میں لفظ حی علی الصلوٰۃ حی علی الاصلاح کی نہیں ہے بلکہ انہیں اگر الصلوٰۃ  
 الصلوٰۃ یا صلا الصلوٰۃ یا نماز کے جو متعارف ہو جائے وہی کافی ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ ثنویب بالاتفاق نفس اذان  
 میں سے نہیں ہے بلکہ اذان کا جو مقصد ہے اس کے حاصل ہونے کے واسطے سوائے اذان کے ایک وسیلہ اپنی طرف سے نکالا  
 گیا ہے تو اس صورت میں مدہد ہوا کہ بندہ رستان میں ہر خط کی زبان میں اُن کے متعارف پر یہ اعلام ہو اور عربی کی خصوصیت  
 تو صرف اذان کے کلمات میں ہے ہر خلاف ثنویب اول کے یعنی الصلوٰۃ غیر من النوم۔ کے کہ وہ فقر الاسلام کے نزدیک  
 صحیح ہے کہ بعد اذان کے صحیح ادا نام محمد کا قول کتاب الآثار میں اس پر صریح دلالت کرتا ہے لیکن واضح یہ کہ وہ بعد حی علی الاصلاح  
 کے داخل اذان بھی جیسا کہ حقون میں مذکور اور معمول ہے اور حدیث کا لفظ بھی کہ اجعل فی اذانک۔ اس کو اپنی اذان  
 میں کر دے۔ اس پر دلیل ہے۔ بہر تقدیر وہ جب حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم داخل کیا گیا تو یہ احداث نہیں بلکہ مشروع  
 ہو تو وہ اسی طرح عربی کے سوائے کسی زبان میں روا نہیں ہے فافہم۔ و بعد ثنویب احداثہ علیہ السلام لکھتے ہیں  
 احداث الصحابہ لتغیر احوال الناس۔ اور ثنویب جہاں کلام ہے اسی ثنویب ہے جس کو احداث کیا یعنی بنا لیا ہو علمائے کونہ نے  
 بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے جو جو لوگوں کے احوال بدل جانے کے۔ ف۔ اور لوگوں میں غفلت و سستی پیدا ہو جانے کے  
 یعنی وجہ ثنویب اول کی خواب غفلت تھا اور وہ غفلت و سستی اس زمانہ میں بیداری میں بھی پیدا ہو گئی ہے خصوصاً انھوں  
 لما ذکرناہ۔ اور علمائے کونہ نے فجر کی خصوصیت اس ثنویب کے ساتھ اسی وجہ سے کی جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ کہ وہ وقت نیند  
 و غفلت کا ہے۔ اور شاید کہ یہ وجہ ہو کہ فجر میں ثنویب کے لیے گنجائش اس وجہ سے ہے کہ ایک ثنویب اس میں موجود ہے۔ والمتاخرین  
 استحسنوہ فی الصلوٰۃ کلما انظرنا التواتر فی الامور الدینیۃ۔ اور متاخرین فقہاء نے ثنویب کو تمام نازوں میں مستحسن  
 نکالا ہے کیونکہ احمد و ربیعہ میں سستی ظاہر ہو گئی ہے۔ ف۔ تمام نازین سوائے مغرب کے۔ کما فی شرح الفقاریہ۔ پس جب خواب  
 کی غفلت میں ثنویب روا ہوئی تو سستی و کام کاج کی غفلتوں کے ساتھ بھی روا ہو سکتی ہے۔ لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ خواب  
 کی غفلت تو بے اختیار ہے اور اس میں کوئی کوتاہی و سرکشی نہیں ہے لہذا لیلۃ التعلیٰ کی حدیث میں جب صبح کی ناز میں سب  
 سوتے تھے صحابہ رضی اللہ عنہم کو بہت تشویش تھی کہ جتنے بہت تفریط کی تو فرمایا کہ تفریط فی النوم آہ یعنی خواب میں کوئی  
 اپنی طرف سے کوتاہی نہیں ہے کیونکہ ارواح تو ہمیشہ قدرت میں ہیں اُن سے جب چاہا اُن کو جھوٹا اور تفریط تو صرف بیداری کی حالت  
 میں ہوتی ہے پس جب معلوم ہوا کہ ثنویب اول کا مشروع ہونا بدو تفریط کی صورت اور بحالت بے اختیار ہے تو ثنویب اس کا  
 قیاس مدسری اوقات میں جو صورت تفریط اور حالت اختیار ہے قیاس مع الفارق بلکہ برعکس ہے تو کوئی گھر ہوگا۔ فافہم۔ م۔  
 متاخرین نے احداث پر احداث کیا کیونکہ ثنویب اول تو درمیان اذان تھی اس پر علمائے کونہ نے اذان کے بعد اور اقامت  
 سے پہلے ایک ثنویب احداث کی بادیہ و اول ثنویب کے باقی رکھنے کے پھر متاخرین نے اس پر اند ثنویب جملہ نازوں میں احداث  
 کی تو یہ احداث پر احداث ہوا۔ لہذا یہ ذخیرہ ماقول۔ بلکہ امام ابو یوسف رحمہ نے جو تھا احداث کیا۔ کما قال الامام ابو یوسف  
 وقال ابو یوسف لا یری باسان یقول التؤذین فلا یری فی الصلوٰۃ کلما السلام علیک ایہا الامیر و رحمتہ اللہ  
 و ہر گاہ حی علی الصلوٰۃ حی علی الاصلاح الصلوٰۃ پر حکم اللہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ میں اس میں مضائقہ نہیں دیکھتا  
 کہ مؤذن سب نازوں میں امیر کو یعنی مسلمانوں کے سوا حاکم کو بولنے کے کہ السلام علیک ایہا الامیر غریب۔ ف۔ یہ اس پر

کے ساتھ ثوب خاص ہے۔ ہاں شہیدہ کے بعد ان الناس سو سیتہ فی امرا الجاہلہ۔ امام محمد نے اسکو حجاز سے  
 دور جانا ہی کہہ کر امر حاجت میں توسل دیا۔ امیر جو بار بیت ہوئی برابر ہیں۔ فہم ہر امیر کی کون خصوصیت ہے۔  
 و ابو یوسف نے ہر ایک کی زیادہ اشتغال ہم امور السلیین کیلئے تقویم الجاہلہ۔ اور ابو یوسف نے امراد کو ہر ثوب  
 کے ساتھ اسلحہ خاص کیا کہ مسلمانوں کے امور میں انکو زیادہ اشتغال ہو جس انکو یہ خاص اعلام کر دیا جاوے تاکہ انکی حاجت  
 فوت نہ جاوے۔ فہم امام مصنف رحمہ کے امراد کے ساتھ قبول ابو یوسف اور ہی غریبات جلائے بقول۔ علی بن ابی طالب  
 و الخلفی۔ اور اسکی حاجت و حکم پر ہی قاضی و مفتی۔ فہم کیونکہ دے بھی مسلمانوں کے کاموں میں زیادہ مشغول رہنے  
 میں۔ قاضی خان رحمہ نے قاضی میں کیا کہ امام ابو یوسف کا قول اپنے زمانہ کے امور السلیین کے قی میں تھا اور رہے ہمارے  
 زمانہ کے امور انویہ مسلمانوں کے کاموں میں نہیں بلکہ اپنے حکم کے میں مشغول ہیں۔ ع۔ ہر امام مصنف رحمہ کے کلام سے  
 اور یوں ہی قاضی خان وغیرہ کے کلام سے نکلتا ہے کہ انھوں نے ابو یوسف رحمہ کا قول اختیار کیا ہے۔ ع۔ ہر طریقہ یہ کہ بعد  
 افغانی کے بعد وہاں آیت پڑھنے کے شہر کہ ثوب کرے ہر اسی قدر ٹھہر کر اقامت کے۔ ع۔ بعض نے ابو یوسف رحمہ کی  
 تائید میں کیا کہ حضرت علی اصغر علیہ وسلم کو بالخصوص حاجت تیار ہونے کی آگاہی دینے کو ہال نہ جانے تھے اور کیا گیا  
 کہ آنحضرت صلی اصغر علیہ وسلم پر کسی کا قیاس نہیں ہو سکتا اور امراد کی خصوصیت کرنے میں وہام مومنین کی جانب جہانی  
 پیدا کرنا اور عرض غرض و اہل کائنات کے دونوں میں ہونا جو جواب دیا گیا کہ امام مالک رحمہ کی روایت موطا حضرت عمرؓ کے  
 بارہ میں بھی موجود ہے کہ موزن ہانے گیا اور سونا پاتا تو کہا کہ اصلوۃ خیر میں انوم اور دیا گیا کہ یہ فقط کو مروج حدیث میں ہے  
 جو اور حضرت عمرؓ پر بھی قیاس رہا نہیں ہے۔ احادیث صحیحہ میں نبوت پر کہ حضرت صلی اصغر علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ حضرت عمرؓ  
 ایسے امراد ہونگے جو ناز و نین نامبر کو نیکے الخ۔ مع ہذا آنگے قی میں کسی ثوب کا حکم نہیں دیا۔ یعنی رحمہ نے اول احداث پر  
 اعتراض کیا کہ اگر کہا جاوے کہ احداث تو مذموم ہے اور جواب دیا کہ یہ بدعت حسنہ ہے بدلیل قولہ علیہ السلام مارا۔ المؤمنون حسنا  
 عند امرئ حسن۔ یعنی جس چیز کو مومنین بجز جان میں وہ امر تعالیٰ کے نزدیک بہتر ہے تو یہ ثوب بہتر ہے پس بدعت حسنہ ہے۔ انول تحقیق  
 مقام بہت دمازی چاہا ہے جو میرے التزام سے خارج ہے لیکن کافی اختصار سے بیان اسلحہ ضرور ہوا کہ اس مسئلہ میں  
 شور و غصب زیادہ ہے۔ وضع ہو کہ طاعت یعنی رحمہ نے جو استدلال پیش کیا بقولہ مارا۔ المؤمنون حسنا الخ۔ مومنین المؤمنون سے  
 بعض مراد ہیں یا سب مراد ہیں اگر بعض مراد ہیں تو لازم آئے گا کہ معتزلہ فرقہ کے بعض اقوال جو ہمارے نزدیک باطل ہیں وہ صحیح  
 ہوں کیونکہ صحیح قول پر ہمارے نزدیک معتزلہ فرقہ کی تکفیر نہیں تو وہ مومنین سے ہیں اور ہم نے نکالا کہ بعض مومنین جس بات  
 کو چھو چاہیں وہ امر تعالیٰ کے نزدیک اچھی ہو حالانکہ یہ باطل ہے اگر کہو کہ مومنون سے کمال مراد ہیں تو کمال یا ناقص  
 و انھیں بگو نہیں معلوم ہے کہ ہم ظاہر شریعت پر حکم کرتے ہیں لہذا جو ظاہر میں لگے توجید کا اقرار کرے اسکو مسلمان ٹھہرا دیں اور یہ ظہر  
 بالجمع امر تعالیٰ ہی کو ہے ہر استثنائے صحابہ رضی اللہ عنہم کے کہ امر تعالیٰ نے فرمایا۔ اولئک ہم المؤمنون خا۔ اور فرمایا اولئک  
 ہم الصادقون۔ اور ہر اسکے آیات بکثرت میں جو انکے صدق و کمال اعلان کی دلیل ہیں تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے جس بات  
 پر اجماع کیا وہ قطعی ہے اسی واسطے حدیث مارا۔ المؤمنون حسنا الخ کی تفسیر میں خود حضرت جہد امیرین مسعودؓ نے فرمایا اولئک  
 اصحاب محمد الخ۔ یہ لوگ محمد صلی اصغر علیہ وسلم کے صحابہ ہیں آخر تک۔ ہر بعد انکے اگر سب مسلمان کسی بات پر اجماع قطعی ہے۔ اب یہ  
 ہے کہ ایمان مومنین و مالمین بھی آگئے اگرچہ ہر شخص میں نہیں جانی سکتے کہ وہ کون کون میں تو وہ بھی اجماع قطعی ہے۔ اب یہ  
 اصل مسئلہ ثوب میں کام کہ مسلمانوں کو احوال و تقسیم کے ایک وہ کہ از قبیل شریع میں جن میں ثواب موعود ہے وہم جاز قسم عام  
 بہا طاعت میں مگر یہ اجماع بالکل صحیح ہے معلوم ہے ہر جہاں طاعت میں اگر انکو کسی فعل شروع سے دیا جاوے تو

ایک واسطے اجازت کی ضرورت ہے جبکہ اس سے مشروع میں کچھ تغیر ہو۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ اگر ثوب کو اذان پھیل  
 شرع کا جادے تو اسکی دلیل شرعی چاہیے اور یہ دلیل کہ مار آہ المومن حنا الخ پوری نہیں اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم  
 سے اسکا ثبوت نہیں ہوا اور انکے بعد نام مومنوں نے اجماع نہیں کیا۔ تو لامحالہ وہ از قبیل مباحت ہوں جس سے باہر یہ مقصود کہ  
 ہمارے ساتھ والے ہمارے مجمع جماعت میں شامل ہو کر ناز پڑھیں اور اسکی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ خود اذان کے اندر کوئی بات  
 پڑ جائے جادے تو یہ بالاجماع نہیں جائز ہے چنانچہ علمائے کوفہ نے بھی ایسا نہیں کیا۔ دوم یہ کہ مسجد میں سے آواز نہ جادے اور  
 لوگوں کو بلاراجادے تو اسکو اذان سے ایک لگاؤ ہوا کہ اذان بھی مسجد سے بلاری گئی تھی لہذا یعنی رح نے مسجد سے نکل گیا  
 کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک موزن کو دیکھا کہ اسنے نادر عشار کے واسطے ثوب لپی تو فرمایا کہ اس قبضہ کو مسجد سے نکال دو  
 اور مجاہد رحم نے کہا کہ میں ابن عمرؓ کے ساتھ مسجد میں داخل ہوا جس میں اذان دیدی گئی تھی اور ہم ناز پڑھنا چاہتے تھے کہ اتنے  
 میں موزن کو سنا کہ وہ ثوب کرنے لگا تو غضبناک ہو گئے اور فرمایا کہ آٹھ کھڑا ہوتا کہ ہم اس بدعتی کی جگہ سے نکل جاویں اور پھر  
 ناز نہ پڑھی۔ ابو داؤد الترمذی۔ اور ایک روایت میں ظہر عصر کی نادر کا ذکر ہے ہر اور ثوب تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عند مبارک  
 میں صرف فجر کی ناز میں تھی۔ پس یہ تو صحابہ رحم کے عند میں مسجد کے اندر سے ثوب کا حال ہر اور ہوا۔ مسجد کے باہر ہو کر مجمع ہو کر  
 موزن نے جا کر حضرت عمرؓ کو جماعت تیار ہونے کی اطلاع دی اور یہ بات دوسروں کے واسطے ثابت ہوئی ہر اور اس پر صحابہ رحم  
 سے انکار نہیں مروی ہر اور یہ جو کہا گیا کہ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خصوصیات سے تھا تو یہ بات کچھ نہیں ہر اور واسطے کہ میں کوئی  
 وجہ خصوصیت کی نہیں ہر۔ بالجمہ علمائے کوفہ و متاخرین نے ثوب کو از قسم شرع نہیں بلکہ از قسم مباحت شمار کیا ہر کیا تم نہیں  
 دیکھتے کہ اسکو اذان سے خارج کیا اور اسکے واسطے کوئی خصوصیت لفظی علی الصلوۃ کی بھی نہیں رکھی بلکہ لفظ کی بھی خصوصیت  
 نہیں حتیٰ کہ کھٹکا رنا وغیرہ جو متعارف ہو۔ کافی ایسی۔ پس جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب کلام صرف اس میں رہا کہ کیا مسجد کے  
 اندر سے یہ بات روا ہے یا نہیں کیونکہ خارج مسجد سے جماعت تیار ہونے کو آگاہ کر دینا تو ثبوت ہر اور اس میں خلافت نبویا چاہیے بلکہ  
 مسجد سے باہر جا کر اس کام کو کرنا مشکل اور اسکا فائدہ کمتر ہے لہذا خاص حدود مسجد سے علیحدہ ہو کر عام اعلان کرنا عموماً مفید ہر  
 تو اسی کو علماء رحم نے اختیار کیا اگر وہم ہو کہ مسجد سے باہر ہونے کی قید کمان سے لگاتے ہو تو جواب یہ کہ ہم اوپر مسئلہ کہ چلے کہ  
 اذان مسجد سے خارج دینا چاہیے اور مسجد میں نہ دیوے۔ کمافی قاضی خان۔ اور صومعہ دیندہ و منارہ خارج مسجد ہر اور صبح بخاری  
 میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے زیارت نذر اوثالث بالزور و اند کو ہر اور طرح کو جب جمعہ میں لوگوں کی کثرت ہوتی تو حضرت قتادہ  
 نے پسرے نذر اذانی کو مقام زوردار پر پڑھایا۔ اور یہ مسجد سے خارج ہر اور جب کہ منارہ دیندہ و صومعہ خارج مسجد ہر اور ثوب  
 نہ کو مسجد سے خارج ہوتی اور ہم نے بیان کر دیا کہ وہ جائز ہے اگر وہم ہو کہ تم نے مباحت سے کیونکر کہا حالانکہ مذکور تو یہ ہر کہ۔  
 استحسنہ یعنی اسکو مستحسن رکھا اور وہ مستحب ہر جواب یہ کہ نہیں بلکہ استحسنہ کے معنی یہ کہ بدلیل استحسان اسکو نکالا ہر اور  
 بطل گہمی مستحسن اس نظر سے ہوتا ہے کہ انکا ثبوت کوئی امر مستحب ہر جیسے بیان تفسیر جماعت وغیرہ لہذا ثوب بدین معنی مستحسن ہے  
 اور یہ عرض نہیں کہ ہماری ثوب پر ثواب مترتب ہر پس یہ تو میرے نزدیک تحقیق ہر اور اللہ تعالیٰ ہوا الموفق للصدق والصلوۃ  
 والبر والرحمہ والکتاب۔ ویجلس میں الاذان والاقامۃ الا فی المغرب۔ اور ہر اذان واقامت کے درمیان میں جلسہ کرے  
 سوائے مغرب کے۔ فقہ یعنی اذان سے اقامت کو ملا دینا تو بالاتفاق مکروہ ہر اور ہر۔ حتیٰ کہ مغرب میں بھی بالاتفاق فاصلہ  
 دینا ضروری ہے۔ پس سوائے مغرب کے باقیوں میں فاصلہ بقدر دو یا چار رکعت کے ہر رکعت میں چھ دس آیات کے  
 قرات ممکن ہے۔ اور اذان بدین۔ اور موزن کو اسی درمیان میں سنت یا نفل پڑھنا بدلی ہر۔ محیط۔ ہر مغرب تو امام رحم کے نزدیک  
 افضل ہے کہ بقدر ایک ہر یا آیت کے کھڑے ہوئے فاصلہ دے اور شنبہ بھی روا ہے اور صاحبین کے نزدیک ہر جلسہ ہر کمالی



دلی بہ مغرب میں رہتا تھا اس پر سویرا غنہ بلی خلیفہ - اور یہ امام ائمہ کے نزدیک ہے۔ وقال لا یجلس فی المغرب الا  
جلستہ فی وقت الاذان لا بد من انفصل الا الاصل مکر وہ ولا یقع انفصل بالکسۃ یوجد ما بین کلمات الاذان فی انفصل  
بالجلستہ کیا بین الخطبتین اور صاحبین نے لکھا کہ مغرب میں بھی جلسہ کرے کہ خلیفہ اسے کہ فاصلہ کرنا تو ضرور کیونکہ فاصلہ مکر وہ ہے  
فاصلہ دینا سکوت سے نہیں ہوتا کہ یہ کہہ سکتے تو اذان کے کلمات میں بھی ایسا جانا ہر بس بیشک سے فاصلہ دے جیسے وہ خطبوں کے  
درمیان ہوتا ہے۔ ولابی خلیفہ جن امت اخیر مکر وہ فیکتفی پونی انفصل اخر از اعنہ والماکان فی مسالتنا مختلف  
وکذا انقٹہ فیقع انفصل بالکسۃ ولا کذب الخطبۃ - ہر ابو خلیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ تاخیر کرنا مغرب میں مکر وہ ہے یعنی سکوت  
ادنی تاخیر کے پس کثر فاصلہ ہر کثرت کا جادے تاخیر سے اخر لکھنے کو۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں جبکہ مختلف ہے اور آمد و رفت مختلف  
ہر تو سکتے کے ساتھ فاصلہ ہو جائیگا اور خطبہ کی یہ حالت نہیں ہے۔ و ف۔ بلکہ دونوں خطبہ کی جگہ داد و ستد ہر تو بدون بیشک کے  
مصرحت سکوت سے وہاں فاصلہ نہیں ہوتا۔ وقال الشافعی انفصل برکتین اقبصار السائر الصلوات والفرق قد ذکرناہ  
اور شافعی رحمہ نے لکھا کہ دور کثرتوں سے فاصلہ دے پھر اس باقی تاذون کے اور فرق چھوڑ کر دیا۔ و ف۔ یعنی شافعی رحمہ کی قیاس  
بانی تاذون پر قیاس مع الطارق ہے اور فرق ہے کہ دیگر تاذون میں تاخیر مکر وہ نہیں اور مغرب میں مکر وہ ہے تو مغرب کا دوسری تاذون  
پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ قال یعقوب رایتہ ابا خلیفہ یوزن فی المغرب وتعلیم ولا یجلس بین الاذان فی الاقامۃ  
یعقوب نے یعنی ابو یوسف رحمہ نے لکھا کہ میں نے ابو خلیفہ رحمہ کو دیکھا کہ مغرب میں اذان دیکھے اور اقامت کرتے اور اذان اقامت  
کے بیچ میں نہیں بیٹھتے تھے۔ و نہ انقیدہ تاملناہ۔ اور یہ قول دریا تون کو بغیر ہر ایک وہ جو ہم نے بیان کی تھی۔ و ف۔ یعنی  
امام ابو خلیفہ کے نزدیک مغرب میں اذان و اقامت کے درمیان جلسہ نہیں ہے۔ ضایہ۔ دوم یہ کہ۔ وان استحب کون الموزون  
عالمًا بالسنۃ۔ اور مستحب ہے ہر کہ اذان دینے والا عالم بالسنۃ ہو۔ و ف۔ یعنی شریعت کے احکام جانتا ہو۔ یہ کس دلیل سے  
جواب۔ لقولہ علیہ السلام ویؤذن لکم خیاریکم۔ دلیل اس حدیث کے۔ و ف۔ مسکو ابو داؤد وابن ماجہ طبرانی رحمہ بن عباس  
کی حدیث سے مزین روایت کی تہذیب لکھ چار کم دیو کم اقر کم۔ چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ اذان کے جو تم میں سے بہتر ہو  
چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ امام جو اقر ہو یعنی کتاب الہی کو خوب پڑھا ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ عالم ایسا ہے کہ عمل  
کرنے والا ہو کیونکہ عالم فاسق تو وہ قول میں سے احق قول پر جاہل فاسق سے بھی زیادہ غلط ہے میں جو وہ خیاریں سے ہوگا  
جیسا کہ احادیث صحیحہ اسکے شاہد ہیں اور فقہاء نے بھی تصریح کی کہ فاسق کی اذان مکر وہ ہے تو عام رکھا خواہ جاہل ہو یا عالم ہو۔  
ن۔ اور عبد الرزاق کی روایت میں ہے اور ایسا کہ تمہارا موزون نہ ہو جو باقی نہیں ہے۔ ابن الامام رحمہ نے لکھا کہ خاصہ الریاء میں  
جو از ہر اول پہلے میں نے نہایت سے باکراہت جواز نقل کیا خاصہ الریاء کے ساتھ جو از ہر اول خاصہ الریاء ہوگا جیسا کہ فی ظاہر ہے  
میں آیا ہے اور سمجھ گیا ہے ہر کہ اگر کہ توحید کا مذہب صلح نیکو کار کے زبان سے ہوتا ہے تو افضل تا باقی ہونا چاہیے تاہم امام ائمہ  
لنہا اجرت منوع ہے جیسا کہ حدیث میں بھی وارد ہے اور در مختار میں بحر الرائق سے نقل کر کے زعم کیا کہ اجرت لے تو بھی جواب کا  
استحقاق ہوگا اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ خود بحر الرائق نے اسکو احتمال کے طور پر لکھا ہے اور کلام مشائخ کے مخالف ہے اور مذہب جب  
عالم باوقات گزرتا تو موزون کے ثواب کا مستحق نہ ہوگا۔ انہی۔ ولی الفتح۔ اور طبرانی رحمہ نے اسطہ میں بسند صالح حضرت ابن عمر رضی  
عنہما روایت کی کہ میں نے کہ تخرج اکبر سے انکو جہل نہ ہوگا اور حساب انکو ماخوذ کر لیا اور دے مشک کے جہد تمام پر جوئے کے ہر حکم  
کہ خلاف کے حساب سے کراخت ہو ایک وہ میں نے قرآن پڑھا خاصہ امر تعالیٰ کی رحمتی کے لیے اندر اسکے ساتھ ایک قوم  
کی امامت کی جو اس سے ماضی رہے وہ موزون جو امر تعالیٰ کے واسطے تاذون کے لیے اذان دیتا ہے وہ غلام جس نے  
ابو جہل سے لکھا ہے اور اپنے تعالیٰ کے درمیان اور اپنے اور اپنے آقاؤں کے درمیان میں۔ و نہ فی البیہرۃ اور

اسی میں قرآن واسلے کے لیے امامت کا ذکر نہیں بلکہ صرف خاص رخصتے آگے ہر اور منع القدر میں کہا کہ اذان و اقامت کے وقت  
 شفع یعنی کھٹکھار بطور گھاسات کرنے کے کرنا کر وہ بدعت ہے لیکن ہر اذان میں ہر کہ مؤذن کو آواز اچھی کرنے کے لیے ردای  
 اور یہ در حقیقت سرع کا قول ہے۔ م نئی القندیر۔ اور مؤذن کو گون کا انتظار کرے اور جو ضعیف جلدی چاہتا ہو اسکی رعایت سے  
 اقامت کے اور محلہ کے رئیس و بڑے آدمی کا انتظار نہ کرے۔ اسراج و کذا فی الفتح۔ اور اپنی جگہ پر اقامت کے پھر اگر قدر امت  
 الصلوۃ کے وقت تار کی جگہ جلا تو جائز ہے جبکہ امام ہو اور کہا گیا کہ مطلقاً جواز ہے اور در میان اذان میں کلام کرے تو دوسرا دے  
 اور کئی جگہ لکھا ہے کہ جب مؤذن پر سلام کیا یا چھینکا دھکی یا ناز پڑھنے والے پر یا قرآن یا خطبہ پڑھنے والے پر سلام کیا تو شائع  
 نے قول ابو یوسف رحمہ کو صحیح کہا کہ جواب نہ دے نہ قبل فراغ نہ بعد فراغ نہ دل میں۔ و۔ مؤذن بعد فراغ کے بھی جواب  
 نہ دے ہی صحیح ہے۔ الزاہدی۔ پتخانہ پھرنے والے پر سلام حرام ہے تو باجماع اس پر جواب نہ فی الحال نہ بعد فراغ کے کبھی واجب  
 نہیں دینی فتاویٰ قاضی خان۔ اگر قاضی یا مدرس کو سلام کیا تو شائع نے کہا کہ جواب واجب نہیں۔ انہی۔ اسی طرح فقیر کا جواب  
 بھی واجب نہیں ہے۔ مسئلہ جو اذان سننے والے جواب دے پس جو مؤذن کتابت ہو رہی کے سوائے ہی لای الصلوۃ ادری علی اخل  
 کے کہ لاول ولا قوۃ الا باسر کے۔ انفع۔ یعنی مجھے کچھ طاقت و قدرت نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ یعنی بول و قوت اسی میں ناز  
 و فلاح میں حاضر ہوں گا اور یہ حضرت عمرؓ کی حدیث صحیح مسلم میں مذکور ہے اور غرائب میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ م۔ اور الصلوۃ خیر من النوم  
 کے جواب میں کہے مدت و برکت یعنی تو نے سچ کیا اور نیکو کاری کی نصیحت کی محیط السرخسی۔ اور حدیث میں ہے کہ انا معتمد الذکر  
 فقو لا اخل یا قول۔ یعنی جب تم مؤذن سے اذان سنو تو مثل اسکے قول کے تم بھی کہو۔ لہذا فقہائے کما کہ اذان کا جواب دینا  
 چاہیے پھر اختلاف ہے کہ جواب زبان سے واجب ہے یا مستحب ہے تو ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر حدیث سے وجوب نکلتا ہے اور کوئی  
 قرینہ نہیں جو وجوب سے پھرے اور لکھا کہ یہی ظاہر خلاصہ و محض ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی ظاہر نہایت محیط سرخی ہے اور غرائب میں کہا  
 کہ یہی صحیح ہے پھر میں کہتا ہوں کہ یہ مشکل ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مؤذن کو جب اسنے اسد اکبر کہا تو فرمایا کہ علی الصلوۃ  
 یعنی یہ اقرار بر فطرت ہے پھر اسنے کہا کہ اشدھان لا الہ الا اللہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آگ سے نکل گیا اللہ حدیث ظاہر ہے  
 نے کہا کہ امام حماد ہی رحمہ نے کہا کہ پھر دیکھو کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہیں کہ آپ نے مؤذن سے سنا اور جواب دوسرا دیا  
 تو معلوم ہو گیا کہ مؤذن کا جواب دینا بطور مستجاب ہے نہ کہ فضیلت حاصل کرنے اور قاضی خان کے فتاویٰ میں ہے کہ جس نے  
 اذان سننی اسکو مستحب ہے کہ جیسے مؤذن کتابت اسکے مثل کے مگر وقت قول ہی علی الصلوۃ و اخل کے۔ اور بخاری رحمہ نے  
 مساد یہ نہ سے رعایت کی کہ جب مؤذن نے ہی علی الصلوۃ کہا تو کما کہ لاول ولا قوۃ الا باسر۔ مع۔ اور خمس الاثم حوالی ہم  
 کہا کہ مؤذن کی اجابت بقدیم ہے نہ زبان حتی کہ اگر زبان سے جواب دیا اور قدم سے نہ چلا تو جواب دینے والا نہیں ہوگا اور  
 اگر وہ مسجد میں موجود ہو تو اس پر زبان سے جواب واجب نہیں ہے اور ایک جامع شائع نے اسی کی تصریح کی ہے اور کہا کہ  
 جواب زبانی مستحب ہے اگر کیسا تو ثواب پاویگا ورنہ گناہ نہیں۔ مع۔ ثواب جو کہ حدیث میں مذکور ہے کہ جس نے صدق بول  
 کہا وہ جنت میں داخل ہوا۔ کافی صحیح مسلم وغیرہ۔ اور یہی صحیح ہے اور اسی کو تنویر میں اختیار کیا اور کہا کہ اگر گھر میں قرآن پڑھتا  
 تو بند کر دے اور اگر مسجد میں ہو تو نہیں۔ اور میں کہتا ہوں کہ اس قول پر جواب سلام واجب ہوگا کیونکہ زبانی جواب مستحب  
 و جواب سلام واجب ہے لیکن ایسے فتنل کی حالت میں سلام کرنے والے کو احتراز چاہیے۔ اور علامہ یعنی رحمہ نے کہا کہ مؤذن  
 کے قول کے مثل زبانی متابعت ہر شخص کو چاہیے خواہ بے وضو ہو یا جنب ہو یا حائضہ و زچ ہو کیونکہ وہ ذکر ہے کہ اس سے  
 معصی و جو پتخانہ پڑھتا ہو اور جو جامع میں مشغول ہو مستثنیٰ ہیں اور ہند یہ میں ہے کہ نہیں چاہیے کہ سننے والا اذان و اقامت  
 کے درمیان باتیں کرے اور نہ چاہیے کہ قرآن یا کسی دوسرے کام میں مشغول ہو سوائے جواب دینے کے اور اگر وہ قرآن

ہر حال میں جو چاہیے کہ روک کر کان لگا کر سننے میں اور قبول کرنے میں مشغول ہو۔ البتہ اقامت کے وقت مٹا کر نہیں  
 کہ وہاں میں مشغول ہو۔ اٹھنا صلا اور جواب اقامت مستحب ہے۔ ت۔ چنانچہ ابو امامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد میں مرفوع ہے کہ ہلال نے  
 اقامت میں بات نہ کرنا حدیث عمر رضی اللہ عنہ کے اذان میں جواب دیا اور قدر قات الصلوٰۃ کے وقت کہا۔ اقامت صلا اور اقامت صلا  
 السموات والارض۔ یعنی اللہ تعالیٰ اسکو قائم و دائم رکھے جب تک آسمان وزمین قائم ہیں۔ کما فی التفسیر واختارہ فی القراءات  
 اور کہا گیا کہ اقامت کا جواب نہ دے۔ ت۔ اور اسی پر شمس نے جزم کیا ہے۔ یہ کچھ نہیں ہے بلکہ تعلیل جواب حاصل کرنے  
 کے واسطے احب جواب ہے۔ م۔ پھر قدم سے چل کر حاضر ہونے کا جواب تو صرف اپنی مسجد کا واجب ہے۔ کما فی التاثر خانیہ۔ پھر  
 جمعہ کی اول اذان کا جواب بالاتفاق بسعی قدم ہے۔ النہر وغیرہ۔ تعلیل کے رد پر جو اذان کہی جاتی ہے جب خطیب نے خطبہ  
 شروع کیا تو دعا پڑھنا وغیرہ سب کر دے ہر صوفی نے مشغول ہو۔ م۔ فقاریں میں ہے کہ جب ایک مسجد میں بکے بعد دیگرے  
 کئی موزن نے اذان دی تو احترام صرف اول اذان کا ہے۔ ک۔ ت۔ اہل مسجد میں کئی مسجدوں سے اذان کی آواز سننے سے غلطی  
 نے فرمایا کہ اپنی مسجد کی اذان کا قبول کرنا افضل یعنی چل کر حاضر ہونا لازم ہے۔ ت۔ د۔ اہل حجاز ثواب ربانی جواب کے لیے صبیح  
 نے جزم کیا کہ ہر ایک کا جواب دے اور ثواب موعود جداگانہ پاویگا اور یہی ظاہر ہے۔ م۔ اگر کوئی شخص بعد اذان کے اقامت  
 وقت مسجد میں آیا تو کھڑے ہو کر اسکو انتظار کرنا کر دے ہو لیکن شیو جاوے پھر جب اقامت میں می علی الطلح پر ہو چکے تب  
 کھڑا ہو۔ المصنوعات۔ امام دوم مسجد میں ہیں تو ہمارے علمائے شیعہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب موزن اقامت میں می علی الطلح  
 پر پہنچے تو امام دوم کھڑے ہوں یہی صحیح ہے۔ اور اگر امام باہر ہو پس اگر صف کی طرف سے آیا تو جس صف سے آگے بڑھے وہی صف کھڑی  
 ہو جاوے اسی طرف شمس الائمہ حلوانی دوسری دعا پڑھنے سے میل کیا اور اگر وہ صفوں کے رد پر دے آیا تو جیسے امام کو دیکھیں  
 سب کھڑے ہو جاویں اور اگر موزن ہی امام ہو تو جب مسجد میں اقامت کے وقت تک خانہ کھڑے نہ ہوں اور جب باہر  
 اقامت کے وقت اتفاقاً مشائخ جب تک اندر نہ آوے کھڑے نہ ہوں۔ امام تہ قات آہ سے کچھ پہلے کبیر کے یعنی جب موزن  
 دوسرا ہو۔ حلوانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے۔ محیط۔ اہل مسجد نے جب اذان و جماعت سے ناز پڑھ لی تو پھر اس میں کرا اذان  
 و جماعت کر دے۔ اگر بعض اہل مسجد نے اقامت و جماعت کر لی پھر موزن و امام و باقی جماعت آئے تو منتخب جماعت ان میں  
 کی ہو اور کراہت پہلی جماعت کو ہے۔ المصنوعات۔ اور اگر اہل مسجد کے سوائے غیروں نے اس میں جماعت پڑھی تو مضائقہ نہیں کہ  
 اہل مسجد اس میں جماعت کریں۔ محیط المسخری۔ اہل مسجد میں سے ایک جماعت نے اس میں ایسا ہتھ اذان دی کہ اسکو اسے کھڑی  
 نہیں نہی پھر ان کے سوائے دوسری جماعت آئی جنکو نہیں معلوم جو کہ فرقہ اول نے کیا پھر انھوں نے بلند آواز سے اذان دی  
 پھر فرقہ اول کا نفل معلوم ہوا تو انکو اختیار ہے کہ بطرح چاہیں جماعت سے ناز پڑھیں اور اول جماعت کا کچھ اجبار نہیں ہے  
 قاضی خان۔ ایک مسجد کا کوئی موزن و امام مقرر ہی نہیں ہے بلکہ جو جوق لوگ آکر اس میں جماعت پڑھتے جاتے ہیں تو افضل ہے کہ  
 ہر فرقہ اپنی اذان و اقامت صلح کرے۔ قاضی خان۔ بعد اذان و جماعت کے وقت کے اندر انکو ناز کا فاسد ہونا معلوم ہوا  
 ہر دن عادۃ اذان و اقامت کے جماعت سے ناز کو خفا کریں۔ اما اگر بعد وقت کے جانا تو دوسری مسجد میں اذان و اقامت کے  
 ساتھ خفا کرینگے۔ الزاہدی۔ میں کہتا ہوں کہ اسکی کوئی وجہ ظاہر نہیں اور عوم لام مشائخ سے اسی مسجد میں جواز لکھا ہے اور یہی  
 اخیر ہے۔ د۔ اسرا علم۔ قال المصنف۔ ویوزن للقاء و یقیم۔ اور اذان دے اس نماز کے لیے جو فوت ہو گئی ہے اور اقامت بھی  
 کے۔ فقہ حواء اکیلا ہو یا جماعت ہو۔ محیط۔ لانه علیہ السلام تفسیر الفجر غداہ لیلۃ التعلیس باذان و اقامت کیونکہ  
 حضرت علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ التعلیس کے دن نکلنے پر اول وقت میں فجر کی نماز کو اذان و اقامت کے ساتھ قضا کیا۔ فقہ  
 واضح ہے کہ تعلیس آخر شب میں کسی مقام پر آخر کرا استراحت کرنا اور حضرت علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم کو مع اصحاب رہنے کے ایسا قاعدہ ہے



کہ بعض اصحاب رحمہ نے عرض کیا کہ آپ ہو تو تعریض دیتے۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے خوف ہے کہ تم اپنی نماز سے سو جاؤ تو بلال رحمہ نے عرض کیا کہ میں جگاؤنگا پس سب سو رہے آخر بلال رحمہ کو شیطان نے اگر بچوں کی طرح تھپکایا کہ آٹھون نے کہا کہ سے اپنی پیٹھ لگائی پس سوئے تو جب آفتاب کی دھوپ پڑی تب جاگے اور بعض روایات میں جب آفتاب لگا کو ناشل اہمذ کے نکلا پھر بعض روایات میں اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جاگے اور بعض میں ہے کہ اول حضرت عمر رحمہ جاگے اور بلند آواز سے دھمکی گئی شریعت کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی جاگے۔ پھر بعض روایات سے ثابت ہے کہ یہ واقعہ حدیبیہ سے واپسی میں اور بعض میں خیر سے اور بعض میں تبوک سے واپسی میں ہوا اسی حجت سے بعض علماء نے تین مرتبہ ایسا واقعہ جو یہ کیا اور اکثر علماء کے نزدیک صرف ایک مرتبہ ہے اور ابن عبد البر رحمہ نے کہا کہ صحیح ہے کہ واپسی خبر میں ہوا ہے۔ بالکلہ آپ نے بلال رحمہ کو کچھ ملاست نہ کی، اور بلال رحمہ کے جاگنے سے پہلے بلال رحمہ کے ساتھ شیطان کا معاملہ سب بیان کر دیا چنانچہ پھر بلال رحمہ کو بلا کر واقعہ پوچھا تو بعینہ وہی جوابی بلال رحمہ نے فقہ بیان کیا پھر صحابہ رحمہ کو تسکین دی کہ خواب میں تقریظ نہیں بلکہ وہ بیداری میں ہے اور اس مقام سے جان بگوش شیطان کا قرب ہو چکا تھا کونج کا حکم دیا اور آگے بڑھ کر لشکر آٹرا اور بلال رحمہ کو اذان کا حکم دیا اور لوگوں نے سنتیں پڑھیں پھر اذان کے ساتھ حاجت کی نماز پڑھائی۔ پھر یہ چند صحابہ رحمہ سے مروی ہے چنانچہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ بروایت ابو داؤد اور حدیث عمران بن حصین بروایت ابو داؤد و ابن خزیمہ و ابن حبان و الحاکم اور حدیث ابن مسعود رحمہ بروایت ابو داؤد و ابن حبان اور دیگر صحابہ مانند بلال وغیرہ ہیں اور ہر ایک کی حدیث میں اذان و اقامت کا حکم ہے اور یہ سب اسانید صحیحہ ہیں۔ وہ جو جعفر علی الشافعی فی اکتفاءہ بالاقامۃ۔ اور یہ حدیث امام شافعی رحمہ پر حجت ہے اس بارہ میں کہ شافعی رحمہ نے صرف اقامت پر اکتفا کی۔ فقہ بدلیل حدیث ابو ہریرہ بروایت مسلم کہ اس میں صرف اقامت ہے اور جواب یہ کہ اذان کا ارادی نے ذکر نہ کیا حالانکہ دوسری صحیح حدیثوں میں مذکور ہے تو زیادت پر عمل اولیٰ ہے لیکن اگر وقایہ متعدد ہوں جیسا کہ بعض علماء کا قول ہے تو معتدل ہے کہ شاید صرف اقامت پر اکتفا کیا ہو اور اس صورت میں ہم کہتے ہیں کہ اذان نمونے پر تین نہیں پس غایت یہ کہ صرف اقامت پر اکتفا جائز ہے اور اس میں شک نہیں کہ اذان مع اقامت بہر حال اولیٰ ہے خصوصاً باصل شافعی رحمہ کہ مطلق کو مجید پر محمول کرتے ہیں اور زیادات ایک دوسرے میں ملاتے ہیں بخلاف فائزہ صلوات اذن للاولیٰ و اقام۔ پھر اگر ہلکی کئی نمازیں یعنی ایک سے زیادہ فوت ہوئی ہوں تو اذان دے و اقامت کے اول نماز کے واسطے۔ لہذا روایتنا۔ بدلیل حدیث بیہ تعریض کے۔ و کان یخیر فی الباقی ان شاء اذن و اقام لیکون القضا علی حسب الاور و ان شاء فقصر علی الاقامۃ۔ لان الاذان لا یختصار و ہم حضور اور وہ باقی نماز کے حق میں مختار ہوگا چاہے تو ہر ایک کے لیے اذان دے و اقامت کے تاکفصار موافق مادہ او و چاہے فقط اقامت کہ کیونکہ اذان تو حاضری کی تو پیش سے ہوتی ہے اور بیان تو لوگ سب حاضر ہی ہیں۔ قال وعن محمد انه یقام لما بعدہما قالوا یہ بخوان یكون بذات قولهم جميعا۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ اور امام محمد رحمہ سے مروی ہے کہ اول کے بعد والی نمازوں کے لیے اقامت کسی جائیگی یعنی صرف اقامت پر اکتفا ہوگا نہ اختیار سادہ شائع نے فرمایا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ قول امام محمد و ابو یوسف و ابو حنیفہ رحمہ سب کا ہو۔ فقہ چنانچہ ابو بکر الرازی رحمہ سے یہ روایت صحیح ہے۔ کما فی البیہنی سادہ ابن العلام رحمہ نے کہا کہ ابو یوسف رحمہ سے امار میں بالاسناد روز جنگ خندق کی چار نمازیں قضاء ہونے میں مروی ہے کہ ہر نماز کو اذان و اقامت سے ادا کیا۔ مع۔ نسائی رحمہ نے ابو سعید رحمہ سے روز خندق کی حدیث روایت کی اس میں ہے کہ پھر بلال رحمہ کو حکم دیا پس آئے نماز نمبر کی اقامت کسی پس اسکو آپ نے پڑھا جیسے اسکے وقت میں پڑھا کرتے تھے پھر اقامت کسی عصر کی پس اسکو آپ نے پڑھا جیسے اسکے وقت میں پڑھا کرتے تھے آخر تک۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ چونکہ اپنے وقت میں ہر نماز کو اذان و اقامت سے پڑھتے تھے اسی طرح اذان و اقامت سے پڑھا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ شکل ہر اس واسطے کہ اول کی کیفیت تو بیان کر دی کہ

نہایت کسی اسکے بعد اپنے وقت کی کیفیت معمولی ہو یعنی ظہر و عصر کو انھار سے چار چار رکعات و مغرب چتر سے چھ رکعات  
 یونکہ شلا مسجد نبوی میں مع سنن و نوافل کے عینہ کیفیت تو قطعاً مرد نہیں ہیں صحیح جواب یہ ہے کہ ترمذی نے اس حدیث  
 سے روایت کی کہ جنگ خندق کے روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں قضاء ہوئیں حتیٰ کہ سات میں سے وقت جبکہ  
 سر تعالیٰ نے چاہا گند گیا پھر مال رنہ کو حکم فرمایا اُسے اذان دی پھر اقامت کہی تو آپ نے ظہر کی نماز پڑھی پھر اقامت  
 دی تو عصر کی نماز پڑھی آخر تک۔ پس اس حدیث میں اول کے واسطے اذان ہی اور باقیوں میں صرف اقامت ہی لیکن  
 مختصر روایات میں یوں آیا کہ قضاء غاروں کو حضرت صلعم نے ہا اذان و اقامت ادا کیا اور بعض روایات میں اول کے واسطے  
 اذان و اقامت و باقیوں کے واسطے صرف اقامت مروی ہے پس اس اختلاف کی جہت سے ہم نے کہا کہ اول میں اذان ہی  
 اور باقیوں میں اختیار ہے۔ مع۔ مگر حق یہ ہے کہ اس اختلاف سے یہ توفیق لازم نہیں آتی ہر جگہ یا تو احتیاط کر کے جمیع باقیوں  
 کی اقامت مذکور ہو اسکو مع اذان پر محمول کر دے اور یا آسانی کے واسطے جمیع اذان و اقامت مذکور ہو اسکی تفسیر دوسری  
 حدیث سے قرار دے کہ اول کے واسطے اذان کہی اور باقیوں کے واسطے صرف اقامت پھر اقامت کیا یہی وجہ ہے کہ شیخ  
 ابو بکر آل رازی ابھماصی نے قرار دیا کہ یہی سب کا قول ہے اور امام مضاف رحم نے بھی اسی طرف اشارہ کیا اور یہی مختار مذہب  
 شافعیہ ہے ولیکن ہمارا ظاہر مذہب وہی ہے جو مذکور ہو اسی کہ ہند یہ میں ہے کہ ہزار کے لیے اذان و اقامت بشرط تاکہ بطریق ادا  
 ہو۔ المبسوط للسرہنی۔ پھر باقیوں میں صرف اقامت کا اختیار جب ہی ہے کہ ایک ہی مجلس میں سب کو قضا کرے اور اگر علیحدہ علیحدہ  
 اوقات میں ہر ایک کو قضا کرے تو اذان و اقامت دونوں شرط ہیں۔ البحر۔ ضابطہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ہر فرق خواہ ادا  
 ہو یا قضا ہو اسکے واسطے اذان و اقامت ہی خواہ تھا ادا کرے یا جماعت سے سوے جمہ کے روز شہر کے اندر ظہر کی نماز کے  
 ردہ اذان و اقامت سے کر دے۔ البقیں۔ کیونکہ اسکی جماعت مکروہ ہے اور زوالہ و عرفہ کی دونوں جمع نمازیں بھی مستثنیٰ ہیں  
 یونکہ دوسری نماز کے لیے اذان نہیں ہے۔ کما فی قاضیخان وغیرہ۔ م۔ اگر کسی نے تنہا گھر میں نماز پڑھی پس اُسے مسجد کی اذان  
 و اقامت پر اتقاء کیا تو جائز ہے اور اگر اقامت کہی تو بجز یہ کہ کتاب الاصل میں مذکور ہے اور ابن مسعود رحم سے روایت ہے کہ  
 یہ علقہ واسود کے ساتھ بدولن اذان و اقامت کے نماز پڑھی اور کما کہ جو محلہ کی اذان و اقامت کافی ہے۔ مع۔ و فیغنی ان  
 لؤذن و یقیم علی طہران اذن علی غیر وضوء جائز۔ اور لائق ہے کہ اذان دے اور اقامت کے ایسی حالت پر کہ طہارت  
 سے ہو یعنی وضوء کے ساتھ ہو پھر اگر بے وضوء صرف اذان دے تو رجا ہے۔ لانه ذکر و یس بصلوۃ طہران و وضوء فیہ  
 استحباباً لکافی القراءۃ۔ کیونکہ اذان تو ذکر ہے اور کچھ نمازیں نہیں ہے تو وضوء ہونا ایسی مستحب ہو جیسے قرآن پڑھنے میں ہے یہ  
 ف۔ یہی شافعی و احمد و عائہ اہل علم کا قول ہے اور بعض شافعیہ و اذاعی کے نزدیک طہارت شرط ہے۔ ترمذی رحم نے ابو ہریرہ  
 کا قول روایت کیا کہ لا یؤذن الا متوطئ یعنی اذان وہی دے جو متوضی ہو مگر اس سے استحباب ہی مراد ہوگا اور ابو الشیخ  
 نے وائل رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حق ارستہ ان لا یؤذن الا وہو طہر یعنی حق ہے یا کما کہ سنت ہے کہ حالت طہارت ہی  
 میں اذان دے۔ اور یہ بھی متفقہ استحباب ہے۔ مع۔ اگر اذان یا اقامت میں اُسکو بے اختیار حدت ہو گیا پھر وہ وضوء  
 کرنے لگا تو دوسرے سر سے کھدے یا خود واپس جو کھٹے سر سے کھے۔ قاضیخان۔ اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ بہر یہ ہے  
 نہ حدت ہو جاوے تو اذان ہو یا اقامت ہو پورا کر کے تب وضوء کرنے جاوے۔ المحیط۔ ویکرہ ان یقیم علی غیر وضوء  
 اور مکروہ ہے کہ اقامت کے ایسی حالت پر کہ بے وضوء ہو۔ ف۔ یعنی اجتہاد و شریعہ کرنا بے طہارت مکروہ ہے اور اگر دیہان میں  
 حدت ہو گیا تو قبول مشائخ اولیٰ یہ کہ نام کر دے۔ کما سبق فی المحیط۔ لما فیہ من الفصل بین الاقامۃ و البصلوۃ۔ وجہ  
 راہت ہے کہ اس میں موقوف کی اقامت و نماز میں فصل لازم آتا ہے۔ ویروی انہ لا کرہ الاقامۃ ایضاً لانه احد الاذان

اور کرمی نے یہ حدیث کی کہ اقامت بھی بے وضو کرنا جائز ہے کیونکہ وہ بھی دو اذانوں میں سے ایک اذان پر ہے۔  
لیکن اصل لازم ہو گا اور اس روایت کو اس حدیث پر محمول کرنا چاہیے کہ جب حالت اقامت میں ہے اختیار صرف ہو گا  
تاکہ دوسری روایت سے موافقت ہو جاوے جو ذکر کی بقولہ: "خیر وی انہ کرہ الاذان ایضا لانه یحیی و احیاء اسے  
مالا یحیی بنفسہ۔ اور کرمی نے یہ بھی روایت کی کہ اذان بھی بے وضو کر دہے کیونکہ وہ بکارنے والا کسی چیز کی طرف  
ہو کہ خود اس کی طرف احباب نہیں کرتا۔ "ف۔" لیکن حق یہ کہ یہ علت لازم نہیں کیونکہ بعد اذان کے یہ بھی وضو کر کے  
خاطر ہونے والا ہے جیسے اور لوگ۔ غایت یہ کہ فی الحال وہ اس حالت پر نہیں ہے۔ ویکرہ ان یؤذن وہو جب۔ اور  
جنب کی اذان کر دہے۔ روایت واحدہ۔ روایت واحدہ ہے۔ "ف۔" یعنی جن وجہ سے روایات آئی ہیں سب متحد ہیں  
لہذا کافی ہیں کہ ان باتفاق الروایات تو سب روایات گویا ایک ہی ہیں۔ "م۔" ووجہ الفرق علی احادیث الروایات۔ اور  
وجہ فرق در بیان جنب کے اور در بیان محدث کے دو روایتوں میں سے ایک روایت بلا کراہت کے۔ "م۔" جو ان اذان  
شعباً بالصلوۃ فی شطر الطہارۃ عن اخلط المحرمین و دون اخفھا علیاً بالشہمین۔ "م۔" کہ اذان کی ایک شاعت  
تازہ سے ہے یعنی اندر ایک شاعت میں بھی ہر جس نے وضو کی حدت میں سے جو زیادہ غلبہ حدت تھا اس سے طہارت شرط  
کی اور جو خفیف حدت تھا یعنی وضو اس سے طہارت شرط کی تاکہ دونوں طرح کی شاعت پر عمل ہو جاوے۔ "ف۔"  
پس جس نے کہا کہ اذان ایک طرح شاپہ ناز کے ہر تو نہاست جنابت کے ساتھ نہ چاہیے کر دہے اگرچہ مقصود الاذان کا حاصل  
ہو جاوے۔ اور کافی ہیں کہ اگرچہ یہ کہ اذان جب کا اعادہ کیا جاوے۔ اور جس نے کہا کہ ایک طرح اذان شاپہ ناز نہیں  
بلکہ ذکر جو تو اس میں نہاست حدت یعنی بے وضو ہونا روا ہے۔ کافی ہیں کہ اگرچہ ظاہر الروایت میں کر دہے نہیں اور جو ہر میں ہے  
کہ یہی صحیح ہے اور اس کی اقامت کر دہے مگر اعادہ نہیں ہے۔ اور کافی ہیں کہ اگرچہ شاپہ ناز کی اقامت بھی اگرچہ کر دہے مگر  
اعادہ نہ کرے۔ "م۔" وغیرہ میں ہے کہ فاسق کی اذان کر دہے اور اعادہ نہیں۔ اور در مختار میں زعم کیا کہ جاہل شقی سے حال  
فاسق کی اقامت و اذان اولی ہے۔ "م۔" قول اقامت میں تو صحیح قرار دے کی وجہ یہ لیکن اذان میں یہ حکم مرجع ہے۔ چنانچہ فتح القدیر  
سے گنہگار حق القولین پر وہ جاہل سے بدتر ہے۔ "م۔" اور تبیین میں ہے کہ مست نشہ کی اذان کر دہے اور اعادہ نہایت ہے۔ "م۔"  
الجامع الصغیر اذا اذن علی غیر وضو و اقام لا یعید و انجب احب الی ان یعید وان لم یعید اجزاء۔ اور جامع  
بین ہے کہ جب بے وضو کی حالت میں اذان دہی اور اقامت کی تو اعادہ نہ کرے اور جب نے ایسا کیا تو مجھے پسندیدہ ہے  
کہ اعادہ کرے اور اگر نہ اعادہ کیا تو اسکو ناز کفایت ہے۔ اما الاول فلفظہ الحدیث۔ یعنی بے وضو اذان اقامت کا جو  
بوجہ حدت کے خفیف ہونے کے ہے۔ "م۔" واما الیثانی ففی الاعادۃ بسبب الجنابة رواہ تان۔ اور دوم یعنی اذان  
و اقامت بہ حالت جنابت تو اس کے اعادہ میں دو روایتیں ہیں۔ یعنی ایک روایت میں اعادہ کرے اور دوسرے میں نہیں  
ع۔ والا شہید ان یعاد الاذان دون الاقامۃ۔ اور شہید بالفقہ یہ کہ جب کی اذان تو اعادہ کیا جاوے نہ اذان۔  
حب اقول بعد کافی ہیں اس کی تبعیت کی اور اس کی توبہ کرنے نہایت کر لیا ہے۔ لانی تکرار الاذان مشروع و اولی قائم  
ہو کہ اذان کا تکرار مشروع ہے نہ اقامت کا۔ "ف۔" چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جب کی ایک اذان تمام زور اور ہرجا  
حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کہانی البخاری توضیح الخریفہ دے۔ "م۔" و قوله ان لم یعید اجزاء یعنی الصلوۃ لانہا جائزۃ بدو  
الاذان و الاقامۃ۔ اور یہ جو اہم محمد کے جامع صغیر میں کہا کہ اگر کس نے اعادہ نہ کیا تو اسکو کافی ہے مردود ہے کہ ناز نہ  
اس کے کافی ہے کیونکہ لازماً بعد اذان و اقامت کے جائز ہے۔ "ف۔" پس بدو ان اعادہ بدو رجہ اولی جائز ہے لیکن اذان  
کا اعادہ نہ کرنا کر دہے ہو گا جیسے بغیر اذان و اقامت کے ناز پڑھا اگرچہ تا دور رہا لیکن قاضیان میں ہے کہ اس سے فرط مستحب



بجاوت پر دن اذان و اقامت کے مکروہ ہے۔ اذیتیں میں ہر مکروہ کے اندر جو چیزیں ہوں اذان و اقامت کے حلال ہیں  
 مسجد حرام میں اذان و اقامت جو گئی ہر مکروہ نہیں ہر خواہ نہا پڑھے یا جاعت ہو اور ہر ناشی میں ہر مکروہ افضل باذان و  
 اقامت ہے۔ اور اگر اس محلہ میں اذان و اقامت نہ ہو تو دونوں کا ترک مکروہ ہو اور خالی اذان کا ترک مکروہ  
 نہیں ہر محیط۔ اور خالی اقامت کا ترک مکروہ ہے۔ اذیتیں۔ قال وکذا لک المرأة تؤذن۔ امام مصنف رحمہ نے  
 کہا کہ اور اسی طرح حکم ہر عورت کی اذان کا۔ مستحب ان یعاد یقع علی وجہہ استنہ۔ اسکے معنی یہ کہ عورت کی اذان  
 کا اعادہ کرنا مستحب ہے تاکہ بطور سنت واقع ہو۔ وقت کیونکہ مسنون مرد و عورت ہر دم۔ حاصل آنکہ عورت کی اذان مکروہ  
 اور اسکا اعادہ مستحب ہے۔ اذنی۔ اور مخفی نہیں کہ عورت کا آواز بلند کرنا افضل حرام ہے تو اس میں کراہیت شدیدہ ہے پس  
 شاید کہ جو از غیر حصول مقصود ہو لیکن مائل یہ کہ مقصود نذر یہ حرام حاصل ہوا تو اولی قول یہ کہ وہ معدوم اور وجوب اذان  
 ہر خصوص جبکہ اگر اذان مشروع ہر دم۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ حاصل یہ کہ طفل غیر عاقل و عورت و جب دست نشد و عورت  
 و معتوقہ کی اذان مکروہ اور اعادہ کجا دے کیونکہ انکی اذان پر اعماد نہیں تو انکے اذان نہ لگا کر یہ دلیل جب میں جاری نہیں  
 غایت آنکہ وہ فاسق ہو گا اور نصیح ہوئی کہ اذان فاسق مکروہ بلا اعادہ ہو اور خلاصہ میں ہر کہ پانچ باتیں جب اذان و اقامت  
 میں پائی جاوے تو اسکو نئے سرے سے کہنا واجب ہے اذان یا اقامت میں غشی یا موت یا بے اختیار حدث جبکہ وضو کرنے چلا جاوے  
 یا سہول کر شد ہو اور کوئی رقمہ دینے والا نہیں یا گونا گوا ہو گیا۔ اور اسی کے معنی قاضی خان میں ہیں پس مائل ہے کہ واجب ہے  
 کیا معنی میں اگر معنی لائق ہے تو غیر اور اگر وجوب شرعی ہے تو شاید بعد شرح کے اسیر نام کرنا واجب ہو۔ معنی۔ میں کہنا ہوں  
 کہ قاضی خان نے تو خود نصیح کی کہ وہ یا دوسرا اسکو نئے سرے سے نام کر دے پس اگر وجہ شروع کے مانند نفل کے ہر وجوب  
 ہوتا تو اسی پر تمام کرنا لازم ہوتا۔ ہاں دوسری وجہ ہو سکتی ہے جو ذکر کی کہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں پڑھتے تو  
 انکا مشہور دور کرنا لازم ہے کہ صحیح اذان از سر نو پوری کر دے لیکن اس میں یہ شبہ ہے کہ قاضی خان نے کہا کہ دوسرا بھی از سر نو  
 پوری کرے حالانکہ لوگوں کا مشہور تو اسی کو تمام کرنے سے دور ہو سکتا تھا پس حق و اسرار علم یہ ہے کہ وجوب معنی لائق ہے ہر  
 میں نے دیکھا کہ در مختار میں سراج سے نفل کیا کہ از سر نو کہنا مستحب ہے اور واضح ہو کہ اقامت ان لوگوں کی اعادہ  
 نہ کی جائیگی۔ اور در مختار میں کہا کہ مصنف خود نے جزم کیا کہ عورت و معتوقہ و طفل لا یقبل کی اذان صحیح نہیں ہے۔ میں کہنا ہوں  
 کہ یہ قول اور وجہ غیر ازیکہ جب لوگوں کو حال معلوم ہو جاوے۔ علی ہذا شیخ متقی ابن الامام کا قول اولی ہے کہ اگر لوگوں کو  
 حال معلوم ہو گیا تو اعادہ واجب ہے نہ مستحب ہے تاکہ اذان بر وجہ سنت واقع ہو۔ ولایؤذن لصلوة قبل دخول  
 وقتنا ویعاد فی الوقت۔ اور نہیں اذان دیا جو کسی تار کے لیے قبل اسکے وقت کے اور اعادہ کجا دے وقت کے  
 اندر۔ وقت۔ اگر کسی نے قبل وقت کے اذان کہی ہو۔ م۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ اتنا مار خانہ میں البتہ اور اقامت تو بالاجل  
 قبل وقت کے نہیں جائز ہے۔ محیط۔ اور اذان میں صرف صبح کے وقت اختلاف ہے۔ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہ کے نزدیک  
 قبل از وقت نہیں جائز ہے۔ لان الاذان للاعلام و قبل الوقت بحسب۔ کیونکہ اذان تو آگاہ کرنے کو ہے کہ وقت  
 اور اسے نماز آگیا اور قبل وقت کے اذان دینا نامانی میں ناانہما۔ وقال ابو یوسف و متقول الشافعی رحمہما  
 للفقہ فی النصف الاخر من الليل۔ امام ابو یوسف رحمہ نے کہا اور ہی قول شافعی رحمہ کا ہے کہ فجر کے واسطے اخیر آدمی نماز  
 میں جائز ہے۔ وقت۔ اور ہی قول امام مالک رحمہ کا ہے۔ لتوارث اہل الحرمین۔ کیونکہ اہل مکہ و مدینہ کے نزدیک  
 یہ سبک علی آئی ہے۔ وقت کے واسطے اخیر نماز سے اذان دیدنی ہیں۔ امام بیہقیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کے کہ بلال  
 صاحب سے اذان دینا ہر دو گونہ گناہ ہے یا مالک کہ ابن عمر کہتے اذان دے۔ شیخ نقی الدین شافعی رحمہ نے کتاب امام میں

کما کہ صلح یہ کہ حدیث مرسل جو علی بن ابی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مرسل جہت نہیں مگر چارے نزدیک جہت ہو لیکن صحیحین میں  
 اسی کے مثل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوع ثابت ہو اور اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو معذن بلال  
 و ابن ام مکتوم تھے۔ اقول ان ابن ام مکتوم کا نام عمرو بن عیسٰی یا عبد اللہ بن قیس تھا اور انھوں سے اندھے تھے  
 انکو تیرہ مرتبہ حضرت صلح نے جہاد کو جانے میں مدینہ پر خلیفہ کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت میں تاؤد سیر کی نرائی میں شہید  
 ہوئے۔ کافی البیہنی۔ والحدیث علی الکل قولہ علیہ السلام لیلال لا تؤذن حتی یستبیین ملک الفجر یکتذا ویدیرہ عن  
 اور جہت ان سب علماء پر قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر بلال رضی اللہ عنہ کو کہ تو مت اذان دے یہاں تک کہ فجر نہ ہو بلکہ اذان  
 اور دونوں ہاتھ جوٹان میں پھیلائے۔ و۔ اس حدیث کو ابو داؤد نے روایت کر کے سکوت کیا لیکن بیہقی نے کہا  
 کہ شد اور ح نے بلال رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا تو اسناد منقطع ہے اور ابن القطان رحمہ اللہ نے کہا کہ شد ادبھی مجہول ہے۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ  
 ابو داؤد نے حدیث عن ایوب عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت کی کہ بلال رضی اللہ عنہ نے طلوع الفجر سے پہلے اذان دیدی  
 تو حضرت نے اسکو حکم دیا کہ تین مرتبہ بلا دے کہ الا ان العبد قد نام یعنی خبردار ہو جاؤ کہ یہ بندہ الہی سو گیا تھا۔ اقول  
 یہ اسناد صحیح ہے اگر کما جادے کہ اوپر حدیث رات سے اذان دینے کی خود صحیحین کی روایت ہے بھر یہ حدیث سب پر  
 جہت کیونکہ جو گئی۔ مترجم کتاب کہ ان جہت ہو گئی اور تحقیق مقام یہ ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع بلال  
 و ابن ام مکتوم کے دو گروہ تھے بعضے تو ابتدا میں قہر کرتے اور بعضے اخیر میں اور بلال رضی اللہ عنہ نے اور ابن ام مکتوم نے ہاں  
 باری سے اپنے ذمہ اذان لے لی تھی کہ وہی ان دونوں میں معمولی شرافت تھی پس جہاں بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دی رات  
 میں تو اول رات والے ختم کر کے تھوڑی دیر استراحت کرتے اور جو استراحت میں تھے وہ اشک ناز تہجد پر قیام کرتے  
 تھے اور دلیل اس پر وہی حدیث صحیحین ہے کہ بلال رضی اللہ عنہ کی اذان سے تم دو حوکے میں نہ آؤ کہ وہ سات سے اذان دیتا  
 تاکہ تمہارے قائم کو رجوع کراوے اور تمہارے قائم کو جگا دے۔ یعنی جو ناز میں قائم تھا وہ تھوڑی دیر استراحت کرتا  
 اور جو سوتا تھا وہ بیدار ہو کر تہجد پڑھتا اور دوسری حدیث میں ہے کہ گھاری سحری سے اذان بلال رضی اللہ عنہ تم کو منع نہ یعنی برابر سحری  
 کھاتے پیتے رہو کیونکہ بلال رضی اللہ عنہ رات سے اذان دیتا ہے یعنی دونوں گروہ عبادت تہجد والوں کے واسطے یہاں تک کہ ابن ام مکتوم اذان  
 دے تب سحری سے باز ہو۔ پھر واضح ہو کہ یہ مرتبہ واقعہ رمضان کا تھا اور اس رمضان میں رات مالی اذان کی باری بلال  
 رضی اللہ عنہ کی تھی اور اذان فجر کی باری ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کی تھی اور اسکے برعکس دوسرے رمضان میں واقعہ ہوا چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی  
 صحیح میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن ام مکتوم تو رات میں اذان دیتا ہے پس تم  
 کھانے پیتے رہو یہاں تک کہ بلال رضی اللہ عنہ اذان دے اور بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دیا کہ بلال رضی اللہ عنہ اذان دے اور وہاں جان  
 تی سمجھ۔ پس یہ دوسرے رمضان کا واقعہ ہے کہ اس میں رات کی باری ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کی تھی۔ اور انیسہ بنت حبیب رضی اللہ عنہا  
 مرفوع روایت ہے کہ جب ابن ام مکتوم اذان دے تو تم لوگ کھاؤ پیو اور جب بلال رضی اللہ عنہ اذان دے تو پھر مت کھاؤ پیو۔ روا  
 ابن خزیمہ و ابن جہان واحد۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو معذن بدین معنی تھے نہ انکے بلال رضی اللہ عنہ کبھی اذان کا کام  
 چھوڑ دیتے تھے۔ ابداً ناز فجر کی اذان کا بیان تو وہ حدیث ہے جو امام مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کی اور وہ جو ابو داؤد رحمہ اللہ  
 ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی حالانکہ بلال رضی اللہ عنہ کی رات سے اذان دینے کی حدیث بھی ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے مگر بات یہ ہے  
 جو ہم نے بیان کی کہ رات سے اذان انھوں نے تہجد کے واسطے روایت کی اور فریضہ فجر کی اذان یہ روایت کی۔ اور  
 بیہقی رحمہ اللہ کی حدیث مرفوع کہ اے بلال رضی اللہ عنہ اذان دے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو جاوے۔ نقلی ابن عمر رضی اللہ عنہ نے امام میں کہا کہ اسی  
 اسناد کے راوی سب ثقہ ہیں۔ و حدیث شیعہ بیان رضی اللہ عنہ کہ جسکے آخر میں بلال رضی اللہ عنہ کے حق میں ہے کہ ہمارے اس معذن

فی نظر میں طہرائی ہو کہ قبل طلوع فجر کے اذان دیتا ہے اکثر ملک اور اس میں مذکور ہے کہ بلال رضی اللہ عنہ نہیں اذان دیا کرتا حتیٰ کہ کھلی صبح ہو جاوے  
 رواہ الطبرانی رحمہ اللہ صحیح - و حدیث ام المومنین حفصہ رضی اللہ عنہا کہ جب موزون فجر کی اذان دیتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے  
 ہو کر دو رکعت فجر پڑھنے پھر مسجد کو جاتے اور یہ وقت کھانا پانی حرام ہونے کا تھا اور موزون نہ اذان دیتا حتیٰ کہ صبح ہو جاوے  
 رواہ الطحاوی - و حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ موزون اذان نہیں دیتا یا شاک کہ فجر طلوع ہو جاوے - رواہ ابوالشیخ  
 صحیح میں دیکھ عن سفیان عن ابی اسحق - تفتح الباری - اور ابی عبد البر رحمہ اللہ نے ابراہیم ناہی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ صحابہ رضی  
 اللہ عنہم یہ شان تھی کہ جب کوئی موزون رات میں اذان دیدیتا تو اس سے فرماتے کہ اللہ تعالیٰ سے ڈر اور اپنی اذان کا اعادہ  
 نہ - اس سے معلوم ہوا کہ یہ بات آئین فاش تھی کہ رات سے اذان پر انکار کرتے تھے اور بلال کی اذان قبل فجر ہو کر  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غصہ فرمایا - ت - اب واضح ہوا کہ ابویوسف و شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یعنی حدیث بلال رضی اللہ عنہ رات سے  
 اذان دینے کی حدیث صحیح ہے مگر اس سے وہ بات ثابت نہیں جو انکی مراد ہے اور جو حدیث مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کی اُس سے وہ بات  
 ثابت جو ہماری مراد ہے وہ سب پر حجت ہے - واللہ اعلم - م - واضح ہو کہ اقامت و نماز میں فاصلہ نہیں ہے جیسا کہ گذرا - ذی اللہ  
 مگر اقامت کی ایک ساعت بعد امام آیا یا سنت فجر اُس کے بعد پڑھی تو اقامت کا اعادہ واجب نہیں ہے - یقیناً - و المسافر و موزون  
 و یقیم - اور مسافر اذان دے و اقامت کئے وقت یعنی اُسکو اذان و اقامت دونوں کہنا چاہیے - لقولہ علیہ السلام لا ینبی  
 بلی بلیکۃ اذا سافر تھا فاذا و اقیما - یعنی جب تم دونوں سفر کرو تو دونوں اذان دو اور دونوں اقامت کہو - ت - اور یہ بات کہ  
 ہو بلکہ کے دونوں بیون کو ابیسا فرمایا تھا یہ غلط ہے - اور میرا گمان یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس کتاب کو شاگردوں پر اظہار کیا  
 یعنی آپ بولتے گئے اور دے گئے جیسا کہ خطبہ کتاب میں تصریح ہے اور اسی جہت سے مصنف رحمہ اللہ کا قول بلفظ قال رضی اللہ عنہ  
 جابجا نہ کر رہے یعنی مصنف رضی اللہ عنہ نے کہا - حالانکہ یہ شاگرد کی طرف سے الحاق ہے نہ آنکہ خود امام مصنف رحمہ اللہ نے اپنے دست  
 بسا کہا بلکہ اپنے واسطے تو قال ابعد الضعیف وغیرہ عبارات سے تعبیر کیا ہے - بالجملة ترجمہ کا گمان یہی ہے کہ شاگرد نے یہ زعم کیا کہ  
 اپنے ابی بلیکہ کو کہا کیونکہ امام مصنف رحمہ اللہ نے تو کتاب الصلوات میں اس حدیث کو صحیح طور پر بیان کیا ہے اور حدیث یہ ہے کہ مالک  
 بن انس روایت رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حاضر ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس میں اور میرا ساتھی پھر جب ہم نے آپ کی  
 خدمت سے ہانا چاہا تو آپ نے ہم سے فرمایا کہ جب نماز کا وقت آوے تو تم دونوں اذان کو اور دونوں اقامت کرو اور  
 جو تم دونوں میں سے بڑا ہو وہ امامت کرے - رواہ البخاری و مسلم اور ترمذی کی روایت میں تصریح ہے کہ ساتھی آنگا چھا زاد رسائی  
 تھا - اور معنی حدیث میں یہ نہیں ہیں کہ دونوں اذان کہیں علیحدہ علیحدہ یا اقامت علیحدہ علیحدہ - بلکہ دونوں کو خطاب کیا  
 اور مراد یہ کہ تم دونوں اذان کے ساتھ اور اقامت کے ساتھ نماز پڑھو - اور دوسرا قاعدہ یہ کہ دونوں کا ساتھ رہنا کچھ لازمی  
 گو نہ تھا لہذا ہر ایک کو حکم ہو گیا کہ تمنا ہو تو بھی اذان و اقامت کے اسی واسطے امامت میں صیغہ تثنیہ نہیں ہے - م - پس اگر  
 مسافر نے اذان دی و اقامت کہی تو اچھا کیا اور اسی طرح اگر اذان نہ کہی بلکہ صرف اقامت کہی تو بھی اچھا ہے - المبسوط یعنی  
 مکررہ نہیں ہے - المبسوط - اور اگر اذان کہی و اقامت چھوڑی تو کافی مکررہ ہے - شرح الطحاوی - فان ترکہما جمیعاً یکبرہ - اور اگر  
 دونوں کو ترک کیا تو مکروہ ہے - ولو اتقوا بالاقامۃ جازہ - اور اگر خالی اقامت پر اکتفا کیا تو جائز ہے - لان الاذان  
 لا یتحضر الا ثانیین والرفقۃ حاضرین والاقامۃ لا علام الاقتراح و ہم الیہ محتاجون - کیونکہ اذان فاقبوس  
 حاضرانے کے واسطے ہوتی ہے اور سفر کے ساتھی خوب حاضر ہیں اور اقامت اس واسطے ہوتی ہے کہ نماز شروع کرنے سے آگاہی  
 دی جاوے اور ساتھی بھی اس آگاہی کے حاجت مند ہیں - ت - لہذا ترک اذان جائز ہے اور ترک اقامت مکروہ ہے - واضح  
 ہو کہ ترک اذان کا جو ادھی بظہر انسانی ساتھیوں کے ہر وہ بظہر فضیلت و بظہر غیر انسان کے البتہ بظہر نہیں ہے بدلیل اکثر





**باب شروط الصلوة التي تنفذ بها**

[illegible]

اور حضرت علیہ السلام نے فرمایا کہ نازنین کسی حائضہ کی گراؤ نہ دے کے ساتھ۔ حائضہ سے مرد باطنہ جسکو حیض آدے۔ فس  
جیسے لڑکا محکم۔ یعنی بالغ۔ تو باطنہ عورت کی ناز بہ دون اور حی کے نہیں ہے۔ یہ حدیث سنن ابوداؤد و ابی داؤد و ترمذی و مسیح  
ابن جان و ابی خزیمہ و مسند احمد و اسحق و طحاہی و غیرہ میں صحیح ہے۔ رفع۔ اور جسم عورت کا چھانا ناز صحیح ہونے کی شرط ہے جبکہ  
قدرت حاصل ہو۔ محیط السرخسی۔ ناز میں آسا غیر سے چھانا باجماع فرض ہے اور اپنی نظر سے چھانا عامہ شائع کے نزدیک  
فرض نہیں ایشا بان۔ اور یہی صحیح ہے۔ از طبعی۔ اور در مختار میں نقل کیا کہ اپنی ذات سے بھی چھانا صحیح قول پر فرض ہے و لیکن اول  
مستند ہے اور اسی پر خیم ہے۔ حتی کہ دراز قرط میں بلا ازار ناز پڑھی اور اسکا چاک سے خود جسم عورت دیکھا تو عامہ شائع کے نزدیک  
ناز فاسد نہیں اور یہی صحیح ہے اور اگر اندھیری کو شہری بن پاک کپڑا رکھا جوڑ کر ناز پڑھی تو باجماع جائز نہیں ہے۔ السرخسی  
باریک کپڑا جس سے ماتحت ظاہر ہو اس سے شرعاً عورت کر کے ناز روا نہیں۔ نہیں۔ اور گندہ کپڑا اس قدر جفت و ننگ کہ بعض کی شکل  
چھاتا ہو ناز کی جواز میں بضر نہیں ہے۔ و۔ اگرچہ خلاف سنت و مکروہ بیات ہے۔ م۔ سر کرنا چار طرف سے جو نہ نیچے کی طرف سے۔ ط۔  
دراز قرط بلا ازار میں بوقت سجدہ کے نیچے سے نظر کر کے آدمی دیکھ سکتا ہو تو بوجہ نہیں ہے۔ محیط۔ مرد و عورت کے جسم عورت میں  
تفصیل ہے۔ عورة الرجل ماتحت السرة الی الركبتہ۔ مرد کا جسم عورت اسکی ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے۔ ف۔ کس ہمارے  
تینوں علماء کے نزدیک ناف عورت نہیں اور گھٹنا عورت ہے۔ محیط۔ مگر گھٹنا عورت خفیہ ہے۔ اس سے بڑھ کر عورت  
آلہ تناسل و مقعد سب سے بڑھ کر عورت خلیطہ بن۔ ح۔ ط۔ یہ بالغ کے حق میں ہے اور بچہ کا بیان آویگا۔ م۔ قولہ علیہ السلام  
عورة الرجل ما بین سرة الی رکبتہ و یروی ما بین سرة حتی تجاوز رکبتہ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ مرد کا جسم عورت ہمارے  
اور اس کے دونوں گھٹنے کے ما بین ہے۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ ما بین اسکی ناف کے حتی کہ دونوں گھٹنوں سے تجاوز کر جاوے  
و ہذا تبین ان السرة لیست من العورة خلافا لما یقولہ الشافعی و الركبتہ من العورة خلافا لہ و یضاه۔ اور اس سے  
ظاہر ہو گیا کہ یہ ناف داخل عورت نہیں ہے۔ بزرگلاف قول شافعی رحمہ کے کہ عورت ہے۔ اور یہ کہ گھٹنا داخل عورت ہے۔ بزرگلاف قول شافعی  
کہ نہیں ہے۔ ف۔ اگر وہ ہم ہو کہ الی رکبتہ۔ میں الی تو حد ہے جیسے ناف سے ابتداء ہو تو ناف داخل نہیں پس گھٹنا بھی داخل  
نہیں ہے۔ جواب یہ کہ دونوں میں اس مقام پر بظہر احتیاط و بظہر دوسری روایت کے فرق ہے۔ و گھٹنا الی گھٹنا علی کلمہ مع علما  
بکلمہ حتی و علی بقولہ علیہ السلام الركبتہ من العورة۔ اور کلمہ الی کو ہم محمول کرتے ہیں۔ مع۔ کہ معنی پر یعنی الی رکبتہ یعنی  
مع رکبتہ ہی یعنی مع دونوں گھٹنوں کے۔ تاکہ عمل ہو جادے کلمہ حتی پر جو دوسری روایت میں ہے اور عمل ہو جادے اس حدیث پر  
کہ الركبتہ من العورة۔ گھٹنا داخل عورت ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ یہ نام بحث اس پر موقوف ہے کہ حدیث مذکورہ اول و دوم کلمہ  
بحث ہوں و لیکن حدیث اول کو حاکم نے روایت کر کے سکوت کیا اور ابی بن واسل و امر بن حوشب کذاب و متروک  
و متهم ہا تو وضع میں ہذا ذہبی رحمہ نے کہا کہ میں اس حدیث کو موضوع خیال کرتا ہوں و لیکن ابویوب رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ  
جو گھٹنوں سے اوپر ہے وہ عورت ہے اور جو ناف سے نیچے ہے وہ عورت ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جده مرفوع  
روایت ہے جس میں یہ ہے کہ جو ہم میں سے اپنی باندی کو اپنے غلام یا نوکر کے ساتھ بیاہ دے تو پھر اس کے گھٹنے سے اوپر اور ناف  
سے نیچے نہ دیکھے کیونکہ ماتحت ناف کے گھٹنے تک عورت ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور اسکی اسناد اچھی ہے اور اسکو امام ابو داؤد و احمد نے  
مختصر روایت کیا لیکن اس سے گھٹنے کا عورت ہونا لازم نہیں آتا اور حق یہ ہے کہ عورت ہونا بھی لازم نہیں آتا کیونکہ بظہر تحقیق یہ  
غلام کنا ہے کہ اس باندی سے بھر جوع و تغذیہ نہ کرے اور عیب کا دستور تھا کہ ماں کی مساس و مباشرت سے منع ہونا پس گھٹنے  
سے اوپر کی تغذیہ سے منع کیا۔ ابن المہاجر رحمہ نے کہا کہ علی رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ الركبتہ من العورة۔ گھٹنا بھی جسم عورت سے ہے  
لیکن راوی عقبہ بن طلحہ ضعیف ہے۔ اور دوسری روایت حتی تجاوز رکبتہ۔ پہچانی نہیں گئی۔ تو اب نام بحث ماقط ہو گئی کیونکہ



وہ حدیث اگر لکھ کے لائق محبت ہونے پر موقوف ہو جائے اس کے واسطے طریقہ یہ ہے کہ دیکھو وہ جہی ہے کہ حدیث ماننے والی ذمہ داری سے اس کی  
 کا وہاں مان کر تو حلال و حرام کا اجتماع ہوا اور کوئی چیز نیز نہیں تو یہ مقام احتیاط و تحفظ اور الیٰ الکرہین میں شک ہے کہ کسی نو اقتدار  
 داخل ہوئی ہو اور کبھی نہیں پس مقام احتیاط میں ہم نے اس کو داخل قرار دیا۔ معنی - اور میں کہتا ہوں کہ رکبتیں سے اور پر مانتے ہیں  
 پھر فرمایا کیونکہ زبردست سے رکبتیں عورت پر اور ہم نے بیان کیا کہ اوپر سے مانتے تو نفیض سے مانتے اور اس سے لازم نہیں  
 رکھنا حدیث مسموعہ سے اپنے احتیاطاً اس کو حدیث قرار دیا معنی حدیث علیٰ رحمہم اگرچہ ضعیف ہو۔ اور یہی ماننے والی تو حضرت علی رضی  
 سے مرفوع روایت ہے کہ اے علیؓ اپنی ران ڈھکی رکھو اور مسٹ دیکھو کسی زندہ کی ران کو اور نہ مردہ کی ران کو۔ ردوہ ابوداؤد۔ اور  
 ابن عباس رضی عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ مان عورت ہے۔ ردوہ الترمذی۔ ولیکن پوشیدہ نہیں کہ اس کے معارض بھی قوی ہیں چنانچہ  
 صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رضی عنہا سے مرفوع قصہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رانیں کھولے ہوئے تھے پس ابو بکرؓ نے اجازت  
 چاہی تو اسی حالت پر اجازت دی آخر تک۔ اور صحیح بخاری میں حضرت انس رضی عنہ سے مرفوع روایت میں ہے کہ پھر انار کو مان سے  
 محول دیا حتیٰ کہ میں گویا آپ کی ران کی سپیدی دیکھتا ہوں۔ اور اسی طرح گھٹنے کھولنے کا ثبوت حدیث ابو موسیٰ و ابوالدرداء رضی  
 عنہما میں ہے۔ اور طحاوی رحمہ نے اس کے معارضہ میں حضرت عائشہ رضی عنہا سے اس حدیث کی روایت لیکن اور اہل ران کھولنے کا ذکر نہیں  
 ہے۔ اور حق یہ کہ ان روایات میں ذکر نہ ہونے سے ہونا لازم نہیں آتا اور ایک میں زیادت ہونا بدو ن لازم سے معارض نہیں ہے۔  
 مان یہ ہو سکتا ہے کہ روایت حضرت علیؓ و ابن عباس جو اوپر مذکور ہوئیں ان سے معارضہ ہے پھر اگر کہا جاوے کہ معارضہ اس طرح منع ہے کہ  
 دھکنا ادب یا سنت ہے اور کھولنا جو ازہر تو جواب یہ ہے کہ ثابت تو روایت علیؓ و ابن عباس میں ران کا عورت ہونا اور دیکھنے سے  
 مانتے ہیں پس عورت کے ستر کا حکم تو ان سے لازم ہے اور اس حدیث قوی کی تعمیل متعین کیونکہ ان کے معارض تو روایات فعلی ہیں اور  
 درابین احتمال ضرورت وغیرہ کا ہر علاوہ برہین احادیث قوی کو پہنچے ناظر محول کیا اور عامہ علماء کے نزدیک ناظرین ستر عورت  
 واجب ہے اور روایات معارض فعلی تو خارج ناظرین۔ خاتم۔ پھر اس کے معنی میں اس مقام کو موجد کر دیا جو شارحین نے ضعیف سمجھا  
 خاص۔ م۔ و بدن الحرة کلھا عورة الا وجہا و کفہا۔ اور زادہ عورت کا کل بدن عورت ہے سوا اس کے چہرہ و دونوں ہاتھوں  
 کے۔ بقولہ علیہ السلام المرأة عورة مستورة۔ بدلیل اس حدیث کے زن عورت مستورہ ہے۔ و استثناء العفوفین للابتلاء  
 بآبدانہما۔ اور دونوں عضو کا استثناء وجہ ان دونوں کے ظاہر کرنے کے ابتلاء کے ہے۔ فن یعنی بغیرورت دونوں عضو ظاہر  
 کرنے میں مبتلا ہونا پھر تاہی کیونکہ باہمی کام کاج میں دین سے چارہ نہیں ہے۔ پھر اس حدیث کو ترمذی نے ابن مسعود رضی عنہ سے مرفوع  
 روایت کیا کہ المرأة عورة فاذا خرجت استستر لها الشيطان۔ ترمذی رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے ردوہ ابن خزیمہ و ابن  
 جہان و ابن ابی شیبہ رحمہم کی روایت میں مستورہ کا لفظ کسی روایت میں زبطنی رحمہ نے نہیں پایا۔ اور حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی  
 عنہا میں ہے کہ حضرت صلعم نے اس کو زکوٰۃ کہا کہ اے اس کا جب عورت بلیغ ہو پوچھے تو لائق حیا کہ اس سے کچھ دیکھا جاوے سوا اس کے  
 اور اس کے اشارہ کیا اپنے چہرہ و دونوں ہاتھوں کی طرف۔ ردوہ ابوداؤد و ابو یوسف و ابو حنبلہ رحمہم کی حدیث مرفوعہ میں ہے  
 و دونوں ہاتھوں کے دونوں ہاتھ ہونے تک ہیں۔ ردوہ ابوداؤد و ابوالکرسی۔ و علی بن ابی حمزہ رحمہ کے قول کو کہ استثناء العفوفین  
 الخ۔ ہم اسی پر محمول کرتے ہیں کہ بعض حدیث میں دونوں عضو کا استثناء اسی حکم سے ہے کہ ان دونوں کے کھولنے کی ضرورت  
 اس کے پردہ میں جع و شفقت ہے علاوہ برہین جع بالنعوس منع ہے۔ قال رضی اللہ عنہ و ہذا تنصیف علی ان القدم عورة۔  
 امام مصنف رحمہ نے کہا کہ تن کا یہ قول اس بات پر تنصیف ہے کہ عورت کا قدم بھی عورت ہے۔ فن کیونکہ نام بدن سے مراد چہرہ  
 و ہاتھوں کا استثناء ہے۔ و یروی انہا لیست بعورة و ہذا لا صحیح۔ اس حدیث کی تائید کیا جاتا ہے یعنی حسن رحمہ نے ابو حنیفہ رحمہ  
 روایت کیا۔ م۔ کہ دونوں قدم عورت نہیں ہیں اور یہی اصح ہے۔ فن۔ اور انہی نے بدلیل ظاہر حدیث کے قول ادل کی تصحیح کیا

اور میں قول مرینیانی و ابن سنیانی کا ہے۔ مع۔ اور حق یہ کہ جب لیس عام ہو جو دوسری نص کے چہرہ و تشبیہوں سے مخصوص ہے تو ہر ایک عام کے موجب تمام میں ہر ایک کا زیادہ حقیق تو بدرجہ اولیٰ وہ بھی مستثنیٰ ہیں پس یہی صحیح ہے اور اسی پر غور میں آتا دیکھا اور یہی ظاہر میں مذکور ہے اور ابن العلام رحمہ اللہ کے کہ اگر ظاہر قول متن کا اس پر بھی تخصیص ہے کہ عیسیٰ کی پشت بھی عورت ہے اور جن کے کھانے سے تباہی مرث عیسیٰ پر نہ اس کی پشت اور مختلفات کا بیخان میں ہے کہ ظاہر اراغہ میں عیسیٰ کی پشت عورت ہے لیکن عیسیٰ کا ظاہر و باطن عورت نہیں ہے۔ مع۔ پس قاضیخان نے خلاف ظاہر روایت کے یہ اختیار کیا کہ وہ عورت نہیں اور یہی صحیح و قطعی دلیل حدیث قتادہ رضی فرج کے جو اوپر گزری جس میں دونوں ہاتھ پہنچے ہیں مستثنیٰ ہیں اور بدلیل حج و شقت کے کہ خالی عیسیٰ کا ظاہر ظاہر اور اس کی پشت کو چھپانا مخصوص معاملات میں دین و نبض و کھانے وغیرہ اور میں حج و شقت سے خالی نہیں ہے اور موجب یہ کہ کلائی میں اختلاف ہے چنانچہ ابن العلام رحمہ اللہ نے لکھا کہ بسوط میں ہے کہ کلائی میں دور و اٹھیں ہیں اور اصح یہ کہ وہ عورت ہے اور اختیار شرح مختار میں ہے کہ اگر عورت آزادہ کی کلائی کھل گئی تو نادر ہائز ہے کیونکہ وہ بھی زینہ ظاہرہ کا محل ہے اور عورت ہے اور عورت کو کام کاج کے واسطے اسکے کھولنے کی ضرورت ہے اگر اس کا ڈھانکنا افضل ہے اور بعضوں نے عیسیٰ کی کہ وہ نادرین عورت ہے اور خارج ناز میں نہیں ہے۔ پھر ابن العلام رحمہ اللہ نے لکھا کہ یہ واضح رہے کہ جو عضو عورت نہ تو یہ لازم نہیں کہ اس کا عیسیٰ دیکھنا بھی حلال ہو کیونکہ دیکھنے کی علت کا مدار نہ دو باتوں پر ہے کہ شہوت کا غوت نہ اور وہ عضو بھی عورت نہ اور اسی جنت سے عورت کے چہرہ پر نظر کرنا حرام ہے یعنی بخوف شہوت کیونکہ وہ محل ہے اور یوں ہی بغیر ذرا رحمی مروج کے طفل کا چہرہ دیکھنا جبکہ خوف شہوت ہو حرام ہے اگرچہ یہ کوئی عضو عورت نہیں ہے یعنی نہ عورت کا چہرہ اور ظہر کا چہرہ اپنی ہم در صورت خوف شہوت کے دیکھنا حرام ہے پھر عورت کے بال سر سے ماصق تو باق اتفاق عورت میں اور بڑھ کر بڑھ کر عورت میں و اٹھیں دور و اٹھیں اور اصح یہ کہ شے بھی عورت میں۔ کلائی محیط۔ یہی اصح ہے۔ الاصل۔ اور یہی صحیح و اسی پر فتویٰ ہے ابو علی نواز میں صحیح کہ عورت کی آواز بھی عورت ہے۔ الفتح۔ لہذا کہ عورت کو عورت سے قرآن پڑھنا بہتر ہے اسی واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اتبع الرجال و اتصیف النساء۔ یعنی ناز میں ملامت قبول کر انتہیات میں شیوہ جادے تو مرد لوگ تو بھان امر کہیں کہ وہ ہوشیار ہو جائے اور عورت آزادہ نکالے کہ ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی پشت ہمارے ہاتھ بھر نہیں کہ مرد عیسیٰ اس کی آواز سے۔ انتہی مترجم۔ ت۔ یہ کلام مفید ہے کہ مرد سے اس کا پڑھنا بھی رد ہے جو عورت کے ہم۔ دلی ہذا اگر کہا جاوے کہ جب عورت نے بلند آواز سے ناز پڑھی تو ناز فاسد ہو گئی تو کہتا موجد ہے۔ الفتح۔ کیونکہ اس کو آواز سے بچنے کی حاجت نہیں ہے پس ناز میں کراہت کا ارتکاب ہو گا۔ اور میں کہتا ہوں کہ اشد کراہت جو بدرجہ فاحش پہنچے والی ہو وہ عورت کی اذان ہے۔ ولہذا میں نے مسئلہ اذان عورت میں تنبیہ کر دیا کہ اس کا لحد مقرر و ناسخ ہے۔ اور در مختار میں ہے تعیت بحر الرائق وغیرہ عورت کی آواز کو عورت نہیں لیا اور مطلقاً دیکھا نے لکھا کہ اس کا آواز بلند کرنا حرام ہے تو بخوف فتنہ حرام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ کلام علی الاصل ہے کہ حد رسالت جنت صلی اللہ علیہ وسلم واجبہ میں مانند بے پردگی و عورتوں کے مسجد میں حاضر ہونے وغیرہ کے جو آواز بھی تھا پھر جب عورتوں کی طرف سے خوف فتنہ موجب مانع حاضری جماعت ہو تو وہی علت اس کی آواز میں سبب مانع ہے پس فتویٰ اسی پر دیا جائیگا کہ جو نوازل میں مذکور ہے اور مسائل کی تفریح اسی پر ہوگی لہذا اذان و قرات نادر ہر قرآن ایسی آواز سے کہ اجنبی سنیں اور مطلقاً آواز بلند کرنا وغیرہ مذکور فتنہ۔ اگر خوشی ہو جس کے عہد مرد و عورتوں کی علامت ہے اگر وہ ہاتھ ہو کہ عورت شہوت سے تو اس کا حکم بھی مثل عورت کے ہے لہذا صحیح ہے غرض خالی علت مروج سا قیام شہوت اور غلبہ تعین الصلوۃ۔ پھر اگر آزادہ عورت نے ناز پڑھی اس حالت سے کہ اس کی پوشائی نہ ہو یا کھلی ہو یا تنالی کھلی ہو تو وہ ناز کا

اجماع ہے۔ فقہ کیا کہ امام محمد کی کتاب میں تہائی کا قصد سے ماتب کے علم سے ظاہر اندازاً سلام وغیرہ شائع  
 نے نہیں نقل کیا ہوا امام محمد رحمہ اللہ کے جبار دون میں سے مادی کو شبہ ہوا کہ جو تہائی فرمایا کہ تہائی حج۔ اور یہی صاحب تہائی  
 جو اور سوائے اسکے دوسرے جہات بھی میں جکا ذکر کرنا بیجا رہے۔ البتہ جو تہائی پٹہ لی گئے غاویج سے تو اعادہ واجب ہو  
 عند ابی حنیفہ و محمد رحمہ اللہ۔ امام اعظم و امام محمد کے نزدیک۔ وان کان اقل من الریح لا تعید۔ اور اگر جو تہائی سے  
 کم گئی ہو تو ان کے نزدیک اعادہ واجب نہیں ہے۔ وقال ابو یوسف لا تعید ان کان اقل من النصف لان  
 الریح انما یوصف بالکثرة اذا کان بالمقابلہ اقل منه او ہما من اسواء المقابله۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا کہ تہائی  
 کا اعادہ اس پر واجب نہیں اگر نصف سے کم گئی ہو اس واسطے کہ کسی چیز کو کثرت کا وصف جب ہی ہوتا ہے جبکہ اسکے مقابل اس سے  
 کثر ہو اس واسطے کہ وہ دونوں اسماں مقابلہ میں سے ہیں۔ فقہ یعنی قلت و کثرت باہم مقابل ہیں تو جب ایک کے مقابلہ میں  
 اس سے زیادہ ہو تو زائد کو اسکے مقابلہ کی نظر سے کثیر کہیں گے حتیٰ کہ اگر کوئی اس سے زائد ہو تو یہ کثیر مقابلہ اسکے قلیل ہو گا جیسا کہ  
 بمقابلہ ۶ کے قلیل ہے جیسے ۶ بمقابلہ چار کے کثیر ہے لیکن بمقابلہ ۸ کے قلیل ہے تو معلوم ہوا کہ قلیل و کثیر باہمی مقابلہ کے نام ہیں  
 تو پٹہ لی میں جب نصف سے کم ہو تو وہ اقل ہے اور اس کو کثرت کا وصف نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا مقابل اس سے کم نہیں ہے  
 و فی النصف عند روایان فاحترج عن حد الثقلۃ او عدم الدخول فی ضدہ۔ اور نصف کی صورت میں ابو یوسف  
 سے دور و اثین میں پس اعتبار کیا حد قلت سے یا نہ داخل ہونے کا اپنی ضد میں۔ فقہ یعنی ایک روایت یہ کہ جب نصف ہو  
 تو اعادہ واجب ہے اس دلیل سے کہ وہ حد قلت سے نکل گئی کیونکہ جقدر نہیں گئی وہ بھی نصف ہے تو جقدر گئے وہ اس سے کم  
 نہیں ہے پس جب وہ کسی کے نام میں درج ہی تو اس قدر گھٹنے سے اعادہ واجب ہے۔ اور دوسری روایت یہ کہ نصف گھٹے تو بھی  
 اعادہ واجب نہیں اس دلیل سے کہ وہ ضد کے تحت میں داخل نہ ہوئی یعنی ہنوز وہ دشکے ہوئے کے برابر ہے۔ اکثر و نصف  
 ہونے سے وہ کثرت کے تحت میں نہیں آئی پس جب ہنوز کثرت نہ ہوئی تو اعادہ واجب نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ جس عضو کا  
 ٹوٹنا واجب ہے جب وہ سب یا اس قدر کھل جاوے کہ جزئہ کل کے ہر نماز کا اعادہ لازم ہوگا اور اکثر جزئہ کل کے ہے۔ تو امام  
 ابو یوسف کی رائے ہے۔ ولما ان الریح یحک حکایۃ الکمال کما فی مسح الراس والخلق فی الاحرام۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد  
 کی دلیل یہ ہے کہ جو تہائی بھی پوری کی حکایت کرتا ہے جیسے سر کے مسح میں اور احرام کی حالت کا جو تہائی سر نہانے میں فقہ  
 پس مسح سر میں جو تہائی نظر کا ہے لیکن اس میں اعتراض یہ کہ واجب پورے سر کا مسح نہیں تھا کہ جو تہائی جہاں کل کے  
 ہو جاتا تو یہ مثال مقبول نہیں ہے۔ مدح۔ شرح کی طرف سے جواب یہ ہے کہ امام حنفیہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ چارم حکایت  
 میں کمال آتا ہے جیسے مسح سر میں چارم فرض ہوا جو اس کے اندر تعالیٰ نے نص میں یوں ذکر فرمایا کہ واسمہا برؤکم۔ تو اس کو  
 کمال بدولی ریح کے ذکر کیا۔ فاقیم۔ اور دوسرا مسئلہ یہ کہ اگر محرم نے احرام میں سب سر نہایا تو قربانی واجب اور اگر چارم مثلاً  
 تو بھی مثل اسکے قربانی واجب ہے اور عبادات میں بھی ایسا جاری ہے جیسا کہ فرمایا۔ ومن راس وجہ غیرہ وغیرہ عن روایت  
 والی لم یزالوا اخذوا جہا لا ربتہ۔ اور جس نے دوسرے کے رخ کی طرف دیکھا تو وہ خبر دیتا ہے کہ میں اس کو دیکھا اگرچہ اس نے  
 سوائے ایک جہت کے چاروں طرف میں سے اور نہیں دیکھا ہے۔ فقہ تو چارم بہانے کل کی حکایت کی نہ۔ یہ مسئلہ تو  
 پٹہ لی کے بارہ میں تھا۔ والی شرح و البطن والخصۃ کذلک۔ اور بال ریت و ران کا بھی ایسا ہی حکم ہے یعنی علی غلبہ  
 الی اختلاف۔ یعنی اپنی اختلاف کی پیروی ہے۔ فقہ کہ چارم جزئہ کل ہے ضد ہوا۔ اور نصف با زائد جزئہ کل کے ہے۔ ضد  
 الی نصف۔ پس اگر ان اخبار میں سے چارم گھٹا تو اعادہ واجب نہ ہوا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں کہ جبکہ نصف با زائد جزئہ کل  
 اختلاف گھٹا۔ لان کل واحد عضو طہرۃ۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک عضو عضو ہے۔ فقہ تو مثل سابق کے ہر ایک میں



یختہ جارسی ہوا۔ پھر بالون میں دو قسم ہیں ایک تو سر سے طاق کہ وہ بالاتفاق شریعہ اور دوم سر سے لگے ہوئے  
 ہوا المراد بہ التنازل من الراس ہو الصبیح۔ اور مراد بالون سے وہ ہیں جو سر سے بچے لگے ہوئے ہیں انہیں یہ قرار  
 مقدمہ اور ہی صبح ہے۔ ف نہ آنکہ سر کے بال جیسا کہ مختار صدر الشیخہ وغیرہ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ لگے مراد نہو ناچا ہے  
 کہ غسل میں آنکا دھونا لازم نہیں جواب بلکہ وہی مراد ہیں۔ و انما وضع غسل فی الجنابہ لمکان الحج۔ اور غسل جنابت میں  
 آنکا دھونا صرف حج کی جہت سے ساقط کیا گیا ہے۔ ف نہ اسوجہ سے کہ وہ سر کے بال نہیں ہیں۔ والہوۃ الخلیطہ  
 الاختلاف۔ اور عورت خلیطہ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ف یعنی تمام پیشاب و تمام پائخانہ حتی کہ طرفین کے نزدیک  
 چارم کھٹنا موجب اعادہ ہے خلافاً لابی یوسف رحم۔ والذکر یعتبر بانفرادہ و کذا الاثیانیان۔ اور مرد میں نہ کوٹنا عضو  
 کیا جائیگا اور دونوں خبیون کو عضو علیحدہ اعتبار کیا جائیگا۔ و ہذا ہو الصبیح دون الضم۔ اور یہی صبح ہے نہ آنکہ دونوں کو ملا کر  
 ایک عضو اعتبار کیا جاوے۔ ف اس تمام بیان سے ظاہر ہوا کہ عورت کی ساق جو کہ خلیطہ شرمگاہ ہے اور فرج جو خلیطہ شرمگاہ  
 ہے دونوں میں جو تنہائی کھٹنے کا اعتبار ہے۔ م۔ طیل کھٹنا عضو ہے اور وہ چارم سے کم ہے یہی صبح ہے۔ محیط۔ اور چارم مجبر خواہ عورت  
 خلیطہ ہو یا خلیطہ ہو۔ یہی صبح ہے۔ انحصار۔ یعنی چارم عضو نہیں ہے۔ م۔ ایک عضو میں چارم سے کم عضو ہے اور اگر دو عضو یا زیادہ میں  
 طیل ہو اور وہ جمع کر کے انہیں سے چھوٹے عضو کا جو تنہائی ہو چکا تو طلع جواز ہے۔ شرح الجمع لابن الملک۔ مراد یہ کہ ہڈی ایک عضو ہے  
 اس میں جو تنہائی سے کم عضو ہے اور اگر اس کے ساتھ عورت کے پیٹ سے کسی قدر خفیعت اور کچھ گردن سے بھی ہو تو جمع کرنے سے اگر  
 کا جو تنہائی ہو جاوے تو طلع ناز ہے۔ م۔ اگر ناز میں عورت کی جو تنہائی ہڈی یا زیادہ کھل گئی اُسے فوراً بند کر لی تو بالاجل ناز جائز  
 اور اگر کھلی ہوئی کوئی رکن ناز ادا کر لیا تو بالاجل فاسد ہے اور اگر رکن ادا نہ کیا مگر اتنی دیر کی کہ اس میں رکن ادا ہو جاتا تو اس میں  
 کے نزدیک فاسد ہے امام محمد کے نزدیک نہیں۔ امام سے روایت نہیں اور صاحبین میں اختلاف ہے۔ کافی شرح ابوالمکارم۔ کہ یہ باہون کی  
 مقدار میں ہاں سبحان اللہ کرنے کی مدت تک ہے۔ ط۔ اگر اجنبی سے چارم کھلا ہو تو ناز کا انعقاد نہوگا اور اگر عمدہ ادا ہو تو ناز میں کوٹے  
 تو فوراً فاسد ہوگی۔ ط۔ ہر ایک جو شرم عضو علیحدہ اور مقعد علیحدہ ہے یہی صبح ہے شرح الجمع لابن الملک انہیں کھٹنے سے راقی آخر تک  
 ایک عضو ہے حتی کہ راقی دھکے دھکے کھٹے ناز پڑھی تو علی الاصح جائز ہے۔ انہیں ۱۲ اور دون عورت کا منقحہ مع ہڈی ایک عضو ہے شرح  
 الجمع لابن الملک۔ ناف و عانہ کے درمیان عضو علیحدہ ہے۔ انحصار۔ پیشہ پیٹ ہر ایک عضو علیحدہ ہے۔ انما مار خانہ علی اعتبار  
 اور پلو تابع پیٹ کا ہے۔ القنیہ۔ لڑکی کی جھاتیان ہر ہون تو تابع سببہ ہیں اور اگر شری ہو تو ہر ایک عضو علیحدہ ہے۔ انحصار  
 ہر کان عضو علیحدہ ہے۔ الا ہدی۔ بہت چھوٹی لڑکی بدن میں بلا عورت ہے پھر بڑے تو جب تک قابل قبول نہیں ہے اس کے بدلہ ہر  
 کی راہ چھپائی جاوے پھر دس برس پر صرف بول دھار کی راہ چھپانا واجب ہے پھر سب بدن عورت ہے۔ اسراج۔ بہت چھوٹی چار  
 برس تک ہے۔ ط۔ قریب بلوغ لڑکی نے اگر شکے بلبے و خود ناز پڑھی تو اعادہ کا حکم دیا جاوے اور اگر بغیر اور حنی پڑھی تو  
 استحساناً ناز پوری ہے۔ محیط السرخسی۔ احوط یہ کہ قابل جلع لڑکی کا تمام بدن عورت ہو۔ م۔ بالغ لڑکا عورتوں میں نہ جاوے  
 جبکہ اختلام ہو ورنہ پندرہ برس تک۔ ط۔ مرد کا ستر اور آزاد عورت کا ستر بیان ہو چکا پھر فرمایا۔ و ما کان حورۃ من الرجال  
 قمو عورۃ من الائمہ و بطنتھا و طہرھا حورۃ۔ اور جو جسم کہ مرد کے بدن سے شرمگاہ ہے وہ باندی میں سے اور باندی کا پیٹ و  
 پیشہ بھی ہے۔ ف۔ اور پلو تابع پیٹ کے ہے۔ م۔ د۔ و ما سوی ذلک من بدنھا یس لعورۃ۔ اور اسکے سواے باقی سب بدن  
 باندی کا عورت نہیں ہے۔ نقول عمر رحمہ اللہ عنک الخمار یا دقار تشبہیں بالحرائر۔ یہ بیل قول حضرت عمرؓ کے ایک باندی  
 سے کہ مرد کر دے اپنے اوپر سے اور حنی کو اگر گندی کیا تو آزادہ عورتوں کے ساتھ شایبہ چلی ہے۔ ف۔ چ۔ انکا خلیطہ نہیں  
 گئے گرا کے معنی مصنف جہد الزناق میں انس رحمہ سے آئے ہیں کہ اہل انس مذہب کی ایک باندی کو حضرت عمرؓ نے لے لیا و

اور سے بھی اور کہا کہ سر کھول دے اور آزادہ عورتوں سے مشابہت مت کر۔ بیٹی نے صفیہ بنت ابی عبید سے روایت کی کہ ایک عورت خار و جلباب اور سے نکلی تو عمر بن زید نے پوچھا کہ یہ کون عورت ہے کہا گیا کہ فلان کی باندی ہے حضرت عمر بن زید کی اولاد میں سے ایک کا نام بتایا گیا تو آپ نے حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے پاس بھیجا کہ کیا باعث ہر اک تم نے اس عورت کو خار و جلباب پہنا کر آزادہ عورتوں سے مشابہت بنایا حتیٰ کہ میں نے اسکو آزادہ عورت اس حال سے خیال کر کے سزا دینے کا قصد کیا تھا تم اپنی باندیوں کو آزادہ عورتوں سے مشابہت بناؤ۔ بیٹی نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس بارہ میں آثار صحیحہ وارد ہیں۔ منع۔ ظاہر ہوا کہ باندیوں کو مقنعہ سے اسوۂ منع کرنے کے انکو کار خدمت کے لیے پھرنا روا ہے بر خلاف آزادہ کے کہ وہ سزا پاوے اگر اسطرح بے پردہ ہو پس ایسا زبانی رکھا جاوے پس اس دلیل سے معلوم ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع تھا کہ باندیوں کا سر سواے گردن سے لیکر کھٹنے تک کے اور نہیں ہے۔ ولانہا کھنجر لٹھا جھوٹا بانی ثیاب مہنتا عاۃ فاعتبر حالہا بنوات المحارم فی حق جمیع الرجال دفعا للہجج۔ اور اس دلیل سے کہ باندی تو اپنے آقا کی ضرورتوں کے لیے اپنے خدمت کی پیشبرد میں نکلی ہے عادت ہے پس باندی کا قیاس تمام مردوں کے حق میں عادات محمد عورتوں پر ہوتا کہ حج و عمرہ۔ ف۔ پس باندیاں ہر ایک مرد کے حق میں پردہ کے حکم میں گویا اسکی مان بہن وغیرہ ذات محمد عورت ہے۔ پھر اس حکم میں کل قسم کی باندیاں داخل ہیں خواہ رقیقہ ہو خواہ ام الولد جیسے آقا سے کوئی بچہ ہو کہ وہ آقا کے مرتے ہی آزاد ہوتی ہے۔ خواہ مدبرہ ہو جسکو آقا نے کھدیا کہ میرے بعد تو آزاد ہو خواہ مگاہتہ بدجن۔ سے کہا کہ نزدیکی کے اتنا مال دیدے تو تو آزاد ہو۔ کافی التیسین۔ اور جو باندی آزاد ہوئی مگر اسپر لازم ہے کہ نزدیکی کر کے مال ادا کرے ورنہ مہر لازم نزدیک ہنزلہ مگاہتہ ہے۔ انطیسیر۔ اور جب یہ باندیاں آزاد ہو جاوےں تو اسپر وہ حکم لازم ہے جو آزاد عورت کا ہے۔ م۔ جبکہ مرد عورت دونوں کی علامت اور حالت برابر ہو کہ بچان ہو کہ یہ عورت ہے یا مرد ہے تو اگر وہ باندی ہو تو باندی کا حکم اور آزادہ ہو تو آزادہ کا حکم ہے لیکن بعض کے نزدیک اگر اسنے باندی کی قدر و شرف کر کے ناز و تجرہ لی تو اعادہ نہیں ہے۔ اسراج۔ اور ظاہر ہے اختلاف عاۃ افضل ہونے میں ہے۔ النہر۔ پھر واضح ہو کہ سر عورت کرنا بجا نہ قدرت و اختیار کے فرض ہے۔ کما۔ پھر اگر کسی نے مثل مردار کی کھال بغیر دانت کے پائی و مانند اسکے و اصلیت سے ابھی نہیں ہے تو ناز سے خارج اس سے بدن چھپاوے اور ناز و اسین نافقا نہ پڑے۔ دومیرہ۔ اور اگر مصلیٰ نہیں ہو بلکہ نجاست گھسانے سے نہیں ہوا تو اختلاف ہے۔ قال۔ م۔ و لو لم یجد ما ینزل بہ النجاستہ مصلیٰ مہما ولم یجد۔ اور اگر مصلیٰ نے ایسی چیز نہ پائی جس سے نجاست کو زائل کرے تو اسی طرح جس پیرے کے ساتھ ناز پڑے اور پھر افاۃ بھی نہ کرے۔ ف۔ یہ جبکہ اسکے پاس کوئی دوسرا کپڑا نہ ہو۔ و نہ اعلیٰ وجہیں۔ اور اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ان کاں ریح الثوب او اکثر منہ ظاہر اعلیٰ فیہ و لو مصلیٰ غریبا نا لا یخیر۔ اگر چہ تمھاری کپڑا یا اس سے زیادہ حصہ پاک ہو تو دجو با اسی کپڑے میں ناز پڑے اور اگر ننگے پیرے تو رد انہوگی۔ ف۔ اسپر اتفاق ہے۔ لان ریح الشی یقوم مقام کلہ کیونکہ چیر کی چھٹائی بجائے کل کے قائم ہوتی ہے۔ ف۔ تو گویا نکل پاک ہے اور پاک کو چھوڑ کر ننگے پڑنا روا نہیں ہے۔ دوسری صورت یہ کہ۔ ان کاں الظاہر اقل من الریح۔ اگر کپڑے میں پاک چھٹائی سے کم ہو۔ ف۔ تو وجوب میں اختلاف ہے۔ فکذا کہ عند محمد رحم۔ تو امام محمد رحم کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ دجو با اسی میں پیرے با عاۃ اور ننگے نہیں روا ہے۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ م۔ و جو احد قولی الشافعی۔ اور یہی شافعی رحم کے دو قول میں سے ایک قول ہے۔ ف۔ اور اسرار میں لکھا کہ یہی قول احسن ہے لیکن ابوالاسلام رحم نے اسکی دلیل میں مناقشہ کیا۔ م۔ دوسرا قول شافعی رحم کا یہ کہ ننگے پیرے اور یہی انکا ظاہر ہے۔ م۔ و جو قول محمد رحم یہ کہ۔ لان فی الصلوۃ فیہ ترک فرض واحد و فی الصلوۃ عربا تا ترک الفروض۔ جس کپڑے میں طالع ہے ایک ہی فرض یعنی طہارت کا ترک لازم آتا ہے اور ننگے ننگے پیرے میں فرضوں کا ترک ہے۔ ف۔ کیونکہ ننگا بیٹھا شام سے پڑھا ہو تو قیام و رکوع و سجود سب ترک ہو گئے۔ م۔ ابن السام نے اسرا سے یہ دلیل نقل کی کہ پاک کرنے کا حکم وجہ بانی

منہ کے ساقط ہو تو یہ کپڑا ہنترہ پاک کے ہوا اور یہ وجہ بھی کہ چوتھائی پاک ہو تو اسی میں ردا ہر پس میں چوتھائی نجاست مانع نہوتی تو پورا نجس ہونا بھی منع نہیں ہے کیونکہ حالت اختیار میں دونوں برابر ہونے میں اور جواب دیا کہ نجاست کی وجہ سے پردہ کرنے کا خطاب ساقط ہوا تو ننگا ہونا ہنترہ کہ پہننے کے ہوا اور جب چوتھائی پاک ہوا تو بقدر اسکے خطاب متوجہ نہوا اور بقدر نجس کے ساقط ہوا تو پہننے توجہ خطاب کو ترجیح دیکر پہننا واجب رکھا کہ اس میں احتیاط ہے۔ ابن الہمام رحم نے کہا کہ پاک سے بدن ڈھکنے کا حکم ساقط ہوا تو نجس سے بدن ڈھکنے کا حکم دوسرا چاہیے اور وہ موجود نہیں تو نفی اصل باقی رہا لخصاً من الفتح۔ اور حق و السرا علم یہ کہ خطاب تو ڈھکنے کا ہے اور طہارت کرنا اسکی شرط ہے جبکہ قدرت ہو اور جب قدرت نہیں تو یہ شرط ساقط ہوئی پس ڈھکنا باقی رہا کیا تم نہیں دیکھتے کہ بدن ناز کے ڈھکنا واجب ہے اگرچہ کپڑا نجس ہو بلکہ اصلی نجس ہو لہذا اسرار میں اسی کی تحسین کی ہے۔ م۔ و عند ابی حنیفہ والی یوسف یتخیر بین ان یصلی عریا نا و بین ان یصلی فیہ و ہوا لافضل۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اسکو اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے ننگے پڑے اور چاہے اس نجس کپڑے میں پڑے اور یہی افضل ہے۔ لان کل واحد منہما منع جواز الصلوۃ حالۃ الاختیار و لیستویان فی حق المقدار فیتستویان فی حکم الصلوۃ۔ کیونکہ جسم عورت کھلنا و نجاست ہونا دونوں میں سے ہر ایک جواز ناز سے مانع ہے در حالیکہ اختیار ہے یعنی ڈھکنا ممکن و دھونا میسر ہے اور حق مقدار میں دونوں برابر ہیں یعنی ہر ایک میں سے صرف قلیل عفو ہے نہایت تو ناز کے حکم میں بھی دونوں برابر ہیں۔ ف۔ رہا یہ کہ برابر کیونکر ہوں جبکہ ننگے پڑنے میں فروض کا ترک لازم آتا ہے تو جواب یہ کہ ترک نہیں لازم ہے۔ و ترک اشئی الی خلف لایکون ترکا۔ اور کسی چیز کا ترک اسطرح کہ اسکا خلیفہ موجود رہے ترک نہیں۔ ف۔ یعنی بالکلیۃ ترک نہیں ہوگا۔ اچھا پھر ڈھکنا کیون افضل ہے۔ و الافضلیۃ لعدم اختصاص التستر بالصلوۃ و اختصاص الطہارۃ بہا۔ تو افضلیت اس وجہ سے کہ ڈھکنے کا حکم کچھ مخصوص ناز ہی کے ساتھ نہیں ہے اور طہارت کا حکم مخصوص بہ ناز ہے۔ ف۔ لہذا ہم نے کہا کہ نجس سے ڈھکنا افضل ہے۔ م۔ پھر مذہب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ نجاست کا دور کرنا کپڑے و بدن و جاے ناز سے ایک شرط ہے ناز صیح ہونے کی جبکہ اسپر قدرت ہو اور کچھ فرق نہیں کہ دانستلی ہو یا نادانی ہو یا نسیان ہو خواہ ناز فرض ہو یا نفل ہو یا ناز جنازہ ہو یا سجدہ تلاوت و سجدہ شکر ہو بہر حال شرط ہے اور یہی قول شافعی واحد و جمہور فقہاء سلف و خلف کا ہے۔ ج۔ اور شریعت واجب ہے جبکہ ایسی چیز پادے جس سے وحک جادے خواہ کوئی چیز ہو اور ناز میں اسکا بھی پاک ہونا شرط ہے۔ م۔ و من لم یجد ثوبا یصلی عریا نا قاعدا یومی بالرکوع و السجود۔ اور جس نے کپڑا نہ پایا تو ناز پڑھے ننگے بیٹھے ہوئے در حالیکہ اشارہ سے کرے رکوع و سجود کو۔ بکذا فعلہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یون ہی رسول اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے کیا ہے۔ ف۔ چنانچہ قتال زہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک قوم کی کشتی ٹوٹ گئی تو کھنڈر سے ننگے برآمد ہوئے پس وہ بیٹھے ناز پڑھا کرنے اس حالت سے کہ سردن سے رکوع و سجود کا اشارہ کرتے تھے۔ ج۔ سبط ابن الجوزی نے بھی اسکو قتال زہ کی روایت بیان کیا۔ ح۔ یعنی رحم نے لکھا کہ اسکے خلاف کوئی اثر مردی نہیں ہے اور یہی ابن عمرو ابن عباس و عطاء و طاہر و قتادہ و داؤد زاعی و احمد سے مروی ہے۔ اور عبد الرزاق نے مصنف میں کہا کہ ابوہریرہ ابراہیم بن محمد عن داؤد بن الحصین عن عاتقہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال انہی یصلی فی السبیۃ و اللہی یصلی عریا نا یصلی جالساً۔ یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جو کشتی میں ناز پڑھے اور جو ننگے ناز پڑھے وہ بیٹھے ہوئے پڑھے۔ اور ابوہریرہ ابراہیم بن محمد نے ابن عباس سے خبر دی کہ ننگا اگر ایسی جگہ ہو کہ لوگ دیکھتے ہیں تو بیٹھے پڑھے اور ایسی جگہ ہو کہ جان نہیں دیکھتے تو کھڑے ہوئے پڑھے۔ ج۔ فان صلی قائما اجزاء۔ پھر اگر ننگے نے کھڑے ہو کر ناز پڑھی تو اسکو روا ہے۔ ف۔ یعنی مع رکوع و سجود۔ لان فی القعود ستر العورتہ الغلیظۃ و فی القيام



اور انہیہ الارکان فیہ الی یباشا ولا ان الاول افضل لان المستوجب لحق الصلوۃ وحق التماس  
ولانہ لا خلف لہ والایما خلف عن الارکان۔ کیونکہ بیٹھے ہوئے پڑھنے میں عورت غلیظہ کی پردہ پوشی ہر اور کھڑے  
ہونے میں ان ارکان تمام رکوع و سجود کا اداء ہر دونوں میں سے جس طرف چاہے میل کرے۔ مگر اول افضل ہو کیونکہ  
پردہ کرنا ناز کے حق دو گون کے حق دونوں طرح واجب ہے یعنی برخلاف طہارت کے کہ وہ فقط ناز کا حق ہے اور اسلئے کہ  
پردہ کا کوئی خلیفہ نہیں رہتا اور اشارہ خلیفہ ارکان باقی ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ بیٹھے رکوع و سجود کے ساتھ یا کھڑے اس طرح  
پڑھنے سے بیٹھے ہوئے با اشارہ پڑھنا افضل ہے۔ ت۔ ایکافی۔ خواہ رات ہو یا دن ہو خواہ کوٹھری ہو یا میدان ہو فرق نہیں  
اور یہی صحیح ہے البعض۔ پھر اصل مسئلہ میں جو کہا کہ جس نے کپڑا نہ پایا۔ مراد یہ کہ ڈھکنے والی چیز پر قدرت نہ ہوئی حتیٰ کہ اگر کوئی کپڑا  
مباح کیا گیا ہو تو صبح یہ کہ اسپر اسکا استعمال واجب ہے۔ البجبرہ۔ اس کے نزدیک کپڑے والا ہو تو اس سے مستعار مانگے اور  
نہ دے تو ننگے پڑھے اور اگر درمیان ناز میں پاؤں تو اسے ناز پڑھے۔ تا مار خانہ عن السراجیہ۔ یہ مفید ہے کہ بعد ناز کے پاؤں  
تو اعادہ نہیں اگرچہ وقت باقی ہو۔ م۔ مانگنے میں حج و زلت ہو تو لازم نہیں۔ م۔ اگر لمبانے کی امید ہو تو جب تک وقت جلنے  
رہنے کا خوف نہ ہو تاخیر کرے۔ القنیہ۔ جب ننگے پڑھنے والے ہوں تو ہر ایک تنہا دور دور ہٹ کر پڑھیں اور اگر جماعت کریں  
تو امام بیچ میں ہو جاوے اور اگر آگے ہو تو بھی جائز اور ہر ایک اپنے پاؤں قبلہ کی طرف پھیلاوے اور دونوں ہاتھ دونوں  
راٹوں کے درمیان ملا کر رکھے اور سر سے اشارہ کرے اور اگر کھڑے ہو کر اشارہ کیا یا بیٹھ کر رکوع و سجود کیا تو جائز ہے۔ ن۔ لختی  
یہ سب اسوقت کہ ایسی چیز نہ پاوے جس سے بدن چھپا دے۔ و۔ در نہ ننگے نہ پڑھے اگر چٹائی فرش یا بوریا پاوے یا سوکھی  
گھاس۔ اتنا مار خانہ۔ یا ہر ہی گھاس۔ و۔ یا درخت کے پتے حتیٰ کہ کچر جبکہ جانے کہ وہ لگی رہی تو اسی سے چھپانا واجب ہے۔  
قنیہ۔ اور اگر ایسی چیز پاوے جس سے بعض عورت چھپ سکتی ہو تو استعمال واجب اور اس سے عورت غلیظہ آگے دیکھے چھپاؤ  
بالاتفاق۔ کما فی الہدایہ۔ اور اگر وہ ایک ہی چھپ سکے تو بعض کے نزدیک آگے فرج و بعض کے نزدیک متعدد چھپا دے۔ السراج  
مناظرہ یہ کہ دو باتوں میں سے جو کم ہو اسکا اختیار واجب اور برابر ہوں تو مختار ہیں البجبرہ۔ پس اختلاف افضل میں ہر در نہ  
قبل و دبر مساوی ہیں اور اسکے بعض مسائل باب الانحاس میں اس مقام کے متعلق مذکور ہو چکے ہیں۔ م۔ اگر کپڑے پر سے  
جمہاست نازل کرنی والی چیز کسی خلوق کے روکنے سے نہ ملے تو بحر الرائق نے بحث کی کہ اس صورت میں لائق یہ کہ ناز کا اعادہ  
کرے جیسے نیم من گذرا۔ ا۔ پانی ایک میل دور ہو یا پیاس کی ضرورت ہو تو نہ ملنے کے حکم میں ہر کہ نہیں کپڑے سے ناز جائز  
ہے۔ اور اگر ایسی چیز ملے جس سے نجاست کم کر سکتا ہو تو کم کرے۔ و۔ نجاست خفیفہ و حونا و منور سے مقدم ہے۔ و قد مر فی التعمیم  
ریشی کپڑا اگرچہ حرام ہے لیکن جب نہ ملے تو ننگے نہ پڑھے اسی میں پڑھے۔ و۔ کپڑے اگر جسم عورت بقدر مانع کھلتا ہو نہ بیٹھے  
تو بیٹھے پڑھے۔ القنیہ۔ اگر مسجد میں چارم عورت کھلے تو مسجد نہ کرے۔ القناویہ۔ مستحب ہے کہ مردین کپڑے ازار و قمیص و عمامہ  
میں ناز پڑھے اور اگر ایک ہی کپڑے میں تمام بدن ڈھک کر ناز پڑھے تو بلا کراہت روا ہے اور خالی ازار میں جائز مگر مکروہ ہے  
اتھلامہ۔ یعنی جبکہ دوسرا کپڑا ہو اور اداجہ یہ کہ کراہت تنزیہی ہے مرد عورت کے لیے تین کپڑے ازار و قمیص و تفعہ میں مستحب ہے  
اور دو میں جائز ہے۔ اتھلامہ۔ و ایک کپڑے میں نہیں جائز مگر جبکہ عورت تمام بدن دسر ڈھک لے۔ محیط السرخسی۔ دومر دولہا  
نے ایک کپڑے میں اس طرح ناز پڑھی کہ ہر ایک نے اس کے ایک کونہ سے بدن ڈھکا تو جائز ہے۔ اسی طرح ایک نے دوسرا کنارہ  
سوئے پڑھالی دیا ہو تو روا ہے۔ البجبرہ۔ اگر کپڑا عورت کے بدن دو چٹائی سر کو ڈھکتا ہو اسے سر کا ڈھکتا چھوڑا تو روا نہیں۔ اور  
اگر چٹائی سے کم ڈھکتا ہو تو چھوڑا مگر نہیں ہو کر ڈھکتا افضل ہے۔ القنیہ۔ ننگے نے ایک کپڑا یا جس سے سب سے چھوٹے عضو  
عورت کا چھسائی ڈھکتا ہو اسے نہ ڈھکا تو ناز حاسد و نہ نہیں۔ القنیہ۔ اگر گدے پانی میں کہ جسم عورت نظر نہیں آتا ناز پڑھے

تو دوا ہے۔ اور اگر نظر اڑے تو صحیح نہیں۔ اسراج۔ اگر پاک و ناپاک کپڑے غلط سے پہرے شنبہ میں تو مخری کر کے اسی کپڑے میں جو  
جس مخری واقع ہو اگرچہ جس کپڑے زائد ہوں۔ اسراجہ۔ اگر ریشمی کپڑا صاف ہو اور سوئی میں درم سے زائد نجاست ہو تو  
ریشمی میں نماز پڑھے۔ انخلاصہ۔ اگر اسکے کپڑے میں درم سے زائد نجاست مغلطہ پائی گئی اور معلوم نہیں کہ کب لگی ہو تو بلا طبع  
کوئی نماز اعادہ نہ کرے یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی و الجوسرہ۔ امام و مقتدی میں امام کے کپڑے میں قدر درم نجاست شنی تو نہیں  
سے جگہ مذہب یہ ہو کہ قدر درم جائز ہے اسی کی نماز ہو جائیگی۔ قاضیخان۔ اور شیخ نصیر رحمہ نے کہا کہ ہم اسی کو کہتے ہیں۔ الذہرہ  
متفرق مقامات و لباس کی نجاست جمع کجا لگی حتیٰ کہ درم سے زائد مانع ہوگی۔ کما فی انخلاصہ۔ بخلاف دوتہ کپڑے کے جبکہ  
ایک نجاست دونوں پر چوٹی ہو تو بالاتفاق جمع نہوگی۔ کما فی قاضیخان۔ جیسے ایک درم کے دو بیچ جس میں۔ اسراجہ۔  
یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر کپڑے پر درم سے کم ہو اور زیر قدم ایک درم سے کم ہو اور مجموعہ درم سے زائد ہو تو جمع کرنا نہیں  
ہے۔ انخلاصہ۔ قال و نیوی الصلوٰۃ النی یدخل فیہا بنیۃ لایفصل بینا و بین التحریمۃ لعل۔ فرمایا اور انا نجلہ یہ شرط ہے  
کہ جس نماز میں داخل ہوتا ہو اسکی نیت کرے اسی نیت کے ساتھ کہ درمیان نیت و تحریم کے کسی اور کام سے جدائی نہ کرے  
فہ یعنی نیت دلی و تحریم کو ملا دے درمیان میں کوئی اور کام نہ کرے۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الاعمال  
بالنیات۔ اور اصل اس میں حدیث الاعمال بالنیات ہے۔ ف یہ حدیث صحیح ستہ میں سے مشہور قریب متواتر ہے اور لفظ  
انما الاعمال بالنیات بھی صحیح میں اور الاعمال بالنیات بھی روایت صحیح مسلم ہے۔ کما فی العینی۔ اور اسی طرح صحیح ابن حبان و  
اربعین حاکم و مسند امام ابی حنیفہ میں ہے۔ کما فی الفتح۔ بلکہ امام صافحی رحمہ نے مشارق میں اسی کو لیا بعد اس التزام کے کہ  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ شریف پر اکتفا کر دنگا اس جہت سے کہ الاعمال بالنیات بوجہ استغراق کے معنی انسا  
الاعمال آہ ہے پس انا زائد واسطے تاکید کے ہے۔ پھر ہمارے نزدیک یہ حدیث اعمال کے ثمر ہونے کے لیے اصل ہے یعنی  
اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے حتیٰ کہ جو وضو بلا نیت ہو وہ بے ثواب ہے اور عبادت بھی نہیں ہے تو اس سے وضو کا حکم  
جو قرآن میں ہے اسکی تعمیل نہوگی و لیکن صحت اسکی نیت پر موقوف نہیں چنانچہ یہ وضو بلا نیت و الاصح ہے بدین معنی کہ مفتاح  
غار ہو جائیگا۔ کیونکہ وضو جب عبادت نہ رہا تو وہ دوسرے ایک کام میں آتا ہے کہ مفتاح غار ہو جائے یا بر خلاف غار کے کہ غار  
اگر بلا نیت ہوئی تو کسی کام کی نہیں ہے۔ یہ تو صدر الشریعہ وغیرہ کا خلاصہ کلام ہے اور مترجم کتاب ہے کہ حدیث میں صرف ثواب  
اعمال ہی مقدر کرنا قصور ہے کیونکہ جس نے مثلاً وضو اس نیت سے کیا کہ لوگ اسکو اچھا وضو کرنے والا یا نازی خیال کریں  
تو وہاں اسکا اس شخص پر ہے اسی حدیث سے کہ امسال بنیات ہیں اور ائند اسکے ثوابت ہوا کہ معنی حدیث میں مدار اعمال  
بر نیات ہے یعنی آل ذبیحہ و اثر اگرچہ ظاہری صورت صحیح ہو اور سجدہ اس میں یہ کہ فعل ایک مخلوق ہے جو کہ مخلوق آدمی وغیرہ  
سے اس طرح پیدا کجائی ہے جیسے درخت سے اور اق ہوتے ہیں اور جب واسطے اللہ تعالیٰ کے نہ تو وہ جسم بے روح ہے جیسے کافر  
شکر تو جید انہی و خالی از معرفت مردہ بے روح ہے تو اس سے جو صحت اعمال کی ظاہر ہو وہ مثل اسکے ایک جسم بے روح ہے  
اور جو نیت صالحہ ہو تو روح میں وہ چیز خوبصورت و مثل حلال جاندار کے ہے اور اگر نیت ظلم ہو تو وہ سانپ و موزی و دندہ ہے  
اور اگر نیت فحش ناپاک ہو تو جس سورہے و مانند اسکے خیال کر دینے نظیر نفیس کے واسطے ہے اور بیان مقصود یہ کہ نازکی و درستی  
عبادت کی شرط نہیں بلکہ خود ہی مقصود ہے تو مدار اسکا نیت پر ہے پھر فعل نماز کو عبادت کر کے غیر عبادت سے جدا کرنے میں  
نیت شرط ہے۔ ولان ابتداء الصلوٰۃ بالقیام۔ اور نیت اس وجہ سے شرط ہے کہ نازکی اجماع و قیام سے ہے۔ ف یعنی  
اول کھڑا ہونا ہے۔ و ہو مشرود بین العادۃ والعبادۃ۔ اور کھڑا ہونا دائرہ درمیان عادت اور عبادت کے۔ ف یعنی  
کبھی کھڑا ہونا نجی کسی عادی ضرورت و عاہش سے ہوتا ہے اور کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے ہوتا ہے تو کسی چیز سے امتیاز

چاہیے۔ والا یقع التیمم الا بالیقین۔ اور دونوں قسم کے ٹھٹھے ہونے میں ایک دوسرے سے تین درجہ نہی مگر بہ نیت۔  
فت۔ کیونکہ صورت میں تو دونوں ایک ہی طرح کے ہیں۔ پھر یہ نیت کس وقت سے معتبر ہوگی تو جواب یہ کہ تکبیر سے غارن  
ہو۔ والا متقدم علی التکبیر کا قائم عندہ اذالم یوجد بالقطعہ و ہو عمل لا یلیق بالصلوٰۃ۔ اور جو نیت کہ تکبیر سے پہلے  
کر لی وہ گویا تکبیر کے وقت قائم ہو بشرطیکہ کوئی ایسا فعل درمیان میں نہ پایا جاوے جو اسکو کاٹ دے اور یہ ایسا فعل ہے  
جو نادر کے لائق نہیں ہے۔ فت۔ یہ عمدہ عبارت ہے اور بعضے مشائخ نے کہا کہ کاشنہ والا ایسا فعل ہے جو جنس ناز سے نہ ہو  
حالانکہ یہ معلوم کہ مثلاً وضو میں نیت کی تو مسجد تک درمیان میں چلنا پایا گیا حالانکہ جنس ناز سے نہیں ہے پس مراد یہی کہ وہ  
عمل لائق ناز نہ ہو۔ جیسے کھانا پینا وغیرہ۔ اور خلاصہ میں ہے کہ امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی کہ ظہر کی ناز  
یا عصر کی ناز کو امام کے ساتھ پڑھو گا اور بعد وضو کے ایسے کام میں مشغول نہو جو جنس ناز سے نہیں ہے اور مسجد گیا لیکن جب ناز  
شروع کی تو اسوقت اسکے دل میں نیت حاضر نہ تھی تو اگلی نیت سے یہ ناز جائز ہوگی اور ایسا ہی امام ابو یوسف و امام اعظم سے مروی  
ہے اور امام مصنف نے بھی تجنیس میں روایات سے امام محمد کا قول یہی نقل کیا پس یہ صریح ہے کہ درمیان چلنا وغیرہ ایسا فعل نہیں جو  
لائق ناز نہ ہو بخلاف کھانے پینے و باتیں کرنے وغیرہ کے۔ گمانی الفتح۔ بلکہ چلنا مسجد کی طرف جنس ناز میں سے ہے بدلیل وعدہ ثواب  
اقدام۔ گمانی الحدیث۔ برخلاف اسکے کہ اگر بعد وضو کے کسی اور کام سے بے چارہ مسجد کو گیا تو درمیان میں قاطع پایا گیا ہم  
اور افضل بالاتفاق یہ کہ شروع سے غارن ہو۔ الا خلاصہ۔ ولا معتبر بالمتاخرۃ منها عنہ لان ماضی لا ینفع عبادة و اعلم التیمم  
اور کچھ اعتبار نہیں جو نیت کہ تکبیر سے پیچھے ہو کیونکہ جو نیت سے پہلے ہو گذرا وہ جو نیت ہونے کے عبادت واقع ہوگا۔ فت۔  
بھر روزہ میں کیوں جو از ہوتا ہے۔ و فی الصوم جوزت للضرورة۔ اور روزہ میں پھری نیت بوجہ ضرورت کے جائز رکھی گئی  
ہے۔ فت۔ کیونکہ طلع فجر کا وقت نیت و غفلت کا ہے اور اسی وقت نیت شرط ہونے میں سخت مشقت ہے اور چونکہ مشقت استغفار  
نے دور رکھی ہے تو ہر کوئی قطعاً معلوم ہو گیا کہ اسی وقت نیت شرط نہیں رکھی پس متاخر بوجہ اس ضرورت کے جائز ہے برخلاف ناز  
کے کہ وہ جاگنے میں ہے غیم۔ لیکن کرنی رحمہ نے جائز رکھی اور مشائخ نے بنا بر قول کرنی رحمہ کے اختلاف کیا حتی کہ تاجر رحمہ تک  
جائز رکھی ہے۔ مع۔ جمیع عبادات میں تقدیم نیت علی الصبح جائز ہے۔ ط۔ والیقین ہی الارادۃ۔ اور نیت ارادہ ہے۔ فت۔  
یعنی ارادہ خاص۔ فت۔ وہ ارادہ ہے ناز کا واسطے استغفار کے۔ د۔ اور خالی جان لینے کا نام نیت نہیں ہے۔ شیخ الاسلام  
نے کہا کہ یہی صبح ہے کیونکہ جس نے کفر کو جاننا وہ کافر نہیں ہوتا حالانکہ اگر نیت کرے کہ آئندہ کفر کرنا تو ابھی کافر ہو جائیگا۔ مفع۔ پس  
جاننا چیز دیگر اور نیت کرنا چیز دیگر ہے۔ بان جاننا اسکے واسطے شرط ہے چنانچہ فرمایا۔ والشرط ان یعلم بقلبہ اسی صلوٰۃ یصلی۔  
اور شرط نیت یہ ہے کہ اپنے قلب کے ساتھ جانے کہ کون سی ناز پڑھتا ہے۔ فت۔ تاکہ تیسرا جو اسے اور تیسرا جانے نہیں ہونی  
ہے اور جاننے کی نشانی یہ کہ اگر اس سے پوچھا جاوے تو اسکو فی الفور بلا تامل جواب دینا ممکن ہو عت۔ اگر فی الفور جواب  
نہ دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی تھی اور درمیان میں قاطع نہیں پایا گیا اور اب تکبیر کے وقت اسکے دل  
میں نیت حاضر نہیں تو یہی رد ہے جیسا کہ گذرا اگر یہ بھی نہ تھا تو جائز نہیں ہے ہم۔ بالجہ نیت فعل قلبی ہے۔ اما اللہ کرالیان  
ظہا معتبر ہے۔ رہا زبان سے بیان کرنا تو اسکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ فت۔ جیسے نیت ان اصلی۔ یا۔ میں نے نیت کی ہے کہ ناز  
پڑھوں الخ۔ حتی کہ اگر کسی نے ظہر کا حرم کیا اور زبان سے صبر نکلا تو کچھ مضر نہیں ہے۔ شرح مقدمہ ابی الیقین و التیمم۔ کہ جو کچھ  
ذکر ربانی تو زبان کا فعل ہے اور نیت فعل قلبی ہے تو یہ کچھ بھی نیت نہوتی۔ بان دلی نیت کا اظہار ہے پس اگر دل میں نیت ہو اور  
سچ ہو۔ نہ جھوٹ ہے۔ پھر اگر سچ کی صورت ہو تو اب کلام یہ کہ اس اظہار کا مقصد کیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے اور اس  
فعل کا ثبوت بھی نص سے چاہیے کیونکہ ناز میں اپنی راے سے دخل دینا منوع ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ بعضے حافظ رحمہ نے



فرمایا کہ زبان سے کھنکھانے کی وجہ سے کسی طرح نہیں ہوا نہ حدیث صحیح سے اور نہ ضعیف سے اور نہ اس کا ثبوت صحابہ رضی اللہ عنہم یا تابعین میں سے کسی سے ہو نہ جاکہ مقبول تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف یہ کہ جب نماز کو کھڑے ہو کر تو تکبیر کہی پس ربانی کننا بدعت ہو۔ انہی۔ ت۔ جامع کردی میں یہ کہ ذکر ربانی بعض کے کو دیک کر وہ یہ کہ نہ کہ حضرت عمرؓ سے منع فرمائے اور اسلئے کہ نیت فعل قلبی ہو اور اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے تو ربانی خبر دینا اسکی جناب میں مکروہ ہے سہم چونکہ وجاہت سے موافق یہی روایت ہے تو بقول ابن الہمام رحمہ کر دایع سے وقت موافقت روایت کے مدول دچاہیے لہذا مختار یہی روایت ہے۔ م۔ پھر اگر آدمی پر خاطر پریشانی غالب ہو اور وہ ربانی ذکر سے یہ قصد کرے کہ دل میں نیت جمع ہو جاوے تو روا ہے۔ مسئلہ فرمایا۔ و یحسن لو لمک لاجتماع عزیمتہ۔ اور زبان سے کننا اس غرض سے اچھا ہے کہ اسکا غم قلبی مجمع ہو جاوے۔ ف۔ تنجیس میں فرمایا کہ جس نے مشایخ میں سے ربانی بیان کو اختیار کیا وہ اسی واسطے اختیار کیا کہ اسکا قلبی غم مجمع ہو جاوے۔ انہی۔ اور یہی کافی میں مذکور ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر یہ قصد ہو تو ربانی کننا اچھا نہیں ہے۔ الفتح۔ قتادی ہند یہ مدعا ہے کہ میں لکھا کہ جو شخص قلب حاضر کرنے سے عاجز ہو اسکو زبان سے کننا کافی ہے۔ الزاہدی فی التجنیب۔ شیخ ابو السعود رحمہ نے اسکو رد کر دیا کہ یہ نیت کا بدلہ لاسے ہے ہر وہ منع ہے اور مٹھا دی نے جواب دیا کہ بدل نہیں بلکہ زبان پر کفایت ہے اور ترجمہ کتاب میں کہ غلط ہے اور صحیح وہی ہے جو شیخ ابو السعود رحمہ نے فرمایا کیونکہ زبان سے تو کوئی نیت نہیں ہے پس بیجا ہے اس فعل کے زبان کا کلام قائم کیا ابن الہمام رحمہ نے گونگے کے حق میں تکبیر کے لیے زبان بدلنے کے مسئلہ میں لکھا کہ جب نفس واجب تغذ ہو تو بیجا ہے اس کے بے دلیل دوسری چیز قائم نہیں ہو سکتی چنانچہ آویگا۔ اور واضح ہو کہ نیت نماز میں جزو غم ہے اور جب فعل بد و غم کے صادر نہیں ہوتا تو صورت مذکورہ ایک توصل اور دوسری مغتری زاید ہی کی راہ پر مدار ایک رکن عظم نماز کا کہ جسکے ٹوٹنے سے نماز نذر ہو پس رد انہیں ہے کہ اس مسئلہ پر اتحاد کیا جاوے اور فقہاء اہل سنت میں سے کسی کا قول یہ نہیں ہے میں ناہی مغتری سے عجیب نہیں کیونکہ وہ امام عظیم کو اپنے اعتقاد پر جانتا ہے بلکہ عجب اس طبقہ تقیید سے ہے کہ بلا تاویل زاید ہی کے احوال پر اعتماد کرتے ہیں مانند مستانی وغیرہ کے۔ اور میں نے زاید ہی کا یہ مسئلہ مقدمہ ہند یہ وغیرہ میں ذکر کیا کہ جادو کے ٹوٹنے لکھنے کی فردوری روا ہے اور اس مسئلہ کو اکثر اس طبقہ نے لیا حالانکہ یہ برہنہ ہے اعتزال ہے کیونکہ مغتری کے نزدیک جادو بے حقیقت ہے تو بجز شہر و مثنوی وغیرہ لکھنے کے اجارہ روا ہے اور اہل سنت کے نزدیک یہ باطل ہے۔ علی ہذا ربانی اقرار کا اسلام میں اعتبار کر کے نیت کا یہ مسئلہ نکالا جس پر بعض نے جزم کر لیا حالانکہ وہ صحیح نہیں ہے۔ فاسمقام و اللہ تعالیٰ ہو المؤمنون للصدق والصلو ابینم اگر مسجد میں آیا اور امام کو رکوع میں پایا پس اسنے کھڑے ہونے کی حالت میں اللہ کیا اور اکبر تحک کر رکوع میں واقع ہوا تو اگر نماز شروع ہوگی اور اجماع ہے کہ اگر امام کے قیام ہونے سے پہلے تقدی تکبیر کا کلمہ اللہ کر فایع ہو گیا تو اظہار الوداعہ میں اسکی نماز شروع ہوگی۔ کما فی التخلاصہ و قاضیخان۔ ثم ان کانت الصلوۃ نفلاً یا کیفیہ مطلق الفیتہ۔ پھر اگر نماز نفل ہو تو اسکو مطلق نیت کرنا کافی ہے۔ و کذا اذا کانت سنۃ فی الصحیح۔ اور یوں ہی صحیح قول میں اگر سنت ہو تو مطلق نیت کافی ہے۔ ف۔ اور یہی جب کہ تراویح ہو۔ اور ظاہر الجواب یہی اور اسی کو عامہ مشایخ نے اختیار کیا۔ تنجیس مآد و احتیاط سنت میں یہ کہ نیت متابعت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہوا لہذا خبرہ اور تراویح میں یہ کہ نیت تراویح یا سنت وقت یا قیام شب کی ہو۔ لہذا وضع ہو کہ جس جگہ جمعہ صحیح ہونے میں شک ہو تو جمعہ کے بعد جو چارہ کہیں پڑھتا ہے اس میں یہ نیت کرے کہ اگر غرض ہے حجاب میں رحمت پایا اور ہنوز اسکو نہیں ادا کیا ہے۔ اس صورت میں اگر جمعہ صحیح ہے تو یہ سنت ہو جاوے گی۔ لیکن فرد ہے کہ اسپر کوئی قضاء ظہر نہ ہو۔ مع۔ و ان کانت فرضاً فلا بد من تعین فرض کا ظہر مثلاً لا اختلاف الفروض۔ اسکا اگر نماز فرض ہو تو فرض کا تعین کرنا ضروری ہے جیسے مثلاً ظہر کیونکہ فرض مختلف ہیں۔ ف۔ اور خالی نیت نماز سے بالاجماع فرض واجب ادا نہیں ہوتا

الغالبہ۔ پھر اگر اس نے نذر کے ساتھ یوں کہا کہ آج کی نذر تو بالاتفاق ادا ہو جائیگی اگرچہ نذر کا وقت نکل گیا ہو کیونکہ غایت یہ کہ  
اس نے قضاء میں ادا کی نیت کی ہو۔ و۔ جسکو وقت نکل جانے میں شک ہو اُسٹا ہی جیسا کہ آج کی اس نذر کی نیت کو  
بہین۔ مگر نذر کے ساتھ یوں کہا کہ نذر وقت کی تو بھی جو ان تعلق ہر بشرطیکہ وقت باقی ہو اور نکل گیا تو صحیح قول میں کافی نہیں ہو اور اگر  
فرض الوقت کی نیت ہو تو جائز ہر سارے جمعہ کے کہ وہ فرض الوقت کا عوض ہو نہ خود لیکن اگر اُس کے اعتقاد میں یہ ہو کہ جمعہ فرض الوقت ہو جائز  
ہو۔ و۔ یہ دونوں تو اتفاق میں ہیں اور اگر اس نے خالی نذر کی نیت کی جیسے کتاب میں مذکور ہو تو اس میں اختلاف ہر مہم اور فتاویٰ قبلی میں ہو کہ صحیح  
یہ کہ جائز ہو۔ اور اس سے معلوم ہو گیا کہ جسکی نذر قضاء ہوئی اور اُس نے عصر کے وقت میں نذر و عصر کی نیت کی تو کوئی شرع نہ ہو گی اور  
مقتضیٰ میں ہو کہ وقت میں دونوں کی گنجائش ہو تو نذر شرع ہوگی۔ خلاصہ میں یہ کہ دو فریضہ قضاء کی نیت کی تو پہلے کے فریضہ کے لیے نیت  
ہوگی۔ انتہی۔ اگر فرض و نفل کو جمع کیا یعنی دونوں کی نیت کی تو ابو یوسف کے نزدیک فرض شرع ہوگی اور امام محمد رحمہ کے  
دیکھ نذر باطل ہو۔ و۔ نمازی جو قسم کے ہیں ایک وہ کہ فرض نمازوں اور سننوں ہر ایک کو پچاس بار اور معنی فرض کے  
کہ اُس کے کرنے میں ثواب عظیم اور جہنم اور جہنم اور معنی سنت کے کہ اُس کے ادا کرنے میں ثواب جمیل اور نہ کرنے میں  
عذاب نہیں ہو غرض کہ معنی فرض و سنت کے پچاس بار پس اُس نے نیت کی نذر کی یا نیت کی عصر کی تو اُسکو یہی کافی ہو۔ دوم وہ کہ اگر  
جائز اور فرض میں فرض کی نیت کرتا ہو لیکن یہ نہیں پچاس تاکہ کون فرائض اور کون سنن ہیں تو بھی روا ہو۔ سوم وہ کہ فرض کی  
نیت کرتا ہو یعنی وہ ان سے کہ یقیناً ہر گز اُس کے معنی نہیں جانتا تو اُسکی نماز جائز نہیں ہوگی۔ چارم وہ کہ اس قدر جائز ہو کہ لوگ جو  
نمازین پڑھتے ہیں انہیں بعض فرائض میں اور بعض تو نفل میں پس جیسے لوگ پڑھتے ہیں اسی طرح پڑھے جاتا ہو اور فرض کو نفل  
سے شناخت نہیں کرتا تو اُسکو روا نہیں ہو۔ پنجم وہ کہ اُس نے کل کو فرض جان لیا تو اُسکی نماز روا ہو گئی۔ ششم وہ کہ اُسکو یہ معلوم ہو  
نوا کہ اللہ تعالیٰ کے فرائض بندوں پر ہیں لیکن وہ نماز دن کو اپنے وقت پر پڑھتا رہا تو اُسکو روا نہیں ہو۔ و۔ الغنیہ  
والاشباہ عنہ۔ جو شخص فرض کو نفل سے امتیاز نہیں کرتا لیکن جو نماز پڑھتا ہو اس میں فرض کی نیت کرتا ہو تو اُس کے سچے قنہ  
کرتا ایسی نمازوں میں درست ہو کہ جگہ پہلے اُس کے مثل سنتیں نہیں ہیں جیسے نماز عصر و مغرب و عشاء اور ایسی نمازوں میں  
نہیں درست جگہ پہلے ویسی ہی سنتیں ہیں جیسے فجر و ظہر۔ کافی قاضیخان و شرح الغنیہ لاسیر۔ نماز جنازہ میں نماز اللہ تعالیٰ  
کی خالص اور سب کے لیے دعا کی نیت اور عیدین میں نماز عید الفطر یا عید اضحیٰ کی نیت اور دترین صرت نماز وتر کی نیت  
کرے۔ (اللابد ہی) جامع کردی میں ہر جمعہ میں جمعہ کی نیت کرے نہ فرض الوقت کی کیونکہ اس میں اختلاف ہو اور وتر کی نہ واجب  
وتر کی کیونکہ اختلاف ہر جمعہ میں۔ انہیں عین الفتاویہ۔ اور نذر نماز طواف میں تعین شرط ہو۔ البحر۔ اور جیسے نماز اور میں تعین  
شرط ویسے ہی قضاء میں شرط ہو حتیٰ کہ جب قضاء نمازین بہت ہو جاوین تو ضرورت ہوگی کہ نیت میں لاوے نذر فلان روز کی  
کافی قاضیخان و لایحہ یہ اور بھی صحیح ہو۔ انہیں۔ یا آسانی کے لیے یہ کہ اول نذر یا آخر نذر اور یوں ہی باقی نمازوں میں ہو  
کیونکہ جو انہیں سے ادا کیا اُس کے بعد والی نماز اول ہو جائیگی جبکہ اول کی نیت ہو یا آخر ہو جائیگی جبکہ آخر کی نیت کرے  
اور اگر اس نے قضاء میں معین نہ کیا تو جائز ہو۔ الفتح و ج الغنیہ۔ بر خلاف اسکے اگر دو روز رمضان کے قضاء ہوں اور اس نے  
ایک روز بغیر تعین کے قضاء کیا تو جائز ہو اور بہتر یہ کہ نماز میں اول روز دوم روز کو معین کرے کیونکہ نماز کا سبب جمعہ  
اور روزہ کا ایک ہی سبب ماہ رمضان ہو اور اگر دو رمضان میں سے ہوں تو تعین واجب ہوگی جیسا کہ قاضیخان میں ہو  
مگر کتاب الصدوم میں بعد ذکر اختلاف کے کہا کہ صحیح یہ کہ بلا تعین جائز اگرچہ دو روز رمضان کے ہوں۔ الفتح۔ اور تعدد رکعات  
کی نیت شرط نہیں۔ المصدر۔ حتیٰ کہ اگر پانچ رکعات نذر کی نیت کی۔ اور چوتھی پر تعدد کیا تو کافی ہو اور نیت مذکور لغوی۔ فتح  
الغنیہ لا مبرور نیت کہ شرط نہیں اور بھی صحیح ہو اور اسی پر فتویٰ ہو۔ المضمرات جمع البدل۔ مگر نذر اختلاف ادا کے ہو۔

الخلافہ ہے۔ اور عارت کعبہ و حجر اسود کی نیت برنا دینا نہیں ہر جہ۔ اگر اسے تمام اہل ایم کی نیت کی تو صحیح ہے کہ ناز کا کوئی نہ ہو  
 کہ جب کہ اس سے مراد جنت کعبہ ہو۔ الخ۔ اور اگر یہ نیت کی کہ میرا قبلہ میری مسجد کی محراب ہو تو ناز نہ ہوگی۔ صحیح حاصل یہ کہ  
 جملہ کا استقبال فرض ہے اور اس کے ہونے ہوئے استقبال کی نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کافی یعنی من المسلمین۔ اور یہی  
 کی نیت صحیح ہوئی اور اسی پر فتویٰ ہے پس نیت نہ کرنا تو روا ہے لیکن خلاف قبلہ کی نیت کرنا مثلاً عارت کعبہ یا حجر اسود یا محراب مسجد  
 کی نیت کرنا عسدر ناز ہے اور فرق یہ کہ نیت نہ کرنا تو موافقت بلا نیت ہے اور خلاف قبلہ کی نیت کرنا مخالفت ہے نیت ہی حتی کہ  
 اس میں نیت کفر و چنانچہ آویگا۔ تو جگہ نزدیک استقبال ہو نیت سے مستغنی کرتا تھا اور نیت شرط نہ تھی اس کے نزدیک  
 بھی نیت خلاف قبلہ کی صورتوں میں فساد ناز ہے۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ یہ جو در المختار میں سمجھا کہ عارت کعبہ و مقام ابراہیم  
 و محراب مسجد کی نیت کے مسائل اس مرجع قول پر متفرع ہیں کہ نیت قبلہ شرط ہے یہ سمجھنا ضعیف ہے بلکہ یہ مسائل بالاقبال ہیں  
 جیسا کہ اوپر موجد ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگر فرض کی نیت سے شروع کی پھر قبول کر نفل کے گمان پر تمام کی تو فرض ادا  
 ہوئی اور اگر نفل کی نیت سے شروع آد گمان فرض پر تمام کی تو نفل ہے۔ قاضیخان ت۔ اگر نفل یا نفل شروع کی پھر عسدر یا عسدر  
 یا نفل کی نیت کی اگر تکبیر کھی تو نفل گیا ورنہ اول سے خارج ہوگا۔ التمار خانیہ وغیرہ۔ اگر نفل کی ایک رکعت پڑھ کر پھر نفل کی  
 نیت مع تکبیر کی تو بھی وہی ظہر ہے اور وہ رکعت شمار کرے۔ یہ توجب نیت ظہری ہو اور اگر زبان سے بعد رکعت کے بولا  
 کہ میں نفل کی نیت کرنا ہوں تو تکبیر کے یا نہ کہ وہ ناز ٹوٹ گئی در رکعت جاتی رہی۔ الخ۔ یہ بیان کہ مقتدی ہو  
 یا امام ہو تو انکو اقتدار یا امت کی نیت بھی چاہیے یا نہیں تو امام مصنف رحم نے لکھا۔ وان کان مقتدی یا بغیرہ نیوی  
 والصلوۃ و متابعتہ۔ اور اگر نازی دوسرے کا اقتدار کرنے والا ہو تو وہ ناز کی اور دوسرے کی متابعت کی بھی نیت کرے  
 ف۔ یعنی اس ناز میں علاوہ نیت مذکورہ بالا کے اقتدار کی نیت بھی کرے۔ لانه یلزمہ فساد الصلوۃ من جہتہ فلا بد من  
 التزامہ۔ کیونکہ مقتدی کو امام کی جانب سے فساد ناز لازم آتا ہے تو موزر ہوا کہ وہ متابعت کا التزام کرے۔ ف۔ تاکہ جو  
 فساد لازم آیا اسکا ضرر اس پر اس کے قبول کرنے و لازم کرنے سے ہو۔ النہایہ۔ جیسے نفع کمال ناز کا اسکو امام کی طرف سے  
 ملتا ہے۔ پس اقتدار بدولت نیت نہیں جائز ہے۔ قاضیخان۔ اور نہ پڑھنے والا صرف خاص اللہ تعالیٰ کی بندگی اور  
 تعین ناز کا پابند ہے اور قبلہ کی نیت بھی کرے تاکہ سب کے نزدیک ناز ہو جاوے۔ کافی الخ۔ امام مصنف رحم نے  
 متابعت امام کی نیت کھی تو اگر اسے ناز امام کی نیت کی تو جائز نہیں۔ یہی اصح ہے۔ اگرچہ افتخار کیا ہو امام کی تکبیر کہنے کا  
 کافی الخ۔ برخلاف شرح الطحاوی رحم کے کیونکہ اسے اقتدار کی نیت نہ کی کیونکہ یہ ناز نہ تباہی پڑھی جاتی ہے لہذا ناز بعد خیار  
 و عیدین میں قبول نہ تباہیت ضرر نہیں کیونکہ یہ نازین نہ تباہی پڑھی جاتی ہیں۔ میں کتاہوں کہ نیت دلی اگر متابعت ہو تو  
 زبان کا اعتبار نہیں اگرچہ وہ ناز امام کا قصد کرے یا زبان سے کہے بشرطیکہ اس کے دل میں اقتدار ہو اور اگر اقتدار کا قصد  
 نہیں تو چاہے زبان سے متابعت کہے یا نہ کہے کچھ مفید نہیں ہے۔ اور عینی میں ہے کہ اگر اس امام کی اقتدار کی نیت کی ہی امام  
 خصوص کرے اور ناز مثلاً ظہر کی تعین نہ کی یا مضمون امام کی ناز میں شروع کرنے کی نیت کی تو صحیح قول ہے چاہے وہ نیت  
 اقتدار یوں کرنا چاہیے کہ الی میں فرض وقتی کو قبلہ رخ ہو کر اس امام کی متابعت میں پڑھنا چاہتا ہوں۔ الخ۔ اگر ناز  
 امام میں شروع کرنے کی نیت کی اور یہ نجانا کہ ظہر یا جمع ہے تو جائز ہے اور اگر ناز امام نہیں بلکہ ظہر میں اقتدار کی نیت کی اور  
 اور امام جمع میں تھا تو صحیح نہیں اور جمع کی نیت کی اور وہ ظہر میں تھا تو جائز ہے اور بھی صحیح ہے۔ کافی الخ۔ واللہ اعلم  
 اقتدار امام کی نیت کی تو صحیح قول ہے کافی ہے۔ معراج الدردایہ۔ پھر اگر اقتدار امام کی نیت کی بدون خیال اس کے کہ  
 ہو یا عمرو ہو تو جائز اگر گمان ہے کہ شاید زید یا عمرو و نفل تو بھی جائز ہے اور اگر اقتدار امام کی نیت ہو اور وہ عمرو



تو نہیں سمجھتا۔ بھریہ کہ امام کہ میں نے ذکر کر کے بلکہ یہ امام خواہ کوئی ہو۔ کافی الظہیر۔ اور یوں ہی نصاب روزہ میں اگر عہد کے روزہ کی نیت کی اور آپس میں عہد کا قصد تھا تو وہاں نہیں ہر لہذا بہتر کہ یوں نیت کرے کہ روزہ نصاب اول قصد ہے ایسے ہی نصاب جانہ میں نیت کی تعیین نہ کرے کہ وہ نزدیک ہر یا مرد ہر یا عورت ہر بلکہ جیسر امام ناز پڑھتا ہر اسی پر میں پڑھتا ہوں۔ مع۔ فرجہ میں ہر کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک افضل وقت اقتدار یہ کہ امام کبیر سے فارغ ہو جاوے اور اگر امام اپنی امامت کی جگہ کھرا ہو اس وقت نیت کرے تو ہمارے عامہ علماء و علمائے مذہب کے نزدیک مداح ہے۔ مقتدی کو آسان یہ کہ ناز امام واسطی اقتدار کی نیت کرے یا امام کے ساتھ جو امام پڑھتا ہو اسکی اقتدار کرے۔ المحیط۔ اگر ناز جمعہ میں جمعہ و غیر دونوں کی نیت کی تو بعض نے اسکو جائز رکھا اور نیت جمعہ کو ترجیح دی۔ قاضی خان۔ امام قعدہ میں ہر بس نیت کی کہ اگر یہ قعدہ اول میں ہر تو میں نے اقتدار کی ورنہ نہیں تو اقتدار صحیح نہیں اور اگر یوں کہ اگر یہ قعدہ اول میں ہر تو میں نے فرض میں اقتدار کی ورنہ فعل میں تو فرض کی اقتدار نہیں صحیح ہے۔ انجیس۔ اگر عشاء میں ہر تو میں نے اقتدار کی اور اگر تراویح میں ہر تو میں تو اقتدار صحیح نہیں اگرچہ عشاء ہو۔ اور اگر نیت ہو کہ اگر عشاء میں ہر تو میں نے اقتدار کی اور اگر تراویح میں ہر تو اقتدار کی تو صحیح ہو کوئی ہو۔ المظاہر۔ امام کو امامت کی نیت کرنا عامہ فقہاء رحمہ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر نیت کی کہ میں طمان کی امامت نہ کروں گا پھر اسے اگر اقتدار کر لی تو جائز ہے قاضی خان۔ اور عورتوں کا امام بدون نیت کے نہوگا۔ المحیط۔ اور بعض نے کہا کہ ہوگا۔ ت۔ جیسے ناز جنازہ میں بالاتفاق حدیث کی اقتدار بدون نیت کے درست ہے۔ و۔ اور جمہور کے نزدیک جمعہ و عید میں بدون نیت کے درست نہیں۔ ط۔ اور اصح قول پر درست ہے۔ المظاہر۔ و۔ یہ اختلاف اس صورت میں کہ عورت نے کسی مرد کے محاذی ہو کر اقتدار نہ کی ہو بس علی الاصح اسکی ناز ہو گئی اور اگر عورت نے مرد کے محاذی ہو کر نادین سوائے ناز جنازہ کے اقتدار کی تو بالاتفاق شرط ہے کہ امام نے اہل امامت کی نیت کی ہو۔ ت۔ واضح ہو کہ نہیں جائز ہر کسی کو کہ فرض یا نفل یا مسجد و ملاوت یا ناز جنازہ سوائے قبلہ رخ ہونے کے کسی طرف اور کرے۔ المسراج۔ میں کہتا ہوں کہ یہ معتزلہ کا قول ہے اور ہمارے نزدیک فرض و واجب و بلا قدر میں فرض۔ یعنی بحالت اختیار کے بدون خوف و بدون نفل بیواری کے جیسا کہ آویگا۔ پس استقبال قبلہ شرط ہے نہ نافر یا۔ و استقبال قبلہ۔ یعنی شرط ہے کہ قبلہ کو طرف شوجہ ہو۔ و۔ خواہ حقیقہ یا حکماً اتد عاجز کے۔ و۔ یعنی مریض یا خائف یا دل سے کسی نفع تحریر کرے یا اسے کاغذ حکم شریعہ میں قبلہ ہی کی طرف ہے۔ اور یہ ایک امتحانی شرط ہے کہ باوجود اس اعتقاد کے کہ اللہ تعالیٰ غرضی کے لیے کوئی جہت نہیں ہو سکتی دل میں اس پر جزم کرنے کے ساتھ انگو ایک طرف شوجہ کیا اور وہ شریعت یہود و نصاریٰ میں بیت المقدس تھا اور شریعت خلیفہ میں کعبہ پس اصل مقصود اللہ تعالیٰ کو سجدہ ہے اور کعبہ صرف جہت عبادت ہے حتیٰ کہ اگر جن کعبہ کو سجدہ کرے تو کفر ہوگا۔ و۔ ش۔ ط۔ اور یہ نیکو حال واجب ہے۔ نقولہ تعالیٰ قولوا و جو حکم شرطہ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ قولوا الخ یعنی ستم بھیر اپنے چہرون کو شہر المسجد المحرام کو۔ و۔ یعنی اسکا طریقہ جہت کو پس ناز میں استقبال فرض ہوا جان کین آدمی ہو۔ اور برابری عذاب و عتق سے روایت ہے کہ حضرت علی علیہ السلام جب مدینہ ہجرت کر آئے تو حکم انہی بیت المقدس کی طرف تلوہ یا سترہ مہینہ ناز پڑھی اور آپ کو خوش آتا تھا کہ آپ کا قبلہ خانہ کعبہ ہوتا اور حال یہ کہ آپ کو مراد ملی اور پہلے ناز عصر صبحی جو آپ نے خانہ کعبہ کی طرف پڑھی یعنی مدینہ میں۔ و۔ آپ کے ساتھ پڑھنے والوں میں سے ایک باہر گیا تو اسکا گداز ایک مسجد والوں پر ہوا وے جانب بیت المقدس رکوع میں گئے تو آئے کہا کہ جن اللہ تعالیٰ کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب کعبہ ناز پڑھی پس وے اسی طرح رکوع میں جانب کعبہ پھر گئے۔ و۔ و۔ و۔ بخاری و سلم۔ و۔ ایک مداح ہے ہر کہ وے ناز صبح میں گئے تھے۔ جانب کعبہ پھر نے کا حکم آپ پر پڑھا پھر نازل ہوا اور اہل بیت کو خبر نہ تھی حتیٰ کہ صبح کی ناز میں اس شخص نے انکو شہادت دی اور تمام کو میں نے صبح کے ساتھ تھپیرا و میں گھاہر۔ و۔ اس سے فائدہ یہ نکلا کہ ایک نفع کی خبر قبول کرنا چاہیے جیسے اصل حدیث

اٹھا دینا اور یہ کہ جب تک معلوم نہ ہو تک عمل فرض نہیں ہے۔ اور یہ کہ باندی اگر ناز میں سرکھلی ہو اسکو اتھانے آلا دیکھا پس اگر اسی وقت ڈھک لے تو ناز پوری ہوگی۔ اور یہ کہ قبلہ کے بارہ میں ایک کی خبر پر عمل درست ہے۔ مع۔ پھر خود تعالیٰ خود اور جو کچھ ان سے فریفت ثابت ہوئی رہا یہ کہ جو عہد آتو جہلہ چھوڑے اس پر کفر ہونا بنا بر قول ابی حنیفہ رحمہ تو یہ کفر اس وقت کہ اسے استنزا اور استحکاف کیا ہو کیونکہ فرض کو عہد ترک کرنے سے کفر لازم نہیں آتا اگر جب ہی کہ اس سے انکار کرے اور یہی ناز بے طہارت کا اور ناز نہیں کپڑے میں پڑھنے کا حال ہے مگر قاضی ابو علی سعدی نے بغیر طہارت ناز پڑھنے میں کفر ہونا اختیار کیا اور یہی حد رسید نے لیا ہے۔ ف۔ اور حق یہ کہ کسی میں بدون استنزا اور استحکاف کے کفر نہیں ہے۔ م۔ اگر قبلہ کی طرف سے چہرہ پھیر دیا تو ناز فاسد ہوگی اور سیدہ پھیر دیا تو فاسد ہوگئی۔ کہا گیا کہ یہ صاحبین کا قول ہو گا۔ امام رحمہ کا کہ جب تک نہ چھیر لیا بقصد ترک نمودن نہ ہو تو نیکی جب تک مسجد میں ہے چنانچہ اگر ناز تمام کرنے کے گمان سے قبلہ کی طرف سے پھرا اور ظاہر ہوا کہ ہنوز تمام نہیں کی تو جب تک مسجد میں ہے امام رحمہ کے نزدیک اسی پر بنا کر لے برخلاف قول صاحبین کے۔ حق یہ کہ یہ تو طہر کی وجہ ہے کہ اسکو گمان اتمام کا تھا چنانچہ اسکے قبلہ کی طرف سے پہلے پھیر دینا عہدی حرکت ہے تو اتفاق مفسد ناز ہے۔ من الفتح۔ بالجلہ استنزا سے استقبال قبلہ چھوڑنا کفر ہے اور بدون اسکے چھوڑنا حرام اور استقبال قبلہ فرض ہے۔ خواہ میں کعبہ ہو یا جنت کعبہ ہو اس تفصیل سے کہ۔ ثم من کان یکنہ فخر فہو کعبہ۔ پھر جو شخص کہ میں ہو اسکا فرض یہ کہ میں کعبہ کو پا دے۔ ف۔ اس پر اتفاق ہے پس کہ دالے کو میں کعبہ کی طرف توجہ لازم ہے۔ تاہن خان۔ خواہ اسکے اور کعبہ کے درمیان کوئی دیوار وغیرہ حائل ہو یا نہ ہو۔ تبیین۔ حتی کہ اگر کسی نے اپنے گھر میں ناز پڑھی تو کعبہ پر کہ ایسے طہر پڑھے کہ اگر دیوار دور کر دیا دے تو شطر کعبہ کا ساتھ ہو۔ المکانی۔ اور حطیم کی طرف توجہ ہو کر پڑھنا نہیں جائز ہے البتہ۔ ومن کان غائباً۔ اور جو کوئی کہ کہ سے غائب ہو۔ ف۔ یعنی باہر ہو یا بن طہر کہ اسکو نظر نہ آدے۔ فخر فی احادیث جنتنا۔ تو اسکا فرض یہ کہ جنت کعبہ کو پا دے۔ ف۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے۔ تبیین۔ ہو الصبح۔ یہی صحیح قول ہے۔ ف۔ پس جو شخص کعبہ کے معائنہ پر ہو تو شرط میں کعبہ پانا اور جو معائنہ پر ہو تو شرط جنت کعبہ ہے اور یہی مختار ہے۔ پچیس للمرح۔ لان التکلیف بحسب الوسع۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو بقدر انکی طاقت کے مکلف فرمایا ہے۔ ف۔ اور در دالون کی وسعت میں اسی قدر ہے کہ کوشش سے سیدہ کعبہ کی پا دین مگر یہ وسعت نہیں کہ وہ ٹھیک میں کعبہ ضرر ہو۔ م۔ اور یہی مجہور علماء کا قول ہے جن میں ثوری و ابن المبارک و احمد و اسحق و داؤد و زرعی و شافعی ہیں اور یہی ترمذی رحمہ نے حضرت عمر و علی و ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے۔ مع۔ بالجلہ جو کہ میں ہے اسکے لیے میں کعبہ کی احابت شرط ہے اور یہی متون میں مذکور ہے۔ م۔ اور دواہ میں کہا کہ جسکے اور کعبہ کے درمیان میں کچھ حائل ہو تو اصح یہ کہ وہ بنزکہ غائب کے ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو بحر الرائق میں قوی کیا ہے۔ پھر جو صاحب کہ ہو اس پر فرض جنت کعبہ ہے پس میں کعبہ کے استقبال کی نیت کرنا لازم نہیں ہے۔ م۔ پھر جنت کعبہ کا پچا تبادل ہے اور دلیل اسکے شہرون وغیرہ میں وہ محراب میں ہیں جلوساہبہ رضی اللہ عنہم و تابعین نے قائم کیا ہے تو ہم پر انکی اتباع لازم ہے اور اگر انون تو وہ ہاں کے لوگوں سے جو حصین۔ رہا جنگلون و ہاڑون وغیرہ میں تو قبلہ کی دلیل ستارے ہیں تاہن خان۔ اور جہر توجہ اس جگہ کی طرف ہے جان بیت کعبہ کی عمارت ہے یعنی فنائے خالی ساتون زمین سے لیکر عرش تک تو ادبچے نیچے جان پڑے ساہنا ہو گا المکانی المفسرات۔ پس عمارت وغیرہ کی طرف توجہ مفسد ناز ہے حتی کہ اگر عمارت اشکار کہیں اور رکھی جا دے تو اسکی طرف توجہ ہوگی بلکہ اس سید ان کی طرف ہوگی۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ اگر کسی نے عمارت وغیرہ کی طرف توجہ کا قصد کیا تو اسے استقبال قبلہ کو مشابہا پس ناز ہوگی۔ م۔ جو کعبہ یا اسکی جنت پر ہر طرف تک کہ کے ناز ہوگی اور دیوار کعبہ پر صرف اسکی اندرون کی طرف کھڑکے کے روا ہے۔ البتہ۔ ومن کان غائباً یصلی الی اسی جہت قدر۔ اور جو شخص غائب ہو تو وہ جس طرف کو قصد رہتا ہے اسے جہت پڑھے۔ ف۔ عوف جان جی مال۔ مدعوہ عوف دشمن ہو یا درندہ کا یا د خیراں و چہرہ لا۔ تبیین۔ اور قبل غائب کے ہر وہ

مجلس میں سے ایسا کہ ساقہ پہنچے پھر پیر حجابے وغیرہ کے۔ شہد و تحقیق و عند فاسخ حالۃ الاشتباه۔ تو حالت  
 اشتباہ کے مانند ایسا بھی مقرر تحقیق ہو گیا پس اسکو بھی تحقیقی توجہ کی پابندی نہیں ہے۔ مع۔ کشتی ٹوٹ کر تختہ پر رہ گیا اور قبلہ رخ  
 پھرنے میں فرق کا خوف ہو تو جدھر قادر ہو ناڑ پڑھے۔ البتہ میں منع۔ پیر بصر پر رک گیا اور خود قبلہ کی طرف نہیں پھر سکتا اور  
 اس وقت کوئی نہیں جو اسکو پھر دے تو جدھر چاہے ناڑ پڑھے جائز ہے۔ اٹھامدہ۔ اور اگر کوئی موجود ہو جو اسکو پھر سکتا ہے  
 مگر پھرنے سے اُسکے واسطے ضرر ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ الظہیرہ۔ سواری پر اگر غریبہ کو غدر سے اور نفل کو بغیر غدر پڑھے تو جدھر  
 شوجہ ہو جائز ہے۔ الغلبہ۔ کچھر وغیرہ کا غدر مقبول نہیں ہے وہ استقبال کرے اور ظہیرہ میں کہا کہ میرے نزدیک یہ اسوقت  
 نہ جانور کھڑا ہو اور اگر روان ہو تو جدھر چاہے پڑھے۔ کہہ سکتے ہیں کہ اگر نازک کے لیے پھرنے میں سفر کے ساتھیوں سے چھوڑ  
 جانے کا خوف ہو تو جائز اور اگر نہ تو نہیں جائز ہے جیسے ابو یوسف رحمہ سے ایسے خوف میں نیم کا جواز مردی ہے اور اسکو مشائخ نے  
 سختی کہا ہے۔ مع۔ جو کشتی میں فریق یا نفل پڑھنا چاہے تو قبلہ کا استقبال واجب ہے۔ اٹھامدہ۔ حتیٰ کہ نادین اگر کشتی  
 ٹھوی تو وہ بھی قبلہ کی طرف گھوم جاوے۔ شرح المینہ للامیر۔ فان اشتبہت علیہ القبلة فلیس بحضرتہ من یسألہ عنہا اجابہ  
 پھر اگر مصلیٰ پر قبلہ مشتبه ہو جاوے کہ کس طرف ہے اور سامنے کوئی حاضر نہیں جس سے قبلہ کا رخ پوچھے تو دلی کو شمش کے  
 وقت یعنی دل سے ہر طرح علامات وغیرہ سے کو شمش کرے کہ کس طرف ہے۔ لان الصحاہ رنم تحروا و صلووا ولم یکر علیہم  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس دلیل سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی طرح تحری سے ناز پڑھی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ  
 نے آئینہ انکار نہیں فرمایا۔ ف۔ اور چونکہ منوع پر آنحضرت علیہ السلام کو انکار واجب تھا تو عدم انکار گویا اقرار ہے۔ و  
 لان اصل باللیل الظاہر واجب عند القدام دلیل فوقہ۔ اور اس دلیل سے کہ ظاہر دلیل پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے  
 جبکہ اُس سے خبر حکم دلیل ہو۔ ف۔ پس تحری واجب ہے جبکہ کسی سے دریافت نہ کر سکے۔ والا شخار فوق التحری  
 اور دریافت کہ نا تحری سے خبر حکم ہے۔ ف۔ لیکن اسی کی خبر مقدم ہوگی جو وہاں کا رہنے والا ہے نہ مسافر کی اگرچہ عادل ہو  
 چنانچہ خانہ شروع میں آدینکا۔ پس تحری اسوقت کہ اول تو قبلہ مشتبه ہو دوام کوئی وہاں کا آدمی حاضر نہ ملے جس سے پوچھے اور  
 جو ہر نہ وہاں میں ہے کہ وہاں حاضر ہونے کی حد یہ کہ اتنی دور ہو کہ اگر اُسکو آواز دے تو وہ سن لے۔ انہی۔ اور ہمیں میں قید لگاؤ  
 کہ جو حاضر ہو وہ وہاں کا رہنے والا اور قبلہ پہچاننے والا ہو۔ اور یہ قید اچھی ہے۔ سوم یہ کہ دلیل نجوم سے بھی نہ پہچانے تب تحری کرے  
 پھر اگر وہاں کا آدمی حاضر ہو مگر بغیر اُس سے دریافت کے تحری کرے کہ ناز پڑھی تو اگر ٹھیک جہت پائی تو جائز و نہ نہیں۔ شرح  
 الطحاوی واللیثیہ۔ اور اگر کسی نے بدون تحری کو شمش کے ناز پڑھی تو ردائین بلکہ امام رحمہ سے روایت تکفیر ہے۔ اور نو ازل  
 میں ہے کہ اگرچہ غیر قبلہ کی طرف ناز پڑھنے کا عزم کر کے پڑھی تو امام نے کہا کہ کافر ہو اگرچہ وہی جہت قبلہ ہو اور نقیہ ابو یوسف  
 نے کہا کہ یہی صحیح ہے بغیر ہیکہ بطریق اعتقاد ایسا کیا ہو مع۔ ابن الامام رحمہ نے ذکر کیا کہ محراب موجود ہو تو بھی تحری ردائین ہے  
 پھر اگر اس مقام کا کوئی نہ ہو یا قبلہ جاننے والا نہ ہو یا مسجد بلا محراب ہو یا وہاں دالون نے خبر دی تو تحری کرے۔ اور  
 نے وہاں حاضر ہونے کے بعد میں اشارہ کیا کہ حاضر کے سوا کسی کو تلاش کرنا اسیر واجب نہیں ہے۔ منع۔ لیکن ادھر ہے کہ  
 اگر اس مسجد کے لوگ اس مکان میں مقیم ہوں اگرچہ وہاں حاضر نہ ہوں تو تلاش کر کے وہاں کھڑا واجب ہے کہ تحری کرے  
 رہا ہے کہ دریافت قبلہ سے عاجز ہو۔ کنا قال ابن الامام اسباب مسئلہ ذکر کیا کہ حسین امام محمد رحمہ نے تحری کی یہی شرط عاجز  
 ہونے کی ذکر کی ہے اور متروک کے نزدیک یہ صحیح نہیں کیونکہ امام محمد رحمہ نے حاضرین سے نہ پوچھے یہ دلیل ذکر کی اور جب  
 لوگ غائب ہیں تو یہ شخص عاجز اعتبار کیا گیا پس تحری اسکی اچھے ہی وقت واقع ہوئی کہ وہ عاجز ہے۔ اور کا ضیخان نے  
 ذکر کیا کہ ایک شخص نے مسجد محل میں اندھیری رات میں تحری سے ناز پڑھی جو خلافت قبلہ واقع ہوئی تو جائز ہے کیونکہ اسکو



قبلہ پوچھنے کے لیے لوگوں کے دروازے پر جانا واجب نہیں ہے۔ انہی میں مسئلہ میں افادہ ہوا کہ حاضر کی ایسی رات میں گھر کے لوگ باوجودیکہ آملاسن بکھنے کی حد میں ہوں تو بھی ہنر کے غائب کے ہیں۔ پس تحری سے ناز جائز ہے۔ خان علم نے خطا بعد ماضی لایعید کیا۔ پھر اگر ناز پڑنے کے بعد اسکو معلوم ہوا کہ میں قبلہ کی سمت میں چوک گیا تو ناز کو اعادہ نہیں کرنا۔

فت۔ کیونکہ اسوقت قبلہ اسکا وہی جہت تھی جسکی حکم شرع تو اسنے شرعی حکم پر ناز پوری کی۔ م۔ لہذا اگر با تھری پڑی ہو تو اسپر اعادہ واجب ہے۔ اگر با تھری میں بعد فراغت کے یہ جہت ٹھیک معلوم ہوئی تو ناز ہوگئی کیونکہ جو چیز کسی دوسری چیز کے واسطے مفروض غلطی پر تو اس میں خالی پایا جانا کافی ہوتا ہے جیسے ناز جمعہ کے واسطے سعی کرنا۔ فت۔ یوں ہی اگر کسی پر ہوا ہو جو جامع مسجد کو جاتی ہو تو خرید و فروخت کرتا جاوے۔ م۔ اور اگر تحری کی پھر جس جہت پر تحری واقع ہوئی اسکو جھوڑ کر دینی طرف پڑی ہو تو جائز نہیں ہے۔ اگرچہ بعد ناز کے معلوم ہو کہ یہی ٹھیک جہت ہے۔ جیسے نازی کو یہ زعم ہے کہ وہ بے وضو ہے یا اسکا کپڑا نہیں ہے یا ابھی وقت فرض نہیں آیا ہے مگر ناز پڑی ہو جائز نہیں۔ اگرچہ اس کے خلاف ظاہر ہو۔ اور قنادی قبیل میں ہے کہ اگر اسنے تحری کی مگر اسکی تحری کسی جہت پر واقع نہ ہو تو ایک قول میں وہ تاخیر کرے اور بقول دہ چاروں طرف پڑے اور بقول دہ مختار ہے۔ فتح۔ یعنی پڑے یا نہ پڑے۔ م۔ اور محبوب یہ کہ ناز ادا کرے۔ بعضرات۔ پھر اگر کسی طرف ناز پڑے پس اگر ظاہر ہو کہ قبلہ ٹھیک تھا تو روا ہے اور یوں ہی اگر ظاہر ہو کہ ٹھیک نہ تھا یا کچھ ظاہر نہ ہو تو بھی روا ہے۔ انصاری۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ اسقدر یقتضی بالخطا۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ جب تحری سے ناز پڑنے میں یہ ثابت ہو کہ قبلہ کی طرف پڑی ہو تو اعادہ واجب ہے کیونکہ خطا کا یقین ہو گیا۔ فت۔ یہی امام شافعی کا ظاہر مذہب ہے اور دوسرا قول ناقص ہمارے قول کے ہے اور یہی اس کے مذہب میں مختار ہے۔ کافی الطیہ لشافیہ۔ اور جب یقین خطا ہوا اور اعادہ ممکن تو اعادہ کرے جیسے دو کپڑوں میں یا دو برتنوں میں جن میں ایک نہیں ہو تحری کی اور بعد ناز کے معلوم ہوا کہ تحری میں نہیں کپڑا یا نہیں پانی آیا تھا تو بالا جماع ناز کا اعادہ ہے ایسے ہی اگر قبلہ کی تحری میں ہے۔ وحق نقول۔ اور ہم کہتے ہیں۔ فت۔ کہ قبلہ کی صورت میں تحری سے میں قبلہ پانے کا اعتبار ہے اور۔ پس فی دسہ الا التوجہ الی جہۃ التحری والتکلیف متعید بالوسع۔ اسکی دست میں کچھ اور نہیں سوائے اس کے کہ تحری کی جہت کا استقبال کرے اور تکلیف بعد دست ہے۔ فت۔ تو اسنے جہت دست خصی بند کی بجا لایا پس اعادہ نہیں ہے۔ م۔ اور پڑے و برتن میں اسکی تحری میں جو واقع ہو وہ پاک نہیں ہو جاتا بلکہ ہوت اسکی بندگی کے حق میں پاک قرار دیا جاتا ہے حتیٰ کہ اسپر گناہ نہیں مگر جب ظاہر ہو تو اعادہ ہے علاوہ برتن یا سہ وضو کے تیمم موجود تھا تو ہر ایک کی خلافت میں یہ تحری صرف قدرت کے واسطے حسی معہم۔ علاوہ ازین برتن و کپڑے میں اسکی غفلت وجہ تفسیر تھی برخلاف اگر قبلہ کے کہ وہ ہے اختیار ہے تو ان دونوں پر اسکا قیاس نہیں ہو سکتا۔ پھر جیسے پتہ ہونے میں تین خطا ہے ایسے ہی داہیں و بائیں ہونے میں ظاہر ہے۔ مع۔ وان علم ذلک فی الصلوۃ استدار الی القبلة۔ اور اگر تحری کو جہت میں خطا ہونا ناز کے اندر معلوم ہوا تو قبلہ کے رخ پھر جاوے۔ لان اہل قبار لما سمعوا اتحول القبلة استداروا کیا انہم فی الصلوۃ واستحسنہ البی علیہ السلام۔ کیونکہ شام بیت المقدس سے خاند کعبہ کی طرف قبلہ بدستے کا حکم جہاں جہاں نے سنا تھا تو ناز ہی میں جس بیات پر سے یعنی رکوع میں جانب کعبہ محوم گئے اور حضرت علیہ السلام نے اس فعل کو ہر رکھا یعنی انکار نہیں فرمایا۔ فت۔ جیسا کہ حدیث میں بیان سابق میں گذرا ہے۔ م۔ اور محوم جانے کی کیفیت یہ کہ اگر وہ طرف سے گھوڑے نہ ہائیں جانب۔ انانی۔ وکذا اذا تحول رائ الی جہۃ التحری توجہ الیہا۔ اور یوں ہی اگر ناز میں اگر اسے کسی دوسری طرف کو بدل گئی یعنی جو گئی تو اس طرف پھر جاوے۔ فت۔ حتیٰ کہ اگر گھومنے میں عہد کچھ تاخیر کی تو ناز کا سہ ہو جائیگی۔ بلو جب اصل بالا جہاد قیام استقبال میں غیر شخص المودی قبلہ۔ کیونکہ آئندہ حصہ ناز میں اس پر جہاد

کے مطابق عمل کرنا واجب ہے بغیر اس حصہ کے توڑ دینے کے جسکو پہلے ادا کیا ہے۔ ورنہ اگر سجدہ سہواً ہو جاتی ہو اور اسے بدلے تو پھر سجدہ  
 حتیٰ کہ اگر ہر رکعت ایک ایک طرف ہو جاوے تو جائز ہے۔ و۔ فروع۔ اگر آسمان صاف ہو اور وہ قبلہ بیچانے میں ستاروں کا ظہور  
 جانتا ہو تو تحری روائین ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر ایک مسجد میں گیا جان محراب نہیں اور قبلہ مشتبہ ہے آئینے تحری سے ناز پڑھی پھر خطا  
 ظاہر ہوئی تو اعادہ واجب ہے کیونکہ وہاں دالوں سے پوچھ سکتا تھا اور اگر صواب ظاہر ہوا تو ادا ہو گئی۔ قاضیخان۔ اور اگر پوچھا  
 اور انھوں نے نہ بتلایا پس تحری ناز پڑھی تو رد ہے اگرچہ خطا ظاہر ہو محیط السرخسی۔ ایک رکعت تحری سے ایک طرف پڑھی  
 پھر اسے دوسری طرف بدلی تو اس طرف دوسری رکعت پڑھی پھر اسے پہلی طرف بدلی تو مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے  
 کہا کہ از سر نو ناز پڑھے اور بعض نے کہا کہ اول طرف تمام کرے قاضیخان۔ ہی قول اظہر ہے۔ والہ اعلم۔ ایک نے تحری سے ایک  
 طرف ناز پڑھی پس دوسرے نے با تحری کے اسکی ناز اُتھا کی پس اگر قبلہ ٹھیک ہوا تو دونوں کی ناز جائز ہے اور اگر چوک ہوئی  
 تو امام کی ناز جائز ہے نہ مقتدی کی۔ خلاصہ۔ مکہ میں ایک پر قبلہ مشتبہ ہوا مثلاً وہ تاریکی میں قید ہو اور کوئی حاضر نہیں جس سے پوچھے  
 پس تحری سے ناز پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ اس سے چوک ہوئی ہے تو امام محمد سے مروی ہے کہ اس پر اعادہ نہیں ہے اور یہی ائمہ ہیں  
 یون ہی اگر مدینہ میں ہو اظہر ہے۔ اگر تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی پھر اسے بدلی اور دوسری طرف دوسری رکعت پڑھی  
 اسی طرح تیسری طرف دو چوتھی طرف تو رد ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر دوسری رکعت یا تیسری یا چوتھی میں اسکو یاد آیا کہ میں بدست  
 پہلی رکعت میں ایک سجدہ چھوڑ گیا ہوں تو مشائخ میں اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ اسکی ناز فاسد ہوگی۔ القبتہ۔ اظہر ہے کہ فاسد نہ ہو  
 م۔ ایک نے تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی مگر اسکی تحری میں جو ک تھی پھر وہ جان گیا اور اسے قبلہ کی ٹھیک سمت  
 پر نہ کر لیا پھر ایک شخص آیا جسکو اسکا پہلا حال معلوم ہوا اسے اُتھا اور لی تو امام کی ناز درست اور مقتدی کی فاسد ہے۔ اور  
 اور ایسے ہی اندھے نے اگر غیر قبلہ کی طرف ایک رکعت پڑھی پھر ایک نے اگر اسکو قبلہ کی طرف پھیر کر اُتھا کر لیا تو مقتدی  
 کی ناز فاسد ہے اور اندھے نے اگر دہان کسی کو پایا مگر بغیر اس سے پوچھے شروع کر دی ہو تو اسکی ناز بھی فاسد ہے ورنہ اسکی ناز  
 جائز ہے قاضیخان۔ اگر اندھیری رات میں ایک قوم پر قبلہ مشتبہ ہوا اور دے ایسے گھر میں ہیں جان کوئی عادل نہیں جس سے  
 دریافت کریں اور نہ کسی علامت سے قبلہ کا رخ معلوم کر سکتے ہیں یا دے لوگ جنگل میں ہیں پس سب نے تحری کی پس اگر ہر ایک  
 نے تنہا ناز پڑھی تو سب کی ناز جائز ہے خواہ جہت قبلہ ٹھیک پائی ہو یا نہیں اور اگر سب نے جماعت سے پڑھی تو سبھی روا ہے  
 مگر اسکی ناز نہ ہوگی جو اپنے امام سے آگے جہرہ گیا ہو یا ناز میں اپنے امام کے ساتھ مخالفت جان گیا ہو۔ اسی طرح اگر اسکے ہمیں  
 میں یہ بات ہو کہ وہ امام سے آگے جہرہ گیا یا امام کے مخالف دوسری طرف ناز پڑھی ہے۔ ایک قوم نے تحری کر کے جنگل میں ناز  
 پڑھی اور ان میں مسبوق و لاحق بھی ہیں پھر جب امام ناز سے خارج ہوا تو مسبوق و لاحق کھڑے ہوئے تاکہ باقی ناز قضا کریں مگر  
 انکو امام کی رائے کے خلاف قبلہ کا رخ معلوم ہوا تو مسبوق کی ناز درست ہو سکتی ہے اس طرف سے کہ قبلہ کی طرف بھجواوے اور  
 لاحق کی ناز فاسد ہوگی۔ خلاصہ۔ ومن اعم تو امامی لیلۃ مظاہرۃ۔ اور اگر ایک شخص نے امامت کی ایک قوم کی اندھیری رات میں  
 ورنہ خواہ کسی مکان میں یا جنگل میں ہوں کسی ایسے حاضر کے جس سے قبلہ دریافت کریں اور بدوں کسی علامت نجوم وغیرہ  
 کے جیسا کہ خطہ میں گذرا حتیٰ کہ تحری کرنا جائز ہوا۔ فتحری القبۃ واصلی الی المشرق۔ پس امام نے تحری کر کے قبلہ قرار  
 دیکر آئے مشرق کی طرف پڑھی۔ ورنہ خواہ وہ تمام ایسا ہو کہ حقیقت قبلہ وہاں سے بجانب مشرق ہے یا نہیں ہے۔ ورنہ  
 من خلفہ۔ اور تحری کی ان لوگوں نے جو امام مذکور کے پیچھے ہیں۔ ورنہ کیونکہ ہر ایک پر تحری لازم ہے اور باوجود اسکے  
 دے سب پیچھے امام کے رہے ہیں۔ فصلی کل واحد منہم اتی جہت۔ پس ہر ایک نے ان میں سے ایک طرف ناز پڑھی۔  
 ورنہ یعنی حضرت اسکی تحری مانع ہوئی ہے مگر امام کی اُتھا کے ساتھ۔ وکلمہ خلفہ۔ اور حال یہ کہ میں یہ سب امام کے پیچھے

ف۔ کوئی آگے نہیں جاسی خواہ پانین یا نہ جانیں مگر آنا جلتے ہیں کہ امام آگے ہو۔ ولا یطہلون ما صنع الامام۔ گریہ نہیں جانتے کہ امام نے کیا کیا ہو۔ ف۔ اگر کوئی کہے کہ نماز تو راستہ کی ہو پھر آواز جبر سے کیوں نہیں جانتے ہیں تو جواب یہ کہ شاید قضا و قاز ہو یا جبر کرنا بھول گیا یا آواز سے استعد رہنا چاہا ہو کہ آگے ہو اور نہ آنا کہ رخ کدھر ہو۔ انگریز کہ دشمن کی وجہ سے یا پھر نزل کے خوف سے امام نے جبر نہیں کیا اور سب نے انفرادین کو بخشش کی م۔ اجزا ہم۔ تو انکی نماز جائز ہو۔ لوجود التوجہ الی جہ التحری۔ کیونکہ تحری کے رخ پر انکی توجہ پائی گئی۔ ف۔ اور یہی ضروری تھی۔ وندہ المخالفتہ۔ اور یہی یہ مخالفت ف۔ کہ امام کا رخ کسی طرف اور قوم کا کسی طرف ہو۔ غیر مخالفتہ۔ تو یہ مانع نہیں ہو۔ کما فی جوف الکعبۃ۔ جیسے جوت کعبہ کے مسد میں ہو۔ ف۔ کیونکہ فرض و نفل ہمارے نزدیک کعبہ کے اندر جائز ہو اور جب کہ لوگوں نے کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھی اس امام کے گرد اقتدا کی پس جس نے اپنی جگہ کو امام کی جگہ کی طرف کیا ہو یا اپنا ساتھ امام کی جگہ کی طرف کیا ہو انکی نماز جائز ہو اور جس نے اپنا ساتھ امام کے ساتھ کی طرف کیا تو وہی روا ہو مگر اگر ہفت ہو جبکہ اسکے اور امام کے درمیان کوئی شہ نہ ہو مگر جس نے اپنی جگہ کو امام کے ساتھ کی طرف رکھا اسکی نماز نہیں جائز ہو۔ ابوجبرہ و اسراج۔ اور جو امام کے درمیان یا پانین ہو اسکی نماز جائز بشرطیکہ جس دوہر کی طرف امام کا رخ ہو اور حرکت صفت میں سے کوئی شخص امام کی پرست رہو اگر زیادہ شریک ہو۔ الزام مہبوط السرخسی۔ اور جب کسی نے کعبہ کے اندر نماز پڑھی اسطرح کہ ایک رکعت ایک طرف اور دوسری رکعت دوسری طرف تو دعا نہیں کیونکہ اول طرف یقینی قبلہ تھا تو اس سے بلا ضرورت پھرا۔ الہدای۔ بالکل جماعت جو کعبہ میں امام کے رخ سے دیدہ و دانستہ اپنے معتد یوں کے رخ مخالفت ہونے میں اور بلا کراہت نماز صحیح ہو تو ہمارے مسئلہ مذکورہ میں بھی ایسی مخالفت بلا قصد کے مانع نہ ہوگی۔ م۔ ومن علم منهم بحال امامہ تفسد صلوۃ۔ اور جب ان معتد یوں میں سے اپنے امام کا حال جان لیا ہو تو اسکی نماز فاسد ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جس رخ پر تحری کی اُسی کو صحیح جانا اور باقی کو خطا تو امام کے ساتھ اقتدا و درست نہ ہوگی۔ لاند اعتقاد امام علی الخلاء۔ کیونکہ آٹھنے اپنے امام کو خطا پر مقتدا کیا۔ ف۔ اور اگر امام کا حال نہ جانتا مگر اسکے دل میں یہ ہم گیا کہ وہ امام سے مخالفت مانع ہو اور تو بھی نماز فاسد ہوگی یہ سب نماز کی حالت میں ہو اور بعد اسکے یہ جانتا یا گمان کر لینا کچھ ضرر نہیں ہو۔ وکذا لو کان مقیدا علی الامام۔ اور ایسی طرح اگر وہ امام سے آگے ہوا ہو تو بھی نماز فاسد ہو۔ لہذا کہ فرض المقام۔ کیونکہ آٹھنے فرض مقام یعنی اپنی جگہ ٹھہرے ہونے کا فرض چھوڑ دیا۔ فروع۔ جیسے نماز کے لیے تحری ہو ویسے ہی سجدہ تلاوت کے لیے تحری قبلہ روا ہو۔ اسراج۔ اگر قبلہ رخ میں ہونے شک کے ایک جہت پر نماز شروع کی پھر آگے بعد اسکو شک ہوا تو وہ جواز پر ہو یا نیک کہ اسکو خلاف جہت ملاحظہ ہو تب اعادہ نماز واجب ہوگا۔ الخلاء۔ پھر اگر وہ میان نماز میں اسکو ظاہر ہوا کہ خطا کی تو از سر نو پڑھے اور اگر ظاہر ہوا کہ جہت بدل چیک ہو تو صحیح یہ کہ پوری کرے۔ قاضیان۔ اور اگر شک ہوا اور تحری نہ کی بلکہ بغیر تحری پڑھ لی پھر اگر نماز کے اندر شک نازل ہو گیا یا بین طہر کہ ٹھیک کیا یا خطا کی تو نماز از سر نو پڑھے اور اگر نماز میں شک نازل ہوا پس اگر بعد فراغت کے خطا ظاہر ہوئی یا کچھ ظاہر ہوا تو اعادہ کرے اور اگر ٹھیک ہوا ظاہر ہو تو نماز پوری ہو چکی۔ الخلاء۔ اور اگر جنگ میں آٹھنے تحری سے ایک طرف قرار دی اور اسکو دو عادل آدمیوں نے خبر دی کہ قبلہ دوسری طرف ہے پس اگر دونوں مسافر ہوں تو انکی بات پر اتفاق نہ کرے اور اگر دونوں وہیں کے لوگ ہوں تو سوائے اسکے کچھ نہیں جانتے ہو چکے ہیں کہ تحری پر عمل کرے۔ الخلاء۔ یہ مسئلہ صحیح ہو کہ عادل کی خبر جو تحری پر مقدم ہو جب ہی کہ پھر کسی حکم کا سبب نہ ہو نہ فتادہ میں ہو کہ قبلہ سے نحر ہوتا جس سے نماز فاسد ہوتی ہو وہ انحراف ہو کہ مغرب کا مشرق ہو جاوے۔ ف۔ جب ہمارے نزدیک کل عبادت میں غلط ہو مگر نہیں ہو اور جو نیت خاص سے خالی ہو وہ جلیت نہیں ہو اگر چہ اندہ



کے کہ مفتاح نماز ہو جاتا ہے اس طرح مسجود جاوے۔ ہم و ش۔ ریاء کا دخل فرائض میں نہیں ہے۔ الخلاء پس فرائض بخون یا  
 ے ترک نہیں ہو سکتے ہیں۔ م۔ اگر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے شریعت کیا پھر اس کے دل میں ریاء سمائی تو وہ اسی شان پر جو چہ  
 شریعت کیا تھا۔ یعنی عرصہ پر ہے۔ اور ریاء یہ کہ اگر لوگوں سے تنہا ہو تو نہ پڑے اور اگر لوگوں میں ہو تو دکھلانے کو پڑے۔  
 اور اگر یہ حالت ہو کہ لوگوں کے درمیان میں اچھی طرح پڑھتا ہے اور تنہائی میں اچھی طرح نہیں پڑھتا تو اس کو اچھی طرح کا ثواب  
 نہیں اور خالی نماز کا ثواب ہے۔ انصاف عن العناہ۔ ایک نے کہا کہ تو پھر پڑھ اور میرے واسطے ایک روپیہ پڑا ہے اس  
 نیت سے پڑھی تو چاہیے کہ جائز ہو اور روپیہ کا مستحق نہ ہوگا۔ کیونکہ نماز اس پر واجب تھی جیسے باپ نے بیٹے کو عہد  
 کے لیے نوکر رکھا تو کچھ اجرت واجب نہیں ہے۔ ش۔ مختارات النوادل میں ہے کہ نماز اس نیت سے پڑھنا کہ خدا اسے تعلی  
 میرے خدادوں کو راضی کر دے بدعت ہے درست نہیں۔ ش۔ دفعہ میں جمع کیں ایک نماز میں تو دونوں میں سے جسکو  
 ترجیح جو نیت اسی کی ہوگی اور اگر برابر ہوں تو نو ہو جائیگی اور اصل شریعت حوالہ۔ ط۔ مثلاً نماز فرض وقتی نماز جادہ دونوں  
 کی نیت میں نیت واسطے فرض وقتی کے ہوگی اور فرض و نفل میں فرض کی اور دو بیگانہ میں سے جس کا وقت ہے اور  
 وقتا میں سے جو مقدم ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم

### باب صفۃ الصلوٰۃ

یہ باب نماز کی صفت کے بیان میں ہے۔ ف۔ اور بیان صفت سے مراد نماز کی ذاتی اوصاف ہیں۔ ف۔ جن میں فرض و  
 واجب و ملت سب شامل ہیں۔ فرائض الصلوٰۃ ستہ۔ نماز کے فرائض چہ ہیں۔ ف۔ تحریرہ و قیام و رکعت و رکوع  
 و سجود و تعدد وغیرہ۔ پھر ان فرائض میں سے بعض تو رکن ہیں جو نماز کی ماہیت میں داخلی جزو ہیں اور بعض شرائط فرضی  
 ہیں ہر ایک کی دلیل رضیت و تفصیل یہ ہے۔ م۔ اول۔ التحریج۔ جو عامہ مشائخ کے نزدیک شرط ہے نہ رکن ہے۔ مگر تاجہ جلد  
 میں رکن ہے۔ ش۔ اور اسکو شرط میں ذکر نہ کیا تھا اس جہت سے کہ بہت متصل قیام ہے۔ اور نماز میں اس کے معنی مواد اپنے  
 اور پر مباح چیزوں کو حرام کر لینا۔ یہ فرض ہے۔ لقولہ تعالیٰ در یک فکر۔ اور خاص اپنے رب کی تکبیر یعنی بر سر کی جان کر  
 والہ اور تکبیرۃ الاتمخال۔ اور مراد تکبیر سے نماز شروع کرنے کی تکبیر ہے۔ ف۔ چنانچہ اس پر مفسرین نے اجماع کیا جو ج۔  
 اور تکبیر کو تحریرہ کہنا مجازی ہے اس واسطے کہ تحریر خود تکبیر نہیں ہے بلکہ اس سے تحریر ثابت ہو جاتی ہے اور تحریر دلیل یہ کہ تکبیر کا  
 حکم بالاحل خارج نماز مفروض نہیں ہوا تو نماز میں فرضیت مراد ہے پس جائز کہ تکبیر کو اپنی حقیقت پر بدکھا گیا اور یہی فاضل  
 ہے اور نیز دلیل اسکی حدیث ابو داؤد ہے کہ مفتاح الصلوٰۃ الطور و تحریر کیا التکبیر و جلیلا التسلیم۔ یعنی نماز کی گنجی تو طور ہے اور تسلیم  
 اسکی تکبیر ہے اور تکبیر اسکی تسلیم جو۔ نووی نے احکام میں کہا کہ اسکی اسناد اچھی ہے۔ ف۔ پس تکبیر تحریرہ مفروض شرط ہے ہر  
 نمازی پر خواہ امام ہو یا معتدی ہو یا مفرد ہو جبکہ اس پر قدرت ہو تو گئے و محض اسی پر کہنا واجب نہیں ہے اور معتبر یہ کہ اس  
 تسلیم کے معنی قصد کرے اور فرائض میں جب قیام کی قدرت ہو تو جب ہی معتبر ہوگی کہ کھڑے ہونے کے ساتھ ہو اور بدو  
 قدرت کے با نفل میں بیٹھے جائز ہے خواہ عربی میں جو یا فارسی وغیرہ میں علی الاصح۔ مگر نام اتنی ضرور ہے اگرچہ خالی نام پاک ہو  
 علی الاصح۔ اور عربی میں خواہ تلفظ تکبیر ہو یا نہ ہو چنانچہ تسلیم و تکبیر کے اگرچہ کردہ ہے اور ہر نام پاک اللہ تعالیٰ کا کافی ہے علی الاصح  
 اگرچہ صرف اسم ہو لیکن الحمد اغفر لی یا اسم اللہ الرحمن اگرچہ جو جس سے خالص ذکر مراد نہیں ہے اور مسائل النساء اللہ تعالیٰ  
 بیان نہیں گئے۔ م۔ دوم۔ القیام۔ دوسرا فرض قیام ہے۔ یعنی کھڑے ہو کر پڑھنا جو اس پر وجہ کرنے پر قادر ہو۔  
 م۔ نماز مفروض میں ہے۔ اور حسن۔ الجوبہ۔ اور جو شخص بغرض ہو جیسے تندرستین۔ د۔ اور پھر کی سنتوں میں بالاتفاق

کافی انخلاصہ میں۔ جو قیام کر سکتا اور سجدہ نہیں یا سجدہ کر سکتا ہرگز فرض بتا ہوا اور عند زمین پر تو اس کے لیے بیٹھ کر اشارہ بہتر ہے اور کبھی بیٹھنا واجب ہو جاتا ہے جیسے کھڑے ہونے سے بعد حد کی طہارت جاتی ہے اور بدو ن اسکے نہیں مثلاً کھڑے ہونے سے پیشاب ہوتا ہے یا کھڑے ہونے میں جام حرم عورت کھلتا ہے یا کوئی شخص کھڑے ہو کر قرات کچھ نہیں کر سکتا یا اس سے وہ رمضان کا روزہ نہیں رکھ سکتا تو اس پر بیٹھ کر چڑھنا واجب ہے۔ اگر جماعت کے واسطے نکل کر جانے کی وجہ سے وہ قیام سے عاجز ہو جاوے یعنی تھک کر جماعت میں کھڑا نہیں ہو سکتا تو کھڑے ہو کر پڑھے اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ د۔ مگر معتبیٰ میں کہا کہ صحیح یہ کہ جماعت میں جا کر بیٹھے پڑھے۔ طس۔ بالجملہ اصل قیام فرض ہے۔ نقولہ تعالیٰ وقوموا صدقاً مبین۔ بدلیل اس قول میں کسی عروجل کے۔ معنی یہ کہ اور کھڑے ہو اور تعالیٰ کے واسطے بحالت خضوع یا خاموشی۔ فت۔ پس حکم قیام فرض ہے اور چونکہ باہر ناز کے بالاجل فرض نہیں تو نازی میں فرض ہوا اور نفل اس میں داخل نہیں کیونکہ وہ بندہ پر لازم نہیں ہے۔ مگر بنی ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ ناز میں باتیں کرتے حتیٰ کہ نازل ہوا تو وہ وقوموا صدقاً مبین۔ پس ہر کوئی سکوت کا حکم ہوا اور کلام سے منع کیے گئے۔ رواہ استیۃ الابن ماجہ۔ مع۔ قیام کی حد یہ ہے کہ اگر دونوں ہاتھ دراز کرے تو ٹھٹھنے نہ پادے بغیر قدر کے ایک پانوں پر قیام کر وہ ہے اور بعد کر وہ نہیں۔ البوسرہ والسراج۔ سوم۔ القراءۃ۔ تیسرا فرض قرات ہے۔ نقولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ بدلیل اس کلام کے معنی پڑھو جو قدر کہ انسان ہو قرآن سے۔ فت۔ زمین اور باتیں ثابت جو زمین ایک یہ کہ پڑھو۔ پس پڑھنا ناز میں فرض ہوا کیونکہ ناز سے باہر بالاجل فرض نہیں ہے۔ دم۔ یہ کہ فرض اسی قدر کہ آسان ہو۔ م۔ فرضیت قرات اس پر جو قادر ہو اور یہ امام و منفرد کی ناز میں رکن ہے اور مقتدی کی ناز میں راند ہے کیونکہ اس کا خلیفہ بھی نہیں۔ کافی انشامی۔ اور قدر آسان امام اعظم رحمہ کے نزدیک بقول صحیح ایک جھوٹی آیت ہے۔ کافی انشامی مگر ایک کلمہ نمونہ مانند قولہ مدامتان۔ ورنہ بقول صحیح روانہ ہیں۔ کافی انظیریہ و شرح الجمع لابن الملک والسراج وفتح۔ پھر قدر فرض پر انکار کرنے سے گنہگار ہوگا۔ الصدور کیونکہ پوری فائزہ مع دیگر واجب ہے۔ م۔ اگر آیت الکرسی کے مانند دراز کرنا آیت کو دور رکھتے ہیں تو حواصوٹا کر کے پڑھے تو عامہ مشائخ کے نزدیک علی الاصح جائز ہے۔ الکافی والنبیہ۔ حد القراءۃ یہ کہ صحیح حدوت زبان سے ادا کرے اور آپ اسکو من بھی لے ورنہ عامہ مشائخ کے نزدیک نہیں جائز۔ محیط۔ اور یہی مختار السراج اور یہی صحیح ہے۔ النقایہ۔ اسی حد پر ہے و جبہ پر بسم اللہ پڑھنا اور طلاق و حنائق میں انشاء اللہ تعالیٰ کہنا اور ایلا و بیح۔ حتیٰ کہ اگر صحیح حدوت ہوں اور خود نہ بنے تو وجہ وغیرہ واقع نہوگا۔ م۔ پھر محل قراءۃ ناز فرض میں دور رکھتے ہیں۔ محیط خواہ نمبر کی ہو یا مغرب یا باقی اور خواہ پہلے دو ہوں یا آخر کی یا ایک اول و ایک آخر۔ ابوالمکارم حتیٰ کہ اگر ایک ہی رکعت میں قرات کی تو ناز فاسد ہے۔ اثنی۔ اور وتر و نفل میں کل رکعات میں قرات فرض ہے۔ محیط۔ سونے میں قرات بقول صحیح نہیں روا ہے۔ انظیریہ۔ قرات بزبان فارسی وغیرہ سوائے عربی کے باتفاق متفقین بالاجل روا ہیں۔ یہی اصح اور اسی پر فتویٰ ہے۔ کافی الجمع وغیرہ۔ پھر ظاہر اللہ جب میں فرض قرات صرف دور رکعت میں ہے اور باقیوں میں نہیں لیکن نظر بدلیل مقتضی وجوب باقیوں میں ہے اور کلام آدیکام۔ چارم و پنجم۔ الرکع والسجود۔ نقولہ تعالیٰ ارکعوا واسجدوا۔ اور قدر چارم و پنجم رکع کرنا اور سجدہ کرنا بدلیل قولہ تعالیٰ ارکعوا واسجدوا۔ یعنی رکع کرو اور سجدہ کرو۔ فت۔ بعض نسخہ میں ارکعوا ہوا ہے اور یہ سو کاتب ہے اور حکم بالاتفاق فرضیت کا ناز میں ہے۔ م۔ حد رکع یہ کہ ہاتھوں کو بڑھاوے تو ٹھٹھنے پا جاوے السراج۔ اور بیٹھے رکع میں سر محاذی زانو ہو جاوے۔ ابو السعد و طس۔ اور سجدہ کامل یہ کہ پیشانی دماغ دونوں رکے۔ اگر قدر سے کسی ایک کو رکے تو بلا کراہت روا ہے اور اگر بغیر قدر کے نقطہ پیشانی رکے تو بالاتفاق مکروہ جائز ہے اور نقطہ ناک پر بقول صاحبین زمین جائز اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور اگر کوئی نہکے سکے تو سجدہ باطل و اشارہ کرے۔ کافی خزائن المتقین

سجدہ میں مختصر ہے کہ دونوں ہاتھوں میں سے ہر ایک انگلی زمین پر رہے۔۔۔ ورنہ بائیں باطل ہوگا۔۔۔ دوسرا سجدہ کا فرض ہونا باطل اور اس کے باجماع استقامت ہے۔۔۔ الا یہ کہ جسے تعدد رکعات ہر نماز کی یون ہی ثابت ہے۔ البتہ گھاس و دھن وغیرہ جس پر احسانا رکھے یا ساکن محسوس ہو سجدہ روا ہے ورنہ نہیں روا ہے اگر بیل پر ہو تو اس پر سجدہ نہیں اور زمین پر ہو تو روا ہے جیسے تختہ پر۔ کمانی الاصلہ۔ گیسوں و جو پر سجدہ روا ہے اور کمان و چھوٹا و کدو و لی پر نہیں مگر جبکہ پورے میں ہوں۔ رکنا ہی اس سراج۔ جو نماز میں ہر آن کی چوٹی پر سجدہ روا ہے ورنہ نہیں۔ اور نمازی کی زبان پر سجدہ کرنا اختیار ہے کہ بلند جائز و بلند نہیں۔ نمازی کے گھٹنے پر کسی طرح روا نہیں ہے۔ کمانی الاصلہ۔ نمازی کی تنہا پر اگر زمین پر ہو تو قبول اصح جائز ہے چھین مردہ کی چوٹی پر نہ ہے اس پر سجدہ کیا اگر میت کا جم محسوس ہو تو مردانہ زمین ورنہ روا ہے۔ محیط السرخسی۔ مقام سجدہ کا اگر قدموں کی جگہ سے ٹکڑے ایک یا دو اینٹوں خاتم تک اور چاہے تو روا ہے اور زیادہ نہیں۔ الزاہدی۔ خام اینٹ کی حد چار ہاتھ ہے اس سراج۔ یعنی کئی ایک کا چارم۔ م۔ محبت میں ہے کہ اگر سجدہ گاہ پر کانٹے یا شیشے کے ٹکڑے بہت سے آئے سر آٹھا کر دوسری جگہ سجدہ کیا تو روا ہے اور ایک ہی سجدہ شمار ہوگا۔ التمار خانیہ۔ میں کتابوں کہ جب اسے سجدہ پورا نہ کیا ہو تو میں تسبیح تک ورنہ دوسرا ہونا چاہیے۔ م۔ اگر سجدہ میں دونوں ہاتھوں زمین پر نہ رکھے تو روا نہیں یعنی جبکہ انگلی بھی نہ ہو۔ اور اگر ایک رکھا تو بغیر غلہ کردہ ہے۔ شیخ الفیہ لایسر۔ قدم رکھنا قدم کی انگلیوں کے ساتھ ہے اگرچہ ایک ہی انگلی ہو۔ اور اگر پشت قدم رکھے نہ انگلیاں بوجہ تعلق مکان کے پس اگر ایک رکھے نہ دوسری تو جائز ہے جیسے ایک قدم پر قیام۔ الاصلہ۔ یعنی بوجہ غلہ کے ورنہ کردہ ہے۔ کمانی السراج۔ م۔ اگر سونے میں سجدہ کیا تو سجدہ اعادہ کرے اور اگر رکوع یا سجدہ میں سو گیا تو کچھ اعادہ نہیں۔ محیط السرخسی فرض ششم۔ والفقہ فی آخر الصلوۃ مقدار التشہد۔ اور چھتا فرض وہ تعدد ہے جو آخر نماز میں ہو بقدر تشہد کے۔ ف خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ یعنی التحیات سے قبل سجدہ و رسولہ تک۔ اور یہی صحیح ہے۔ یعنی خالی شہادت میں کی مقدار زمین پر حتی کہ اگر تعدد سجدہ و رسولہ تک امام سے پہلے چڑھ کر بدل دیا تو اس کی ناز پوری ہے۔ ابو ہریرہ۔ لقولہ علیہ السلام لابن مسعود ورنہ میں علیہ التشہد اذا قلت نہا او فعلت نہا فقد تمت صلاۃک۔ اس دلیل سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اپنے سجدہ کو التحیات سکھائی یعنی سجدہ و رسولہ تک تو فرمایا کہ جب تو نے یہ کہ لیا یا اسکو کر لیا تو تیری ناز تمام ہو گئی۔ ف تو معلوم ہوا کہ یہ کہ لیا تو پوری ہو گئی یا یہ کہ لیا تو سچی پوری ہو گئی۔ علق التمام بالفعل قرأ اولم یقرأ۔ پس حضرت صلعم نے ناز کا پورا اس کو نے پر معلق کیا خواہ کچھ پڑھا ہو یا نہ پڑھا۔ ف تو معلوم ہوا کہ پڑھنے کی قدر بیشنا فرض ہے۔ واضح ہو کہ امام مصنف نے جزم کیا کہ قولہ اذا قلت نہا او فعلت نہا۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے اور بعض نے زعم کیا کہ حضرت صلعم نے صرف التحیات پڑھائی ہے اور یہ جملہ تو ابن مسعود نے نہ لوگوں سے حدیث بیان کرنے کے وقت اپنی طرف سے پڑھا ہے۔ ولکن ہم بیان کریں گے کہ اولیٰ تو پڑھا تا دلیل نہیں کہ حدیث میں نہیں۔ دوم کچھ مضر نہیں ہے۔ اسکا بیان یہ ہے کہ بعد از کی حدیث عبد اللہ بن مسعود کی حدیث افضل بن دیکھیں کہ حدیث ابن مسعود کی حدیث التحیات کا خاتمہ ہے کہ اذا قلت نہا او فعلت نہا فقد قضیت صلاۃک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد یعنی التحیات صلوات سے سجدہ و رسولہ تک کے بعد ہے کہ جب تو نے یہ کہ لیا یا یہ کہ لیا تو اپنی ناز پوری کر لی اگر چاہے کہ کھڑا ہو تو کھڑا ہو اور اگر چاہے کہ بیٹھے تو بیٹھو۔ اس حدیث میں کوئی اشارہ اس امر کا نہیں کہ اذا قلت نہا او قضیت انعم یہ حضرت ابن مسعود رحمہ اللہ کا کلام ہے اور حدیثی کی روایت میں او قضیت کی جگہ او فعلت ہے جیسے مصنف رحمہ اللہ نے لکھا بزبان شبایہ بن سواد نے زید بن معاویہ سے اور عبد الرحمن بن ثابت نے عن سے مخلص روایت کی کہ یہ جملہ ان کلام ابن مسعود ہے اور خود ہی معنے لکھا کہ خاتمہ معنی ختم ہیں کہ یہ جملہ معنی کلام ابن مسعود ہے مخلص لکھتا حدیث ہے گیا ہے یعنی رحمہ اللہ نے جواب دیکر یوں



یوں نہیں ہو سکتا کہ یہ کلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے بھی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام بیان فرمایا اور کبھی اسکو اپنی طرف سے بیان کر دیا۔ مترجم کشاف کہ اس بیان سے روایات میں اجماع اتفاق ہو جاتا ہے اور خلافت ظاہر کوئی تکلف نہیں رہتا ہے۔ ابن النعمان نے کہا کہ اگر درج بھی ہو تو حق یہ کہ غایۃ الامم یہ ہو گا کہ یہ جملہ موقوف ہو یعنی کلام ابن مسعود رضی اللہ عنہ ایسے مسئلہ میں موقوف بن کر مرفوع کے ہے۔ من۔ پھر وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جملہ پر ناز کا تمام ہونا معلق کیا یعنی یہ جب ہو جاوے تب تمام ہر اور معنی یہ کہ اذا قلت مبادا وانت قاعدہ او قلت انما قلت ولم تقل فقد قلت صلتک۔ یعنی جب تو نے التحیات اور الصلوات الخ کو کہا اس حالت میں کہ تو بیٹھا ہو یا کھڑا ہو تو نے بیٹھا کیا حالانکہ کچھ نہیں کہا تو تیری ناز پوری ہو گئی۔ پس معلوم ہوا کہ (لفظ یا) مطلق بقول ہر معنی کہا یا نہ کہا اندھن مطلق ہر فعل نہیں ہر کیونکہ فعل تو خواہ چڑھے یا نہ چڑھے ہر حال ثابت ہے پس تمام ہونا ناز کا دو باتوں پر چڑھے یا بیٹھے بلکہ بیٹھا تو چڑھے کی حالت میں بھی موجود ہے پس در حقیقت مشروط لفظ یہی بیٹھا ہوا کیونکہ یہ قرأت کو لازم ہے لیل اجمع۔ پھر تمام ہونا ناز کا اس فعل پر موقوف ہوا اور ناز کا تمام کرنا واجب ہے تو یہ فعل یعنی تعدہ اخیرہ بھی واجب یعنی فرض ہے۔ اور فرض ہونا کچھ اس حدیث نہ کر کی وجہ سے نہیں کیونکہ فرض تو وہ جو قطعی ثبوت ہو اور یہ خبر واحد ہر جگہ فرضیت بقولہ تعالیٰ: ﴿مجموع الصلوٰۃ﴾ سے ہر جگہ معنی یہ کہ ناز کو اپنے سب ارکان و شرائط سے پورا کر۔ چونکہ یہ محمل ہے تو یہ حدیث نہ کہ ایک جزو تعدہ لایا ہوئی اور محمل قرآن کا بیان جب حدیث واحد سے ہوتا ہے تو حکم بعد اسکے قرآن ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ یہی صحیح ہے تو قرآن سبھی ثابت ہوا کہ تعدہ ناز میں فرض ہے۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر التحیات چڑھتی بھی فرض ہو جائیگی جواب یہ کہ نہیں ایسے کہ قرأت کا فرض قرآن میں محمل نہیں ہے بلکہ فارقوا انیسر من القرآن۔ میں من بیانہ خود موجود ہے یعنی صرف قرآن کا چڑھنا فرض ہے۔ مع۔ رہا بقاعدہ توجب ثبوت ہو چکا کہ سو آ اسکے ثبوت جانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی طرف غور نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ وہ فرض نہیں ہے اور علی بن ابی طالب اگر قرأت فاتحہ و طائفت میں شہد قرأت بینہ لازم نہ آتا تو یہ بھی قطعی فرض ہو جاتا تو دیگر افعال میں داخل سنت ہونے کے لئے تو وہ بھی فرض ہو جاتے۔ من۔ پھر واضح ہو کہ ہر رکن تو فرض ہوتا ہے مگر ہر فرض کچھ حرر نہیں کہ رکن بھی ہو۔ اب کلام اس تعدہ اخیرہ میں ہے اور محیط و بضع میں کہا کہ یہ تعدہ نہ جملہ فرض کے ہے نہ رکن اور یہی قول امام شافعی واحد وغیرہ کا ہے اور امام مالک نے کہا کہ وہ سنت ہے۔ کیونکہ رکن لغتی وہ ہوتا ہے جس سے کچھ شئی کی تفسیر ہو اور ناز کی تفسیر میں یہ تعدہ نہیں آتا بلکہ صرف قیام و قرأت و رکوع و سجود پر ہے۔ کمانی لہٰذا۔ اور نایہ میں کہا کہ اسی جہت سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ ناز نہ چڑھتا تو قیام و قرأت و رکوع پھر سجدہ سے سر اٹھاتی ہی حائث ہو جائیگا۔ تعدہ کرنے پر موقوف ہو گا۔ اور سراجہ میں کہ جو کوئی اس سے منکر ہو تو کافر نہیں ہو گا۔ مگر بدائع میں کہا کہ صحیح ہے کہ وہ رکن مگر رکن اصلی نہیں بلکہ زائد ہے۔ اور صحیح و اصح ائمہ یہ کہ وہ فرض ہے بلکہ نایہ میں کہا کہ فرضیت میں بھی اسکا درجہ کمتر ہے یہ دلیل مسئلہ قسم کے اور معنی رحم نے کہا کہ تحقیق تمام ہے کہ تعدہ اخیرہ اور اہل عمل کے فرض ہے اور براہ اعتقاد نہیں کیونکہ اسکا ثبوت بخیر ائمہ ہے چچے امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر ہے اور چونکہ تعدہ بدرجہ واجب ہے لہٰذا اسکا منکر کافر نہیں ہوتا تم نہیں دیکھتے کہ مالک و زہری والو بکر الاحم کے نزدیک وہ سنت ہے سو اسے تعدہ سلام کے۔ مع۔ پھر بعض حون میں بعض مسائل سے استنباط کیا کہ امام کے نزدیک خرچ بصدقہ کو فرض میں شمار کیا یعنی بعد تمام ہونے لاد کے کسی اپنے اختیار ہی فعل سے ہر جو چاہا۔ تحریر میں بھی اسکو نہ جب لیا بلکہ چند یہ میں ہے کہ خرچ بصدقہ اصل کچھ بھی فرض نہیں اور یہی صحیح ہے۔ انیسر من القرآن و اکثر الخب۔ اور معنی دیگر نے ذکر کیا کہ امام و صاحبین سب کے نزدیک باہ اتفاق نہ فرض نہیں اور محمل میں کہا کہ متنبہن اسی قول پر ہیں۔ د۔ پھر بیان چند فرائض اور بھی باقی رہے ہیں ایک یہ کہ قیام کو رکوع پر ختم نہ کیا کہ

جو پر مقدم یعنی فراغ میں توجہ کرنا۔ دوم ناز کو تمام کرنا۔ سوم ایک رکن سے دوسرے رکن کو منتقل ہونا کیونکہ نماز کا وجود بدون اس کے نہیں تو یہ بھی فرض میں۔ حق۔ چارم مقتدی پر فرض ہے کہ فرض میں اپنے امام کے تابع رہے۔ و مکرر نماز سنت میں اگر متابعت چھوٹی تو ناز فاسد ہوگی۔ شش پنجم مقتدی اپنی رائے میں امام کی ناز صحیح جانے۔ درحقی کہ اگر امام کی رائے صحیح ہو مگر مقتدی غلط جانے تو مقتدی کی ناز فاسد ہوگی مثلاً امام نے تحریر کر کے ایک رخ ناز تحریر اور مقتدی کی رائے میں یہ غلط ہے تو فقط مقتدی کی ناز فاسد ہے۔ امداد اے حقیقی بشافعی کی بحث انشاء اللہ تعالیٰ اور ان کی ششتم مقتدی اپنے امام سے آگے نہ بڑھ جاوے یعنی اثر ان امام سے آگے نہ جری نہیں۔ ہفتم۔ وقت امداد کے امام کا رخ اپنے رخ کے خلاف نہ جاتا ہو۔ و۔ یہ اوپر آگیا ہے۔ ہشتم یہ کہ جو ناز فرضی ہے محتاج اس وقت اس پر نفاذ کا بیٹا ادا کرنا لازم نہ۔ نہم۔ عورت ایسے طریقے نمازی نہ کرے جس سے ناز فاسد ہوتی ہے۔ دہم تبدیل ارکان رکوع میں داس سے ٹکڑے ہونے اور سجدہ میں اور دونوں سجدوں کے درمیانی جلسہ میں فرض علی ہر قول امام ابو یوسف و شافعی و مالک و احمد اور حنفی رحم وغیرہ نے کہا کہ یہی قول مختار ہے اور آپا ابی امام رحمہم کا جرم ہے۔ اور تبدیل کی مراد یہ کہ اعضاء سکون پاویں اور جو بند مطمئن ہو جاویں اور کثر تعداد ایک تسبیح پر یعنی سبحان ربی الاعلیٰ غلہ کافی اچھنی و انتہا اور امام اعظم و محمد کے نزدیک رکوع و سجدہ و ہر رکن اصلی میں اعتدال واجب اور یہی صحیح ہے۔ الغنیۃ اور رکوع سے آگے و سجدوں کے درمیانی جلسہ میں آنکے نزدیک واجب نہیں اسی پر فقہائے اطلاق لکھا ہے۔ کما فی الظہیر و مالکانی۔ مگر محدثین رکوع سے قیام ترک کرنے میں سجدہ سوا واجب کہا بدون بیان خلاف کے بیہم ہر مترجم کے نزدیک اکثر انہیں سے واجبات ہیں اور ان کے فرض ہونے پر نظر استدلال مشکل ہے اور کچھ بیان آویگا۔ مگر یہ کہ نو پر وغیرہ میں مذکور ہے کہ ان فرض کے ادا کرنے میں اختیار غلط ہے یعنی مبادا وہ شیار ہو حتی کہ اگر سونے میں کسی فرض کو ادا کیا تو اسکا شمار نہیں ہے اگرچہ اصح قول پر وہ قرأت ہو یا قعدہ اخیرہ ہو۔ درختار میں ہے لیکن غفلت مفر نہیں حتی کہ اگر بال غفلت کے ساتھ کوئی رکن ادا کر گیا تو کافی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ وہی بنا اگر کل ارکان ہوں تب بھی یہی ہے لیکن یہ فتویٰ بنظر حکم ہے یعنی ظاہر میں اس کے ذمہ سے فرض ساقط ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ اگر دیانت میں آدمی کو اسکی ناز میں سے اسی قعدہ ہے کہ جو آئے تفضل کے ساتھ ادا کی یعنی سمجھ کہ حساب نفع و تقدیر میں حدیث سے استدلال کیا ہے اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں پس جواب یکہ غفلت کے ساتھ جواز کے حکم میں تفصیل کیجاوے یا یہ حکم نہ دیا جاوے سم۔ بھر جو رکن سونے میں ادا کیا اسکا اعادہ کرے ورنہ ناز باطل ہوگی پس اگر سونے میں رکوع یا سجدہ کیا تو اعادہ کرے اور اگر سجدہ و رکوع میں سو گیا تو اعادہ نہیں ہے جیسا کہ محیط السرخسی سے مذکور ہے۔ اور حدیث میں نبوت ہو کہ جو بندہ ناز میں ہے اختیار سو جانا ہے تو اس پر عذر ملے گا کہ پر بایات فرماتا ہے۔ اور واضح ہو کہ رکن ترک ہونے اور واجب ترک ہونے دونوں میں اعادہ ہے مگر رکن کو ناز میں اعادہ کرے ورنہ ناز باطل ہے اور واجب کا جو نقصان سجدہ سو سے ہو جاتا ہے اور اگر جو نقصان نہو تو ناز کا کچھ وجود ہے۔ ارکان کے ہر اگرچہ اعادہ کرنا واجب ہے ورنہ گنہگار ہو گا سم۔ یہ سب بیان تو فرض کا ہوا۔ قال و ما سوی ذلک نحو سئلہ۔ اور فرمایا کہ جو افعال ناز کے سوا سے ان مذکورات کے ہیں تو وہ سنت ہیں۔ و۔ یعنی ارکان و فرض نہیں ہیں بلکہ سنت سے ثابت ہیں اگرچہ واجب و سنت ہوں۔ لہذا امام مصنف نے فرمایا۔ اطلاق اسم اسنتہ و فیہا واجبات۔ اطلاق کیا سنت کا اسم حال کہ ان افعال میں واجبات بھی ہیں۔ و۔ چلے ترک سے ناز نہیں جاتی مگر سجدہ سو واجب ہوتا ہے خواہ ترک ہوا کیا باسول کہ اسکا سجدہ سو نہ کیا تو ناز کا اعادہ واجب ہے اور یہی کہ وہ تحریر میں ہے سجدہ بارہ پر حنا فرض ادا کا پورا کرنا ہو یا یہی مختار ہو و علیٰ ہر حال اگر دوبارہ اعادہ میں کسی نے مقتدی نے امداد کی تو درست نہیں ہے۔ لکھنا۔ لکھنا۔ جیسے واجب ہے۔

اجب ہر دم۔ اگر نماز میں سے ایک رکعت چھوڑے تو بھی سجدہ سو واجب ہے۔ یعنی۔ اور کہ گیا کہ صاحبین کے نزدیک نہایت  
 سے نماز واجب ہے تو داخل ترک کرنے سے سجدہ سو نہیں ہے لیکن اول اولیٰ ہے۔ م۔ و عظم السورۃ صحابہ۔ اور واجب ہے  
 فاتحہ کے ساتھ کوئی سورہ نہ پڑھا۔ ف۔ پھر سورہ ہو تو بستر پر اور اگر چھوٹی تین آیتیں ہوں یا آگے برابر ایک آیت ہو تو بھی کافی  
 ہے مکافی النذر۔ اور اس سے کم مانا کر دہ تھوہی ہے۔ ش۔ اور فاتحہ کو کل سورہ پر مقدم کرنا واجب ہے۔ النذر۔ حتیٰ کہ اگر نماز سے  
 سورہ کا کوئی حرف اتنی دیر مقدم ہوا کہ ایک رکن ادا ہو جاوے تو سجدہ سو لازم ہو گا۔ ش۔ پھر سورہ فاتحہ و دیگر سورہ  
 کے لیے فرض کے اول دو رکعتوں میں نہیں کرنا واجب ہے اور نفل و ترک کی سب رکعتوں میں واجب ہے۔ اب حرت و غیر ان کی  
 پچھلی دو رکعتوں میں سورہ مانا کر دہ تھوہی نہیں اور یہی مختار ہے۔ د۔ پہلی دو رکعتوں فرض میں اگر سورہ سے پہلے الحمد کو پڑھا  
 تو سجدہ سو واجب ہو گا۔ ط۔ لیکن بضرورت امامت جائز ہے جیسا کہ اسی فصل میں مسئلہ آئندہ آتا ہے۔ م۔ اور اگر الحمد کو سورہ کے  
 بعد کر کیا یا پچھلی دو رکعتوں میں سورہ سے پہلے کر کیا تو سجدہ سو نہیں ہے۔ ط۔ اگر پہلی یا دوسری رکعت میں سورہ فاتحہ  
 بھول کر خالی سجدہ پڑھا گیا پھر یاد آیا تو فاتحہ شروع سے پڑھے پھر سورہ پڑھے۔ اور یہی ظاہر ارادہ ہے۔ المحیط۔ جس نے  
 عشاء کی دونوں پہلی رکعتوں میں سورہ پڑھا اور فاتحہ نہ پڑھا تو پچھلیوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے اور اگر پہلیوں میں خالی  
 فاتحہ پڑھا تو پچھلیوں میں فاتحہ دوسرے کو جہر کے ساتھ پڑھے یہی صحیح ہے۔ الدیہ۔ اگر پہلیوں میں پچھلے پڑھا تو بھی باتفاق  
 یہی حکم ہے سو کا سجدہ کرے۔ قاضی خان۔ و مراعاة الترفیب۔ اور واجب ہے رعایت رکعتا ترتیب کی۔ ف۔ در میان  
 قراۃ اور رکوع کے۔ د۔ اور۔ فیما شرع کر را من الالفعال۔ ان افعال میں جو کر مشروع ہوئے ہیں۔ ف۔ خواہ ہر رکعت  
 میں کر رہوں اور وہ سجدہ۔ ف۔ ت۔ ط۔ خواہ کل نماز میں جیسے نماز کی رکعتوں کا شمار کہ ترتیب واجب ہے مگر اقتدار کی ضرورت  
 میں ساقط ہے جیسے مسبوق الفتح۔ اور مسبوق جو بعد فراغت امام کے تھا کرتا ہے ہمارے نزدیک ایسی پہلی نماز ہے اور اگر ترتیب  
 فرض ہوتی تو آخر نماز ہوتی۔ اتبیین۔ پس مثلاً چار رکعت والی میں سے ایک رکعت طے کو کھڑا ہو کر پہلے پڑھے دیکھنا کہ پڑھا  
 پھر ایک خالی رکعت کو پڑھے۔ ش۔ حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک اصل اس میں چار انواع ہیں۔ نوح اول جو کل نماز میں  
 ایک ہر وہ تعدد اخیر ہے۔ دوم جو ہر رکعت میں ایک ہے جیسے قیام۔ سوم جو کل نماز میں متعدد ہے جیسے رکعات۔ چارم جو ہر رکعت  
 میں متعدد ہے جیسے سجود۔ پس قسم اول میں ترتیب شرط یعنی فرض ہے حتیٰ کہ تعدد کے سلام سے پہلے یا بعد سلام کے قبل اسکے  
 کہ طام وغیرہ کوئی چیز نماز کی مفسد کرے اسکو یاد آیا کہ میں سجدہ کی آیت پڑھ کر سجدہ تلاوت چھوڑ گیا ہوں تو اسکو ادا کرے  
 اور تعدد کا بھی اعادہ کرے اور سو کا سجدہ کرے اور اگر رکوع یا دیا تو اسکو مع اسکے بعد کے سجود کے ادا کرے اور اگر قیام  
 یا د آوے یا قراۃ تو پوری رکعت ادا کرے۔ الفتح۔ اور تعدد کے بعد یاد کرنے میں تعدد کا اعادہ لازم ہے کیونکہ جو سجدہ نماز  
 کے اندر کا ہے خواہ جزو نماز ہو یا سجدہ تلاوت نمازی ہوا اسکے طرف حود کرنے سے تشدد جاتا رہتا ہے اور رہا سو ہی سجدہ تو تشدد  
 کو اتحاد جتا ہے اور تعدد کو باطل نہیں کرنا حتیٰ کہ اگر سو ہی سجدہ سے سر اٹھاتے ہی سلام پھیر دے تو نماز فاسد نہوگی بخلاف سجدہ  
 جزو نماز اور سجدہ تلاوت نمازی کے کہ اگر ان سے سر اٹھاتے ہی بدون تعدد کے سلام پھیر دے تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ د۔ کیونکہ  
 تعدد اخیر جو فرض ہے نہ پایا گیا۔ ش۔ اور قسم دوم کہ ہر رکعت میں واحد میں ان میں بھی ترتیب شرط یعنی فرض ہے جیسے قیام  
 رکوع گر جبکہ ایک پہلی رکعت میں بے ترتیبی ہوتی ہو اور اگر رکوع ایک رکعت کا اور سجدہ دوسری رکعت کا ہو مثلاً دوسری  
 رکعت کے رکوع میں یا دیا کہ پہلے بیعت کا سجدہ چھوڑا ہے اور چھوڑ کر رکوع سے سر نہیں اٹھا یا تو بلا سجدہ تھا کرے اور یہ بھی جائز ہے  
 اسکو بھی دوسرے اور اگر بعد سر اٹھانے کے یاد آیا ہو تو رکوع ہو چکا۔ مکافی قاضی خان۔ شخص الفتح۔ الحاصل جہاں خالی کہ  
 ہر رکعت میں کر رہیں جیسے قیام و رکوع یا ہم نماز میں کر رہیں جیسے اخیر کا تعدد تو ان میں باہم ترتیب رکعتا فرض ہے نہ کہ



قیام سے پہلے رکوع یا رکوع سے پہلے سجدہ جائز نہیں ہوتا اور اسی طرح اگر تشہد کی قدر بیشمار پھر یاد آیا کہ اس پر ایک سجدہ یا انہماک کے واجب ہو تو قعدہ نہ کر باطل ہو جائیگا۔ تیسرین۔ اور جو افعال گنہگار سے معین خواہ کل نماز میں مثل رکعات کے یا سر رکعت میں مثل سجدوں کے انہیں البتہ ترتیب واجب ہو جیسا کہ بیان ہوا۔ م۔ والقعدۃ الاولی۔ اور واجب ہو بلا قعدہ۔ ف۔ اور کیا گیا کہ سنت ہو اور یہی انہیں ہو اور وہ قول طحاوی و کرنی ہو اور شاخین کے نزدیک واجب ہو اور محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہو۔ نفل نماز میں بھی اسی قول پر واجب ہو۔ د۔ یعنی اگر چار یا چھ رکعت نفل کی ایک ساتھ نیت کی اور سب کو ادا کیا تو سب کو اخیر کے درمیان دو دنوں قعدہ بقول صحیح واجب ہو۔ و بقول امام محمد رحمہ پر دو رکعت کے بعد قعدہ فرض ہو کیونکہ نفل کا سر رکعت نماز علیحدہ ہو اور اگر وہ ہم ہو کہ نفل خود نفل ہو اور شروع کرنے سے واجب ہو گئی پھر فرض قعدہ اس میں کہاں سے آیا جواب یہ کہ معنی فرضیت کے یہ ہیں کہ نفل کا وجود نہ ہوگا اگر یہ فرض یا رکعت نہ ہو اور وجود ہونا اس نماز کا ضرور نہیں ہو۔ م۔ پھر امام مصنف رحمہ قعدہ اول میں قرأت کا ذکر بیان نہیں کیا اور سجدہ سو کے بیان میں افادہ فرمایا کہ قرأت التحیات بھی اس قعدہ میں واجب ہو اور سراج میں کہا کہ یہی صحیح ہو اور محیط السرخسی میں کہا کہ یہی صحیح ہو۔ ج۔ حتی کہ اگر التحیات بعدہ در سونہ تک پڑھ کر اس پر بعد الطہم اصل علی محمد کے زیادہ کیا تو سجدہ سو واجب ہوگا۔ اگر مسافر امام ہو اور اسکو حدت ہو گیا اسے مقیم تقدی کو اپنا خلیفہ کیا تو مقیم کا درمیان قعدہ بہ سبب نیابت اپنے امام کے فرض ہو گیا اور یہ بوجہ عذر کے ہو۔ د۔ و قرأت التشہد فی الاخرۃ۔ اور واجب ہو تشہد پڑھنا یعنی التحیات آخر سونہ تک پڑھنا قعدہ اخیرہ میں واجب ہو۔ ف۔ جیسے صحیح قول بر قعدہ اولی میں بھی واجب ہو۔ ناہی نے کہا کہ تشہد سے اس کے معانی اپنی طرف سے قعدہ کا ضرور میں گویا وہ التحیات واسطے اللہ تعالیٰ کے کتا ہو اور حضرت علی المرتضیٰ وسلم پر اور ادا کیا اللہ پر اپنی جانب سے سلام کتا ہو۔ ج۔ حدیث میں ہے کہ جب اس نے کہا کہ السلام علینا علی جہاد السلام علینا یعنی تو آسمانوں وزمین میں جو کوئی بندہ صالح ہو سب کو یہ سلام پہنچ گیا پس صالحین میں تاکہ وغیرہ سب شامل ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت صلعم کو سلام ضرور پہنچتا ہو پس حداد ب لٹو غور کھٹا چاہیے۔ م۔ پھر تشہد اگر نصف سے کم چھوڑا تو سجدہ سو واجب ہوگا اور ہر قعدہ میں اگرچہ نفل کا ہو یہی حکم ہو یہی صحیح ہو۔ البھر طرح۔ واضح ہو کہ لفظ اسلام واجب ہو۔ اکثر۔ حتی کہ جب اسلام علیکم کہنے پر قادر ہو تو دوسرا لفظ اس کے قائم مقام نہیں۔ ش۔ دوسرا سلام واجب ہو علی الاصح۔ البرہان۔ اور بلا لفظ اسلام کہنے پر بدوین علیکم کہنے تحریمہ لازم قطع ہوتا ہو تو ائمہ اربعہ کیسے۔ یہی مشہور داسی پر جو سرہ و برہان میں جزم ہو۔ اور شایع کلمہ نے دوسرے سلام پر بقطع تحریمہ کو صحیح کہا ہے۔ م۔ د۔ والقنوت فی الوتر۔ اور واجب ہو قنوت پڑھنا وتر میں۔ ف۔ اور قنوت مطلق دعا ہو۔ و۔ حتی کہ اگر اہم انا نستعینک الخ یا نہو تو اہم اغفر لی۔ کافی ہو یا کوئی دعا جو۔ م۔ ش۔ قنوت کے واسطے تکبیر بھی واجب ہو حتی کہ رکعت سے سجدہ سو واجب ہوگا۔ التعلیقیش۔ و تکبیرات العیدین۔ اور واجب ہیں عیدین کی تکبیریں۔ ف۔ جو علی الاختار ہے ہیں۔ م۔ اور انکار وجوب قول صحیح ہو حتی کہ آنکے ترک سے سجدہ سو واجب ہوگا۔ تیسرین اسی طرح بزرگبیر انہیں سے واجب جدا گانہ ہو۔ د۔ اور تکبیرات ایام تشریق بھی واجب ہیں۔ افادہ الطحاوی۔ و انہماک بجزئیہ اور واجب ہو چکر ان چیزوں میں جنہیں ہر واجب ہو۔ ف۔ امام کے لیے تو فرض ہے ہر ادائیگی دو رکعتیں مغرب و عشاء میں اور جماعت سے انکی تضار میں حتی کہ اخصا کرے تو سجدہ سو واجب ہو۔ کافی قاضیخان۔ اور جمعہ و عیدین میں اور جماعت سے تراویح و وتر میں ہر واجب ہو۔ اور کثر جریہ ہو کہ دوسرے کو سادے موافق عادت کے اور کثر اخصا کرے کہ خود بخود۔ یہی معتقد ہو۔ البیضا۔ اور یہی صحیح ہو۔ اوقایہ۔ اور اسی کو عامہ شایع نے لیا ہو۔ الزاہدی۔ اور ترجمہ نے موافق عادت کے قعدہ اسواسطے کافی کہ اگر دوسرا خود اس کے منہ کے پاس کان لگا کر سنے تو یہ کچھ نہیں ہو۔ کافی الخلاصہ۔ و الخلاصہ فیہا خلاف فیہ۔ اور واجب ہو اخصا ایسی چیزوں میں جنہیں اخصا واجب ہو۔ ف۔ امام کے لیے مغرب کی تیسری رکعت

اور عشاء کی اخیر میں اور ظہر و عصر میں اگرچہ مقام عرفہ میں ہو اور انکی قضاء میں حتیٰ کہ اگر جبر کرے تو سوگاہ سجدہ واجب ہوگا  
 قاضی خان - اور دن کے نوافل میں اخفاء واجب ہے - الزامی ہے - یہ تو امام کا بیان ہوا اور رہا منفرد یعنی تنہا پڑھنے والا تو نہیں  
 امام پر اخفاء ہر آئین اس پر بھی اخفاء واجب ہے اور جبیں اس پر جبر ہو آئین منفرد مختار ہے اگرچہ جبر افضل ہے یہی صحیح ہے کہ انکی تائید  
 اور خلاصہ میں اصل سے نقل ہے کہ ایک شخص جبری نماز تنہا آہستہ پڑھتا تھا آہستہ فاتحہ سب یا نحوڑی پڑھی تھی کہ دوسرے نے  
 آکر اقتدا کی تو دوبارہ فاتحہ جبر کے ساتھ پڑھے - البحر - یہ مسئلہ دلیل ہے کہ فرائض کے اول و دوم کھنوں میں سورہ سے پہلے فاتحہ  
 گھر پڑھنا ایسی صورت میں روا ہے - فاحفظہم - بالبحر یہ سب چیزیں جو مذکور ہوئیں واجبات سے ہیں خالی سنت نہیں ہیں  
 ولہذا یجب علیہ سجدہ تا السہو تبرکاً نہا ہو - اور اسی واسطے بعضی پر انہیں سے ہر ایک کے ترک سے سوگاہ سجدہ  
 واجب ہونے میں اور یہی صحیح ہے - فت پس غیر صحیح قول مبسوط کا قیاس ہے کہ عیدین کی تکبیروں و دعوت کے ترک سے  
 سجدہ سو نہیں اور ایسے ہی بعدہ اولیٰ کا تشدد چھوڑنے سے کیونکہ یہ افکار میں تو دفع کر دیا کہ قیاس اس مقام پر متروک ہے  
 اور صحیح استحسان ہے کہ یہ واجبات ہیں اور انکے ترک سے سجدہ سو واجب ہے - اور محیط میں صریح کہا کہ رکوع سے انکسار  
 چھوڑنے میں سجدہ سو واجب ہے اور کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا - مع - یہ روایت بھی موافق اس اختیار کے ہے کہ تعدیل  
 ارکان واجب داسمین قومہ رکوع و جلسہ در میان دو سجدہ بھی داخل ہے - اور اسکا بیان گذر چکا - سحر جمعہ و عیدین کے جو  
 سو میں بسبب از دحام کے منع کیا گیا ہے چنانچہ آویگا - مع - اگر اعتراض ہو کہ میں ان چیزوں کو سنت کیونکہ کہا تو  
 جواب یہ کہ سنت کے اصطلاحی حقیقی معنی نہیں لیے - کوسمیتما سنتہ فی الکتاب لما انہ ثبت وجوبہا بالسنۃ - اور  
 کتاب میں انکا سنت نام رکھنا بطور عموم و لجاز کے ہے - فت - کیونکہ انکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا ہے - فت - لہذا  
 انکو سنت کی طرف منسوب کر دیا - اب حاصل کلام یہ ہوا کہ کتاب میں اول جو فرض تحریمہ وغیرہ شمار کیے جو کہ قرآن و  
 حدیث سے قطعی ثابت ہیں پھر آئے سوائے باقی افعال کو سنت کہا یعنی باقی افعال نازکے بدلیل سنت ثابت ہونے  
 میں پس بعض تو سنت کی دلیل سے واجب ثبوت ہونے کے انکے ترک سے سجدہ سو واجب ہوگا ورنہ اعادہ کرے تاکہ  
 اول ناقص پڑھی ہوئی کامل ہو جاوے ورنہ فاسق گنہگار ہوگا اور بعض افعال سنون و آداب ثبوت ہونے کے انکے کرنے  
 میں ثواب جمیل ہے اور نہ کرنے میں گناہ نہیں بغیر طیکہ عادت نہ کرے اور نہ لگا خیال کرے - پھر واضح ہو کہ یہاں سنون افعال کا  
 بیان نہیں اور نیز ابھی واجبات دیگر باقی رہ گئے ہیں اور مترجم انکو ذکر کیے دیتا ہے تاکہ آئندہ جو پوری کیفیت نازکی ذکر فرمائی  
 ہے اس میں ہر فعل کو فرض و واجب و سنت و آداب سمجھ لیا جاوے - واضح ہو کہ باقی واجبات میں سے ایک یہ کہ ہر فرض  
 اور ہر واجب کو اپنے سنی و عمل پر ادا کرنا واجب ہے پس اگر فرض قرائت کو پورا کر کے سو سے سو چار گیا پھر رکوع کیا  
 تو سجدہ سو بسبب تاخیر رکوع کے واجب ادا اگر رکوع کیا ادا یا دیا کہ سورہ نہیں پڑھا ہے پھر پڑھے ہو کر سورہ طابا تو رکوع کا اعادہ  
 اور سوگاہ سجدہ کرے - دوم یہ کہ رکوع و ادا سجدہ میں نہوں ورنہ سجدہ سو واجب ہوگا - ولکن جو رکوع پورا نہ ہو اور اعادہ  
 میں ایک ہے اور اگر گناہ سجدہ پر گناہ ہونے سے سزا تھا کہ دوسری جگہ سجدہ کیا تو یہ ایک ہے - سوم دو رکعت یا چار رکعت  
 سے پہلے تعدد نہ کرنا نہ سجدہ سو ہر قدر ادا ہے رکن - چارم دو فرض یا واجب و فرض کے درمیان زیادتی نہ کرنا حتیٰ کہ  
 چپ نہ رہنا یعنی بقدر معتبر تجسم تعدد ہی کو چپ رہنا واجب ہے یعنی قرائت شکوے ادا اگر عذر ہے تو علی الاصح تا انقاس  
 نہیں اور اگر سو آٹھ ہے تو اس پر سجدہ سو نہیں ہے - مثل ششم جو اور بے ہیں کہ ان میں اموں کے درمیان اجتناب شرعی کی  
 راہ ہے تو ان میں تعدد ہی پر امام کی متابعت واجب ہے چھ امام نے تفسیرات عیدین ہر رکعت میں پانچ پانچ کہیں یا سلام دینے  
 سے پہلے سوگاہ سجدہ کے لیے یا قرآن رکوع کے بعد تعدد پڑھنی تو ایسے امام میں امام کی متابعت واجب ہے اگرچہ عیدین میں

منسوخ ہونے کا قطعی ثبوت ہوا ان میں متابعت واجب نہیں جیسے امام نے نماز جنازہ میں پانچ یا زیادہ کبیرین کہیں تو چار سے زیادہ میں متابعت ذکر کرے یا اسکی سنت نہ ہونے کا قطعی ثبوت ہو جیسے نماز فجر میں امام نے قنوت پڑھی تو متابعت نہ کرے نہ سجدہ کرتا ہو کہ یہ اسوقت کہ کوئی حادثہ نازل ہوا ہو چنانچہ اپنے باب میں آریگا۔ ہفتم ہاتھوں کو رکھ کر سجدہ کرنا ہفتار ابن ابی امام و ابی جہز۔ رہا بیان سنت افعال کا تو وہ بہت ہیں۔ ایک یہ کہ تحریر کے واسطے دو لون ہاتھ اٹھانا اور خلاصہ میں ہر کہ اگر چھوڑنے کی عادت کر لے تو گنہگار ہوگا۔ دوم انگلیاں اپنے حال پر کھلی چھوڑنا۔ سوم کبیر سے سر نہ جھکانا۔ چار امام کو ہتھ رکھنے کی حاجت کے ہر سے کبیر کہنا و سمع السمر من حمدہ و سلام کہنا۔ چلانے میں مبالغہ نہ کر دہ ہو۔ اور کبیر اقلع کے جرم میں اگر قطع مقصود مرت لوگوں کا آگاہ کرنا ہو تو نماز نہ کی بلکہ مقصود تحریر ہو۔ ہفتم ہی و منفرد انگوٹھا ہستہ کے۔ پنجم شمار یعنی ہما ملک الہم و بھگدک الہم۔ ششم۔ عزہ بالسر من الشیطان الرحیم پڑھنا۔ ہفتم بسم السمر الرحمن الرحیم کہنا۔ ہشتم آمین کہنا۔ نہم شمار سے لیکر ان چار دن کو آہستہ کہنا۔ دہم دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھنا۔ یازدہم۔ ہاتھوں کو اسطرح زیر ناک باندھنا۔ دوازدہم کبیر رکوع۔ سیر دہم۔ رکوع میں دو لون ہاتھوں کو پکڑنا۔ چار دہم انگلیاں کھلی رکھنا۔ پانزدہم سجدہ کی کبیر و آسن سے ہاتھ کی کبیر۔ شانزدہم ہاتھوں کی انگلیاں سجدہ میں ملی رکھنا۔ ہفتم دہم سر کو تشدد میں بائیں ہاتھوں پر بچھانا اور ہر دہم درود پڑھنا و قبول شاکھی رحم ادنی مقدار فرض ہو۔ نو دہم دعا جو بندوں سے مانگنا سبیل ہو۔ یستم۔ سلام کے وقت دائیں ہاتھ میں منہ پھیرنا۔ دیگر اور بھی سنیں ہیں۔ پھر نماز کے آداب میں جنکے ذکر کرنے میں کچھ نہیں اور کرنا افضل ہے چنانچہ نظر رکھنا قیام میں سجدہ گاہ پر اور رکوع میں پشت قدم پر اور سجدہ میں بائیں گود پر اور سلام کے وقت اور مرداد حر موٹھوں پر اور حوائی رو کھنا اگر ہاتھوں سے جو ٹھو پکڑ کر ہو ورنہ بائیں ہاتھ کی پشت کو منہ پر رکھ لے اور تحریر کے واسطے موٹھ ہاتھوں کو آستین سے نکالے اگر آگ سردی ہو۔ اور کھانسی رو کھنا بقدر امکان۔ کیونکہ بلا عذر کھانسا منفسد نماز ہے تو عذر میں احتیاط کر کے روکے۔ اور امام اسوقت شروع کرے جب اقامت پوری ہو جاوے اور یہی اہل المذہب ہے۔ شرح الجمع امام۔ اور یہی اصح ہے۔ خلاصہ البھر وغیرہ تمام وہ۔ اب تمام افعال نماز ابتدا سے آداب و متن و ذکر اقلع و اجبات کو جمع کر کے اپنے محل میں لانے کی کیفیت مع اثبات کے ذکر فرمائی قبول۔ و اذا شرع فی الصلوٰۃ کبر۔ اور جب نماز شروع کرے خواہ فرض ہو یا نفل مع۔ تو کبیر کہے۔ فہی قائمہ طلاء کا قول ہر مع۔ اور دو لون قدم کے درمیان چار انگلی کا فاصلہ رکھے۔ خلاصہ۔ لہا ملونا و قال علیہ السلام تحریر کیا کبیر۔ بدیل اس آیت کے جو ہم نے پڑھی تھی یعنی جب کبیر اور بدیل اس کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ تحریر نماز کی کبیر ہے۔ فہی۔ یہ حدیث پانچ صحابہ پر روئے ہوگا ہر از اجماع حدیث ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث علی روئے سے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث اس باب میں اصح ماحسن ہے اور عبد السمر بن عقیل کی توفیق امام بخاری مع سے نقل کی اور نو دوی رحم نے خلاصہ میں کہا کہ یہ حدیث حسن و رواہ الحاکم میں حدیث ابی سجدہ الخدری روئے و قال صحیح علی شرط مسلم مع۔ بھرا اگر امام جو تو کبیر ہے سے کہے۔ ہم۔ و ہوشو ط عندنا خلافاً لشافعی مع۔ اند کبیر مذکور ہمارے نزدیک شرط ہے یعنی خارج نماز مرد میں ہے ہر خلاف امام شافعی کے۔ فہی کہ ان کے نزدیک رکوع ہے۔ گر ہم رکوع کے کی دلیل نہیں پاتے تو فرض شرط فرمادہ ہے ہیں۔ حتی ان من اعظم الغرض کان لہ العیوادی ہما التطوع۔ حتی کہ جو کوئی فرض کا تحریر ہاتھ سے اسکو روا ہے کہ اس تحریر سے نفل ادا کرے۔ فہی اگرچہ فرض سے اسطرح خارج ہونا کر دہ ہے۔ السراج۔ اور نفل کی تحریر پر دوسری نفل ادا کرنا یا کراہت جائز ہے۔ لیکن فرض کی تحریر پر دوسرا فرض ادا کرنا یا کراہت نہیں یا نفل کی تحریر پر فرض ادا کرنا نہیں جائز ہے۔ السراج۔ پس اگر تحریر رکوع کی ہوتا تو فرض کی تحریر سے نفل ہوتا۔ تو تحریر میں نفل نہیں ہر و لہذا اگر کبیر کی اس حالت میں کر لے ہاتھ میں نہاست تھی



جوانے تکبیر سے فراغت کر کے پسینہ ہی یا سر کھلاتھا جو بعد فراغت تکبیر کے خیف محل سے دو حاکم یا یا زوال آفتاب ظاہر  
 ہونے سے پہلے تکبیر شروع کی اور فاج ہو کر زوال ظاہر ہو گیا یا قبل سے نعمت تھا کہ اس سے فاج ہونے ہی قبل سے ہو گیا اور دایم  
 اور شرف اللہ رحم نے کہا کہ ظہر کی تحریر پر عصر کی بناء اور نفس کی تحریر پر فرض کی بناء اور برکس اور ادار کی تحریر پر قضاء کی بناء  
 جائز ہے۔ اور شافعی رحم کے نزدیک رکن ہونے کی وجہ سے کوئی نہیں جائز ہے۔ وہو بقول انہ لیشترط لہما مالیشترط لسا لسا لسا لسا  
 شافعی رحم کہتے ہیں کہ تکبیر نہ کرنے کے لیے شرط ہے ہر وہ چیز جو دیگر ارکان کے لیے شرط ہے۔ ف۔ جیسے استقبال قبلہ و سرحدت  
 و طہارت و نیت و وقت۔ وغیرہ آیت الکرسیہ۔ اور یہ بات اس کے رکن ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ اور جواب یہ کہ بشرط انہ  
 تحریر کے نہیں ہیں چنانچہ مسائل ذکر ہو چکے۔ م۔ ولما انہ عطفت علی الصلوۃ علیہ فی قولہ تعالیٰ و ذکر اسم ربہ فصلی  
 و مقصودہ المغائرہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ تکبیر نہ کر کے پر نماز کا عطفت کیا گیا تو لہ تعالیٰ و ذکر اسم ربہ فصلی یعنی فکر کیا نام  
 اپنے رب کا یعنی اللہ اکبر کہا پھر نماز پڑھی۔ اور مقصودہ عطفت یہ کہ معطوف علیہ دیگر اور معطوف دیگر جو۔ ف۔ کیونکہ ایک  
 چیز کا عطفت بیفائدہ ہے مثلاً زید اور زید آیا۔ تو زید اول معطوف علیہ اور زید دوم معطوف ہے مگر بیفائدہ کلام ہے۔ بلکہ دونوں ایک ایک  
 ہو چاہیے۔ اور خاص پر عام کا عطفت بیان نہ اس لیے۔ پس معلوم ہوا کہ تکبیر ایک اور نماز ایک ہے۔ مگر شرط ہے۔ ولہذا لا یشکر تکبیر  
 الا رکعان۔ اور اسی جہت سے تکبیر نہ کر کر نہیں ہوتی مانند تکرار رکان کے۔ ف۔ یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں ہے۔ فرض  
 ہوا کہ رکن کا کر رہا ہو مگر نہیں جواب تحریم کی طرف سے یہ کہ ارکان ہر رکعت میں قیام و رکوع و سجود اپنے محل پر کر رہے ہیں  
 اور تکبیر باوجود اپنا محل پائے جانے کے کر رہیں ہوتی تو یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں اور یہ کہ اس میں شرائط کی نگہداشت  
 دلیل رکعت ہے تو جواب گھر رکہ اسکے لیے کچھ نہیں ہے۔ و مراعاة الشرائط لما تمحصل بہ من القیام۔ اور شرائط کی نگہداشت  
 صرف اسکے واسطے جو تکبیر سے متصل ہے یعنی قیام نماز۔ ف۔ پس اگر پہلے سے طہارت و سرحدت وغیرہ شرائط کا لحاظ نہ کر لیا  
 ہو تو بعد تکبیر کے قیام نہیں ہو سکتا تو فاصلہ و فرق کرنا چاہیے لہذا قیام کے واسطے پہلے سے وہ شرائط ملحوظ ہوتی ہیں تکبیر کے لیے  
 ملحوظ نہیں ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ تکبیر رکن نہیں بلکہ شرط ہے۔ ابن الامام نے کہا کہ تکبیر ہمارے نزدیک شرط ہے اس شخص پر جو  
 قدرت رکھتا ہو۔ اور محیط میں ہے کہ امی و گونگے نے اگر نیت سے نماز شروع کی تو جائز ہے کہ نہ جائے اسکان میں تھا بجا لائے  
 انہی۔ اور دونوں پر زبان ہلا نا واجب نہیں اس واسطے کہ زبان ہلا نا تو الفاظ مخصوصہ کے ساتھ واجب ہے اور جب وہ ان  
 دونوں سے مستغنی ہو تو بجا سے اسکے دوسری بات یعنی خالی زبان ہلا نا واجب ہونے کا حکم بدو کسی دلیل کے نہیں دیا  
 جائیگا۔ الفتح۔ حاصل یہ کہ واجب تو نیت کے ساتھ اللہ اکبر کہنا تھا اور جب امی و گونگا اسکو کہیں کہہ سکتے تو صرف نیت رہی  
 اور رہا نیت کے ساتھ خالی زبان ہلا نا واجب نہیں کہہ سکتے کیونکہ اسکے واسطے دوسرا حکم چاہیے اور وہ موجود نہیں ہے۔ مگر جس  
 کتاب کہ اس سے معلوم ہوا کہ نیت قبل قلبی واجب ہے اور جب قلبی غم مجتمع نہ ہو تو بجا سے اسکے زبان سے الفاظ کہنے کے  
 جواز کا حکم جیسا کہ عقلی سے درمختلہ وغیرہ میں لیا ہے بلا دلیل ہے۔ فاقیم۔ پھر تکبیر نہیں جائز مگر کھڑے ہونے کی حالت میں یعنی  
 فرض میں بصورت قدرت۔ اگر امام کو رکوع میں پایا اور جھکے تکبیر کہتا ہو رکوع میں گیا پس اگر اسقدر جھکاؤ میں تکبیر پوری کی  
 کہ قیام سے زیادہ قریب تھا بہ نسبت رکوع کے تو صبح و روزہ نہیں۔ الفتح۔ اور اگر اس سے تکبیر رکوع کی نیت کی ہو تو نیت بخلاف  
 وہ تحریر رکھی جائیگی۔ و۔ اور اگر اللہ اکبر قیام کے بعد رکوع میں پہنچ کر پورا کیا تو نماز شروع نہ ہوئی بالاتفاق۔ جی۔ جی۔ اگر  
 اللہ اکبر کے ساتھ اللہ اکبر اس سے پہلے کا تو صبح و روزہ صحیح نہیں ہے۔ و۔ امام کی تکبیر سے بخیر میں تکبیر کہی تو اگر اسکے غالب  
 گمان میں امام سے پہلے ہوئی تو روا نہیں ورنہ سوا ہے۔ الحفظ۔ عمدۃ النکحہ یا اکبر اول مدکر انکفری ورنہ مقصد جیسے اصح قول  
 چن باء اکبر کو مدکر کے انکار کرنا۔ و۔ مگر کتاب کہ کفر کا حکم مشکل ہے چونکہ عامی ہندی کو اسکے معنی نہیں معلوم اور جب معلوم ہیں

و مقصود خوش آوازی و غیر وہو اگرچہ مکروہ تحریمی ہے اور نہ وہ تو اس وقت کفر نہ اسکو اسہ تعالیٰ میں شک ہو یا اسکے اکبر ہونے یعنی  
بالکل اسی ہونے میں شک ہو پس جواب یہ کہ چونکہ جادے کہ اگر کسی نے اسے شک کیا تو کفر ہے و نہ عمدہ یا خطا ہو پس جہ  
واسہ تعالیٰ اعظم ہم۔ اندازہ کا شروع ہو جائے و تکبیر دونوں کے ساتھ ہونا ہر تنہا کسی کے ساتھ نہیں ہونا جی قادر ہستنا  
عاجز امتد کوئے دای کے۔ ف۔ گوئے دای کو قرأت کے بارہ میں بھی زبان بلانا لازم نہیں اور یہی صحیح ہے۔ و۔ بالجوہب ناز کا  
ارادہ کرے تو نیت کے ساتھ بروجہ بزرگ تکبیر کے۔ ویرفع ید یہ مع الکبیر۔ اور ہوا پنے دونوں ہاتھ اٹھا دے تکبیر کے ساتھ  
و موسنتہ لان الی علیہ السلام و اطلب علیہ۔ اور یہ رفع الیدین سنت ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر  
مناظرت فرمائی ہے۔ و ہما اللفظ۔ اور یہ لفظ یعنی مع الکبیر کا لفظ۔ فیشرالی اشراط التقارنہ۔ اشارہ کرتا ہے کہ تقارن  
شرطی گئی ہے۔ ف۔ یعنی ہاتھ اٹھانا اور تکبیر کنا دونوں ملے ہوئے ساتھ ہوں۔ اس پر خواہر زاوہ دام صفا رتے تھیں  
کی ہے۔ و ہوا لمدی عن ابی یوسف۔ اور یہی مروی ہے ابو یوسف سے۔ ف۔ یعنی یعقوب بن ابراہیم شاکر  
امام ابو حنیفہ سے۔ و احمکی عن الطحاوی۔ اور یہی حکایت کیا گیا طحاوی سے۔ ف۔ یعنی امام ابو جعفر احمد بن محمد بن حاتم  
ازدی الطحاوی رحمہ سے اور علی سے مراد یہ کہ نقل کیا گیا کہ طحاوی بون ہی کرتے تھے کہ تکبیر کے ساتھ ہاتھ اٹھاتے تھے۔ اور یہی  
قول امام احمد کا اور مشہور مذہب مالک رحمہ کا ہے۔ و الاصح انہ یرفع ید یہ اولاً تکبیر۔ اور مذہب میں صحیح یہ کہ پہلے دونوں  
ہاتھ اٹھا دے پھر تکبیر کے۔ ف۔ اسی پر عامہ مشائخ ہیں۔ و بسوط میں لکھا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہیں صحیح۔ لان فصل  
نفی تکبیر یا عن غیر اللہ تعالیٰ۔ کیونکہ اس کا فعل ہاتھ اٹھانے کا یہ سوائے اللہ تعالیٰ کے سب سے کبر بانی کی نفی ہے  
ف۔ یعنی قانون پر ہاتھ لایا کہ سوائے اللہ تعالیٰ کے جو چیز کسی میں کبر بانی نہیں۔ پھر قول تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنے سے اللہ  
کے واسطے کبر بانی کا اثبات ہے۔ و النفی مقدم۔ اور نفی مقدم ہوتی ہے۔ ف۔ پھر اثبات ہوتا ہے جیسے لکھتے تھے توحید میں پہلے  
لا آله الا اللہ سے اثبات ہے۔ اسی طرح بیان ہے کہ اس میں یہ اعتراض ہے کہ لکھتے تھے توحید میں تو سب زبان سے ہوتا ہے  
تو بضرورت نفی مقدم ہوتی کیونکہ ساتھ ہی ہونا ممکن نہیں ہے اور بیان فعل سے نفی اور قول سے اثبات ہے تو دونوں جمع ہو سکتے  
ہیں۔ مع۔ اور جواب یہ کہ امام مصنف کی مراد یہ ہے کہ نفی کا اثبات پر مقدم ہونا بہتر ہے تاکہ اول بندہ اسوے اسی سب سے  
خالی ہو جادے اور سب اس پر حرام ہو جاوے کسی چیز کا اس میں دخل نہ رہے پھر تکبیر سے اللہ تعالیٰ کی کبر بانی و عظمت بھر جاوے۔  
اور اسی کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طاعت ادا کر دے۔ اور واضح رہے کہ بیان کلام مرت اس میں کہ اولیٰ کون طریقہ صحیح اور نہ جواز میں کچھ  
کلام نہیں ہے چنانچہ معلوم ہوگا۔ اب بیان چند مقام میں اول آئے کہ ہاتھ اٹھانا سنت ہے۔ دوم اس کی کیفیت۔ سوم ہر کما تھا کہ  
اور حدت کا ٹھکانا اٹھا دے۔ چارم اضافہ تکبیر پر خمس۔ زبان عربی میں مخصوص ہے یا نہیں۔ ششم کیسے الفاظ سے تکبیر میر  
جائز ہے۔ اور اس مقام پر بقدر توضیح اس واسطے کہ اسی تکبیر سے ناز کا شروع ہے پس اگر اسی میں فساد ہو تو ناز جاتی ہے۔ یہی ہم  
بیان اول کہ وہ سنت ہے۔ یہی صحیح۔ اور ابو حنیفہ سے منصوص ہے اور یہی جمہور علماء کا قول ہے اور بعض اسکے وجوب کے قائل ہو  
حتیٰ کہ ہمارے مذہب میں بھی اختلاف ہے چنانچہ ابن العمام نے خلاصہ سے نقل کیا کہ اسکے ترک سے بعض کے نزدیک گنہگار  
ہوگا اور بخاریہ کہ ترک کی عادت کو نہ گنہگار نہ نہیں۔ تھی۔ گویا دونوں قولوں میں ہی توفیق ہے۔ یعنی۔ پھر دلیل میں نظر کرنے سے معلوم ہوا  
کہ جمع حدیث جواز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان میں مروی ہیں۔ سب میں ہاتھ اٹھانا مذکور ہے حتیٰ کہ ابن النذر رحمہ نے اودھا کہ  
کہ اہل علم سب حقیق ہیں کہ ہمیشہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھ اٹھاتے تھے۔ پھر اس مناظرت کے باوجود وہ واجب نہیں  
تقریر امام سرخسی رحمہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کو واجب نماز میں رفع الیدین نہیں سکھایا صحیح اور اصول  
شعرا ہے کہ حاجت کے وقت سے بیان میں تاخیر کرنا ممانع ہے۔ پس اگر یہ واجب ہوتا تو اسکو سکھانے۔ ف۔ مترجم کتاب

یعنی ہم نے اس استدلال کو قبیح سمجھا یا دیکھ کر وجہ ضعف ظاہر نہیں ہے پس مواظبت دلیل سنت پر جبکہ بطریق وجوب نہ  
لیکن غریب مع تقدیر میں کافی سے مزج وجوب نہ کور ہوگا۔ امر دوم اسکی کیفیت تو ہاتھوں کو مقابل کاٹوں تک اٹھاوے  
حتیٰ کہ دونوں انگوٹھے دونوں لو کے محاذی مقام پر جو جاویں۔ اہلبین۔ اسوقت تکبیر کے اور اسی پر عائد مشائخ میں لھٹ  
اور انگلیوں کے سب محاذی کاٹوں کے فروغ سے ہوں۔ اہلبین۔ اور تکبیر کے وقت سر نہ جھکا دے۔ اظہار۔ اور تہلیلوں  
کو قبلہ رخ رکھے اور انگلیاں اپنے حال پر کھلی چھوڑ دے۔ لھٹ۔ بدلیل حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
جب تکبیر کرتے تو انگلیاں کشادہ رکھتے تھے۔ برواہ الترمذی فی الجامع وابن خزیمہ فی مصححہ۔ اور معنی یہ کہ انگلیاں نہ ملاوے بلکہ  
اپنی حالت پر چھوڑ دے۔ کما قال شیخ الاسلام خواہر زادہ رحمہ اللہ۔ یہی مقصد ہے لھٹ۔ اور اگر تکبیر کھڑے ہاتھ اٹھائے تو ادا نہ ہوا  
اگر مسنون ممکن نہ ہو تو اونچا یا نیچا جقدر ممکن ہو اٹھاوے۔ اہلبین۔ پھر حدیث میں آیا کہ کان تکبیر عند کل خفض ورفع۔ یعنی  
حضرت صلعم ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت تکبیر کرتے تھے۔ یہ حدیث مؤید روایت ابو یوسف ہے کہ رفع ایدین تکبیر ساتھ ہی ہونا  
اسی کو شیخ الاسلام اور صاحب النخفہ اور قاضی خان نے اختیار کیا ہے۔ اور نسائی کی حدیث ابن عمر رحمہ اللہ میں یوں ہے کہ کان بین  
یدہ جند و حکیبہ ثم تکبیر۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مؤثر ہونے کے محاذی ایک دونوں ہاتھ اٹھائے پھر تکبیر کرتے تھے۔ یہ دلیل  
ہے کہ ہاتھ اٹھانا مقدم اور تکبیر مؤخر ہے اور یہی عائدہ مشائخ کا قول اور اسی کو امام مصنف نے صحیح کہا ہے۔ حدیث الثن رحمہ اللہ میں مزج  
یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے تکبیر کی پھر ہاتھ اٹھائے۔ اور یہی ظاہر حدیث براہین عاربہ ابو داؤد کی ہے کہ ہاتھ اٹھانے  
نے کما کہ تو فیق یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تیون میں سے ہر ایک کو کیا ہے مگر جو معنی امام مصنف نے ذکر کیے اس سے  
دوسری صورت اولیٰ تھری۔ انہی ملخصاً۔ اور نیز ترجیح کی وجہ یہ بھی ہے کہ حدیث ابن عمر رحمہ اللہ صحیح سند وغیرہ میں مروی ہے اگرچہ اس  
صحیح رفع ایدین کی تقدیم نہیں نکلتی مگر روایت نسائی کے بیان سے باقیوں کی روایت میں بھی یہی مراد ظاہر ہو گئی۔ قتال فیہ  
اور حاصل یہ کہ ہر ایک تیون صورتوں سے جائز مسنون ہے لیکن جو صورت امام مصنف نے بیان کی اولیٰ ہے اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ م  
امر سوم یہ کہ ہاتھ کمان تک اٹھاوے۔ اس میں مرد و عورت میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ویرفع یدہ حتیٰ یحاذی باہما مہ  
شعیتہ اذینہ۔ اور اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے جاوے یہاں تک کہ محاذی کر دے دونوں انگوٹھوں کو دونوں کاٹوں کی تو  
فت۔ محاذی سے یہ عرض کہ کان کی سے انگوٹھا چھو جاوے۔ د۔ واضح ہو کہ بعض احادیث سے محاذات سر کے ساتھ  
اور بعض سے کان اور بعض سے کندھے کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور تو فیق یہ کہ انگوٹھا جب محاذی لو کے ہو تو انگلیاں مقابل  
سر کے اور ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے کے ہو۔ اور تفصیل آتی ہے لیکن اس سے ظاہر ہوا کہ محاذی اپنے معنی میں ہے اور چھو  
مراد لینا غیر موجہ ہے۔ وعند الشافعی رحمہ اللہ رفع الی مشکبہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں کندھوں تک اٹھاوے  
و علیٰ ہذا تکبیرۃ القنوت والاعیاد والجنائزۃ۔ اور اسی اختلاف پر ہاتھ اٹھانا تکبیر قنوت کا اور عیدوں کا وجہ  
کا۔ کہ حدیث ابی حمید الساعدی قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذ اکبر رفع یدہ الی مشکبہ۔ دلیل امام شافعی  
کی حدیث ابو حمید ساعدی رحمہ اللہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کرتے تو دونوں ہاتھ دونوں کندھوں تک اٹھاتے تھے  
فت دوسری روایت میں ہے کہ جل یدہ جند و حکیبہ۔ یعنی کر دینے اپنے ہاتھوں کو مقابل اپنے کندھوں کے اور جب رکو  
کرتے تو اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنے کے پیرنے کا قابو دینے پھر پشت کو ہٹ کر کتے پھر جب سر اٹھاتے تو ٹیٹک راست ہو جاتے  
کہ رجزہ کی ہر ایک گریہ اپنی جگہ عود کرتی پھر جب سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھ رکھتے بغیر بچھانے ہوئے اور نہ بچھانے ہوئے  
اور ہاتھوں کی انگلیوں کے سروں کو قبلہ رخ رکھتے پھر جب دو رکعت پڑھتے تو بائیں ہاتھوں پر بیٹھتے اور دایاں ہاتھوں کو  
رکھتے تھے پھر جب اخیر رکعت پڑھتے تو آگے کرتے بائیں ہاتھوں اور دوسرا ہٹ کر رکھتے اور سر میں پڑھتے تھے۔ کما فی النسخ



اس حدیث کو سوائے مسلم کے باقی صحاح و دون نے روایت کیا ہے پھر اگر مراد اس حدیث سے یہ ہے کہ ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے کے تھا تو صحیح ہے اور اگر یہ مراد کہ انگوٹھا مقابل کندھے کے تھا تو معارضہ دوسری احادیث میں جسے امام مصنف نے استدلال کیا۔ ورنہ روایت وائل بن حجر۔ اور ہامی دلیل روایت وائل بن حجر نہ ہے۔ فت۔ حسین ہے کہ آپ نے تکبیر کی اور دونوں ہاتھوں کو مقابل دونوں کانوں کے رکھا۔ رواہ مسلم و ابوداؤد والنسائی والطبرانی والدارقطنی وغیرہ و اگر ہمارے ہاتھ بن غازیہ نہ ہے۔ فت۔ حسین ہے کہ جب نماز پڑھتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھائے یہاں تک کہ دونوں انگوٹھے مقابل دونوں کانوں کے ہو جاتے۔ رواہ احمد و اسحق والدارقطنی و الطحاوی۔ غرض اس میں۔ اور روایت انس رحمہ۔ ان ابی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا کبر رفع یدہ حد ار اذنیہ۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کرتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھا کر تے مقابل دونوں کانوں کے۔ فت۔ یہ درحقیقت روایت برابر نہ ہے اور روایت انس رحمہ یوں ہے کہ تکبیر کی پس محاذی کر دیا اپنے انگوٹھوں کو دونوں کانوں کے ساتھ۔ رواہ المحاکم۔ اور حاکم نے کہا کہ شعبہ کی شرط پر صحیح ہے میں اس میں کوئی علت نہیں جانتا مہون مع۔ اور بیہقی نے سنن کبریٰ میں حدیث انس رحمہ روایت کی کہ کان اذا افتتح الصلوۃ کبر ثم رفع یدہ حتی یحاذی با یمامیہ اذنیہ۔ یعنی جب نماز کا افتتاح کرنے تو تکبیر کر کے پھر دونوں ہاتھوں کو بلند کرتے یہاں تک کہ انگوٹھے محاذی کرنے دونوں کانوں کے ساتھ۔ ابوالفتح نے کہا کہ اسکی اسناد کے راوی سب ثقہ ہیں اور درحقیقت ان روایات میں معارضہ نہیں کیونکہ انگوٹھوں کا کان کی نو سے محاذی کرنا کبھی اس طرح حکایت ہو سکتا ہے کہ ہاتھوں کو کندھوں سے محاذی کیا اور کبھی اس طرح کہ کانوں سے محاذی کیا کیونکہ پہلی کا آخری حصہ مع ہونچے کے کندھے سے محاذی یا قریب ہو گا اور خود پہلی مقابل کان کے ہوگی پس جس نے انگوٹھوں کو کانوں کی نو سے مقابل کیا اسے تحقیق کے ساتھ روایتوں میں توفیق دیدی تو اسی کا اعتبار واجب ہے اور معارضہ ساقط ہے۔ فت۔ ولان رفع الید لا علام الا صم و مہو یا طمناہ۔ اور اسوجہ سے ہمارا قول جید ہے کہ ہاتھ اٹھانا واسطے آگاہ کرنے ہرے کے ہے اور یہ آگاہی اس طریقہ کے ساتھ ہوگی جو ہم نے کہا ہے۔ فت۔ پس جب امام کان تک ہاتھ لایا تو ہرے نے جان لیا کہ تکبیر کی گئی پس اسے بھی تکبیر کی۔ اگر دہم ہو کہ اول میں مصنف نے ہاتھ اٹھانے کا فائدہ ماسوائے اللہ تعالیٰ کے سب سے نفی کبریائی بیان کیا اور اب یوں فرمایا تو جواب یہ ہے کہ نفی کبریائی تو اسکا فائدہ منہوی ہے اور ہرے کو آگاہی دینا اس کے مشروع ہونے کا ظاہری سبب ہے اسی واسطے خود ہرے پر بھی ہاتھ اٹھانا مشروع ہے شاید کہ وہ باہر ہو اور تاکہ دور واسطے اسکو دیکھیں جیسے تکبیر بلند کرنا اللہ تعالیٰ کے واسطے کبریائی کا اظہار بلند ہرے باوجود اس کے فائدہ یہ کہ مقدمہ جانیں کہ امام نے تحریر باندہ بیا و لیکن پرمحل صرف اسی غرض سے نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر یہی غرض ہو تو تحریر ہو گا جیسا کہ بیان گذرا اس میں بالی سے ثناء و تاج الشریعہ کے سوا ذات و اعتراضات ساقط ہو گئے۔ فاحفظہم۔ و مارواہ محمول علی حالہ و العذر۔ اور حدیث ابو حمید رحمہ جس سے شافعی رحمہ نے استدلال کیا کہ کندھے تک اٹھاوے وہ صدر کی حالت پر محمول ہے۔ فت۔ یعنی جوہر صدر کے اٹھانے میں کمی کی اور کامل کانوں تک ہے۔ غرض۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ وائل بن حجر رحمہ نے بیان کیا کہ پھر میں دوسرے سال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا تو لوگ گاڑھی چادر میں کل کی قسم سے دوستانہ پہنے تھے تو دس لوگ کلوں کے اندر ہی سے ہاتھ اٹھاتے تھے پس وائل رحمہ نے اس حدیث میں آگاہ کر دیا کہ ان لوگوں کا منہ نہ تھا کہ ہاتھ اٹھانے میں انحصار کرنا ان کے لباس کی وجہ سے صحاح۔ ولیکن ہاتھ احادیث میں توفیق دیدی جس سے معارضہ نہیں رہا تو اب صدر پر محمول کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ مع۔ اور میں کہتا ہوں کہ ان تکلفات کی کچھ حاجت نہیں ہے اور اظہار دونوں صحیح ثابت ہیں بلکہ ابن عبد البر رحمہ کے بیان میں ہے کہ کانوں سے اوپر تک بھی نفوذ ہے اور آثار صحابہ و تابعین بھی ہر ایک صدر پر محفوظ طور میں تو معلوم ہوا کہ اہل میں سے ہر طرح کی گھبراہٹ پر۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی اہل ہر طرح کے

طریق بن اولی کون طریق ہر تو ہمارے نزدیک جو مذکور ہوا ایک تو اسوجہ سے اولی ہر جو مصنف نے توجہ کی اور دم ہو گیا کہ یہ ایسی صورت ہے کہ سب مصنفین اس میں داخل ہو جاتی ہیں۔ پھر استیعون وغیرہ سے مانع نکالنا مستحب میں بدیہی رواج طحاوی از دائل رضی اللہ عنہم۔ رہا حدیث کا بیان تو فرمایا۔ والہرأۃ ترفع یدہا خذہا فیکبہا۔ اور عورت آٹھ اٹھا دے اپنے ہاتھوں کو مقابل اپنے بوندھوں کے۔ ف۔ یہ محمد بن قتال رحمہ نے ہمارے اصحاب سے روایت کی اور یہی شافعیہ کا قول ہے۔ ع۔ ہوا صحیح ناظم اسٹرکھا۔ یہی صحیح ہے کیونکہ یہ طریق حدیث کے واسطے زیادہ پردہ کا ہے۔ ف۔ اور غیر صحیح ہے تہ الحسن عن الاطعم کہ عورت اتند مرد کے کان تک آٹھا دے۔ اور صفحہ میں ہے کہ حدیث کا مسئلہ ظاہر الروایۃ میں نہ کو نہیں ہے۔ مع۔ بیان امر چارم اتفاق کبیر۔ فان قال بدل انگیر اسراجل اور الاطعم۔ پھر اگر اسنے کبیر کے بدل یعنی اسراکیر کے بدل میں اسراجل یا اسراطعم۔ کہا۔ ف۔ یعنی اسم فاعل کو قبضہ ہوا رکھا اور اگر خبر کی جگہ کوئی اور تعظیمی لکھا اتند اجل و الاطعم ماعلی وغیرہ کے لایا تو طریقین کے نزدیک جائز ہے۔ اور الرحمن اکبر۔ یا اسنے بدل اسراکیر کے الرحمن اکبر کہا۔ ف۔ یعنی اسراج اسم فاعل ہے بجائے اسکے الرحمن یا الرحیم وغیرہ اسامے صفات میں سے لایا اور اگر کو جو ذکر صفت ہے بجا رکھا تو بھی طریقین کے نزدیک جائز ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ قبضہ اور خبر موجود ہے یعنی اسراکیر اسراجل الرحمن اکبر۔ یعنی اسراجل یا الرحمن بزرگ یا الرحمن بزرگ۔ اور اگر اسنے فقط اسراجل یا الرحمن یا الرب یعنی رب العالمین کہا اور اس سے زیادہ کچھ نہ لکھا تو وہ اختیار میں لکھا کہ تازہ شروع ہوگی بھی مختار ہے۔ اور ہند یہ میں لکھا کہ امام اعظم رحمہ کے نزدیک مخرج ہو جائیگی انبیین۔ اور یہی صحیح ہے۔ الزاد ہی۔ تجربہ میں یہ حسن رحمہ کی روایت امام اعظم رحمہ سے فرمادی ہے اور بنا بر ظاہر الروایۃ کے خبر ہونا مستحب اور اگر حائضہ عورت پاک ہوئی اور وقت میں صرحت اسقدر گنجائش ہے کہ فقط اسراکیر کے تو بنا بر ظاہر الروایۃ کے یہ تازہ سیر ہوگی اور بنا بر روایت الحسن رحمہ کے امام رحمہ کے نزدیک واجب ہوگی۔ مع۔ اور اگر اسنے خالی اکبر یا اعظم یا اجل کہا بدولتین کے تو بالاجماع تازہ شروع ہوگی۔ الجواب۔ اولاً لا الا الا اللہ۔ یا اسنے کبیر کے بدلے لا الہ الا اللہ کہا۔ ف۔ تو بھی طریقین کے نزدیک جائز ہے۔ یون ہی تسبیح و تہجد سے یعنی سبحان اللہ سے یا الحمد للہ سے اور دیگر کلمات سے جو خاص اللہ تعالیٰ کی حمد میں ہیں یہی حکم ہے۔ انبیین وغیرہ۔ پھر کیا سوائے کبیر کے کہ تلیل و تسبیح و تہجد و تبارک اللہ و اتند اسکے کلمات خالص تعظیم سے تازہ شروع کرنا مکروہ ہے یا نہیں۔ تو امام سرخسی رحمہ نے کہا کہ اسے یہ کہ مکروہ نہیں، اور صفحہ دذہرہ میں لکھا کہ اصح یہ کہ مکروہ ہے کیونکہ اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا۔ ابن اللہام نے کہا یہی قول اولی ہے اور صحتی نے کہا کہ قدوری نے بھی مکروہ کہا اور یہی ہند یہ میں مبطلہ ظہیرہ سے نقل کیا اور قاضیخان میں اسکو حواہی میں روایت امام اعظم رحمہ سے بیان کیا۔ مترجم کتاب ہے کہ ذہیرہ کی دلیل کہ اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا قابل نظر ہے اسے کہ ترک نہیں کیا بلکہ اسکا بدل جائز ادا کیا ہے۔ پھر اگر مکروہ ہے تو کیا تحریری ہے پس در مختار میں بظہر ظاہر دلیل کے اسکو مکروہ صحتی کہا اور تمیس میں ظلال اولی فرمادیا یعنی مکروہ تحریری ہے اور یہی ادق و اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔ اور غیرہ میں اسکا۔ اللہ تعالیٰ اجزاء عند الی خلیفہ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ۔ یا اس مذکورہ بالا کے حواہی دیگر اللہ تعالیٰ کے ناموں سے شروع کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک کافی ہے۔ ف۔ اور طریقین یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بزام سے تازہ شروع ہو جاتی ہے حواہی اسامی خاصہ ہوں یعنی جیسے اللہ و الرحمن وغیرہ یا اسامے مشترکہ ہوں جیسے الرحیم واکرم وغیرہ۔ یہی کہ غرضی ہے۔ ذکر کیا اور۔ صحتی نے اسے مانتھی دیا جو۔ الزاد ہی۔ اور مصنف رحمہ کا یہ قول کہ اور غیرہ میں اسکا اور اللہ تعالیٰ۔ عام ہے کہ نام خواہ ملو ہو یعنی فقط اللہ تعالیٰ کا کوئی نام خاصہ یا مشترکہ ذکر کیا اس سے زیادہ کچھ نہیں لکھا اور خواہ ابتدا وغیرہ دونوں ہوں جیسے الرحیم اعظم۔ یا اسراکیر پس تعظیمی ہے کہ اگر اسے خالی اللہ یا خالی اللہ رب کہا ہو تو زیادتی کے تو بنا بر قول ابی حنیفہ رحمہ تازہ شروع ہو جائیگی بظلال قول صاحبین کے۔ افتح۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف کے

امام میں یہ معنی لینا کہ وہ امام مجرد ہو یا مع خبر ہو ناز شرع ہو جائیگی۔ بعد ہر اس واسطے کہ مفرد امام سے صرف امام رح کے نزدیک ہر ظاہر امام کے موافق ناز شرع ہوتی ہے نہ ظاہر امام پر اور صاحبین دونوں اس میں مخالفت میں اور مصنف رح نے کہا کہ امام عظمیٰ امام محمد کے نزدیک جائز ہے تو قطعاً مصنف رح نے چھٹی مفرد کے مراد نہیں رکھے کیونکہ مفرد تو امام محمد کے نزدیک نہیں روا ہے۔ پھر یہ کہ امام سے شرع ہوتی ہے یا نہیں تو یہی رح نے جواز کو صحیح کہا اور درختار میں عدم جواز کو مختار ذکر کیا اور یہی اقویٰ ہے ولیکن ہند بہ میں ہے کہ اگر کسی نے امام کو تو فقہار کے نزدیک ناز شرع ہو جائیگی۔ الاصلہ وقاضیان اور یہی اصح ہے۔ محیطین۔ تو شاید امام اسم جامع واسطے تعظیم کے فی السنی مرکب جو قرار دیا گیا ہے لہذا محیط السرخسی میں ہے کہ اگر امام اغفر لی۔ کہا تو یہ خاص تعظیم نہیں بلکہ ہندہ کی حاجت ملی ہوئی ہے تو شرع صحیح نہیں ہے۔ اور محیط میں کہا کہ اگر استغفر اور یا اعوذ یا اسر یا لا حول ولا قوۃ الا باللہ یا ما شاء اللہ کہ ناز شرع ہوگی۔ ۶۔ پھر کلمہ تعظیم خاص ہونے کے باوجود شرط ہے کہ آپسکی مراد بھی معنی تعظیم ہوں لہذا ہند بہ میں ہے کہ اگر سہان اسر تعجب کے بدون ارادہ مخلوق تعظیم کیا یا مراد تکبیر وغیرہ ہے جواب مؤذن ہے تو کافی نہیں ہے۔ انما رخانیہ۔ اور اگر بسم اسرار رحن الرحیم کہ ناز شرع ہوگی۔ البتہ۔ اور اگر اسر کبیر اول میں مد کے ساتھ کہ ناز بالاتفاق شرع ہوگی۔ انما رخانیہ رحن العبرنیہ۔ اور اگر اسر اسر اگر فارسی گات کے ساتھ کہ ناز شرع صحیح ہے۔ محیط۔ پھر تکبیر میں جو قیام شرط ہے تو فرافض میں بحالت قدرت و نہ نوافل میں باوجود قدرت کے جیسے تکبیر صحیح ہے۔ کافی محیط السرخسی۔ اور مقتدی کو چاہیے کہ امام کی تحریر کے ساتھ تحریر باندھے بقول عظمیٰ رح اور صاحبین کے نزدیک بعد تحریر امام کے باندھے اور اقویٰ صاحبین کے قول ہے ہر المحدث۔ صحیح ہے کہ بالاتفاق دونوں طریقہ جائز ہیں اور یہ اختلاف اولیٰ ہونے میں ہے۔ البتہ۔ اگر مقتدی نے امام کے ساتھ اسر کہا ولیکن اکبر امام سے پہلے کہ گیا تو فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اصح یہ کہ بالاتفاق ناز شرع ہوگی اور یوں ہی اگر امام کو رکوع میں پایا اور اسر کہنا تو قیام کی حالت میں ہو اور اگر رکوع میں پڑنا تو پہلی ناز شرع ہوگی۔ اور اجماع ہے کہ اگر امام کے کہنے سے پہلے مقتدی کہ چکا تو اظہار روایات میں اسکی ناز شرع ہوگی۔ الاصلہ۔ اگر امام سے پہلے تکبیر کہی۔ پس صحیح ہے کہ اگر نیت اقتدار ہو تو ناز شرع ہوئی اور اگر نہ تو اسکی ذاتی ناز شرع ہوگی محیط السرخسی۔ پھر جن کلمات سے تکبیر کا جواز مذکور ہو یا یہ سب امام عظمیٰ امام محمد کا قول تھا۔ وقال ابو یوسف ان کان یحسن التکبیر لم یجز الا قولہ اسر اکبر۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ اگر اچھی طرح تکبیر کہ سکتا ہو تو نہیں جائز ہے سوائے تین الفاظ تکبیر کے۔ اسر اکبر۔ او اسر الاکبر۔ او اسر الکبیر۔ او اسر اکبر۔ ف۔ اور اگر اچھی طرح آگاہ نہ ہو سکے تو ہر نام سے اور تسلیل و تسبیح وغیرہ سے روا ہے۔ پھر مصنف رح نے امام ابو یوسف کے قول پر صرف تین الفاظ تکبیر کے بیان کیے اور یہی بدلتا و مفید و اسپجالی و متغیر و متباہج میں مذکور ہیں اور موطا میں ان تین کے ساتھ جو تھما لفظ اسر کبیر زیادہ کیا اور یہی تحقیق ہے اور بنا بر قول امام ابو حنیفہ رح کے بھی کہا گیا کہ اصح یہ کہ اگر تکبیر کہ سکتا ہو تو اسکو چھوڑ کر تسبیح وغیرہ سے کہنا مکروہ ہے اور سخی رح نے کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہیں ہے۔ وقال الشافعی لا یجز الا بالاولین۔ اور شافعی رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر اول کے دونوں فقط سے۔ ف۔ یعنی ابو یوسف کے چار فقط میں سے فقط اول و فقط یعنی اسر اکبر یا اسر الاکبر سے جائز ہے باقی کسے سے نہیں جائز ہے اور یہی مذہب شافعیہ میں اصح ہے اور اگر کہا کہ اسر اصل یا عظم یا اسر اکبر کبیر یا اسر اکبر میں کل شئی۔ تو شافعی کے نزدیک روا ہے۔ در یوں ہی اصح ہے کہ اسر تسلیل اکبر جائز ہے اور اگر کہا کہ اسر الذی لا الہ الا هو الملک القدوس لا کہ تو شافعیہ میں باطل نہیں روا ہے۔ وقال مالک لا یجز الا بالاول۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ صرف اول فقط ہے اسر اکبر سے جائز اور کسی دوسری فقط سے نہیں جائز ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد و داؤد ظاہری ملا ہے۔ لا یجز الا بقول والا اصل فیہ التوقیف۔ کہہ نہ کہ یہی مقول ہے اصل اس میں توقیف ہے۔ ف۔ یعنی مقول میں و اتع کرانے سے



معلوم ہونا یہی اصل ہے اور عقل سے قوت صرف اسراکبر کا ہوا ہے پس اسی لفظ سے جو ازہر اور نمودار اسکی روایت میرانی اور حدیث  
رفاعہ بن رافع رحمہما کے ایک شخص مسند میں داخل ہوا پس اسنے تازہ شری آخر تک۔ یہ حدیث وہ ہے جس نے بڑی طرح تازہ شری  
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو تعلیم دی پس اس روایت میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پوری زمین  
موتی کسی آدمی کی تازہ یا تک کہ وہ وضو کرے پس وضو کو اپنے موضع میں رکھے یعنی جہاں جہاں جسطح دھونا چاہیے  
وحدود پھر قبلہ کے سامنے ہو پھر کہے کہ اسراکبر اور اسراکبر کی حمد و ثناء کرے اور قرآن میں سے جو چاہے پڑھے پھر کہے کہ  
اسراکبر آخر تک۔ فقہ یعنی رحمہما نے جواب دیا کہ اس سے تازہ قبول ہونے کی نفی ہے مگر جو ازنا ثابت ہے کیونکہ اسکو تازہ قرار دیا۔ مع  
میں کہتا ہوں کہ علی ہذا کبیر واجب ہوگی اور کلام آنا ہے۔ م۔ والشافعی یقول۔ اور شافعی فرماتے ہیں۔ فقہ کہ بیشک  
مشغول تو اسراکبر ہے لیکن اسراکبر بھی جائز ہے کیونکہ۔ ادخال الالاف واللام ابلغ فی الشان مقام مقام۔ داخل کرنا  
الاف لام کا کبر پر شمار میں زیادہ مبالغہ کرنا ہے تو الاکبر بھی قائم مقام اکبر ہوا۔ و ابو یوسف یقول ان افضل و فیضان صفات  
اللہ تعالیٰ سوا۔ اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ افضل اور فیضان اللہ تعالیٰ کی صفات میں برابر ہیں۔ فقہ یعنی اہل کے  
وزن پر اسم تفضیل ہے اور فیضان یعنی فاعل ہے تو اکبر بر وزن افضل اور کبیر بر وزن فیضان میں یہ فرق ہے کہ اکبر سب سے بڑا اور  
کبیر یعنی بزرگ ہے لیکن اللہ تعالیٰ جل شانہ کی صفات میں افضل سے یہ مراد نہیں ہو سکتی کہ اور وہ میں بزرگی جو احاطہ نہیں  
ان سب پر زیادتی ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ جل شانہ کی صفات سے کسی کو نسبت نہیں ہے اور یہ زیادتی کے معنی تو مخلوق میں ایک  
دوسرے کی نسبت ہوتے ہیں جیسے زیادہ افضل ہے یعنی کبر سے افضل ہزار اور اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے جو صفت ہر اس سے  
یہ مراد ہے کہ اس میں یہ صفت ایسی ہے کہ کسی کو اسکی صفت میں نہ شرکت ہے نہ مشابہت ہے تو جب کسی چیز کو اس سے کچھ نسبت نہ ہو  
تو اسکی شان میں افضل تفضیل کے صیغہ سے بھی مراد ہے کہ اس میں یہ صفت ہے کہ اس میں خاص ہے کسی مخلوق کو اس میں اس کے  
ساتھ کچھ نسبت ہی نہیں ہے اور یہی معنی جب فیضان یعنی کبیر علیم و کبیر وغیرہ کہا تو مراد ہوتے ہیں کہ بزرگی و علم و آگاہی اسکی ایسی ہے  
کہ کسی مخلوق کو اسکی اس صفت میں اس کے ساتھ کچھ نسبت نہیں ہے پس دونوں لفظ کے معنی اللہ تعالیٰ کی صفات میں یکسان  
شعور ہے۔ اگر کہا جاوے کہ عالم و کریم و عظیم و حکیم وغیرہ یہ الفاظ مشترک ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی شان میں بھی ہوتے ہیں اور مخلوق  
کے حق میں بھی ہوتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ مشترک ہونے سے یہ مراد کہ لفظ مشترک ہے اور ہرگز یہ معنی نہیں کہ معنی میں کچھ  
شرکت ہے حتیٰ کہ جو کوئی معنی میں شرکت خیال کرے کفر ہے پس جب کسی مخلوق کو علیم کہتے ہیں لکھا قال تعالیٰ و فوق کل عالم  
علیم۔ تو یہ علم مراد ہوتا ہے جو ہمارے درمیان شائع ہے اور جب اللہ تعالیٰ کی شان میں علیم کہتے ہیں تو یہ اسکی ایک صفت ہے  
کہ اس صفت میں اس کے ساتھ کسی مخلوق کو مشابہت نہیں ہے اور یہی حق حقیق ہے جس پر اولیائے الہی سلف و خلف گندے  
ہیں۔ پس یہی مراد امام ابو یوسف رحمہما کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات یکسان ہیں ان میں کمی بیشی نہیں اور نہ کسی مخلوق سے  
کچھ مشابہت ہے تو اسکی شان میں اکبر سے جو صفت مراد ہے وہی کبیر سے مراد ہے بل افراق و تفاوت کے باوجود کہ جب کہا  
کہ زید کی تین اولاد میں سے عمرو اکبر ہے تو مراد یہ کہ اس صفت میں وہ اپنے بھائیوں میں سب سے بڑا ہے حالانکہ اپنے  
باپ زید کی نسبت وہ اکبر نہیں بلکہ اصغر ہے اور جب یہ معلوم ہوا تو اللہ تعالیٰ کی شان میں اکبر و کبیر برابر ہیں  
پس دونوں جائز ہیں۔ بخلاف ما اذا کان لایحسن۔ برخلاف اسکے جب وہ شخص اچھی طرح نہیں کہہ سکتا۔ فقہ  
یعنی اسراکبر یا الاکبر یا کبیر یا کبیر نہیں کہہ سکتا تو وہ لفظ کہنے پر قادر نہ ہوا تو اسکے حق میں مرت منی معتبر ہیں۔ لانه لا یقدر  
اولا علی المعنی۔ کیونکہ اسکو کچھ قدرت نہیں مگر معنی پر۔ فقہ اور اللہ تعالیٰ نے اسی قدر واجب کیا جس قدر قدرت  
ہو تو اس پر وہی لازم ہے کہ معنی تعلیم کے اور اگر دے جسطح اس سے جو ممکن ہو اس حالت میں تسبیح و تہلیل وغیرہ جو اہم جملہ

وامام محمد کے قول پر مذکور جو ہے بین جائزہ جادوئی ہے اور جب تک قدرت ہو تب تک سوائے تکبیر کے نہیں جائز ہیں اور  
 طریقیں رحم کے نزدیک قدرت کے باوجود بھی جائز ہیں اگرچہ کراہت ہو۔ ولہذا ان التکبیر ہو تعظیم لغتہ۔ اور دلیل  
 ان دونوں کی یہ ہے کہ تکبیر لغت میں تعظیم تعظیم ہے۔ فقہ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ قلارایہ اکبرہ۔ یعنی جب مصری  
 عورتوں نے یوسف کو دیکھا تو اسکی تکبیر کی یعنی اسکی تعظیم کی اور بت بزرگ جانا۔ اور فرمایا۔ وریک فکر یعنی اپنے  
 رب کی غافل تعظیم کر۔ وہو حاصل۔ اور یہ تعظیم حاصل ہے۔ لغت یعنی ہر ایسے لفظ سے جو تعظیم تعظیم ہو یہ معنی حاصل  
 ہیں پس اس سے شروع جائز ہے اور بات یہ بھی ہے کہ تکبیر کا وجوب کچھ ذاتی نہیں ہے تاکہ فقط اکبر پر اقتضار ہو بلکہ واجب تو  
 اللہ تعالیٰ کی تعظیم تمام جسم و جان و زبان سے ہے تو جسے جان لیا کہ تمام اعطاف جو شمار عظمت کو مفید ہیں اُن سے نادر شروع  
 ہو گئی اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ و ذکر اسم ربہ فصلی۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا پھر ناز شریعی۔ اور نام کا ذکر کرنا اس میں  
 کوئی مخصوص اسم اکبر کے ساتھ نہیں ہے بلکہ عام ہے خواہ اسم اکبر ہو یا الرحمن اکبر ہو خواہ الرب عظیم ہو کیونکہ سب جیسے یہاں  
 صادق آتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا و قال تعالیٰ و لیس الا سائر الحسنی فادعہ بہا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے اسماء  
 حسنی ہیں پس اُن سے پکارو اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ۔ صحیح  
 حکم دیا گیا کہ میں لوگوں سے قتال کروں اسوقت تک کہ کہے کہیں۔ لا الہ الا اللہ تمام حدیث صحاح میں ہے پھر اگر کسی نے  
 لا الہ الا الرحمن۔ کہا تو وہ مسلمان ہے تو جب اصل ایمان میں جائز ہے تو فرع میں کیوں نہیں جائز ہے۔ اور مصنف ابو بکر بن ابی  
 میں ہے کہ ابوالعالیہ رحم سے پوچھا گیا کہ انبیاء علیہ السلام کس چیز سے نماز شروع کرتے تھے فرمایا کہ توحید سے و تسبیح سے و تہلیل  
 سے شہی سے روایت کی کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے جس نام سے تو نماز شروع کرے مجھے کافی ہے۔ اور اسی کے مثل  
 ابراہیم رضی سے روایت کی اور انہا ہمہ تنی سے کہ تہلیل کی یا تکبیر کی یا تسبیح کی افتتاح ناز میں کافی ہے اور حکم رحم نے زیادہ  
 کیا کہ بجائے تکبیر کے کافی ہے۔ مع۔ و لیکن پوشیدہ نہیں کہ اس سے افادہ ہوا از ذاتی کا لگتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ فاقربنا میسر  
 من القرآن۔ سے جواز مطلق قرأت ہے یا وجود اسکے قرآن فافادہ واجب ہے لہذا کافی میں ہے کہ نص سے کوئی خصوصیت اسم اکبر کی  
 نہیں ہے مگر حدیث سے البتہ یہ لفظ مخصوص ثابت ہے تو اس پر عمل واجب ہے حتیٰ کہ جو عربی میں کہہ سکتا ہو اسکا ترک کرنا مکروہ ہے جیسے  
 قرآن کے ساتھ فاتحہ لا اور رکوع و سجود کے ساتھ تبدیل کا حال ہے اختی بانی الفتح۔ اور اس کلام سے ظاہر ہے کہ تکبیر اس لفظ سے واجب  
 ہے بقضاء سے نہ اذیت بدو ترک کے تو اسی پر امتداد لائق ہے۔ الفتح۔ و علی ہذا مستند ہے ہوا کہ تکبیر بلفظ مخصوص واجب ہے و اسکا  
 ترک مکروہ نہ ہو ہی ہے۔ بیان امر مجسم۔ یعنی کس زبان میں تکبیر روا ہے تو ابو یوسف رحم کا قول اس میں ظاہر ہے جب تکبیر کی خصوصیت  
 کرنے میں اور مصنف رحم نے فرمایا۔ فان افتتح الصلوٰۃ بالفارسیۃ۔ پس اگر نماز شروع کی فارسی زبان میں۔ فقہ  
 مثلاً خداے بزرگ کہا۔ او قرآن فیما بالفارسیۃ۔ یا ناز میں قرأت کی زبان فارسی۔ فقہ یعنی قرآن کا ترجمہ فقط بلفظ  
 مع رد اہل کے فارسی میں کیا مثلاً شک کا ترجمہ تنگ اور جزا کی جگہ پاداش و آفرین وغیرہ کیا۔ اور فتح دہی بالفارسیۃ  
 یا جانور زنج کو کہنے میں سیمہ فارسی میں کہا۔ فقہ مثلاً نام خداے بزرگ۔ و ہو محسن العربیۃ۔ حالانکہ وہ شخص عربی میں  
 ادا کر سکتا ہے۔ فقہ یعنی عربی میں تکبیر و قرأت و سیمہ سے عاجز نہیں ہے تو اس حالت میں آیا جائز ہے یا نہیں تو انہی اختلافات  
 ہے۔ اجتہاد عند الی خلیفۃ۔ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اسکو کافی ہے۔ وقال لا یجوز الافی الذبیحۃ۔ اور امام ابو یوسف رحم  
 محمد رحم نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر مذہب میں۔ فقہ یعنی تکبیر و قرأت نہیں جائز ہے مگر ذبیحہ فارسی میں بلکہ ہر زبان میں بالفاظ  
 جائز ہے۔ یہ اختلاف اسوقت کہ عربی میں کہہ سکتا ہو۔ وان لم یحسن العربیۃ اجزاء۔ اور اگر عربی زبان میں ادا نہیں کر سکتا  
 تو بالاتفاق فارسی میں سب جائز ہیں۔ فقہ پھر کلام اس میں کہ امام ابو حنیفہ رحم اسی قول پر ہیں یا انھوں نے رجوع کیا ہے

تو غریب مذکور ہوگا۔ اما الکلام فی الافتتاح مع الی حنیفۃ فی العربیۃ مع الی یوسف فی الفارسیۃ لان لغتہ  
 العربیۃ لیس فی المرتبۃ بالیس بغیرہ۔ و تفصیل کلام دوبارہ افتتاح کے معنی تکبیر تحریر میں تو امام محمد عربی زبان میں  
 ادا کرنے میں امام ابو حنیفہ کے ساتھ میں معنی کہ برکتہ تعلیم کے ساتھ عربی میں افتتاح امام محمد کے نزدیک بھی جائز ہے اور  
 فارسی زبان میں ادا کرنے میں امام ابو یوسف کے ساتھ میں معنی کہ حدیث عربی کے دوسری زبان میں تکبیر کتنا امام محمد کے  
 نزدیک بھی نہیں جائز ہے کیونکہ زبان عرب کو ایک خاص فضیلت ہے جو کسی اور زبان کو حاصل نہیں ہے۔ فقہ محدثین ہر کہ  
 قرآن کی نظم پر اسکو فارسی میں پڑھنا جب و حائض کو روکا نہیں ہے۔ امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اختلاف اس میں  
 میں ہر کہ کوئی شخص سواے عربی کے فارسی وغیرہ میں بے اختیار پڑھ گیا تو امام محمد کے نزدیک رد ہے اور اگر کوئی شخص عدا  
 نظم عربی کو جو مذکور فارسی وغیرہ میں قرأت کرے تو وہ زندیق ہے کہ قتل کیا جاوے یا مجنون ہے کہ علاج کیا جاوے۔ مع  
 شریعہ کتنا ہے کہ یہ تاویل نہیں ہے اور حوالہ اسلام نے کہا کہ وہ شخص اپنے دین میں شریعہ بھی نہ مصلیٰ نہ حاصل مسئلہ اختلافی ہے  
 کہ اگر ایک شخص نادین قرآن پڑھتا ہے اور بے اختیار اسکی زبان پر نظم قرآن کے موافق فارسی زبان کے الفاظ جاری ہوتے  
 تو امام غنیمت رحمہ کے نزدیک اسکی نافرمانی نہ ہو بشرطیکہ یہ شخص سچا مسلمان معلوم ہو اسکی نسبت نہمت نفاق وغیرہ کی نہ ہو  
 اور صاحبین کے نزدیک اسکی نافرمانی نہ ہو۔ اور امامون نے اجماع کیا کہ ایان کا اقرار اور ذبح کا نسیمہ و سلام و جواب  
 سلام ہر زبان میں جائز ہے۔ کافی ایضا ہے۔ اور یون ہی حج کا طہیہ اور آمین ہے۔ چھینکنے والے کا جواب جس زبان میں  
 دیدے یا تروید جائز ہے۔ م۔ واضح ہو کہ معنی رحمہ نے روضہ سے نقل کیا کہ اگر توریت و انجیل و زبور میں سے مقام تسبیح و  
 تحمید و تہلیل کو پڑھا تو کافی ہے نہ نہیں جائز ہے۔ اور اسی کو در مختار میں لے لیا لیکن یہ عاجزی کے وقت شائع ہوا قول  
 ہے اور صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جو معنی رحمہ نے نقل کیا کہ توریت و انجیل و زبور سے مطلقاً نہیں جائز ہے خواہ عربی میں  
 پڑھ سکتا ہو یا نہیں کیونکہ وہ قرآن نہیں ہے یون ہی امام محمد رحمہ نے اسکی تعلیل بیان فرمائی ہے۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ ہمارے  
 علماء اصول متفق ہیں کہ معنی قول پر قرآن نظم و معنی دونوں کا نام ہے اور خاص یہی جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا  
 تو اب کسی دوسری کتاب سے جو از نہیں رہا۔ پھر اب تو ان کتابوں میں سے کسی پر اعتماد نہیں رہا جو نہ تحریف کے تو سرگز  
 رد نہیں ہے۔ م۔ کافی میں ہے کہ اگر شاذ قرأت پڑھے تو بالاتفاق نافرمانی نہ ہوگی۔ مع۔ کیونکہ اسکے قرآن ہونے میں شک  
 ہے تو شک سے نفاذ ہوگا۔ النہر لیکن وہ قرأت نہ ہوئی لہذا قرأت اسکے علاوہ ہو۔ من النہج۔ اور اگر ایسی قرأت پڑھے جو  
 مصحف عامہ میں نہیں ہے جیسے قرأت ابن مسعود و قرأت ابی بن کعب تو صحیح ہے کہ نافرمانی نہیں لیکن یہ قرأت میں غماز نہ ہوگی  
 مع۔ یعنی قرأت اس سے علاوہ ہونا چاہیے۔ پھر قرأت شعبہ بلکہ مشرہ تو متواتر و مشہور ہیں انکا پڑھنا بالاتفاق جائز ہے  
 اور انکے سواے قرأت شاذہ میں اور آپر حکم کا مدار بالاتفاق نہیں ہے۔ بلکہ اگر امام محمد سے رجوع ثابت نہ تو انکے قول  
 پر قرأت فارسی و دیگر اذکار میں یہ تفصیل ہے جو مذکور ہوئی لیکن تحقیق یہ کہ امام محمد نے رجوع کر لیا ہے۔ و اما الکلام فی  
 النقرۃ فوجہ تو لہما ان القرآن اسم منطوم عربی کما نطق بہ النقص۔ اور بالکلام قرأت میں تو صاحبین کے قول  
 کی دلیل یہ کہ قرآن نام ہے کلام عربی کا جیسا کہ اسکے ساتھ نص ناطق ہے۔ مع۔ یعنی قولہ تاملے۔ قرأتا عربیہ یا غیر ذی معنی  
 اور مانند اسکے دیگر آیات ہیں اور ارجح قولہ تعالیٰ لسان الذی یلمذ وہی الیہ امی و ہذا لسانی عربی میں۔ تو اس میں قرآن کو  
 اختلاف امی بیان فرمایا ہے پھر مفروض تو ناز میں قرأت قرآن ہے اور وہ عربی صحیح ہے تو وہی مفروض ہے۔ الا ان عند بعض مفسرین  
 بالسنی کا لایا ہے۔ گریبات یہ کہ عاجزی کے وقت حتیٰ پر اکتفا کیا جائیگا جیسے اشارہ پر اکتفا ہوتا ہے۔ فقہ جب رکوع  
 و سجود سے عاجز ہو۔ بخلاف التسمیہ لان الذکر یحصل بکل لسان۔ ہر خط و رسم کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام نہ کر کے



کہ وہ جائز ہو اگرچہ قدامت ہو کیونکہ ذکر و سہر زبان میں حاصل ہو جاتا ہے۔ ف۔ خواہ عربی جانتا ہو یا نہیں اور یوں ہی عربوں کے حضور میں گواہی دینا اور باہمی معاملات شرعی اور دھان جو قرآن میں مذکور ہر جہ۔ ولابی حلیہ کو تو لکھا ہے وائے لے زبر والا ولین و لم یکن فیہا بندہ اللغۃ و لہذا جوز عند العجم الا انہ یفسر سبباً الخالفة السنۃ المتوارثۃ۔ اور ابو حنیفہ کے واسطے دلیل ہے کہ قدامت وائے نفی الایہ۔ یعنی یہ قرآن موجود تھا اگلوں کی کتابوں میں۔ اور معلوم ہے کہ انہیں اس زبان عربی میں نہ تھا اور اس واسطے عاجزی کے وقت بالاتفاق جائز ہے پس وقت قدرت بھی جواز ہوا لیکن وہ کمرہ توحیدی سے کم ہوا کرنے والا ہو گا کیونکہ سنت متوارثہ کے خلاف کیا۔ ف۔ اور حق یہ کہ وہ براہ معنی انہیں تھا اور قرآن نظم و معنی دونوں میں۔ حق اس مسئلہ میں بھی کہ امام رحمہ نے صاحبین کی طرف رجوع کیا ہے۔ الفتح۔ پھر بقول غلسم رحمہ کیا فارسی کی خصوصیت ہے۔ جواب نہیں۔ و جوز باہمی لسان کان سوی الفارسیۃ جو الفصحی لکھنا۔ اور جائز ہر ہر زبان کے ساتھ کوئی ہو سکتا فارسی کے بھی۔ اور یہی قول صحیح ہے بدلیل اسکے جو جتنے تلاوت کر دی۔ ف۔ یعنی قولہ انہ نفی زبر والا ولین۔ و المعنی اختلاف باختلاف اللغات۔ اور معنی تو زبانوں کے اختلاف سے بدلتے ہیں۔ ف۔ پس ترکی و ہندی وغیرہ سب زبان میں روا ہے۔ یہی حسامی رحمہ وغیرہ نے ذکر کیا ہے اور محققین اسی پر ہیں لہذا مصنف رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ و اختلاف فی الاعتقاد و اختلاف فی انہ لافساد۔ اور خلاف اسکے شارحین آئے ہیں جو اختلاف نہیں کہ ناز میں فساد نہ ہو گا۔ یعنی امام صاحبین میں جو اختلاف جواز و عدم جواز غیر زبان میں قرأت کا ہے یہ اختلاف اس بارہ میں ہے کہ غیر زبان میں قرأت منہر ہوگی یا نہیں حتیٰ کہ فرض قرأت امام کے نزدیک ادا ہو جائیگا مع اسارت کے۔ اور صاحبین کے نزدیک ادا ہو گا اور اس میں کچھ اختلاف نہیں کہ غیر زبان میں قرأت سے تلافسد نہ ہوگی۔ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ نجم الدین نسفی و قاضی خانی نے لکھا کہ صاحبین کے نزدیک ناز فاسد ہو جائیگی۔ الفتح۔ و بیروسی رجوع فی اصل المسئلۃ الی قولہما و علیہ الاعتماد۔ اور شیخ ابو بکر الرازی وغیرہ نے روایت کیا کہ امام رحمہ نے اصل مسئلہ میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا اور اسی پر اعتماد۔ ف۔ اور اسرار میں ہے کہ یہی میرا مختار ہے اور محققین میں ہے کہ یہی عامۃ محققین نے اختیار کیا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ابو المکارم رحمہ یہی اصح ہے۔ الجمع۔ کیونکہ اس میں قول ابو حنیفہ ہم ظاہر مخالف قرآن ہے کیونکہ خود لیس میں قرآن کا وصف عربی مذکور ہے۔ بلویج و الخطیۃ و التثنیۃ علی نہی الخلاف۔ اور خطبہ اور اتہامات میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ف۔ امام کے نزدیک سوائے عربی کے مدسری زبان میں جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ و فی الاذان یقبر التعارف۔ اذانان میں تعارف منہر ہے۔ ف۔ اگر لوگ فارسی اذان کو جانیں کہ یہ اذان ہے تو جائز نہ نہیں۔ سداہ الحسن عن ابی حنیفہ و لیکن اصح یہ کہ اذان مطلقاً صحیح نہیں ہے۔ اور خطبہ کے مانند دعاے منوت و جمیع اذکار ناز میں اختلاف ہے۔ مکانی البیہرہ وغیرہ۔ در مختار میں رحمہ کیا کہ تادار خانیہ سے کبیر کا جواز ہر زبان میں نکلتا ہے مانند تلبیہ کے اور یہی اظہر ہے مگر توحیدی کردہ ہے چنانچہ کہ فتح القدیر میں کافی سے مذکور ہوا۔ اور معتقد ہے ہوا کہ قرأت زبان فارسی میں بالاجماع جائز نہیں ہے اور اظہر و اصح یہ کہ ناز فاسد ہو جائیگی اگر تہرے الا اس صورت میں کہ عربی پر قدرت نہ ہو (دفع) اگر فارسی میں مصحف لکھا جائے تو رد کا جواز کمر ایک دو ایت میں نہیں اور اگر قرآن لکھا اور اس کے نیچے ہر حرف کا ترجمہ لکھا تو جائز ہے۔ الفتح میں الکافی۔ پھر اصل کلام بیان کبیر میں تھا۔ وان افتتح الصلوۃ باللحم اغفر لی لا یجوز۔ اور اگر اللحم اغفر لی سے ناز شروع کی تو نہیں جائز ہے۔ ف۔ جیسے استغفر اللہ و اعوذ باللہ و اناسی و اناسی و اناسی و لا حول و لا قوۃ الا باللہ و بسم اللہ البصلح و ت و غیرہ لائے مشوبہ حاجتہ فلم یکن تعظیماً خالصاً۔ کیونکہ وہ اسکی حاجت سے مخلوط ہے تو خالص تعظیم نہوا۔ ف۔ و لہذا زوج کے وقت بھی اگر اپنی حاجت سے مخلوط گئے تو جائز نہیں ہے۔ ت۔ وان افتتح بقولہ اللہم فقصیل و بصر۔ اگر خالی اللہم

شرح کیا تو کہا گیا کہ کافی ہے۔ ف۔ جیسے پاس سے نہ۔ وقد قبل لایجزیہ لان معناه یا اللہ ارحم الراحمین۔ اور یہ بھی  
 کہا گیا کہ نہیں کافی ہے اس واسطے کہ اُس کے معنی میں اے اللہ ہمارا قصدر یا غیر کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ہمارے واسطے بھلائی کا ارادہ  
 فرما۔ فکان سجد الا۔ پس یہ سوال ہوا۔ ف۔ تو خاص نظم نہ ہوئی۔ ولکن قول اول صحیح یعنی جواز ہے۔ کافی الحیض۔  
 قال۔ کہ مصنف رحم نے کہ بعد فراغت رفع یدین اور تکبیر کے۔ یعنی۔ اعتماد کو لے یعنی ٹیک دیکھ کر لے۔ ف۔ تاکہ راحت  
 پہنچے فوراً جیسے ہی تکبیر سے فائز ہو۔ الحمد للہ۔ بیدار یعنی علی البیہرۃ تحت السترۃ۔ دامن ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر اس حال سے کہ پیر  
 رکھے۔ ف۔ مصنف رحم نے اعتماد کا لفظ لیا اور ہند یہ ہیں کہ بہت سے مشائخ نے گزرت کو اور رکھنے کو جمع کر لیا شخص جانا ہے۔ لہذا  
 اور بھی صحیح ہے۔ البقی۔ اور اسکا طریقہ یہ ہے کہ دامن چپلی کو بائیں کی پشت پر رکھے اور دامن اٹکو تھے دیکھ کر انگلی سے پیر  
 پکڑے۔ انشاء اللہ۔ نقولہ علیہ السلام ان من استند وضع الیمین علی الشمال تحت السترۃ۔ بدلیل قول حضرت  
 علیہ السلام کہ سنت سے ہر رکھنا دامن ہاتھ کا بائیں پر زیر ناف۔ ف۔ مترجم لکھا ہے کہ ظاہر عبارت یوں تھی کہ نقول  
 علی ان من استند الخ۔ اسکو نادان گھنے دانوں نے علی حرف پڑھ کر بے ربط جانا اور نقولہ علیہ السلام کر دیا کیونکہ صحابی کا  
 یہ کلام خود ظاہر ہے کہ سنت سے یہ بات ہے یعنی پیغمبر علیہ السلام کی سنت سے ہر نہ آگے خود پیغمبر نے فرمایا۔ اب رہا بیان  
 اس قول کا جو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے تو یہ سنن ابو داؤد کے اس نسخہ میں جو ابن واسع رحم کی روایت سے ہے  
 موجود ہے۔ زبیری۔ اور اسکو امام احمد و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا ہے۔ نووی رحم نے لکھا کہ اس روایت کے ضعیف ہونے  
 پر ائمہ حدیث متفق ہیں۔ مفع۔ ولکن مصنف ابن ابی شیبہ میں بطریق ابراہیم بن ادہم البغلی جو ادلیاے مشائخ میں سے  
 معروف ہیں زیر ناف ہاتھ باندھنا مرنوع حدیث سے ثابت ہے اور اسکی اسناد میں کچھ کلام نہیں سوائے اس کے کہ ظفر نے  
 ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سنا یا نہیں تو اس میں ترمذی رحم کی شہادت کافی ہے کہ سلع ثابت ہے پس روایت صحیح ہے اور حق  
 ہے کہ منقولی حرف ہاتھ باندھنا ہے اور رہا یہ کہ باندھ کر انگو زیر ناف رکھے یا سینہ پر تو یہ ہر دو چیز ہر دو ترمذی رحم نے حدیث  
 قبیلہ بن کعب عن ابیہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہماری امامت فرماتے پس بائیں ہاتھ کو دائیں  
 سے پکڑ لیتے تھے۔ ترمذی نے لکھا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اس پر صحابہ و تابعین و ائمہ کے بعد و انوی سے اہل علم کا عمل ہے کہ  
 اُن کے نزدیک نازین آدمی اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھے اور انہیں سے بعض نے دیکھا کہ دونوں ہاتھوں کو ان  
 سے اوپر رکھے اور بعض نے دیکھا کہ انگو ناف کے نیچے رکھے اور یہ سب اُن کے نزدیک واسع ہے۔ انتہی مترجما۔ اور ترمذی رحم  
 نے گو با شہادت دی کہ صحابہ و تابعین میں سے اہل العلم کا اس طرح عمل تھا کہ اپنے علم سے دے زیر ناف ہاتھ باندھنا  
 دیکھتے تھے۔ م۔ و جو ترجمہ علی مالک فی الارسال۔ اور یہ اثر علی رضی اللہ عنہ کا جہت ہر امام مالک پر ہاتھ جوڑنے میں  
 ف۔ کیونکہ امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ہاتھ جوڑے اور ابن المنذر نے مالک رحم سے ہاتھ باندھنا حکایت کیا ہے  
 پس اُن کے نزدیک مختار چھوڑنا اور جواز باندھنا ہے اور اوزاعی کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور عاتقہ اہل علم کے نزدیک  
 باندھنا مختار ہے۔ پھر باندھنے کے واسطے مرنوع حدیث صحیحہ دیگر میں مثل حدیث سل بن سعد رضی اللہ عنہ عند البخاری اور  
 حدیث عباس و ابن عباس عند الدارقطنی وغیرہ و حدیث قبیلہ بن کعب عند الترمذی و ابن ماجہ۔ وغیر ذلک۔ و علی الشافعی  
 فی الوضوء علی الصدر۔ اور یہ لغز کہ شافعی رحم پر بھی جہت ہے سینہ پر ہاتھ باندھنے میں۔ ف۔ کیونکہ اس اثر سے منقول  
 ہونا منصوص ہے جسکی تائید بشہادت اہل علم صحابہ و تابعین موجود علاوہ اسکے حدیث ابن ابی شیبہ صحیح الاسناد پر احادیث دیگر  
 میں کوئی ایسا ضعیف نہیں جو دفع نحو حق کہ امام احمد رحم نے اسکو روایت کیا۔ ہاں یہ بھی ثبوت ہے کہ سینہ پر ہاتھ سے چنانچہ  
 حدیث عائشہ عن محمد رضی اللہ عنہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ناز پڑھی پس آپ نے اپنے دائیں ہاتھ

گو بائیں پر کچے ہوئے اپنے سید پر رکھا۔ رواہ ابن خریزہ فی مسجم۔ ولیکن ظاہر ہے کہ حدیث واکل رضی اللہ عنہ میں متفق کر جب  
 تھانہ لافصل ہوا اور صرف اس قدر سے سنت ہونا مقبول نہیں ہوتا ہر اور اثر مذکور میں سنت ہونے کی تصریح ہے لیکن حدیث اصعب  
 کی اسناد قوی ہے چنانچہ معمولات مندرجہ میں مذکور ہے کہ شیخ علیہ الرحمہ سینہ پر ہاتھ باندھتے اور کہتے کہ اسکی حدیث قوی ہے  
 لان الوضع تحت السرۃ اقرب الی التعظیم و ہوا المقصود۔ کیونکہ زیر نفاذ رکھنا تعظیم کی جانب بڑھا ہوا ہے اور  
 تعظیم ہی بیان مقصود ہے۔ فـ سنت کے واسطے بالاتفاق چھاتون پر یا سینہ پر ہاتھ باندھنا چاہیے۔ کمانی البیہات  
 وغیرہ۔ اور یہی حکم خنثی مشکل کا ہے۔ ع۔ بالجملہ دونوں ثابت ہیں اور دونوں پر عمل صحابہ و تابعین بھی ثابت ہے پس جن کے  
 نزدیک جو زیادہ تعظیم معلوم ہوا اختیار کرے۔ ہان اکثر ائمہ حنفیہ سے اٹکا مختار دیر نفاذ معلوم ہوا ہے پس رکھنے میں مختار ہے  
 اور اصل سنت اعتقاد مذکور ہے اور اسی طرف اشارہ کرتا ہے کلام امام مصنف رحمہ کہ فرمایا۔ کم الاعتقاد سنۃ اقیام عت  
 ابی حنیفۃ و ابی یوسف رحمۃ حتی لا یسرل حالۃ الشار۔ پھر اعتقاد مذکور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک قیام  
 کی سنت ہے۔ حتی کہ شمار پڑھنے کی حالت میں ہاتھوں کو نہ چھوڑے۔ فـ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک یہ سنت قرأت کی ہے  
 تو قرأت سے پہلے ہاتھ چھوڑے رہے۔ و الاصل فیہ ان کل قیام۔ اور اصل اس ہاتھ باندھنے میں یہ کہ برقیام۔  
 فـ خواہ خنثی ہو جیسے کھڑے نماز پڑھتا ہے یا کھلی ہو جیسے معذور یا متغفل بیٹھے پڑھتا ہے مگر وہ کھڑے ہونے کے حکم میں نہیں  
 برقیام۔ فیہ ذکر مسنون۔ جس میں کوئی ذکر مسنون ہو۔ فـ اور اس قیام کو قرار بھی ہو۔ ت۔ یعنی فیہ۔ تو ایسے قیام  
 میں ہاتھ باندھے۔ و الا فلا۔ اور جو قیام اس صفت کا ہو اس میں نہیں مسنون ہے۔ جو اسحج۔ یہی قول صحیح ہے۔ فـ  
 یہی خمس الا نہ حلوائی نے بیان کیا ہے۔ فیعتد فی حالۃ القنوت۔ پس ہاتھ باندھنے کے حالت قنوت میں۔ فـ کیونکہ  
 وہ قیام ہے اور اسکو قرار بھی ہے اور اس میں دعائے قنوت ذکر مسنون ہے لیکن اگر قنوت کسی کو نہ آئی ہو وہ صرف اللہ اعظمی پر  
 کفایت کرے تو اس صورت میں اس قیام کو قرار نہیں ہے پس چاہیے کہ چھوڑے۔ م۔ و صلوۃ الجنازہ۔ اور باندھے نماز  
 جنازہ میں۔ فـ یعنی برابر چاروں تکبیرات کے درمیان باندھے رہے۔ ویرسل فی القنوت۔ اور ہاتھ چھوڑ دے تو  
 میں۔ فـ یعنی رکوع سے سر اٹھانے میں اگرچہ اس میں ذکر خفیف ہے مگر قرار نہیں ہے۔ اس پر وارد ہوتا ہے کہ صلوۃ الصبح میں تو  
 دراز ہے تو اس میں ظاہر ہے کہ باندھے۔ ط۔ و بین تکبیرات الایعاد۔ اور چھوڑے درمیان میں عید کی تکبیر دن کے۔ فـ  
 یعنی چھ تکبیرات لاندھنے میں ہر دو تکبیر کے درمیان ہاتھ چھوڑے۔ کیونکہ ذکر نہیں ہے لیکن طول قیام جو توبہ دن ذکر کے بھی  
 باندھے۔ اس سراج وہ۔ یہ صلوۃ الصبح کی توبہ میں ہاتھ باندھنے کی توبہ ہے اور خطبہ جمعہ میں ہاتھ باندھنا غیر حدیث و اثر ہے  
 اگرچہ مطاوعی نے داخل کیا۔ م۔ بالجملہ ہاتھ اٹھا کر تکبیر لکھتا ہے۔ فـ تم یقول سبحانک اللہ و بحمد الے آخرہ  
 پھر پڑھے سبحانک اللہ و بحمد آخر تک۔ فـ تمام یہ ہے۔ و تبارک اسمک و تعالیٰ جدک و لا الہ غیرک۔ اور بعض معایات  
 میں آیا و تعالیٰ جدک و جل ثناک و لا الہ غیرک۔ لیکن جل ثناک اصل میں نہیں اور نہ نواہ میں ہے۔ البط۔ پس اسکو فراموش  
 دے۔ لیکن امام محمد نے کتاب الحج علی اہل المدینہ میں جل ثناک بڑھایا ہے۔ اسی کو شمار کرتے ہیں پھر شمار ہر ایک  
 پڑھے خواہ امام ہو یا فقہی ہو یا مفرد ہو۔ کمانی التاثر خانہ۔ لیکن اگر امام نے قرأت شروع کر دی تو مقتدی شمار نہ پڑھتے  
 پھر یہی قول اکثر ائمہ علماء کا ہے جن میں سے حضرت ابو بکر الصدیق و عمر و ابی سعید و عثمانی و احمد و غیر یہ ہیں و ترمذی رحمہ نے کہا کہ  
 اسی پر تابعین و غیر یہ ہیں سے اہل علم کا اصل ہے۔ و عن ابی یوسف انہ یقسم البیہ قولہ الی وجہ الی آخرہ۔ اور  
 ابو یوسف سے مروی ہے کہ محل اس شمار کے ساتھ ملا دے۔ یہ دعا الی وجہ آخر تک۔ فـ اسکا نام توجہ ہے  
 ہو یا ذکر اسکا آتا ہے۔ پھر امام مصنف کے کلام میں اشارہ ہے کہ بقول ابو یوسف اولی یہ کہ اولی شمار کے پھر توجہ لا دے



اور صاحب الدیبا نے اسکی تصریح کر دی ہے۔ لروایت علی بن ابی النبی علیہ السلام کان یقول ذلک۔ بربیل بن معمر  
 علی رضی اللہ عنہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو کیا کرتے تھے۔ وفت لیکن اسکے کہنے سے جمع کرنا لازم نہیں آتا بلکہ  
 میں کہتا ہوں کہ جب روایت ہوا کہ شمار بھی کئی چاہیے اور توجہ بھی کیا کرتے تھے تو جمع کرنا خود لازم آگیا۔ ہاں یہ البتہ وہی  
 محتاج ہے کہ فرائض میں کتنا ذکر نہیں تو شاید تہجد میں کیا کرتے ہوں۔ جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے محمول کیا چنانچہ حدیث محمد بن  
 کہ جب تطہیر پڑھتے کھڑے ہوتے تو کہتے اسراکبرانی وجہت وہی الخ۔ رواہ النسائی۔ ولیکن صحیح ابن حبان وشیخ ترمذی  
 وطرزانی میں حدیث ابو رافع رحمہ سے اسکو نازکتو بہ یعنی فریضہ میں نقل کیا۔ کانی المحسن پس یہ صحیح ہے کہ کوئی خصوصیت نقل  
 کی نہ تھی اور یہ تمام حدیث مسلم وترمذی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی اسطرح روایت کی کہ بعد تکبیر کے کہتے۔ وجہت وہی  
 للذی نظر السموات والارض خیفاً واما من الشکرین ان صلواتی وحماسی وطائی سر رب العالمین لا شریک لہ ذلک  
 امرت واما من السلیین۔ (بعض روایات میں وانا اول السلیین) اللهم انت الملك لا اله الا انت ربی وانا جسدک قلت نفسی  
 را حضرت بنی فاطمہ فی ذلک جمیعاً لا یغفر الذنوب الا انت وادبانی الحسن الاخلاق لایہدی لاحسن الا انت واصررت  
 عنی سبباً لا یصرف عنی سبباً الا انت لیبک وسحبک والیخیر لک فی بدیک والشر لیس الیک انا بک وایک تبارک وتعالیت  
 استغفرک واثوب الیک۔ بعض مشائخ نے کہا کہ (انا اول السلیین) کہنے سے ناز فاسد ہوگی کیونکہ کذب ہے۔ جہا را فی میں کہا  
 کہ یہ قول مردود ہے اسواسطے کہ صحیح روایت بن اناہل السلیین بھی آیا ہے۔ اور فتح القدر میں حدیث صحیح سے ذکر کیا کہ اور جب حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کرتے تو فرماتے۔ اللهم کنت ویک آمنت ویک اسلمت خضع کسعی ولبیری وحقی وعلی عصبی۔ ہاں اسکو  
 مسلم وابوداؤد و نسائی نے روایت کیا ہے۔ اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو سمع اللہ من حمدہ وبنادک الحمد کثیر اھلبا ہما کافیر کہتے  
 م۔ اور فرماتے اللهم ربنا لک الحمد لا اله الا انت واما من الشکرین ان صلواتی وحماسی وطائی سر رب العالمین لا شریک لہ ذلک  
 البعد وکلنا لک جسد لا مانع لما عطیت ولا معطى لما صنعت ولا نافع ذالک الحمد منک الحمد۔ اسکو بھی مسلم وابوداؤد و نسائی نے روایت  
 کیا ہے۔ اور جب سجدہ کرتے تو بنی ہار کتر مرتبہ تسبیح کرتے۔ م۔ اور فرماتے۔ اللهم لک سجدت ویک آمنت ویک اسلمت سجدہ وحبی  
 للذی خلقہ وصورہ وخلق سمع ولبیرہ تبارک اسرا حسن الخالقین۔ ہاں مسلم وابوداؤد و نسائی میں علی بن ریح۔ میں کہتا ہوں  
 کہ بعد تکبیر افتتاح کے یہ بھی وارد ہے کہ اللهم یا عبدی ویا من خطایا سے کما بعدت بین المشرق والمغرب اللهم اغسل خطایا بے ہلواء  
 واخلج والبر۔ بخاری و مسلم وابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ اور آئندہ آتا ہے۔ بعض روایات صحیح میں زائد ہے کہ۔ اللهم نفسی من الذنوب  
 کما یبقی الثوب الابيض من البس۔ اور جب دونوں سجدوں کے بیچ میں بیٹھتے تو فرماتے کہ اللهم اغفر لی وامنی  
 وامنی وادبانی وامن فی ذالک۔ ترمذی وغیرہ۔ م۔ بعد اسکے التحیات اور درود و حمد و انفاط سے صلح میں مروی ہیں  
 پھر آخر میں سلام سے پہلے کہتے کہ اللهم اغفر لی ما قدمت وما اخرت وما اسررت وما اعلنت وما انت اعلم منی انت  
 المقدم وامن الموعود لا اله الا انت۔ مصلح۔ مسلم وابوداؤد و نسائی اور حدیث علی رضی اللہ عنہ ابن الحارث رحمہ کے کہا کہ بعض  
 احادیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تبرک کے لیے اسواسطے ذکر کرتا ہوں کہ فرائض میں تو کواضل میں اپنے تبرک لیا جاوے  
 بالجلد شمار و توجہ میں جمع کرنا مقبول نہیں لیکن بقی نے حضرت جابر رحمہ سے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 جب نماز شروع کرتے تو کہتے۔ سبحانک اللهم وبحمدک وکبرک اسمک وتعالی جہدک ولا اله غیرک وجہت وہی الی اللہ رب العالمین  
 پس اولی یہ کہ یوں ہی کہے۔ الفتح۔ اور اتند قول ابو یوسف رحمہ کے اسحق رحمہ کے نزدیک بھی شمار و توجہ میں جمع کرنا ہے  
 ہے۔ فواللہ ایتہ انس ان ابی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ کبر وقرأ سبحانک اللهم وبحمدک والی  
 ولم یزد علی ہذا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل روایت انس رحمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے

سبحانک اللہ و بھگت آخر تک پڑھتے اور اس پر زیادہ نہیں کیا۔ ف یعنی انس رضی اللہ عنہ نے اس سے زیادہ کچھ بیان نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ توجہ اسکے بعد نہیں ہے پھر اس میں دو وجہ سے کلام ہر اول یہ کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اگر زیادہ نہ کیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ نہ پڑھتے تھے۔ دوم یہ کہ حدیث کو دارقطنی نے مرفوع روایت کیا اور کہا کہ اسکے راوی ثقہ ہیں و لیکن رو کیا گیا کہ استاذ میں حسن بن علی بن الاسود راوی ضعیف ہے اور ابن ابی حاتم نے اپنے باب ابو حاتم الرازی سے نقل کیا کہ یہ حدیث جھوٹ ہے اسکی کچھ اصل نہیں ہے لیکن اسکی متابعت کتاب الدعاء طبرانی میں ہے اور ابن حجر رحمہ نے کہا کہ یہ متابعت جیدہ ہے۔ م۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اسکو بیہقی نے انس و عائشہ و ابو سعید خدری و جابر و عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہم سب سے مرفوع روایت کیا سوائے عمرو ابن مسعود رحمہ کے کہ اُن سے موقوف روایت کی اور دارقطنی رحمہ نے کہا کہ عمر رحمہ سے انھیں کا قول محفوظ ہے اور صحیح مسلم میں مروی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ جبر سے سبحانک اللہ الخ پڑھتے تھے اور ابو داؤد و الترمذی نے عائشہ رحمہ سے مرفوع روایت کر کے ضعیف کہا اور دارقطنی نے حضرت عثمان رحمہ سے وثقا اور سعید بن منصور نے حضرت ابو بکر سے وثقا روایت کیا۔ الفتح۔ پس حق یہ کہ یہ موقوف ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے صحیح ہوا ہے اور ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ ابو داؤد نے ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رات میں اُٹھتے تو تکبیر کہتے پھر کہتے سبحانک اللہ و بھگت۔ عین بار۔ و تبارک اسمک و تعالیٰ جدک و لا الہ غیرک پھر کہتے لا الہ الا اللہ۔ تین مرتبہ۔ پھر اللہ اکبر کہیں۔ تین مرتبہ۔ پھر اعوذ باللہ السمیع العظیم من الشیطان الرجیم من ہزہ و نفخہ و نفثہ پھر قرأت پڑھتے۔ رواہ الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و خزندی نے کہا کہ اس باب میں یہ حدیث اصح و زیادہ مشہور ہے۔ انہی۔ علی بن علی بن نجاد بن رفاعہ کو وکیع و ابن معین و ابو زرہ نے ثقہ کہا ہے اور انکی توفیق کافی ہے۔ الفتح۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اصل میں سبحانک اللہ و بھگت الخ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اگرچہ تہجد میں ہو۔ م۔ اور جب قرآن میں مثل حضرت ابو بکر و عمر رحمہ وغیرہم صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثبوت ہوا کہ سبحانک الخ سے شروع فرماتے تھے کہ حضرت عمر رحمہ اسکو تعلیم کرنے کے قصد سے جبر سے پڑھتے تو یہ دلیل ہے کہ حضرت صلعم سے یہی آخری امر تھا اور یہی آپ کا اکثری فعل تھا پس اسی پر اعتماد ہے اگرچہ اسناد کے طریقہ سے دیگر اذکار اتوی ثبوت پر ہوں پس کبھی اسناد کی راہ سے مرفوع پر غیر مرفوع کو ترجیح ہوتی ہے جبکہ اُسکے ساتھ ایسے قرائن ہوں جن سے ثابت ہو کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اور استمراری فعل تھا چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد تکبیر کے خفیف سکتہ کرتے پھر قرأت کرتے تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے مان باب آپ پر قربان ہوں میں نے دیکھا کہ آپ تکبیر و قرأت کے درمیان سکوت کرتے ہیں تو کیا پڑھتے ہیں فرمایا کہ میں کہتا ہوں اللہم باعد بینی و بین خطایاے کما باعدت بین المشرق و المغرب اللہم تقی من خطایاے کما تقی الثوب الابيض من الدنس اللہم غسلی من خطایاے کما غسلت بالمار و الشیل و البرد۔ اسکو بخاری و مسلم نے روایت کیا پس یہ ذکر تو سب سے زیادہ قوی ثابت ہے کیونکہ صحیحین کی روایت ہے باوجود اسکے چاروں اماموں میں سے کسی نے اس ذکر کو معین کر کے سنت نہیں کیا ہے۔ من الفتح۔ و ما رواہ محمود علی التہجد۔ اور جو ابو یوسف نے روایت کیا وہ تہجد پر محمول ہے۔ یعنی نقل میں انی و جہت و جہی الخ پڑھتے تھے۔ ف۔ پھر تحقیق یہ کہ اس میں کلام نہیں کہ سوائے شائد مذکور کے جو اذکار صحیح ثابت ہوئے ہیں اُنکے پڑھنے میں جواز ہے اگرچہ فرائض میں پڑھے لیکن کبھی کبھی در نہ ان پر مواظبت کرنا نا جماعت میں مکروہ ہے۔ کچھ اسوجہ سے کہ اہل سنت نہیں ہے بلکہ اسوجہ سے کہ خفیف کا جو حکم مستنون ثابت ہے اس سے مخالفت لازم آتی ہے و علی ہذا اگر تمنا فرض میں پڑھے تو منافقہ نہیں ہے پس جس شخص نے سمجھا کہ خفیف آگاہ فرائض میں پڑھنے سے وجہ عدم ثبوت کے لئے ہے نہ کہ اصل میں پڑھنا صحیح ثبوت ہے کہ کبھی پڑھتے تھے اسکو ملنے میں اور دعا میں

الانزام کو خلاف سنت سمجھ کر منع کرتے ہیں۔ ہاں سنن و نوافل میں مستحب ہر صحیح ابو حسانہ اور سنن نسائی میں ثابت ہر  
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نفل پڑھتے کھڑے ہوتے تو کہتے اسرا کبر و جہت دجی للذی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ صحیح ابن حبان  
و ترمذی کی حدیث ابو رافع رحمہ اللہ میں فرض کا لفظ ہے یعنی جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کتبہ یعنی فریضہ پڑھتے کھڑے  
ہونے تو وجہ دجی للذی اللہ پڑھتے تو ثابت ہوا کہ فرض و نفل دونوں میں پڑھتے تھے۔ اور جو میں نے تحقیق بیان کر دی  
اُس سے کل ادبام دور ہو گئے اور حاصل تحقیق یہ ہے کہ ہکو احادیث صحیحہ سے کئی اذکار معلوم ہوئے تو جو حضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم بعد تکبیر کے پڑھتے تھے پس ہم نے تلاش کیا کہ انہیں سے کون ذکر آپ کا معمول تھا تو خلفائے راشدین و دیگر  
صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول و فعل سے ہکو سبحانک اللہم الخ نقطہ ملا اور حدیث ابی سعید رحمہ اللہ میں یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
کی زبان مبارک سے صریح مل گیا تو معلوم ہوا کہ اسی پر معمول تھا تو دیگر اذکار ضرور اسکے ساتھ دائمی نہ تھے اور ہمارا معمول  
یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ ہم آنکھوں ملا لیں کیونکہ قرأت جماعت میں تخفیف کرنا احادیث کثیرہ سے ثبوت ہوا ہر توجہ قرأت میں  
تخفیف ہر تو ذکر میں تطویل خلاف سنت اور کردہ ہوا لیکن بعض صحیح احادیث میں آپ کا وجہ دجی آہ پڑ جانا بھی قرآن  
میں ثبوت ہوا ہر تو نفل آیا کہ کبھی کبھی جماعت میں پڑھ لینا مضائقہ نہیں ہے لیکن سبحانک اللہم کے ساتھ جمع کرنا ثبوت نہیں  
ہر تو اولیٰ یہ کہ خالی وجہ دجی الخ یا فقط اللہم یا عبدینی الخ پڑھے اور جب جماعت نہ ہو تو جمع کرنا بہتر ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم  
م۔ پھر واضح ہو کہ ظاہر اتم کے کلام میں پوری شاریوں صحیح سبحانک اللہم و بحمدک و تبارک اسمک و تعالیٰ بحمدک و جل ثنا ربک  
و لا الہ غیرک۔ لہذا فرمایا۔ و قوله و جل ثنا ربک لم ینذک فی المشاہیر۔ اور قول اسکا۔ و جل ثنا ربک مشہور روایتوں  
میں مذکور نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ میں ذکر کیا ہے۔ فلا یاتی بہ فی الفرائض۔ پس  
اسکو فرائض میں نہ لاوے۔ ف۔ یعنی فرائض کی شہادین یہ لفظ نہ پڑھے کیونکہ اس میں قدر سنت معتد مع رعایت  
تخفیف اولیٰ و احوط ہے لیکن ناز جنازہ میں لا نا جائز ہے۔ کما فی الدر۔ و الاولیٰ ان لا یاتی بالتوجہ قبل التکبیر و قبل  
الغنیۃ ہے۔ اور تکبیر سے پہلی اولیٰ ہی کہ توجہ کو نہ پڑھے تاکہ نیت کا تکبیر سے اتصال ہو جاوے۔ ف۔ در بیان میں انی وجہ  
دجی فاصل سو۔ ہوا صحیح۔ یہی صحیح ہے۔ ف۔ اور بعض متاخرین کے نزدیک جائز اور یہی مختار فقہ ابو الیوسف رحمہ اللہ ہے۔  
ذبیہ نظر م۔ اور فقہائے متفق ہیں کہ نفل میں بالاجماع اسکو پڑھے۔ پھر بعد شہادین پڑھنے کے فرمایا۔ و یستعین بالسر  
من الشیطان الرجیم۔ اور پناہ دھونڈے اللہ تعالیٰ کے ساتھ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف کو شیطان مطرود ہے۔ ف۔ گو یا شہاد  
ہر کہ اس میں کوئی خاص لفظ نہیں ہے بلکہ معروف و معلوم طریقی سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھے۔ بقولہ تعالیٰ فاذا قرأت  
القرآن فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ بدلیل اس قول الہی کے یعنی پھر جب تو قرآن پڑھے تو پناہ دھونڈ اللہ  
کے ساتھ شیطان لعنت مارے سے۔ معناه اذا اردت قراءة القرآن۔ معنی اذا قرأت۔ کے یہ ہیں کہ جب تو ارادہ کرے  
قرآن پڑھنے کا۔ ف۔ پھر کن الفاظ سے استعاذہ ہو تو اتمہ قرأت میں سے ابو عمرو اور عاصم و ابن کثیر نے اختیار کیا۔ اعوذ باللہ  
من الشیطان الرجیم۔ اسی کو ہمارے اصحاب نے اور اکثر اہل علم نے لیا اور شافعی نے کہا کہ یہی افضل ہے۔ حفص رحمہ اللہ نے کہا کہ۔  
اعوذ باللہ العظیم من الشیطان الرجیم۔ اور یہی امام احمد نے لیکر آخر میں اذہوا سمیع العظیم پڑھایا۔ اور نافع و ابن عاصم کسائی  
نے قول اول پڑا کہ اللہ ہو اسمع العظیم پڑھایا۔ اور یہی سفیان ثوری کا قول ہے اور حمزہ رحمہ اللہ نے استعین باللہ من الشیطان الرجیم  
لیا اعنیہ ابن سیرین رحمہ اللہ کا قول ہے اور ان اقوال میں سے ہر ایک کے واسطے اثر وارد ہیں۔ اور مجتہبی میں ہے کہ حمزہ رحمہ اللہ کے قول  
پر قوی ہو گا۔ نام مصنف رحمہ اللہ نے کہا۔ و الاولیٰ ان یقول استعین باللہ۔ اور اولیٰ لفظ استعاذہ میں یہ کہ لفظ استعین  
من الشیطان الرجیم۔ لہذا فی القرآن۔ تاکہ قرآن سے موافق پڑ جاوے۔ ف۔ کہ فاستعذ باللہ۔ فرمایا ہے۔ لیکن اکثر اصحاب



و آثار میں اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ - وار د ہر لفظ کا کما - و یقرب منہ اَعُوذُ بِاللّٰهِ - اور عقیدہ کے قریب اَعُوذُ بِاللّٰهِ ہر  
 قسم سے بدیہی مذہب بخار ا خلاصہ اور اسی پر قوی دیا جاوے - الزا ہدی - اور ہر حدیث ابو سعید رحمہ اللہ میں گذرا کہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اَعُوذُ بِاللّٰهِ سَمِیعُ الْعَلِیْمُ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ پڑھا اور بعض مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے - پھر میں  
 اخفاء سنت ہے اور اگر شاگرد نے استاد کو سنایا تو اسکو استعاذہ سنون نہیں - الذخیرہ - پھر یہ عابد سلف کے نزدیک  
 سنت ہے - ثم التَّوْعُودُ بِتِلْكَ الْقُرْآنَةِ دُونَ التَّنَاوُدِ عِنْدَ ابْنِ خَلْفَةَ وَ مُحَمَّدٍ لَمَّا تَلَوْنَا - پھر تَعُوذُ یعنی اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ  
 پڑھنا یہ قرأت کا تابع ہے نہ تناء کا امام ابو حنیفہ و مکر کے نزدیک بدیل اس آیت کے جو ہم پڑھ چکے - و یعنی فاذا قرأ  
 القرآن الآية - یعنی جو پڑھنے کا قصد کرے وہ تَعُوذُ پڑھے تو پڑھنے کا تابع ٹھہرا - حتی یا نبی نہ لمسبق و دون المقصدی  
 حتی کہ مسبوق اسکو پڑھنا مقصدی - و مقصدی سے مراد وہ کہ اسکی کوئی رکعت امام کے پیچھے جاتی نہیں رہی جو ہم  
 مقصدی پر ہمارے نزدیک قرأت نہیں ہے تو وہ تَعُوذُ بھی نہیں پڑھنا مگر تناء پڑھ کر خاموش ہو جائیگا - اور مسبوق وہ  
 کہ امام کے پیچھے شریک ہوگا اسوقت کہ اسکی کوئی رکعت جاتی رہی اور اسپر سبقت کر گئی تو وہ بعد سلام امام کے ٹھہرا ہو کر  
 باقی خود پڑھنا تو قرأت کے واسطے تَعُوذُ پڑھنا - و یوخر عن تکبیرات البعد - اور امام تَعُوذُ پڑھنے کو تاخیر کرے جب تک  
 تکبیر دن سے - و کیونکہ ان تکبیر دن کے بعد قرأت شروع کرے گا تو اسوقت تَعُوذُ پڑھے - یہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کا قول  
 جیسے مصنف رحمہ نے بیان کیا بعض کتب میں ہے اور عائشہ کتب مانند مسوط و منظومہ وغیرہ میں ابو حنیفہ رحمہ کا ذکر نہیں ہے صرف  
 امام محمد کا قول مذکور ہے اور متون اسی قول پر ہیں - ۱ - خلافا لابن یوسف - ابو یوسف کا قول اس سے خلاف ہے و  
 کیونکہ اُنکے نزدیک تَعُوذُ تناء کا تابع ہے یعنی جو کوئی سبحانک اللہ الخ پڑھے وہ تَعُوذُ پڑھے اور یہ اس بنا پر کہ تَعُوذُ کا مشروع ہونا  
 دوسرے دفع کرنے کے واسطے ہے اور بعض مشائخ نے قول ابو یوسف کو اصح کہا جیسے خلاصہ کے مصنف نے - اور علی ہذا مقصدی  
 بھی پڑھنا اور مسبوق دوم قرآن پڑھنا ایک تو شامل ہوتے وقت اور دوم جب باقی قضاء کرے یہ خلاصہ میں مذکور ہے - و  
 میں کہتا ہوں کہ یہ محل نظر ہے کہ دوبارہ مسبوق اسکو کیوں پڑھے اور صحیح تو یہ ہے کہ جو ہندیہ میں نقل کیا کہ تَعُوذُ کا محل افتتاح  
 نماز ہے نہ دیگر پس اگر نماز شروع کی اور تَعُوذُ بھول گیا حتی کہ سورہ فاتحہ پڑھنے لگا تو پھر تَعُوذُ نہیں پڑھنا - خلاصہ خارج  
 نماز کی قرأت میں تَعُوذُ کو بالاتفاق جبر کرے - ع - پھر تَعُوذُ پڑھنے کے بعد فصل نہ کرے - بلکہ تسبیح لاوے - ت - و یقرأ بسم اللہ  
 الرحمن الرحیم - اور پڑھے بسم اللہ الرحمن الرحیم - و سوائے مقصدی کے یعنی یہی لفظ پڑھے اس میں تغیر نہ کرے  
 م - بلکہ نقل فی المشابیر - یون ہی مشہور حدیثوں میں مروی ہے - و کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ اسکو پڑھتے تھے  
 اور واضح ہو کہ آئندہ جو بحث آتی ہے کہ آپ جبر سے اسکو پڑھتے یا آہستہ پڑھتے یہی احادیث اس امر کو ضرور ثابت کرتی ہیں کہ آپ  
 پڑھتے تھے لہذا یہاں خلاصہ احادیث نقل کرنے کی ضرورت نہیں ہے - پھر تسبیح میں کلام چار مسائل میں ہے - اول یہ کہ بسم اللہ  
 میں سے ہے یا نہیں - دوم وہ فاتحہ میں سے ایک آیت ہے یا نہیں - سوم وہ ہر سورت میں سے ہے یا نہیں - چارم اسکو فاتحہ کے ساتھ  
 جبر سے پڑھے یا نہیں - ع - اور یہ در حقیقت مسئلہ دوم کی شاخ ہے کیونکہ اگر وہ فاتحہ میں سے ہے تو جب فاتحہ کا جبر کرے تو ہر  
 جبر ہوگا کیونکہ اسکے کچھ معنی نہیں کہ نام سورہ کا جبر کرے سوائے ایک آیت کے - واضح ہو کہ سورہ نمل میں آیا - و ان من سلیمان  
 و اخوہ اسم الرحمن الرحیم - تو بالاتفاق یہاں بسم اللہ آیت کا جزو واقع ہوئی ہے پوری آیت نہیں ہے اور یہ بالا جماع قرآن میں  
 ہر ایک کے سوائے بسم اللہ سورہ کے اول میں مکتوب ہے تو مخلص کلام عینی ہے کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ بھی قرآن میں ہے  
 لیکن یہ ایک آیت ہے جو ہر سورہ کے اوپر فصل کے لیے نازل ہوئی ہے اور کسی سورہ کا جز نہیں ہے نظیر یہ - اور جو نکرہ جمال  
 پیدا ہو گیا کہ شاید یہ پوری آیت نہ لہذا اسی پر اکتفا کرنے سے امام رحمہ کے نزدیک بھی فرض قرأت ادا ہوگا - اب ہر ہر پڑھنے کے

اور سب و حائض کو بہ نیت قرآن اسکے پڑھنے سے مانعت بنظر احتیاط و حرمت کی ترجیح کے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی کو تنویہ  
 میں مذہب قرار دیا اور یہی بنظر تحقیق صحیح متفق ہے جیسا کہ آئندہ مجھے ظاہر ہوگا۔ پس مسئلہ اول و دوم و سوم کا جواب ہو گیا کہ  
 وہ ایک آیت ہے قرآن میں سے علی الصبح۔ اور فاتحہ سے یا کسی سورت میں سے نہیں ہے اور شافیہ کے نزدیک صحیح مذہب  
 پر وہ فاتحہ اور ہر سورہ کا جزو ہے اور یہی قول عطاء و زہری و ابن المبارک و ابن کثیر و عاصم و کسائی کا ہے اور حمزہ رحم نے کہا  
 کہ وہ خاصۃً فاتحہ کا جزو ہے۔ ذکرہ العینی۔ اور حاصل مذہب حمزہ یہ ہوا کہ بسملہ ایک آیت ہے اور وہ فاتحہ کا جزو ہے اور باقی  
 سورتوں پر واسطے فصل کے ہے جزو نہیں ہے۔ اور معتزلی میں ذکر کیا کہ اسبیحانی رحم نے کہا کہ ہمارے اکثر مشائخ بھی اس قول پر  
 ہیں کہ وہ فاتحہ کا جزو ہے۔ مع۔ لیکن یہ خلاف تحقیق اور غیر صحیح ہے اور صحیح وہی جو ہم نے اوپر ذکر کیا۔ اور بسملہ کو ہر رکعت  
 کے اول میں پڑھے۔ المخط۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الحجۃ۔ اور فاتحہ و سورہ کے پہلے میں نہ پڑھے الوقایہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ البدائع  
 والحوہ۔ کیونکہ یہ فصل کے لیے ہے اور سورہ لانے کا حکم ہے۔ کلاقیل۔ پس سورہ پر بسملہ لانا نہیں کیونکہ سورہ کا اقتدار کرنا  
 مقصود نہیں ہے و لیکن کلام اس میں آویں گام۔ رہا جواب مسئلہ چارم تو خود نکل آیا کہ ہمارے نزدیک بسملہ کو مانند تعوذ کے جزو کر کے  
 اور شافعی رحم کے نزدیک جبر کر لیا۔ لہذا امام مصنف رحم نے کہا۔ ویسرہا۔ اور خفیہ پڑھے بسملہ و تعوذ کو۔ بقول ابن مسعود  
 اربع خفیفین الامام و ذکر من جملتها التعوذ و التسمیۃ و امین۔ بدیل قول ابن مسعود رحم کے کہ چار چیزیں ہیں جکو امام خفیہ  
 پڑھے اور منجملہ چار کے بیان کیا تعوذ اور تسمیہ و امین کو۔ ف۔ اور چارم تجدیدی یعنی ربنا و لک الحمد۔ و لیکن یہ قول ابن مسعود  
 کا نہیں مگر ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود سے روایت کی کہ ابن مسعود خفیہ پڑھے تعوذ و بسملہ و ربنا لک الحمد کو۔ زمیعی۔ ہاں  
 ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے چاروں چیزوں کا اخفاء روایت کیا ہے۔ ف۔ اور عبد الرزاق نے پانچویں چیز سبحانک اللہ اعظم  
 کو زیادہ روایت کیا۔ پھر واضح ہو کہ اثبات کے لیے اس اثر کے سوائے صحاح احادیث موجود ہیں چنانچہ معلوم ہو گا۔ وقال  
 الشافعی یحکم بالتسمیۃ عند البجر بالقرآن۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ تسمیہ کو جہر سے پڑھے جب قرأت کو جہر سے پڑھے۔ ف۔  
 مبسوط میں کہا کہ یہ اس بنا پر کہ تسمیہ کے نزدیک فاتحہ کا جزو ہے اور باتنی سورتوں کا جزو ہے یا نہیں دو قول ہیں۔ ن۔ اور ان کے  
 مذہب میں اصح یہ ہے کہ باقیوں کا بھی جزو ہے۔ کما فی العینی۔ لہذا مصنف رحم نے مطلقاً قرأت خواہ فاتحہ ہو یا سورہ ہو بسملہ کا  
 جبر بیان کیا اور میں کہتا ہوں کہ علامہ سیوطی نے اتفاق میں اور ابن حجر نے نفع الہامی میں بہت سی روایات ذکر کیں جن میں سورہ الحمد  
 کی سات آیتوں میں ایک بسملہ آیت شمار کی گئی ہے و لیکن حق یہ کہ ان میں تین نصیحت ہیں کہ آیت بسملہ ساتویں آیت ہے بلکہ یہ بھی ایک  
 آیت ہے تو ضرور ہوا کہ ہی تاویل کجا دے کہ بسملہ ایک آیت ہے اور سورہ فاتحہ سات آیات متحدہ ہیں کیونکہ جبر و اخفاء کی احادیث  
 سے جب آیہ بسملہ کا اخفاء اور سورہ الحمد کا جبر ثابت ہوا تو بصریح ہے کہ بسملہ اس کا جزو نہیں ہے و لیکن امام شافعی رحم نے بسملہ کا جبر کیا۔  
 لما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم جبر فی صلوٰۃ بالتسمیۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ناریں  
 بسملہ کے ساتھ جبر کیا۔ ف۔ لیکن اگر یہ صحیح بھی ہو جاوے تو اس سے دوام نہیں نکلا پس اگر ایک مرتبہ بھی اخفاء بقوت  
 جو تو لازم آگیا کہ بسملہ سورہ فاتحہ میں داخل نہیں۔ حالانکہ بیان تو جبر بسملہ کی روایت ثابت ہونے میں کلام ہے اور دارقطنی  
 نے کہا کہ جبر بسملہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح ہوا اور ابن حجر نے اس کا اقرار کر لیا ہے۔ اور تحقیق مقام ہے کہ جب کہ  
 بارہ میں چند احادیث ابو ہریرہ و امین عباس و حضرت علی دام سلمہ و عائشہ و ابن عمر و ہریرہ و عمار و جابر رضی اللہ عنہم  
 سے نیچے طبقہ کی کتابوں میں ہیں اور عینی رحم نے بسملہ کے ساتھ ذکر کر کے سب میں کلام کیا ہے اور ابن حجر رحم نے بھی آنکو  
 نصب السراپہ دیگرہ میں ذکر کیا۔ اور ترمذی رحم نے کہا کہ جبر بسملہ پر صحابہ رضو میں سے چند اہل علم کا عمل ہے۔ اور ابن ہمام  
 نے لکھا کہ صحیح ابن خزمہ و ابن حبان و نسائی میں نعیم الحجری سے روایت ہے کہ میں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز

پڑھی پس اللہ ہرچہ رفو نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی پھر اہم القرآن یعنی سورہ فاتحہ پڑھی حتیٰ کہ ولا الضالین پڑھی  
 آئین کسی پھر بعد سلام کے کیا کہ قسم آسکی جسکے قبضہ میں میری جان ہے کہ میں گاؤں میں زیادہ مشابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 ہوں۔ انہوں نے اس حدیث کو حاکم و دارقطنی نے روایت کر کے صحیح کہا۔ کمانی اپنی ہم۔ اور ابن خزیمرہ نے کہا کہ اہل معرفت کے  
 نزدیک اسکی صحت میں کچھ شک نہیں ہے۔ ف۔ یعنی رحمت جواب دیا کہ نعیم الجبر نے ابوہریرہ کے قریب آٹھ سو شاگردوں  
 میں سے ثقات کے خلاف یہ روایت کی۔ مع۔ ابن الامام نے کہا کہ اس حدیث میں یہ ضرور لازم نہیں کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ  
 نے جبر کے ساتھ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی کیونکہ اخفاء بھی قریب کے مقتدی کو سنائی دیتا ہے۔ ف۔ جیسے طبرانی نے روایت کی  
 صحیح مسلم میں ہے کہ راوی نے کہا کہ آپ نے سب اسم ربک الا علی پڑھی اور خزیمرہ نے بعض نے پیچھے کچھ پڑھا تھا تو فرمایا  
 خابغیما۔ پس صریح ہے کہ آپ نے مقتدی کی قرأت سنی۔ م۔ اور صریح جبر کی دوسری روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے  
 ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں بسم کا جبر کیا۔ حاکم و دارقطنی نے اسکو صحیح کہا ہے۔ ف۔ لیکن یہ مرسل صحیح  
 ورنہ مرفوع میں عبد اللہ بن عمرو بن حسان راوی ضعیف ہے اور دوسرے طریق دارقطنی میں ابوہریرہ ضعیف ہے اور  
 بہر تقدیر اس سے مواظبت کا یہ فعل ثابت نہیں ہوا صرف اس قدر ثبوت ہوا کہ کبھی جبر کرنا جائز ہے اب کلام یہ کہ تعلیم  
 کی عرض سے جائز ہے یا عادت کے طور پر تو جب آپ کا معمولی طریقہ ہو گیا تو اسکو تعلیم کے قصد پر محمول کرنا ادنیٰ ہے  
 م۔ اور بعض حفاظ نے تو فرمایا کہ جبر بسم میں کوئی حدیث ایسی نہیں جسکی اسناد میں گفتگو نہ ہو اسی واسطے چاروں مساند  
 و امام احمد نے جبر بسم کی کوئی حدیث نہیں روایت کی باوجودیکہ انکی کتابوں میں ضعیف احادیث بھی ہیں۔ شیخ ابن تیمیہ نے  
 کہا کہ ہم کو روایت سے دارقطنی کا یہ قول پہونچا کہ جبر بسم میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث نہیں صحیح ہوئی ہے۔  
 اور دارقطنی سے مروی ہے کہ مصر میں آنھوں نے جبر بسم کے بارہ میں ایک رسالہ تصنیف کیا تو بعض علماء نے انکو  
 قسم دلائی کہ جو حدیث انھیں سے صحت کو پہونچی ہے وہ مجھے بتلا دیجیے تو کہا کہ جبر بسم میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تو کوئی حدیث  
 صحیح نہیں ہے رہا صحابہ رحمہ سے جو روایات میں انھیں سے بعض صحیح اور بعض ضعیف ہیں۔ ع۔ ابن حجر نے ان آثار کو  
 بیان کیا اور محل دارقطنی کو برقرار رکھا ہے۔ م۔ حازمی رحمہ نے کہا کہ جبر کی روایات اگرچہ چند نفر صحابہ رحمہ سے مروی ہیں مگر  
 اکثر انھیں سے علت سے خالی نہیں ہیں۔ اور طحاوی وابن عبد البر نے ابن عباس رحمہ سے روایت کی کہ بسم کا جبر کرنا اعراب  
 کی قرأت ہے اور ابن عباس رحمہ سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بسم کا جبر نہ کیا بابتک کہ وفات فرمائی  
 پس ابن عباس کے دونوں روایتیں متعارض ہوئیں۔ ف۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ آپ نے قرأت کے لیے کبھی جبر نہیں کیا  
 اور تعلیم کے لیے کبھی کبھی جبر کیا ہے تو تعارض دفع ہو گیا لہذا مصنف رحمہ نے کہا۔ قلنا محمول علی التعلیم۔ ہم کہتے ہیں کہ  
 جبر بسم محمول پر تعلیم ہے۔ ف۔ یعنی اگر جبر کا ثبوت پورا ہو جاوے تو اسپر محمول ہو گا کہ کبھی کبھی واسطے تعلیم کے جبر کیا تاکہ معلوم  
 ہو جاوے کہ نماز میں بسم پڑھی جاتی ہے اور اسکا یہ موقع ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ تم جبر کو کیوں اسپر محمول کرتے ہو بلکہ اخفاء کو  
 جواز پر کیوں محمول نہیں کرتے۔ جواب یہ کہ اخفاء تو معمولی طریقہ اور نہایت صحیح احادیث سے ثبوت ہوتا ہے پھر اس میں کیونکہ  
 تاویل کریں۔ حازمی رحمہ نے کہا کہ اخفاء بسم کی احادیث ایسی صریح نصوص میں کہ انہیں تاویل کو گنجائش نہیں ہے۔ لا انکشاف  
 انھیں ان علیہ السلام کان لایبھر بہا۔ کیونکہ انھیں رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسم کا جبر نہیں کیا  
 کرتے تھے۔ ف۔ صحیح مسلم میں انھیں رضی اللہ عنہ سے صحیح روایت ہے کہ میں نے نماز پڑھی پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے اور حضرت ابو بکر و حضرت عمر و حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے پس میں نے انھیں سے کسی کو نہ سنا کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم  
 پڑھا۔ ف۔ صحت و ثبوت و اہم و اہم۔ اس سے مراد یہ ہیں کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو پڑھتے ہی نہ سے بلکہ مراد



ہے کہ ایسے نہیں چڑھا کہ میں سنوں یعنی جبر نہیں کیا۔ پس اس کے کہ دوسری رعایت میں اس نے تصریح کی نکاحاً لاہجہ میں  
بسم اللہ الرحمن الرحیم یعنی پس یہ لوگ نہیں جبر کیا کرتے تھے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ یہ امام احمد و نسائی کی روایت  
پر بشرط صحیح بخاری ہے۔ اور اس سے زیادہ صریح یہ کہ کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے دابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما  
کے پیچھے ناز چڑھی پس بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں  
ہے کہ افس زہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دابو بکر و عمر بسم اللہ الرحمن الرحیم کو اسرار کرتے تھے یعنی خفیہ پڑھتے  
تھے اور طہرائی نے کہا کہ حدیثنا عبد السموی و سب حدیثنا محمد بن ابی اسری حدیثنا مستمیر بن سلیمان عن ابیہ عن الحسن بن اس زہ  
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسر بسم اللہ الرحمن الرحیم دابو بکر و عمر و عثمان و علی زہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی  
خفیہ پڑھتے تھے کہ دابو بکر و عمر و عثمان زہ۔ یہ اسناد جدید ہے۔ م۔ ابن عبد البر و ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول یسود و ماہن الزہیر  
و عمار بن یاسر و عبد اللہ بن منفل رضی اللہ عنہم اور حکم حسن بن ابی الحسن و شعبی و شعبی و دہش و دہش و دہش و دہش و دہش و دہش  
بن عبد العزیز و اذاعی و حماد و عبد اللہ بن المبارک و ابو حنیفہ و احمد و اسحاق کا ہے۔ م۔ اور ترمذی نے عبد الغفر بن منفل  
رضی اللہ عنہ کی حدیث عدم ابھر کے بعد کہا کہ اسی پر اہل علم میں سے اکثر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جہیز دابو بکر  
و عمر و عثمان و علی و غیرہ میں اور اکثر تابعین کا عمل ہے۔ الخ اور عبد اللہ بن منفل زہ نے اپنے بیٹے کو بسلہ جبر کرتے سنا تو فرمایا کہ خبر  
اسلام میں بدعت مت نکال کی میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے دابو بکر و عمر و عثمان کے پیچھے ناز چڑھی پس میں نے  
انہیں سے کسی کو جبر بسلہ کرتے نہیں سنا۔ رواہ الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ اور واضح ہو کہ حاکم و دارقطنی نے حدیث اس راہ  
مخالف صحیحین کی روایت کی کہ حضرت صلعم و خلفاء اربعہ سب بسلہ کا جبر کیا کرتے تھے۔ لیکن پوشیدہ نہیں کہ اگر اسناد صحیح ہوئی  
تو وہ معارضہ نہ ہوتی حدیث اس زہ عدم ابھر کے ساتھ جو صحیحین و نسائی و احمد و صحیح ابن خریزہ و ابن جابر و دارقطنی و طہرائی و  
ابو یعلی و غیرہ میں صحاح اسناد کے ساتھ متعدد طرق سے روایت کی ہر کیفیت کہ جبر کی اسناد ہی معلول ہے۔ پس متفق ہوا کہ  
بسلہ کا جبر نہ کرنا یہی تحقیق ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بسلہ جبر و سورہ فاتحہ یا کسی سورت کا نہیں ہے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ  
روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سورہ تون کا فصل نہیں پہچانتے تھے یا شک کہ آپ پر بسم اللہ الرحمن الرحیم نازل ہوئی۔  
اس اثر صحیح سے معلوم ہوا کہ نازل اس آیت کا جہاں یہ ایک آیت قرآن میں سے ہے اور چونکہ سورہ تون کی فصل یعنی بسم اللہ  
ابتداء کرنے کو نازل ہوئی تو کسی سورت کا جبر نہیں ہے اسی واسطے اس کا جبر بھی نہیں ہے۔ یعنی ہم میں ہر کہ احادیث خبیثہ متداول  
ہر بہت ہیں انما جملہ حدیث صحیح مسلم از ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تقسیم  
کی گئی صلوة یعنی سورہ فاتحہ میرے درمیان اور میرے بندہ کے درمیان نصف میرا اور نصف میرے بندہ  
کا ہے اور میرے بندہ کے لیے وہ ہے جو اسے مانگا بندہ کہتا ہے الحمد للہ رب العالمین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندہ نے میری حمد  
کی بندہ کہتا ہے الرحمن الرحیم۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے بندہ نے میری ثنا کی۔ بندہ کہتا ہے ما کہ یوم الدین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ  
میرے بندہ نے میری بندگی کی۔ بندہ کہتا ہے کہ ایاک نعبد و ایاک نستعین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے میرے بندہ کے درمیان  
ہے۔ بندہ کہتا ہے۔ اہذا الصراط المستقیم مراد اللہ بن النعمان علیہ السلام و لا الضالین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے جب آیات  
میرے بندہ کے واسطے ہیں۔ ابن عبد البر نے کہا کہ اس حدیث نے ثابت کر دیا کہ بسلہ جبر و فاتحہ میں ہر ایک خاص ہے اور نہ  
صحیح ہے جو محض تاویل نہیں اور مجھے بسلہ کے خارج از فاتحہ ہونے میں اس سے زیادہ واضح نہیں معلوم ہے۔ میں کہتا ہوں کہ طریق  
استدلال یہ کہ بخوارہ الحمد سے شروع ہے نہ بسلہ سے اور نصف کو ایاک نعبد پر رکھتا تو یہ آیات بسم اللہ کی کھانا ہو جائے اور  
درمیان میں ایک آیت مشترک ہوئی اور آخر کی میں آیات بندے کی جو میں اس پر عمل ہوا نہ تھے۔ پس یہ سب

آیات میں سے چند کے واسطے ہیں۔ جو اگر کفر میں ہیں اور یوں ہی روایت ابو داؤد اور نسائی میں باسناد صحیح مذکور ہے اور اس میں  
 شافعی رحم کی تفسیر جاری نہیں ہوئی کیونکہ اگر انصت علیہم پر ایک آیت شمار نہ کریں تو بندہ کے واسطے صرف دو اور باری تعالیٰ  
 کے واسطے باقی ہو گئی۔ اور اگر انصت علیہم پر آیت شمار کریں تو اس کی آیات آٹھ جادوئی۔ بہر حال حدیث میں تو نقصان نقصان کی کمی ہے  
 یہ سب اسکے خلاف صحت میں ہیں۔ اگر کہا جاوے کہ دارقطنی کی روایت میں بسط سے شرح ہے اس طرح کہ جب بندے نے بسم اللہ  
 الرحمن الرحیم پڑھی تو اسے تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندے نے مجھے یاد کیا۔ آخر تک۔ یعنی نے جواب دیا کہ اس روایت میں عبد اللہ بن یزید  
 بن سمان۔ راوی کذاب موجود ہے مالک و بشام بن عروہ و احمد ابن یحییٰ و ابی جہان و ابو داؤد و نسائی وغیرہم ائمہ سے اسکو  
 کذاب و متروک کہا ہے کیونکہ حلال ہے کہ صحیح مسلم وغیرہ کی روایت کو اس سے تغیر دیا جاوے۔ بھلا استدلال کے سوا تیار کیا  
 الذی کی تفصیل ہے جو صحیح میں روایت ہے کہ ایک سورہ تیس آیت ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی طرف سے یہاں تک جھگڑا  
 کیا کہ اسکو چھڑا لیا۔ وجہ استدلال یہ کہ سب شمار کرنے والوں میں یہ سورہ تیس آیت ہے بدین بسط کے تو معلوم ہو گیا کہ بسط  
 اسکا جزو نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ احادیث اخلاف بسط اور روایات جہر میں اس طرح توفیق نہ دی کہ جہر بھی جائز ہے یعنی بدین  
 قصد تعلیم کے اس واسطے کہ یہ توفیق ایسے موقع پر ہے کہ جہر میں کوئی حدیث صریح درجہ صحت جہر پہنچتی آقول اور کثرت طرق بلکہ  
 ابی جہر وغیرہ نے استیفاء کیا ہے بیان اس واسطے مفید نہیں کہ وہ صریح مخالفت مصالح کے ہیں اس طور پر کہ مثلاً انس نے  
 خلفائے راشدین سے عدم جہر دائمی اشارہ پر روایت کیا اور یہ صحیح ہے اور وہی حاکم و دارقطنی سے انس زعم سے انھیں خبر کو  
 سے جہر کرنا دائمی اشارہ سے روایت کیا حالانکہ راوی کذاب ہیں تو کیونکہ قوت ہوگی حالانکہ روایات کا غلط اور کذاب اس میں  
 شائع ہو گیا۔ اور حاکم کا تساہل ظاہر ہے حتیٰ کہ ابن و جہر سے حاکم سے اجترار کی تاکید کی کہ وہ صریح غلط کرتے اور خود کا  
 کی تصحیح کر جاتے ہیں پس تعلید کرنے والا آفت میں پڑ جاتا ہے اور دارقطنی م نے بھی اپنی کتاب میں ایسی ہی احادیث پھر  
 ہیں جو اور کہیں نہیں پائی جاتی ہیں اور مصر میں بعض کی مدعا ہے کہ جہر بسط کا ایک رسالہ تصنیف کیا جب بعض ماکہ نے  
 قسم دلائی کہ اس میں سے حدیث صحیح بتلا دیکھے تو کہا کہ حضرت صلعم سے جہر میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے حالانکہ یہ وہی احادیث  
 انس و ابن عباس و علی و عمار و ابن عمر و ابو ہریرہ و ام سلمہ و جابر و عائشہ رضی اللہ عنہم سے تھیں جو معارض مصالح احادیث  
 انس زعم وغیرہ سے ہیں۔ اور خطیب رحم نے تو حمال و غصب میں حد کر دی کہ جان بوجھکر موضوعات احادیث کو تفسیر  
 بیان کے معارضہ میں پیش کر دیا۔ سرور جی رحم نے ابن الجوزی سے نقل کیا کہ خطیب کی حج و تعدیل کسی برا اعتبار نہیں ہے۔ اور وہی  
 سے عجب کہ کیونکہ ان احادیث سے حجت پکڑی حالانکہ اس طبقہ کی احادیث کے حق میں خوب کہا گیا ہے ان کنت لندرک  
 تنک مصیبت۔ و ان کنت تدری فال مصیبتہ عظم۔ یعنی ان روایات مجملہ سے آگاہ نہ ہونا تو ایک ہی مصیبت ہے اور اگر  
 مجھے خبر ہو گئی تو مصیبت بہت بڑھ گئی۔ نہ الخلف مانی الیٰہی۔ اور مترجم نے مقدمہ میں طبقات حدیث بیان کر دیے ہیں  
 اسے ظاہر ہو گا کہ خبر ہونے پر مصیبت بڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ اگلے محدثین نے اہل علمین و باطنی خرابیاں جانکر ترک کیا تھا  
 اور پچھلے لوگ اس سے فاضل اگر چہ جوڑیں تو مشکل و نہ جوڑیں تو مشکل ہے و لہذا شیخ الشیخ مولانا عبد الغفر نے دانے  
 والد شاہ والی اس طرح نہ تنبیہ کر دی کہ اس طبقہ کی احادیث کو ایک مسائل احادیث سمجھ میں نہیں نہ کرنا چاہیے خصوصاً فقہاء  
 میں سے کوئی اثر ثابت کرنا نہیں عقلی ہے اور علامہ سیوطی وغیرہ کے ناخذ یہی کتب ہیں۔ بالکل عدم الجہر بسط میں ثابت ہے  
 حتیٰ کہ علامہ رحم نے شخصی مع سے روایت کی کہ بسط کا جہر کرنا بدعت ہے یہی کہتا ہوں کہ حدیث جہر جہر میں عقلی مدعیان  
 میں سے ہیں نہ کہ جہر دینا ہم نے کہا کہ اگر جہر کرنا بدعت بھی ہو تو محمول ہے کہ کبھی تعلیم کے واسطے کہا تھا اور سنت علی التحقیق  
 و اس میں اختلاف ہے۔ تاہم یہ ہیں حاکم و علم تحقیق ہیں کہ بسط جہر و قاطعہ نہیں اور نہ خود سورہ پڑھ کر قرآن سے ایک ایسے جہر اور

بسم اللہ میں سنت اخفاء ہے۔ ثم عن ابی حنیفہ۔ پھر امام ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ ف۔ پھر روایت حسن۔ ف۔ کہ بسم کو ناز شروع کرنے میں صرف ایک مرتبہ پڑھے۔ انہ لایاتی بائی اول کل رکعتہ کا لتعود۔ اور بسم کو ہر رکعت کے اول میں نہ ادا کیے جیسے تہذیب کا حکم ہے۔ وعنہ انہ یاتی بہا احتیاطا۔ اور بروایت ابو یوسف نفع۔ امام اعظم سے یہ بھی مروی ہے کہ بسم کو احتیاطاً ہر رکعت کے اول میں لاوے۔ ف۔ کیونکہ احادیث و آثار مختلف وارد ہیں کہ وہ فاتحہ میں سے جزو ہے یا نہیں حتی کہ اجتہادات علمائے بھی مختلف ہیں پس اگر وہ فاتحہ سے ہوئی تو پورا سورہ فاتحہ نہو حتی کہ اعادہ واجب رہا۔ ف۔ اگرچہ صحیح و محقق یہ کہ وہ جزو فاتحہ نہیں مگر اجتہاد ہی ہے حتی کہ ضعیف احتمال خطا اجتہادی سے اسکے خلاف باقی ہے۔ و ہو قولہما۔ اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ ف۔ اور معنی نے قنیہ زاید ہی سے نقل کیا کہ اسکا پڑھنا بالاتفاق ہے لیکن صاحبین کے نزدیک احتیاطاً واجب ہے اور یہی ایک روایت امام سے ہے اور یہی صحیح ہے اور روایت الحسن میں واجب نہیں ہے۔ لیکن پھر اراقی بن اسکو بوجہ مخالفت حنون کے ضعیف کہا ہے اور تفسیر زاید ہی میں ہے کہ خارج ناز بھی صحیح ہے کہ بسم پڑھ لینا واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مقتضای دلیل تو یہی کہ احتیاطاً نہ کو واجب ہو۔ کمالہ تفسیر۔ پھر میں نے نہ اتفاق کو دیکھا کہ کما حق یہ کہ ارجح ہے نظر دلیل اور وجوب نہونا بنظر ظاہر مذہب و حنون کے ارجح ہے۔ پھر ابن الہمام نے کہا کہ مقتضای دلیل سورہ کے ساتھ بھی بسم پڑھنا سنون ہے۔ معنی رحم نے کہا کہ یہی حسن کی روایت اعظم رحم ہے کیونکہ سورہ ابتدا سے سب پڑھنا تبیین نہیں ثل فاتحہ کے توسدہ میں سے ترک بعض کا کچھ مفسرین لیکن بنظر اختلاف ہو مصحف کی رعایت سے مستحب ہے۔ اور نویر میں کہا کہ اول ہر رکعت میں بسم پڑھے اگرچہ جبری ناز ہو اور فاتحہ و سورہ کے درمیان سنون نہیں اگرچہ ناز بتری ہو مگر پڑھے تو بالاتفاق کر وہ نہیں ہے۔ و۔ ولایاتی یہاں میں السورۃ والفاتحۃ۔ اور بسم کو نہ لاوے درمیان میں فاتحہ و سورہ کے۔ الا عند محمد رحم خانہ یاتی بہا فی صلوۃ والمخافۃ۔ لیکن امام محمد رحم کے نزدیک خفیہ ناز میں پڑھے۔ ف۔ اور حسن رحم نے اعظم رحم سے روایت کی کہ سورہ پڑھنا اولی ہے۔ کما فی العینی۔ اور یہ عام ہے کہ ناز جبری ہو یا سبزی ہو سب میں اولی ہے یہ سب اسوقت کہ سورہ شروع سے پڑھے۔ و لیکن ابو ہریرہ رحم سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت میں اٹھتے تو الحمد للہ سے قرأت شروع کرتے اور سکوت نہیں کرتے تھے۔ رواہ مسلم۔ ظاہر اس سے مراد یہ کہ سبحانک وغیرہ پڑھنے کی قدر سکوت نہ کرتے اور بسم کے واسطے کوئی مقدار سکوت کی نہیں ہے۔ والہ اعلم۔ م۔ ثم۔ پھر جب ہی بسم سے خارج ہوئے تو وقف۔ ت۔ یقرا فاتحہ الکتاب۔ پڑھے سورہ فاتحہ۔ ف۔ جبکہ تقدیم کی ہو۔ تقرات واجب تمام و کمال حتی کہ کوئی تشدید نہ چھوڑے اور اگر ایک بعد میں تشدید چھوڑے تو عامۃ مشائخ کے نزدیک ناز فاسد ہوگی اور مختار یہ کہ فاسد ہوگی۔ انخلاصت۔ پھر امین کے اور سنت امین آہستہ ہے اور امین بالمد والتشدید خطا فاحش ہے مگر قرآنی لفظ ہونے سے ناز فاسد ہوگی علیہ الفتویٰ۔ خواہ ناز قرآن ہو یا نقل دامام ہو یا تقدیم۔ تبیین۔ لہجہ۔ م۔ و سورہ۔ اور پڑھے کوئی سورہ۔ ف۔ وجہاً اور چھٹا سورہ پورا پڑھے رکوع سے بفضل ہے۔ اولث آیات من امی سورہ شاء۔ یا ثیرہ لے تین آئین میں کسی صورت میں سے چاہے۔ ف۔ اور اگر چھوٹی تین آیتوں کے برابر پڑھی ایک یا دو آئین ہوں تو کراہت تھوپی نہ رہی لیکن کراہت تنزیہ اسوقت دور ہوگی کہ جب قدر سنون پڑھے۔ ج۔ د۔ فقرأۃ الفاتحۃ لا تبیین رکنا عندنا وکذا اضم السورۃ الیہا۔ پس ہر سے نزدیک قراءۃ الفاتحہ رکھنے ہونے کو تبیین نہیں ہے اور یہی حال اسکے ساتھ سورہ ملانے کا ہے۔ ف۔ بلکہ دونوں واجب ہیں حتی کہ ان کے ترک سے اعادہ واجب ہے ہر بر خلاف رکھنے کے کہ جب رکھ جاتا رہے تو ناز فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ رکھنے تو جسا رکھ ہو اسکی ذات کا تمام ہے جب نہ ہو تو وہ چیز بھی گئی۔ اور ترک واجب ہے وہ چیز بالکل چلی نہیں جاتی بلکہ ایسے ناقص ہوتی ہے کہ اسکو وہ نہ مانا ضرور ہو تاہم پوری ہو جاوے۔ م۔ شیخ ابو بکر الرازی حضرت کے کہ تھا کہ یہاں



بعض خلاف نہیں کہ اکیلے سورہ فاتحہ سے ناز جائز ہو جاتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے تھا فاتحہ براکتاً ذکر یا پھر اکیلا  
 نوکھا کہ یہ حضرت صلعم سے پوچھا گیا تھا تو فرمایا کہ جب فاتحہ پوری کرے تو کافی ہے اور اس پر زیادہ کرے تو اخل ہے جیسا کہ رزین کی  
 متابعت میں ہے پس ہمارے نزدیک فاتحہ یا سورہ کوئی رکن نہیں۔ خلافاً للشافعی فی الفاتحہ۔ فاتحہ میں شافعی نے  
 خلاف کیا۔ ف۔ حتی کہ ایک کی شدید اگر چہ بڑے تو عدم معنی جاکر کفر ہے کیونکہ بلا تشدید سوچ یا دھوپ کے منی میں اور  
 سوایا جائے اس پر سجدہ سوچ۔ تتمۃ الشافعی۔ اور واضح ہو کہ شافعیہ فاتحہ کا رکن ہونا اسی معنی میں لیتے ہیں جسکو ہم وجوب کہتے  
 حتی کہ وہ ثبوت فاتحہ کو قطعی نہیں کہتے گریات اتنی ہے کہ دے فرض یا رکن کو کچھ قطعی سے مخصوص نہیں کرتے تو محل خلاف  
 علی التحقیق یہ ہے کہ جس چیز کے ترک سے ناز فاسد ہوتی ہے ایسی چیز ہونا ضرور ہے جسکا ثبوت قطعی دلیل سے ہے یا نہیں تو شافعیہ نے  
 کہا کہ یہ ضرور نہیں ہے کیونکہ ناز محل ہے تو جس حدیث سے کوئی امر اس میں ثبوت ہو اور کوئی دوسری دلیل ایسی ہو جس سے معلوم ہو  
 یہ امر اسکی حقیقت میں سے نہیں ہے تو وہ اسکی حقیقت میں سے رکن ٹھہرایا جائیگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ناز اصلی قطعی ہے تو اس میں جو  
 قطعی ہے اس کے ساتھ رکن وہی کہا جائیگا جو قطعی ثبوت ہو بر خلاف اسکے جسکی اصل قطعی ہو یعنی جو ناز میں سے مطلق ہے تو اسکے  
 ساتھ مطلق ملا جائیگا اور جو چیز کے قطعی ثبوت نہیں تو اسکے ترک سے فساد ہونا ظنی ہے حالانکہ ناز صحیح شرع ہوئی و فیہی  
 انحال ادا ہوے تو ظنی سے اسکا بطلان ہوگا۔ مع۔ و لما لک فیہما۔ اور خلاف کیا امام مالک نے فاتحہ دوسرے دونوں  
 میں۔ ف۔ یہ نقل صحیح نہیں ہے کیونکہ مذہب مالیک کی کتاب ابو ہریرہ میں ہے کہ فاتحہ کے ساتھ امام مالک کے نزدیک سجدہ  
 ملا ناسنت ہے اور مجھے معلوم نہیں ہوا کہ کسی نے سورہ ملا ناز رکن ٹھہرایا ہو۔ مع۔ کہ قولہ علیہ السلام لا صلوة الا بفاتحہ  
 الکتاب و سورۃ معہا۔ دلیل امام مالک رحمہ کی یہ حدیث ہے کہ ناز نہیں مگر بقراءت فاتحہ و اسکے ساتھ کسی سورہ کے۔ ف۔  
 اسکو ابن عدی رحمہ نے کمال میں ابو سعید خدری سے مرفوع روایت کیا اور ایک روایت میں فاتحہ اور جو میر ہو اور ایک روایت  
 میں کہ کافی نہیں ہوتی ناز مگر بفاتحہ کتاب و اسکے ساتھ اور ہو اور ایک روایت میں فاتحہ دوسرے خواہ فریضہ ہو یا اور ہو۔ اسکو  
 ترمذی نے بھی روایت کیا مگر عبد الحق نے اسکو بوجہ طریق بن شہاب السعدی راوی کے ضعیف کہا اور ابو داؤد کی روایت  
 میں ابو سعید رضی اللہ عنہ سے مرفوع یوں ہے کہ حکم دیا کہ ہم پڑھیں فاتحہ الکتاب اور جو میر ہو۔ و رواہ ابن حبان و احمد و ابویعلی  
 والد ارقطی اور اسی معنی میں ابن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ و طبرانی وغیرہ نے روایت کیا اور اسی کے مانند طبرانی نے  
 عبادة بن الصامت سے اور ابن عدی نے عمران بن حصین سے اور ابولعیم نے تاریخ اصحاب میں ابو سعید نصاری سے روایت  
 کہیں اور ابو داؤد کی حدیث رفاعہ بن رافع حبیب اس اعرابی کی ناز کا بیان جس نے بری طرح مسجد میں آکر حضرت علی السید  
 علیہ وسلم کی موجودگی میں پڑھی اور آپ نے پھر اسکو تعلیم فرمائی بیان ہے کہ پھر تکبیر کہ پھر پڑھ۔ ام القرآن اور جو چاہے۔ و رواہ  
 احمد بیضاوی۔ مع۔ اصحیح بن فاتحہ کے بعد و انہیں ہے بلکہ ام القرآن فاعاد یعنی فاتحہ پس اس سے زیادہ ہے۔ بالجملہ حدیث ابو سعید  
 رضی اللہ عنہ بعض طرق سے خود درجہ حسن ہے اور کثرت طرق سے قوی ہو کر صحت پر ہو گئی ہے و لیکن شافعی رحمہ مانند فاتحہ کے  
 سورہ رکن نہیں کرتے حتی کہ اسکے ترک ہونے سے فساد نہیں کہتے ہیں۔ مع۔ و للشافعی رحمہ قولہ علیہ السلام لا صلوة  
 الا بفاتحہ الکتاب۔ اور شافعی کی دلیل یہ حدیث کہ ناز نہیں مگر بفاتحہ الکتاب۔ ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے  
 و سنن دارقطنی وغیرہ میں باسانید صحیح مرفوع ہے۔ و لنا قولہ تعالیٰ۔ اور ہماری دلیل قول الہی ہے۔ ف۔ یعنی اسکو  
 مسئلہ میں ہم نے اول تعلیمات کو دیکھا تو ہم کو قرآن میں یہ آیت ملی۔ فاقروا لمیسر من القرآن۔ پس پڑھو جتان  
 ہو قرآن میں سے۔ ف۔ تو نکلا کہ قرآن ہی میں سے عزرات چاہیے ہے نہ کسی اور جگہ سے۔ و دوم یہ کہ جو آسان ہو اور وہ  
 ایک آیت یا متن آیات ہیں حتی کہ قرآن مجید ہو۔ پس اس میں کوئی بات محل نہیں ہے پھر ہر حدیث سے معلوم ہوا کہ پڑھنا

وزائد کے بغیر نازل ناقص ہوتی ہے لیکن یہ حدیث مشہور قطعی نہیں ہے۔ و الزیادۃ علیہ خبر الواحد لا یجوز۔ اور زیادت کی گونا  
 قرآن پر خبر واحد یعنی غیر مشہور سے جائز نہیں ہے۔ و۔ کیونکہ قرآن خفیہ ہوا جاتا ہے تو علم سے قرآن ہی کی مقدار فرض ہے  
 لکن یہ وجہ العمل لیکن عمل کو حدیث نے واجب کیا۔ و۔ کہ پوری قرأت فاتحہ پڑھنے پر عمل رکھو۔ قطعاً پورا ہو جائے تو  
 جتنے کہا کہ پوری فاتحہ زیادہ سورت پڑھنا واجب العمل ہے حتیٰ کہ یہ واجب ترک ہو تو سجدہ سو کر کے نقصان پورا کر دے اور  
 شافعی رحمہ نے کہا کہ ثابت پورے فاتحہ اگرچہ بطریق غلطی ہے لیکن وہ رکن عزائم ہو گئی تو اس کے ترک سے نذر ہوگی اور ہم کہ چکے  
 کہ غلطی رکن سے قطعی کیونکہ باطل ہو سکتا ہے علاوہ ازیں حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ سے تو فاتحہ سے نذر بھی واجب ہے وہ کچھ رکن  
 نہوا پس حق یہ کہ فرض بقدر آسانی ہے خواہ فاتحہ میں سے ہو یا کہیں قرآن سے ہو اور واجب العمل پورے فاتحہ و ہدایت  
 آیت کے ہے۔ اگر وہم ہو کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں آیا۔ لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحہ الكتاب۔ نہیں نذر اس کی جتنے کہ نہ پوری فاتحہ  
 الکتاب۔ دلالت کرتی ہے کہ نازیہ نہ ہوئی۔ جواب یہ کہ وہ نازیہ پوری نہ ہوئی حتیٰ کہ اس کا احادہ کرنا واجب ہے ورنہ فاسق ہوگا پس  
 پورے با پورے برابر تو اس راہ سے وہ نازیہ نہیں ہے نیز اسکی سلا یا ان میں لا عدلہ اسکا ایمان نہیں جبکہ حدیث حاکم اہل السنۃ کا  
 اجماع ہے کہ حدیث نازیہ ناکمل کرنے سے بھی نافرین ہوتا۔ تو نازیہ میں بھی نقصان مراد ہے۔ اور یہ معنی صحیح نہیں کہ وہ ناقص بھی نہ ہوئی  
 کیونکہ صریح مخالفت حدیث صحیح مسلم و ابو داؤد ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ من صلی صلوٰۃ  
 لم یقرأ بفاتحہ القرآن۔ یعنی جس نے نازیہ پڑھی اس میں سورہ فاتحہ نہیں پڑھی تو وہ ناقص ہے پوری نہیں ہے  
 ہم نے پہچان لیا کہ اے ابو ہریرہ ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہیں تو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اے فارسی اپنی نفس میں پورے  
 کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تفسیر کی گئی صلوٰۃ یعنی سورہ فاتحہ درمیان  
 میرے اور درمیان بندہ میرے کے نصف نصف آخر حدیث تک جو جتنے بسولہ کے جزو فاتحہ ہونے میں بیان کی ہو اس حدیث کو  
 سوے بخاری کے باقی پانچوں نے روایت کیا ہے۔ اس حدیث سے میں بائیں ثابت ہوئیں اول یہ کہ ترک فاتحہ سے نازیہ نہیں  
 ہوتی ہے بالکل باطل نہیں ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ بسولہ جزو فاتحہ نہیں ہے۔ سوم یہ کہ اس طبقہ صحابہ و تابعین میں معروف تھا کہ امام کے  
 پیچھے فاتحہ نہیں پڑھتے ہیں اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا جواب یہ نہ ہوا کہ امام کے پیچھے ہونے سے کیا نقصان ہے امام کے پیچھے تو پڑھا  
 کرتے ہیں بلکہ یہ کہا کہ اس وقت اپنے جی میں پڑھ لیا کہ اور ہم غریب اس میں بحث کرینگے ومن اللہ التوفیق۔ اگر کسی کو فاتحہ  
 و سورہ ۱ یاد ہو تو وہ اگر یاد کرنے میں کوشش نہ کرے تو معذور نہ ہوگا لیکن جب تک یاد نہ ہو جاوے اس وقت تک ظاہر جواب  
 یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ سرور اللہ اکبر پڑھے بدلیل بعض روایات ابو داؤد کے حدیث اعرابی میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے فرمایا کہ تو خود کہ جیسے تجھے اللہ تعالیٰ نے حکم دیا پھر نازل شروع کر پس تکبیر کہ پھر اگر تیرے پاس کچھ قرآن ہو تو اسکو پڑھ ورنہ  
 اللہ تعالیٰ کی حمد کہ تکبیر کہ الحمد بیل کر۔ الحدیث ۴۔ و اذا قال الامام ولا الضالین قال آمین۔ اور امام جب ولا الضالین  
 کہے تو خدا میں کہے۔ و۔ باتوقع آہستہ سے۔ و یقول لہما الموت۔ اور آمین کہے مقتدی۔ و۔ آہستہ اگرچہ نازیہ میں سے  
 محیط اگرچہ مانند جمع و جمع میں باواسطہ یا دوسرے مقتدی سے سنے۔ اسراج۔ لقولہ علیہ السلام اذا امن الامام فانما  
 یعنی بدلیل اس حدیث کے۔ و۔ پوری حدیث یہ ہے۔ اذا امن الامام فانما خانہ من وفاق تائیدہ تائین الملائکہ فخرہ اتقدم  
 حق ونبہ۔ یعنی جب امام آمین کہے تو ہم بھی آمین کہیں کیونکہ جسا آمین کہنا موافق پورے ملائکہ کے آمین کہنے کے اسکے اگلے گناہ  
 بخشے جاوینگے۔ رواہ السنۃ۔ امام مالک رحمہ نے کہا کہ آمین فقط مقتدی کہے نہ امام کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ انما یقول  
 الامام یؤتم بہ ظاہرہ علیہ فاما تکبیر وادواتہا فانما یقول وادواتہا ولا الضالین مقتدی۔ آمین۔ یعنی امام تو اسی واسطہ کیا گیا کہ  
 آئینے ساتھ اقتدار کیجاء سے سو تم اس سے اخلاص مت کرو پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ پڑھے تو تم خاموش رہو

اور جب وہ ولا الضالین کے توئم آئیں کہو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اس سے امام مالک نے استدلال کیا کہ یہ تقسیم ہر پیرس امام کے حصہ میں  
قرأت کا اتمام ہر اور مقتدی کے حصہ میں آئیں ہر۔ امام مصنف رحم نے اسکو رد کر دیا بدلیل اذنا من الامام فاموا۔ کہ صبح امام کے آئیں  
کئے ہر بدیل ہر۔ ولا تمسک لما کفی قولہ علیہ السلام اذ قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین من حیث القسمۃ  
لانہ قال فی آخرہ فان الامام یقولہا۔ اور مالک رحم کے واسطے کوئی نمک اس حدیث میں نہیں جبین فرمایا اذ قال  
الامام ولا الضالین فقولوا آمین۔ کہ یہ تقسیم ہر کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا۔ فان الامام یقولہا  
یعنی امام بھی آمین کہتا ہر۔ فت معلوم ہو گیا کہ بخوارہ مراد نہیں ہر۔ ابن الامام رحم نے مناقشہ کیا کہ پھر اسی طرح جو حضرت صلعم  
نے فرمایا۔ واذ قال سمع اللہ من حمدہ فقولوا ربنا دلک الحمد۔ یعنی جب امام سمع اللہ من حمدہ کے توئم کہو ربنا دلک الحمد۔  
اس میں بھی تقسیم مراد نہیں جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ربنا دلک الحمد کہنا خود ثابت ہر تو امام دونوں کے اور مقتدی فقط  
ربنا دلک الحمد کے حالانکہ وہ ان کہتے ہو کہ بخوارہ ہر اور غریب آویگا۔ بالجملہ آمین کے بعد ختم فاتحہ کے خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا  
تہا پڑھنے والا ہو۔ وینفونہا۔ اور یہ سب لوگ آمین کو آہستہ کہیں۔ فت یعنی آمین کہنا تو بالاجل ہر اختلاف یہ کہ ہمارے  
نزدیک مطلقاً آہستہ کہنا سنت ہر یعنی دوامی فعل انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور حکم آپ کا آہستہ کے لیے ہر اور یہی اصل ہر  
م۔ اور یہی امام شافعی کا جدید قول ہر اور ایک روایت امام مالک سے ہر ح۔ مبار وینا من حدیث ابن مسعود۔ بدلیل اسکے  
جو بتنے ابن مسعود کا کلام روایت کیا۔ فت بسملہ کے آہستہ کہنے میں۔ لیکن ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے اسکو روایت کیا ہر  
اور امام محمد نے آثار میں باسناد ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن ابن مسعود روایت کیا کہ جو شخص بسملہ کا جہر کرے ابن مسعود نے  
فرمایا کہ یہ گنواروں کا فعل ہر اور نہیں جہر کرتے بسملہ کو ابن مسعود اور نہ کوئی اسکے اصحاب سے۔ یہ اثر مشعر ہر کہ ابراہیم رحم نے اسکے  
ابن مسعود رحم سے لیا ہر اور واضح ہو کہ ابن مسعود رحم نے جہر بسملہ کو گنواروں کا فعل اس واسطے کہا کہ اگر آپ کو سکھانے کے لیے  
حضرت صلعم نے کبھی جہر کر دیا تاکہ موقع محل سیکھ جا دیں تو گنواروں میں وہی ہر تا درہا۔ اور عبد الرزاق نے بھی مصنف میں  
ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ پانچ چیزیں ہیں جنکو امام اخفاء سے پڑے سبحانک اللہم انہم اور تعوذ اور تسبیح اور آمین اور بنا دلک الحمد  
یہ اثر صیح قولی ہر اور اس امر کو مشعر ہر کہ امام کے لیے اصل ان چیزیں یہی ہر اگرچہ دوسرے آثار اسکے مخالف بھی ہیں جسے  
بخاری نے تعلیقاً عطا دے ذکر کیا کہ ابن الزبیر داکے بعد کے اماموں سے میں نے آمین کا جہر سنا۔ یہ اثر فعلی ہر لیکن جو  
جہر میں کسی کو کلام نہیں ہر۔ مگر اصل آہستہ ہر م۔ ولانہ دعا رقیون مبناء علی الاخفاء۔ اور اسوجہ سے کہ آمین دعا ہر  
تو اسکی بناء خفیہ ہر ہوگی۔ فت اور شافعی کے قدیم قول میں اور وہی شافعیہ کے نزدیک مذہب ہر کہ امام وقت ہی سب  
آمین کا جہر کریں اور یہی قول احمد کا ہر اور واضح ہو کہ ابن الامام رحم نے صرف مالک بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث جبین شعبہ  
کی روایت سے آمین کا اخفاء آیا اور سفیان کی روایت سے آمین کا جہر آیا ہر ذکر کر کے روایت شعبہ کا خطا ہونا اور طریق  
کا روایت سفیان کو ترجیح دینا ذکر کر کے کہا کہ اگر اجتہاد میں مجھے کچھ حق ہوتا تو میں اسطرح توفیق دیتا کہ شعبہ کی روایت میں  
جو خفض کرنا مذکور ہر اسکے معنی آہستہ کہنے کے نہیں ہیں بلکہ آواز پست کرنے کے ہیں یعنی آمین پست آواز سے کہے جسکو  
اول صف والوں نے سنا اور زور سے نہیں چلا کے اور روایت سفیان میں رنح الصوت سے یہ غرض کہ اخفاء کے ساتھ  
نہیں کسی بلکہ آواز سے کسی جسکو اصل صف والوں نے سنا تو دونوں روایتوں کے معنی واحد ہیں اور دونوں صحیح ہیں  
ہذا شخص النفع۔ اور اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ وائل رحم کی دونوں حدیثوں سے جہر ثابت ہر لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ تو غرض  
صرف (خفض باصوت) میں جاری ہر کہ خفض یعنی پست ہر اور دوسری روایت (اخفضی باصوت) میں جاری نہیں کہ یہ صریح اخفاء ہر  
ہر کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں اصل انیس کے قابل فساد پہلا ہوا ہر اور یہاں لغت ایمانی اور واجب فعل اتفاق کے صرف





الملاک عظمیٰ ما تقدم من فیه - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام کہے غیر المصنوب طہیم ولا الضالین تو تم کہو آمین کہ ملائکہ آمین کہتے ہیں اور امام آمین کہتا ہے سو جس کا آمین کہنا ملائکہ کے آمین کہنے سے موافق پڑ جاتا ہو اسکے اگلے گناہ بخشے جاتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ولا الضالین تک جہر سے پڑھ لگا اور بعد ہی آمین آہستہ کہنا تو ولا الضالین جب کہے تو بعد ہی تم آمین کہو اور بتلایا کہ امام بھی آمین کہیگا اور چونکہ امام کا آمین کہنا مخفی تھا تو دوسری روایت بن تصریح ہے کہ وقت اسکا وہ ہے کہ جب وہ ولا الضالین پورا کرے۔ حاصل یہ کہ مقتدیوں کا آمین کہنا اس وقت پورا کرنا کہ جب امام سے ولا الضالین سن لیں تو اس صورت میں امام کا آمین کہنا اور مقتدیوں کا متوافق پڑ جائیگا کہ وہ آمین آہستہ کہیگا۔ اور یہی امر اول روایت سے ہے کہ جب وہ آمین کہے تو تم آمین کہو۔ پس معلوم ہوا کہ اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ زور سے آمین کہیگا تو تم بھی سنکر آمین کہو بلکہ مراد کہ امام کے آمین کہنے سے موافقت کرو جس وقت وہ کہے اسی وقت تم بھی کہو پھر چونکہ وہ آہستہ کہتا تو کیونکہ معلوم ہوتا تھا بتلایا کہ جب وہ ولا الضالین کہے۔ اگر پھر ادنو تو دونوں حدیثیں باہم ایک دوسرے سے مخالفت ہو جاوے گی اس طرح کہ اذا من الامام سے یہ نکلے گا کہ جب اسکی تائید اور اس سے سن لو تب تم کہو۔ اور ولا الضالین سے یہ نکلے گا کہ جب ولا الضالین سن لو تو آمین کہو۔ اور ان دونوں پر عمل ایک آمین میں متعدد ہر تو قطعی یہی بات ٹھہری جو ہم نے بیان کی اور جب یہ فرمایا کہ وان الامام یقول آمین۔ تو معلوم ہو گیا کہ امام بھی کہیگا اریحہ سنائی نہ دے۔ اور اگر ظاہری لفظ اذا من الامام فامنوا ہو تو امام کی متابعت آمین کے کہنے میں مراد ہو جائیگی اور یہ خلاف دوسری حدیث کے ہے جس میں فرمایا۔ انا جہل الامام لیو تکم بہ الخ۔ اور آخر میں ہے کہ واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین۔ اور جب وہ ولا الضالین کہے پیچھے تم آمین کہو۔ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور ادھر گزری۔ پس قطعی یہ حجت ساقط ہو گئی کہ آمین بالجہر کہنا امام کا اس حدیث سے صحیح ثابت ہے بلکہ تحقیق کے ساتھ اس سے امام کا آمین باخفاء کہنا ثابت ہے کیونکہ امام کی آواز آمین کے ساتھ موافقت کرنا نہیں بیان کیا حالانکہ مد آمین کے سنتے ہی موافقت ہو سکتی ہے اور یہ معلوم کہ امام سے آمین میں سہقت کرنا بے ادبی ہے پس امام اخفاء کر لگا تو ولا الضالین کے بعد مقتدی آمین کہیگا اگرچہ امام سے پہلے فاعل ہو جاوے اور نیز اس پر تصریح ہے جہیہ کردی کہ امام کی خاموشی نہیں بلکہ وہ آہستہ آمین کہتا ہے در نہ جہر سے ہوتا تو اسکی تائید بیان کرنے کی خود کچھ حاجت نہ تھی صرف ملائکہ کا آمین کہنا بیان فرماتے۔ پس حدیث سے تو ظہر یہ ہوا کہ آمین آہستہ کہے اور مع اصل آیت کے تحقیق ہو گیا۔ اور یہی اصل ہے۔ اور اس سے انکار نہیں کہ جہر کرنا جائز ہے خصوص تعلیم کے وقت حتیٰ کہ اگر مقتدیوں کی متعدد صفیں ہوں اور سب کو تعلیم دینا اور سننا مقصود ہو تو ایسے زور سے کہے کہ سب سنیں چنانچہ ابن ام احمسین نے ایک صحابہ عتہ سے روایت کی کہ اس عورت نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ناز پڑھی تو جب آپ نے ولا الضالین پڑھا تو آمین استغفر ادا سے کہی کہ اس عورت نے جو عورتوں کی صف میں کھی سن لیا۔ رواہ الطحاوی بن راہویہ۔ اور یہ ظاہر ہے کہ چھوٹی مسجد میں کثرت جماعت سے عورتوں کی صفیں بہت دور نہیں۔ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب تلاوت کیا غیر المصنوب طہیم ولا الضالین کو تو کہا آمین۔ حتیٰ کہ سنتا تھا جو صف اول میں ہے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ نے اس قدر زیادہ روایت کیا کہ پس ان کے آمین سے مسجد گونج جاتی تھی۔ رواہ ابن جہان فی صحیحہ والحاکم و رواہ الدارقطنی۔ اور کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور بیہقی نے سب سے بڑھ کر کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ لیکن ہم اوپر ذکر کر چکے کہ عینی رحم نے بشر بن رافع راوی کے ضعف سے اس حدیث میں کلام کیا ہے نسائی رحم نے بسند صحیح حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ روایت کی پھر جب اس سے فاعل ہوے تو کہا آمین اور بلند کیا اسکے ساتھ اپنی آواز کو۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ یہ بعض اوقات موافقت خریف اور تعلیم ہے۔ اور خود وائل رضی اللہ عنہ نے آمین کا اخفاء روایت کیا چنانچہ ترمذی نے اسکو بر روایت شعبہ رحم عن سلمہ بن کبیل عن حجر ابی العباس۔ روایت کی کہ فاعل رضی اللہ عنہ نے

آپس میں کہا کہ پست کی اپنی آواز آئیں کے ساتھ - اور ایک روایت میں ہے کہ اخفاء کیا اپنی آواز کو آئیں کے ساتھ - فرمادی  
 نے بعد روایت اس حدیث کے بخاری سے حدیث سفیان کا اصح ہونا اور شعبہ کا کئی جگہ خطا کرنا بیان کیا اول اس میں  
 یہ کہ حجر ابی العنبر کہا اور صحیح حجر بن عنبس ہر جیسا کہ روایت سفیان میں ہے - یعنی نے جواب دیا کہ حجر بن عنبس کی کفایت  
 ابو العنبر و ابو اسکن دونوں میں اور ابن حبان نے کتاب المغلوۃ میں جزم کیا کہ حجر بن عنبس کی کفایت مثل ایسے باب  
 کے نام کے ہے - میں کہتا ہوں کہ ابن حجر نے اصحابی اسناد اصحابہ میں اسکا اقرار کر لیا ہے - چنانچہ کہا کہ حجر کو ابن عنبس کہتے ہیں  
 اور کفایت ابو اسکن بھی اور اسکو حجر ابی العنبر بھی کہتے تھے وہ طبری کوئی ثقہ ہے اسکو ابن حبان نے ثقات میں لکھا اور ابن  
 نے کہا کہ وہ کوئی شیخ ثقہ ہے اس سے ابو داؤد و ترمذی و بخاری نے روایت لی ہے اور محدثین متفق ہیں کہ وہ صحابی نہیں ہے نہ ہی  
 مختصا - پس ثابت ہوا کہ شعبہ نے اس میں کچھ خطا نہیں کی - اعتراض دوم کہ شعبہ نے در بیان میں حجر ابو العنبر اور دائل بن  
 رضی الصرعہ کے علقمہ بن دائل کو زیادہ کیا حالانکہ علقمہ نہیں ہے - جواب دیا گیا کہ جب حجر ابو العنبر کی ملاقات ہو دائل بن  
 سے ثبوت ہے تو علقمہ کو زیادہ کرنا ایک ثقہ کی زیادت ہے اور اس میں کوئی فخر نہیں ہے ابن الحارث نے کہا کہ ترمذی نے علل کیوں  
 بخاری رح سے نقل کیا کہ علقمہ اپنے والد کی وفات سے چھ مہینہ بعد پیدا ہوا ہے ابن الحارث نے کہا کہ اگر یہ ثبوت ہے تو لازم  
 اس سے انقطاع ہے - میں کہتا ہوں کہ وہ بھی مخر نہیں اور علقمہ ثقہ ہے اور ثناء علماء اسکو حجت دیتے ہیں بلکہ یہ خود ثبت ہے  
 کہ شعبہ رح سے ابو العنبر کے یہ دوسری روایت جو اسطہ علقمہ کے دائل رضی الصرعہ سے اخفاء آئیں کی بیان کی - اور  
 مؤید اسکی یہ کہ ابو داؤد و طحاوی نے شعبہ سے دوسری روایت مثل روایت سفیان ثوری کے روایت کی پس خلاصہ  
 کلام یہ نکلا کہ ایک تو ابو العنبر نے دائل رضی الصرعہ سے بے واسطہ آئیں بالجہر کی روایت کی جسکو شعبہ نے ابو داؤد  
 طحاوی کی روایت میں اور سفیان نے ترمذی - ابو داؤد و حجتانی کی روایت میں ذکر کیا اور دم ابو العنبر نے بواسطہ  
 علقمہ کے دائل رحم سے ابن باخفاء کی روایت کی - اسکو شعبہ نے ترمذی کی روایت میں اور احمد و دارقطنی و حاکم و ابویلی  
 الموصلی و طبرانی و ابو داؤد و طحاوی کی - روایات میں ذکر کیا پس عریج ثابت ہوا کہ دائل رضی الصرعہ کا مطلب آئیں بالجہر کی روایت  
 سے یہ ہے کہ کبھی حضرت صلعم کو بالجہر کہتے سنا اور کبھی باخفاء کہتے سنا - اور شعبہ نے کوئی خطا نہیں کی - اعتراض سوم یہ کہ شعبہ نے  
 (داخلی بہاصوتہ) کہا حالانکہ وہ تو (دہبہ صوتہ) ہے - جواب یہ کہ اسکا معلوم ہونا تو روایات ہی پر موقوف ہے پھر یہ دعویٰ کہاں سے  
 ہوا کہ وہ صرف جہر ہے نہ اخفاء - اور چہئے ابھی ذکر کر دیا کہ دونوں میں یہ کیوں کہا جاوے کہ صرف ایک ہی ہے - ہاں ایک ہی  
 غازیہ دونوں میں ہو سکتے اور دائل رضی الصرعہ نے اپنی مختلف اوقات حاضری متعدد دنوں کا حال کبھی جہر اور کبھی  
 اخفاء بیان کیا ہے اور رہا بیان ابن الحارث کہ دارقطنی وغیرہ نے سفیان رح کی روایت کو ترجیح دی بائیں طہ کہ سفیان کا حفظ  
 بہ نسبت شعبہ کے بڑھا ہوا ہے - میں کہتا ہوں کہ یہ دودھ سے غلط ہے اول یہ کہ بیان تعارض کون ہے جس سے ترجیح کی ضرورت  
 پیش آئی ہاں جو نہ ہب اختیار کرے اسکی حمایت کے لیے زبردستی تعارض کر لینا علماء ربانی سے بہت بعید ہے دین و دھرم  
 اللہ تعالیٰ کا اسکے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت سے ہے اور یہ اجتماعات مجتہدین کے صرف حضرت سرور عالم  
 صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت و سنت معلوم کرنے کے لیے ہیں تو ہر ایک مجتہد کا اخذ معلوم کیا جانا ہر حق کی اگر کسی مسئلہ  
 میں ماخذ صحیح نہ نکلے تو جو صحیح ہے وہی بسر چشم اور یہی راہ ائمہ و اولیاء و مشائخ و علماء متقدمین و متاخرین کی ہے اور باقی  
 تعصب حیمت تو اپنے نفس کی خوشنودی و خود رائی ہے اسی کو نہ پہچانا تو رب عزوجل کو کیا پہچانے گا - نعوذ باللہ منہ  
 انفسنا - دوسری وجہ یہ کہ شعبہ حدیث میں امیر المؤمنین ہیں و دیکھو علل ترمذی میں اقوال و کتب وغیرہ پس مجھے تو یہ بات حق  
 نہیں ظاہر ہوئی ہے و اللہ تعالیٰ ہو العظیم انہیں جس حاصل کلام یہ نکلا کہ آیت کریمہ سے آئیں کا اخفاء نکلنا ہے اور صحاح ستہ کی



حدیث قولی اذا امن الامام فانما اولاد الفضالین نقولوا من سے انخار اظہر ہے اور حدیث فعلی وائل بن جعفر رضی اللہ عنہ اور اثر قولی ابراہیم خسی وغیرہ سے بھی۔ ہاں آئین کے جہر میں حدیث فعلی ابو ہریرہ و وائل بن جہر میں اور اثر فعلی ابن الزبیر رحمہما اللہ مجھے عند تحقیق کوئی حدیث قولی اس میں نہیں ملتی۔ پس نظر انصاف یہی ارجح ہے کہ آئین باخفاء ہو ہاں جہر کا جواز ہر خصوص جبکہ بے پردہ کی تعلیم مقصود ہو یا امام صالح اپنی موافقت چاہے۔ یہ مجھے ظاہر کیا گیا والدہ تعالیٰ خالق کل شئی و ہوالا علم بالصواب۔ م۔ والمد والقصرفیہ و ہاں۔ آئین میں مد و قصر دو وجہ ہیں۔ یعنی لغت میں آئین دو وجہ پر صحیح ہے آئین بدالغ بر وزن یاسین۔ خلاصہ میں کہا کہ اسی کو فقہاء نے اختیار کیا ہے۔ دوم آئین بدون مد کے بر وزن قرین۔ اور کہا گیا کہ میم کا امالہ کروینا آواز لغت و یاء کے درمیان قرأت جائز ہے۔ والتشدید فیہ خطا و فاحش۔ اور میم کا تشدید دینا فاحش غلطی ہے۔ ف۔ آئین بدالغ و تشدید میم یعنی قاصدین ہے۔ گمانی قولہ نعم آئین البیت المحرام۔ (شرح سورہ انعام)۔ اس سے سنت آئین ادا نہ ہوئی لیکن کیا نماز فاسد ہوگی تو میم کا تشدید دینا جب کہ لغت مدود ہو بر وزن فضالین اس سے صاحبین کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور جب کہ لغت بغیر مد ہو تو نماز فاسد ہو جائیگی جیسے لغت مد کے ساتھ میم بلا تشدید کا کسرہ اور یا حذف کرنے میں بر وزن ضامن نماز فاسد ہیں اور لغت بے مد کے ساتھ فاسد ہے۔ یوں ہی حذف یا میں اگر میم مشد کیا خواہ لغت کو مد ہو یا نہ ہو نماز فاسد ہے۔ م۔ دیش۔ چاہیے کہ مصلیٰ اپنے ایک قدم پر بوجھ رکھے پھر دوسرے قدم پر اور یہی افضل ہے نسبت اسکے کہ دونوں کو کھڑا کرے۔ چنانچہ صلوٰۃ الاثر میں یہ امام ابو حنیفہ و محمد سے منصوص ہے اور ابو یوسف سے اسکے خلاف روایت نہیں ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ علی المذہب۔ م۔ قال مصنف رحمہ نے کہا۔ تم۔ پھر یعنی بعد قرأت تمام کرنے کے علی الاصح مجتہبی بدون توقف کے۔ یکسر تکبیر کہے۔ ویرکع۔ اور رکوع کرے۔ ف۔ سیدھے تکبیر کہنا اور بعد رکوع کرنا یہی مذہب صحیح ہے۔ الا خلاصہ۔ وہی الجامع الصغیر و یکسر مع انخطا۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ تکبیر کہے جھکاؤ کے ساتھ۔ ف۔ تو تکبیر کی ابتداء شروع جھکاؤ کے ساتھ اور تمام ہوتا تکبیر رکوع میں ہو جانے پر ہوگا۔ المحیط۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ معراج الدرایہ۔ لان النبی علیہ السلام کان یکبیر عند کل خفض ورفع۔ ف۔ یہ حدیث ابن مسعود نے روایت کی بلفظ کان یکبیر فی کل خفض ورفع و زعموا و ما یؤکروا و عمر۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر کا کرتے ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ اور کھڑے ہونے اور بیٹھنے میں اور ابو بکر و عمر بھی۔ رواہ النسائی و الترمذی و قال حسن حبیب درواہ احمد و اسحق و الدارقطنی و ابن ابی شیبہ و الطبرانی۔ اور مؤید اسکی صحیحین میں حدیث ابو ہریرہ اور مؤطا بن مرسل علی بن اسحق یعنی امام زین العابدین ہے جو مؤید ہے کہ بلا تغیر کے تاوقات یہی طریقہ رہا۔ مع۔ اور یہ نص ہے کہ قول جامع صغیر صحیح جیسا کہ طحاوی رحمہ نے کہا اور اسی پر افتاد ہے اور میں نے دیکھا کہ اسی پر درختار میں جزم کیا۔ اور اگر قرأت کا کوئی حرف باقی تھا اسکو جھکاؤ میں تمام کیا تو مکروہ ہے علی الاصح۔ م۔ اور آخر حرف قرأت کو اگر کبر سے نہ ملاوے اور اگر ملایا تو مکروہ نہیں ہے۔ التمار خانیہ۔ پھر امام اس تکبیر رکوع وغیرہ کا جہر کرے یہی ظاہر الروایۃ واضح ہے۔ خلاصہ۔ و یخوف بالتکبیر خذفا۔ اور حذف کرے تکبیر کو اجمعی طرح۔ ف۔ یعنی اگر اول خفیف تہہ دے اور لام الکر کو مد کرے یہی صواب ہے۔ ف۔ اور ہاؤ کو رفع دے۔ جزم خطا ہے۔ اور اگر کہے اول خفیف تہہ اور باے موحہ کو خفیف تہہ و آخر راؤ کو جزم دے۔ م۔ لان المدنی اولہ خطا من حیث المد بن کثرت استعمالہ کیونکہ مد کرنا اول تکبیر میں یعنی الکر کے اول میں براہ دین خطا ہے کیونکہ وہ استفہام ہے۔ ف۔ آواز اسکی دیکھا اور اس میں معنی ہونے کے کیا اور غریب ہے اگر عمدہ کہے تو مشائخ میں اس کے کفر میں کلام ہے جیسے اکبر کے اول تہہ کو مد کرنے میں ہے اور نماز فاسد ہو جائیگی۔ خلاصہ۔ حق یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ خطا ہے نہ کفر۔ یعنی میں کہتا ہوں کہ یہی صواب ہے جیسا کہ

میں نے اور بحث کی و الحمد للہ علی التوفیق م۔ وحی آخرہ کھن میں حیث النعمۃ۔ اور تکیہ کے آخر میں ذکرنا براہ لغت کھن ہر وقت یعنی خطا ہر اکبر  
اکبر رپے اور ناغاسد ہوگی۔ علی المصیح مع۔ اور بار بار کو کھننا خطا ہر وقت۔ پھر وضع ہو کہ تکیہ رات چھوڑ صاحبہ و ابین رزم و اتباع طیارہ کے  
نزدیک سنت ہیں مگر ایک روایت میں احمد و طاہر یہ کے نزدیک واجب ہیں۔ بقوی رح نے کہا کہ بافتان الاثم سنت میں۔ مع۔ و قہر  
پیدا یہ علی رکتیہ۔ اور اعتماد کرے مانند عود کے اپنے دونوں ہاتھوں سے اپنے دونوں گھٹنوں کو۔ ف۔ یہی سنت ہے  
م۔ یہی صحیح ہے۔ البعد۔ و یفرج بین اصابعہ۔ اور اپنی انگلیوں میں کشادگی رکھے۔ ف۔ یہ مستحب ہے اور حضرت  
ابن مسعود رحمہ کے نزدیک دونوں ہاتھوں کو کھنوں کے بیچ میں رکھے اور چھوڑ کے نزدیک یہ کسی وقت کا فعل  
تھا کہ مسجوع ہو گیا۔ بقولہ علیہ السلام لانس رزم اذا رکعت فضع یدیک علی رکتیک و فرج بین اصابعک۔  
و ارفع یدیک عن جنبیک۔ یعنی انس رزم کو جو خدمت کیا کرتے تھے فرمایا کہ اسی پس چپ تو رکوع کرنے تو رکھ اپنے دونوں  
ہاتھوں کو اپنے دونوں گھٹنوں پر اور کشادگی دے اپنی انگلیوں میں م۔ اور اٹھا لے اپنے ہاتھوں کو اپنے دونوں ہاتھوں  
سے۔ رواہ الطبرانی مطولاً۔ اور یہ طریقہ حدیث ابو مسعود میں عند احمد و الترمذی و ابی داؤد۔ اور حدیث ابن عمر میں من فضیل  
و ابن حبان اور حدیث ابی حمید الساعدی میں عند البخاری اور حدیث ابن رافع میں عند ابی داؤد۔ اور اس میں ائمہ اربعہ  
و غیرہم کے درمیان خلاف نہیں ہے اور مصعب بن سعد نے کہا کہ میں نے اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں کے  
درمیان رکھا تو مجھے میرے باپ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے منع کیا اور کہا کہ ہم لوگ ایسا کرنے سے بھر جھوٹا  
شیعہ کر دیا گیا اور حکم دیا گیا کہ اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھا کریں۔ رواہ البخاری و مسلم و لایند ابی القریح  
الافانی مذہبہ السحالہ لیکون الکن من الاخذ۔ اور نہیں ترغیب دی گئی بجانب تفریح کے یعنی انگلیاں کھلی رکھنے کے  
کسی حالت میں سوائے اس حالت رکوع کے گھٹنے پکڑنے کے تاکہ گرفت کا قابو خوب ہو۔ و لا الی الاضم الافانی حالہ سجود  
اور نہ ترغیب دی گئی بجانب انگلیاں ملائے رکھنے کے کسی حالت میں سوائے حالت سجدہ کرنے کے۔ و فیما وراہ  
ذکرک یتحرک علی العادۃ۔ اور سوائے مذکور کے سب صورت میں انگلیوں کو اپنی عادت پر رکھنے کے لیے جھوڑا  
جاتا ہے۔ ف۔ یعنی انگلیاں جیسے اسکی عادت پر رہتی ہیں ویسے ہی رہیں۔ ملائے یا کھولنے کی بہتری پر ترغیب نہیں  
دی گئی ہے۔ اور وہ جو تکیہ تحریرہ کے وقت حدیث میں آیا کہ انگلیاں کھلی رکھتے تھے تو مراد یہ کہ شعی نہیں باندھتے تھے۔ مع۔  
و بسط ظہرہ۔ اور ہموار رکھے اپنی پیٹھ کو۔ ف۔ حتی کہ اگر اسکی پیٹھ پر پانی بھرا پیالہ رکھیں تو ٹھہر رہے۔ انما صمد  
لان النبی علیہ السلام کان اذا سجد بسط ظہرہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع کرتے تو پیٹھ کو مسوط یعنی  
برابر ہموار کرتے تھے۔ ف۔ و ابھہ ابن معبد کی حدیث میں ہے کہ سیوی ظہرہ حتی لو صب علیہ الماء لاستقر۔ یعنی ہموار  
کرتے اپنی پیٹھ کو حتی کہ اگر اسپر پانی بھرا پیالہ سے تو ٹھہر جاوے۔ رواہ ابن ماجہ و حدیث برابر رحمہ میں ہے کہ اذا سجد بسط  
ظہرہ و اذا سجد وجہ اصابعہ قبل القبض۔ یعنی جب رکوع کرتے تو مسوط کرتے اپنی پیٹھ کو اور جب سجدہ کرتے تو اپنی انگلیاں  
جانب قبلہ منوجہ کر لیتے تھے۔ رواہ ابوالعباس محمد بن اسحق السراج۔ اور طبرانی نے ابن عباس و ابو ہریرۃ الاکملی سے مثل  
حدیث و ابھہ رزم روایت کی۔ ف۔ انگلیاں خواہ پانوں کی ہوں یا ہاتھ کی۔ م۔ اس حالت میں سر کیونکر رہے تو منہ مایا۔  
و لایرفع راسہ و لایکسہ۔ اور سر نہ اونچا رکھے اور نہ جھکا دے۔ ف۔ یعنی چوتھوں سے سطح ہموار رکھے۔ انما صمد  
لان النبی علیہ السلام کان اذا سجد لایصوب راسہ و لایقنعہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع فرماتے  
تو اپنا سر مبارک نہ جھکاتے رکھتے اور نہ اٹھاتے۔ ف۔ یہ ابو حمید ساعدی رزم کی حدیث طویل میں ہے۔ رواہ الترمذی  
و صحیحہ داہن حبان اور صحیح مسلم کی حدیث ام المومنین صدیقہ رزم و صحیح بخاری میں بھی یہ معنی موجد وہیں مع۔ اور مکرر ہے کہ

مرد اپنے گھٹنوں کو کمان کی شکل پر منحنی کرنے۔ یہی عذت تودہ رکوع میں خفیہ منحنی ہو جاوے اور ہاتھوں کو عمود کی طرح  
 تسبیح جانین رکھے اور نہ انگلیاں کھول کر گھٹنے پر رکھے بلکہ ہاتھوں کو اپنی طرف سمجھاوے اور گھٹنوں پر ہاتھ رکھے اور انگو  
 منحنی کرے اور بازو دونوں کو پہلو سے جدا نہ کرے۔ اور ابراہی وغیرہ۔ ویقول سبحان ربی العظیم ثلاثہ اور کئے حالت رکوع  
 میں تین مرتبہ سبحان ربی العظیم۔ ف۔ پاک ہو میرا رب بڑی عظمت والا۔ تسبیح ہر ایک کے واسطے ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو  
 ذلک ادناہ۔ اور یہ تسبیح کی کثر مقدار ہے۔ ف۔ عامہ اہل علم کے نزدیک رکوع میں تسبیح ہر جو تین مرتبہ سے کثر نہ ہو۔ لقولہ  
 علیہ السلام اذ رکع احدکم فلیقل ربی العظیم ثلاثا وذلک ادناہ۔ یعنی بدلیل روایت ابو داؤد و  
 ترمذی و ابن ماجہ۔ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مروعا کہ جب تم میں سے کوئی رکوع کرے تو اپنے رکوع میں کے سبحان  
 ربی العظیم تین مرتبہ اور یہ اسکا ادنی مرتبہ ہے۔ ف۔ اذا سجد فلیقل سبحان ربی الاعلی ثلاث مرات ذلک ادناہ۔ اور  
 جب سجدہ کرے تو کئے سبحان ربی الاعلی تین مرتبہ اور یہ اسکا کثر ہے۔ اسی ادنی کمال الجمع۔ اسی کمال جمع کا ادنی ہے  
 ف۔ بسوطة سمرخی میں ہے کہ ذلک ادناہ۔ جو حدیث میں ہے اس سے جواز کا کثر درجہ مراد نہیں تاکہ اس سے کم جائز نہ ہو  
 کیونکہ رکوع و سجدہ توبہ دونوں اس تسبیح کے جائز ہر جگہ ہی مراد کہ کثر درجہ کا کمال ہے۔ بسوطة خواہ زیادہ میں ہے کہ مراد اس سے  
 کثر جمع ہے کیونکہ جمع کا عدد کثر نہیں ہے۔ یعنی رح نے اعتراض کیا کہ جمع کا تو حدیث میں اشارہ و دلالت کچھ ذکر نہیں ہے پس ٹھیک  
 بات تو وہی ہے کہ مراد کمال سنت کا کثر یا کمال تسبیح کا کثر ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ نظر تحقیق یہ ظاہر ہوتا ہے۔ ذلک ادناہ  
 کی فقیرا مضارہ میں الذکر نہیں ہے جیسے قول مذکور میں تکلف کیا بلکہ ضمیر کا مرجع رکوع یا سجدہ یعنی تین مرتبہ تسبیح کی قدر رکوع  
 یہ ادنی مرتبہ ہے۔ ہاں اس سے یہ لازم ہے کہ اعتدال رکوع میں واجب ہے تو ہم ذکر کر چکے صحیح قول امام ابو یوسف  
 رحمہ اللہ ہے اور یہی مختار رکھا گیا ہے اور یہ جو زعم ہوا کہ ادنی مقدار اعتدال کی ایک تسبیح ہو تو یہ سوائے رکوع و سجدہ کے ہے  
 کیونکہ ہر دو سجدہ کے بیچ میں شتا کوئی رکن مفروض نہیں رکھا گیا جیسے رکوع و سجدہ رکن مفروض ہے بلکہ یہ جلسہ دونوں سجدہ  
 کے متعلق ہونے کے لیے ہے تو جب ہی ہوگا کہ ایک سجدے سے سر اٹھا کر اتنا اطمینان و اعتدال کر لے پس ہی حق بات تکلف  
 ہو و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور تسبیحات تو ضرور سنت ہیں اور میں تسبیحات کہنا اندازہ ہے تاکہ اس سنت سے فرض رکوع کی مقدار  
 کمال ہو جاوے۔ مع۔ اور اگر کسی نے بالکل تسبیح نہ کی یا ایک ہی مرتبہ کہی تو مکروہ ہے ایسا ہی امام محمد سے مروی ہے۔ مع۔  
 میں کہتا ہوں کہ یہی خلاصہ میں مذکور ہے۔ پس اگر یہ مراد ہو کہ دو تین تسبیح کی قدر ٹھہرا کر زبان سے تسبیح نہیں یا ایک ہی  
 دو کی تو ترک سنت سے کراہت ہوگی۔ اور اگر یہ مراد کہ اعتدال نہیں ٹھہرا تو مکروہ تحریمی ہے حتیٰ کہ اعادہ واجب ہے بنا بر  
 قول ابو یوسف کے جو مختار ہے لیکن در مختار میں لکھا کہ تسبیح چھوٹے یا کم کرنے میں کراہت تنزیہی ہے۔ قول یہ اسوقت  
 کہ رکوع قعدہ واجب پورا کر لیا ورنہ واجبات میں فرض طاعت مختار کے بیان مخالفت ہوگی۔ مع۔ اور لکھا کہ رکوع یا  
 قرأت کو طول دینا تاکہ آنے والا مل جاوے اگر یہ نیت تقرب اتنی ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں مگر یہ ناہر ہے اور یہاں گاری کا مسئلہ  
 نکلا تاہم۔ ورنہ اگر بچانے تو مکروہ تحریمی ورنہ نہیں۔ و۔ قول یعنی رح نے اس میں کثرت سے اخلاص نقل کیا اور یہ قول جو در مختار  
 میں پایا ہے نقیض ہوا فقہ کا ہے کہ اگر آنے والے کو پہچانے تو طول دینا مکروہ ورنہ مضائقہ نہیں ہے۔ شامی نے کہا کہ مضائقہ نہیں  
 کہنا مشعر ہے کہ نہ کرنا افضل ہے بخیرہ میں قول ابو حنیفہ و ابی الی لیلی و محمد مطلقاً مکروہ لکھا ہے۔ لیکن صحاح کے بعض اصحاب  
 میں حضرت مسلم کی کثرت اول کو طول دینے میں صحابی راوی نے فرمایا کہ میرے نزدیک یہ اس واسطے فرماتے کہ آنے والے  
 مل جاوے یہ بھی گویا بھول ہے کہ جب مقصود خلوص تقرب ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے۔ مع۔ امام مالک سے یہ نقل کہ رکوع  
 و سجدہ میں تسبیح کے قائل ہیں۔ ہرگز صحیح نہیں ہے بلکہ فریضہ کے قائل ہونے کی روایت ہے۔ کافی مخرج اکثر فقہینی۔



کے شاگرد ابو مطیع البلیخی بھی تین سو بیس سو فرض ہونے کے قائل ہیں۔ رکوع و سجود میں قرآن پڑھنا چار دن اماموں کے نزدیک مکروہ ہے۔ وغیرہ میں ہرگز تین سو بیس سو سے زیادہ کرنا افضل ہے مگر طاق شمار پر ختم کرے لیکن یہ منفرّد کے حق میں ہے اور امام کو امتثال اول و دینا چاہیے کہ قوم میں کوئی نول ہو جاوے۔ امام میں چار مرتبہ کے شرح الطحاوی۔ میں کتا ہوں کہ بائع ہو تو طاق ہر دو سو سو۔ نصف میں ہرگز مقتدی برابر سو بیس سو جمع جاوے جب تک امام سرٹھاوے۔ قول یعنی چاہے جس قدر طاق یا جفت ہو جائے۔ م۔ اور اگر مقتدی میں بھی کہنے نہ پائے کہ امام نے سرٹھایا تو ابو الیث نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ امام کے تابع ہے یعنی فوراً سرٹھاوے چاہے تم ہوں۔ مع اسطرح جو دین بھی امام کی متابعت واجب ہے۔ ت۔ اور اگر مقتدی نے پہلے سرٹھایا تو پھر امام کی متابعت کے لیے رکوع میں جاوے ورنہ مکروہ تحریمی کا ترک ہوگا اور جب دوبارہ رکوع میں گیا تو اس سے یہ دور رکوع نہ گئے۔ د۔ اور اگر مقتدی نے تشہد پورا نہ کیا تھا کہ امام میسر رکعت کو کھڑا ہوا یا آخری قعدہ میں سلام پھیرا تو مقتدی اسکو پورا کرے اور اگر اسے ساتھ دیا تو رد و اوڑ اور اگر مقتدی بعد تشہد کے درود دعا میں تھا کہ امام نے سلام پھیر دیا تو فوراً متابعت کرے۔ ت۔ د۔ اگر کوئی شریر ہو تو اسکا ظلم و شہود کرنے کو رکوع میں طول دینا مکروہ نہیں ہے۔ قول فیہ نظر جسے امام کو رکوع میں پایا اسکو یہ رکعت مل گئی بخلات قور کے۔ قول یہی حدیث میں ہے کہ یہ سبائی۔ اور اسکو چاہیے کہ کبیر تحریرہ کبیر رکوع میں امام کے ساتھ چلنے کی دوسری کبیر کہے اور اگر اول کبیر تحریرہ ہی پڑھ لیا تو جائز ہے کبیر رکوع تو مستحب تھی۔ ایسا ہی ایک جماعت صحابہ مثل عمر بن الخطاب و ابی بن سبید بن السیب وغیرہ اور باقی تینوں ائمہ فقہاء وغیرہم سے مروی ہے۔ یہ اسوقت کہ اول کبیر سے اپنے کبیر تحریرہ کی نیت کی ہو اور اگر اس سے کبیر رکوع کا قصد کیا تو ہمارے نزدیک جب بھی رد و اوڑ یعنی وہ نیت لغو ہے اور یہ کبیر واسطے تحریرہ کے قرار دی جائیگی۔ المحیط و طر فنیانی۔ اور امام احمد کے نزدیک نہیں جائز ہے اور اگر اسے رکوع یا تحریرہ کسی کی نیت نہ کی تو امام احمد کے نزدیک جائز ہے۔ اور اگر اسے دونوں کی نیت کی تو بالاتفاق جائز ہے۔ وغیرہ میں ہے کہ اگر امام کو اول یا دوسرے سجدہ میں یا دوسے توشاؤ پڑھ کر سیدھا سجدہ میں چلا جاوے مع تاکہ شیطان خوار ہو۔ اور اگر رکوع میں طاعت نہ کی تو طریق میں رح کے نزدیک نادر دہر لیکن یہ قول مختار نہیں ہے اور طاق واجب ہے اور اکثر ان طہق مقلدین کے قول پر ایک سو بیس کی قدر ہے اور یہ مباحف گذر چکے ہیں اور اصح قدر میں سو بیس ہے۔ تم۔ پھر بعد طاعت رکوع کے۔ یرفع راسہ۔ اپنا سر اٹھاوے۔ و یقول سمع اللہ لمن حمدہ۔ اور کہے سمع اللہ لمن حمدہ۔ ہاؤ سکتے کے ساتھ جیسا کہ نوادر حمید یہ میں ثقات سے نقل ہے یا ہاؤ کتا یہ مع۔ اگر امام ہو تو بالاجماع اسکو کہے۔ المحیط۔ اور ہر کوئے م۔ اور اگر مقتدی ہو تو وہ فقط ربنا لک الحمد کہے بلا خلاف۔ المحیط۔ اور آہستہ کہے۔ م۔ اور اگر منفرّد ہو تو اصح یہ کہ سمع آہ اور ربنا آہ دونوں ذکر جمع کرے۔ المحیط۔ یہی مقتدی ہے۔ التا مار خانہ۔ احمد و اخفاء میں مختار ہے۔ م۔ اور رکوع سے اٹھتے ہوئے کھڑا جب سیدھا ہو جاوے تو ربنا لک الحمد کہے ہی اصح ہے۔ القنیہ۔ اور بزرگ کو اپنے محل میں کہے اور جھوٹ جاوے تو بے محل نہ کہانی التا مار خانہ میں التتمہ ۷۔ اگر لمن کو مل کر دیا تو نادر فاسد ہو گئی اولو الجہدہ۔ حمد کے بار کو ختم کرے تاکہ خانہ میں الحمد و یقول التو تم ربنا لک الحمد۔ اور مقتدی ربنا لک الحمد کہے۔ ف۔ آہستہ م۔ احادیث صحیحہ میں وارد ہے۔ ربنا لک الحمد اور ربنا لک الحمد۔ اور اللہ ربنا لک الحمد واللہ ربنا لک الحمد وغیرہ میں ہے کہ اللہ ربنا لک الحمد افضل ہے۔ مع۔ پھر بدو ن اللہ پھر بدو ن اللہ۔ و لا یقول لہا الامام عند ابی خلیفہ۔ اور ابو خلیفہ رح کے نزدیک امام اسکو نہ کہے۔ و قال لا یقول لہا فی نفسہ اور صاحبین نے کہا کہ امام بھی اسکو آہستہ کہے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ القنیہ۔ لماروی ابو ہریرہ ان النبی علیہ السلام کان یجمع بین الذکرین۔ کہونکہ ابو ہریرہ رحمہ نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ذکر جمع کرتے تھے۔ ف۔ چنانچہ کہا کہ پھر وقت رکوع سے سر اٹھانے کے کہتے۔ سمع اللہ لمن حمدہ۔ پھر سیدھے کھڑے ہونے کی حالت میں کہتے سیدھا لک الحمد۔ پھر کبیر کہتے جو وقت کہ سجدہ کو جھکتے۔ کہانی ابی حنین۔ لہذا یہ معنی صحیح بخاری میں حدیث ابن عمر سے صحیح مسلم میں

حدیث عبد اللہ بن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہ سے ثابت ہیں۔ مع۔ ولانہ عرض بخیرہ فلا یفسی نفسه۔ اور امام ابو جہ سے کہنے کے اسنے غیر کو  
 نوآبادگی دلائی تو اپنے آپ کو فراموش نہ کریگا۔ فت۔ یعنی سماع اللہ من حمد۔ کہا تو یہ معنی کہ جس نے اللہ تعالیٰ کی حمد کی اللہ تعالیٰ  
 نے اسکی تعریف سنی۔ مقصود یہ کہ ایسا ضرور کرو تو خود بھی کریگا اور اپنے آپ کو محروم نہ رکھنا گرج م۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ حضرت علی رضی  
 علیہ وسلم نے اس پر دوسروں کو تحریض فرمائی چنانچہ فضل آمین کے امین فضیلت مروی ہے کہ موافقت ملائکہ سے بخشش ہوتی ہے تو خود  
 بھی کرتے ہیں۔ ت۔ ولابی حنیفہ قولہ علیہ السلام اذ قال الامام سماع اللہ من حمدہ قولہ اور ہنالک الحمد۔ فانہ من  
 وفاق تو قولہ ملائکہ غفرہ ما تقدم من ذنبہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جب ابام نے سماع اللہ من حمدہ کہا تو تم ہنالک  
 الحمد کہو بات یہ ہے کہ جسکا کہنا ملائکہ کے کہنے سے موافق ہو تو اس کے اگلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ رواہ البخاری و مسلم علی بن ابی  
 قت۔ اور یہ امام و تقندی کے درمیان تقسیم ہے۔ و انما تنافی الشریک۔ اور قسمت ہونا منافی شریک ہے۔ فت۔ تو امام کو کہتے ہیں  
 شریک ہوگی۔ ولہذا لا یاتی التوہم بالتسمیع عندنا خلافاً للشافعی۔ اور اسی وجہ سے نہیں کہیں گے تقندی سماع اللہ۔ ہمارے  
 نزدیک برخلاف شافعی رحمہ کے۔ فت۔ اگر کہو کہ اذ قال الامام ولا الفالیین نقولہ آمین۔ یہی تقسیم ہے تو امام آمین نہ کہے جیسے ملائکہ  
 کے نزدیک ہے جواب یہ کہ دوسری دلیل سے معلوم ہوا کہ امام بھی کہیں گے۔ مترجم کتاب ہے کہ پھر بیان بھی دوسری دلیل مذکورہ بالا سے معلوم  
 ہوا۔ ولانہ یقع تجمیدہ بعد تجمید التقندی و بخلاف موضوع الامامۃ۔ اور یہ وجہ ہے کہ امام کا حمد کہنا بعد کہنے تقندی کے  
 واقع ہوگا اور یہ امامت کے موضوع سے خلاف ہے۔ فت۔ چاہیے کہ امام پہلے کہتا اور جواب ہو سکتا ہے کہ یہ متابعت کی چیز نہیں ہے  
 جیسے سماع اللہ۔ بالاتفاق ہے تو اس میں امامت کو دخل نہوا۔ و مارواہ محمول علی حالتہ الانفراد۔ اور جواب دہ ہر ہر نے حضرت  
 علی رضی اللہ عنہ وسلم کے جمع کرنے کو روایت کیا یہ حالت تنائی پر محمول ہے۔ و الشفرہ جمع بینہما فی الاصح۔ اور جمع تنہا بڑے وہ دونوں  
 ذکر جمع کرے۔ مع روایت میں۔ فت۔ یہ روایت حسن مع نے ابو حنیفہ رحمہ سے ذکر کی جیسا کہ ہمارا مذہب ہے اور مصنف نے کہا کہ یہی  
 روایت اصح ہے اور ایک روایت میں فقط ربنا لک الحمد پڑھے۔ تا ضحان نے کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہیں اور مضبوطین کہا کہ یہی اصح ہے  
 اور شرح الاصح میں کہا کہ صحیح یہ کہ مفرد دونوں کو جمع نہ کرے اور صدر فقہین نے جامع صغیر کی شرح میں ذکر کیا کہ مفرد فقط سماع اللہ  
 پڑھے۔ مع۔ مصنف رحمہ نے امام کی طرف جمع کی روایت کو اصح کہا۔ و انکان یروی الاکتفاء بالتسمیع فقط و یروی بالتجمید  
 اگرچہ امام رحمہ سے روایت کیا جاتا ہے کہ مفرد فقط سماع اللہ پر اکتفا کرنے اور روایت کیا جاتا ہے کہ فقط ربنا لک الحمد پر اکتفا کرے۔  
 و الامام بالذات علیہ آتی یعنی۔ اور امام بھی حمد کو معنی کی راہ سے لایا جیسا کہ اس پر تقندی کو دالت کی۔ فت۔ کیونکہ دالت کتندہ  
 فعل کرنے والے کے ہے پھر خلاف نہیں کہ یہ ذکر سنوں ہے اور یہاں یہ قیام بعد رکوع کے جسکا نام قومہ رکھا گیا ہے اور رکوع میں فضیل  
 کرتا تو اس میں خلاف ہے اور اضر قول ابی یوسف یہ کہ بعد ایک تسبیح کے قومہ واجب واعتدال فرض ہے۔ و اصرا علم۔ قال ثم اذا  
 استوی قائماً۔ کہا کہ پھر جب سیدھا کھڑا ہو جاوے۔ فت۔ یعنی رکوع سے اٹھ کر جبکو قومہ کہتے ہیں تو ربنا لک الحمد کہے  
 اگرچہ امام ہو علی الاصح مع۔ د۔ پھر۔ کبیر۔ کبیر کے سجود کی طرف گرتے ہوئے۔ محیط۔ د۔ وسجد۔ اور مجہد کہے۔ فت۔ یعنی  
 پیشانی زمین پر رکے بطور معروف۔ اما التکبیر والسجود لما بینا۔ کبیر و سجود کی دلیل تو وہی ہوا و بیان ہو گئی۔ فت۔ کہ حضرت  
 علی رضی اللہ عنہ وسلم ہر جگہ ادا و اشاد میں کبیر کہتے اور مار کھڑا و اسجد مار۔ سے سجدہ فرض ہے۔ و اما الاستواء قائماً فلیس  
 بفرض و کذا الجلسۃ بین السجدة میں و الجلسۃ فی الركوع و السجود۔ اور بار رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا تو یہ فرض نہیں ہے  
 اور یوں ہی دونوں سجدوں کے بیچ میں بیٹھا جسکا نام جلسہ ہے اور عذر رکوع و سجود میں طہنیت بھی فرض نہیں سو نہ اعتدالی حنیفہ  
 و مجہد۔ اور یہ سب ابو حنیفہ و مجہد رحمہ کے نزدیک فرض نہیں۔ فت۔ لیکن علی تحقیق اسکا نزدیک واجبات ہیں اور یہی  
 اصح ہے۔ و قال ابو یوسف رحمہ یفرض ذکک کلمہ و ہو قول الشافعی۔ اور ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ یہ سب فرض ہیں

اور یہی شافعی سے قول ہے۔ وفقیہ ابو اہلب نے فرمایا کہ یہ اختلاف کتاب امام محمد بن غزالی نے اور اسرار میں ہر دیکھ  
ہم نے اسکو فیہ ابو جعفر سے پایا ہے کہ یہ ابو یوسف کے نزدیک فرض میں ہے۔ لقولہ علیہ السلام ثم فصل لانک ثم فصل قالہ  
لا اعرابی حین انعت الصلوٰۃ۔ بدلیل قول حضرت صلعم یعنی کھڑا ہو کر نماز پڑھ کہ تو نے غلامین پڑھی۔ یہ ایک اعرابی کو فرمایا  
تھا جتنے خفیف کیا تھا نماز کو۔ وفقیہ میں ہے کہ ایک اعرابی نے مسجد میں داخل ہو کر دو رکعت نماز پڑھی پھر اگر حضرت صلعم کو سلام کیا  
تو اس سے حضرت صلعم نے فرمایا کہ پھر جا کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی ہے پس اس نے پھر نماز پڑھی جیسے پہلے پڑھی تھی پھر اگر حضرت صلعم  
کو سلام کیا پھر فرمایا کہ پھر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی ہے پھر تیسری بار اس نے عرض کیا کہ قسم اس پاک کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے کہ  
میں اس سے بہتر آدمی نہیں جانتا تو آپ مجھے سکھادیں پس حضرت صلعم نے اس سے فرمایا کہ جب تو نماز کو کھڑا ہو تو کہیں کہ پھر  
قرآن سے جو تجھے آسان میرا پھر رکوع کر یا غلگ کہ مطمئن ہو جاوے بجا رکوع پھر سر اٹھا یا تنگ کہ اعتدال بجا دے  
بجالت تمام۔ پھر سجدہ کر حتیٰ کہ تو مطمئن ہو بجالت ہو پھر سر اٹھا حتیٰ کہ تو مطمئن ہو بیٹھے میں پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز میں کر  
یا تنگ کہ اسکو پورا کرے۔ الفتح۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے بھی روایت کیا اور انکی ایک روایت کے  
آخر میں ہے۔ فان قلت هذا نقد مت ملائک وما انتقصت من ہما فانما انتقصت من صلائک۔ یعنی پس اگر تو نے ایسے کیا تو تیری  
نماز پوری ہو گئی اور جو کچھ تو نے اس سے کم کیا تو وہی اپنی نماز میں سے ناقص کر ڈالا۔ الزیلعی۔ ان روایات میں سے بعض  
میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس اعرابی کی نماز پڑھنے کو ناگاہوں سے دیکھتے جاتے تھے اور وہ بعد سلام کے بیٹھ گیا تھا  
اسی روایت پر مصنف رحم نے لکھا کہ کھڑا ہو کر نماز پڑھ الخ۔ بالجملہ یہ حدیث تو صریح دلالت کرتی ہے کہ اعتدال و طلائعیت ضرور میں  
پھر آیا فرض میں یا واجب میں تو قول ابو یوسف و شافعی یہ کہ فرض میں۔ ولہما۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ فرض  
آیت میں جو نماز چاہا گیا ہے وہ رکوع و سجدہ ہر بقولہ تعالیٰ۔ دار کھوادا سجدوا۔ اور ان میں کچھ اجمال نہیں جو محتاج بیان ہو  
کیونکہ۔ ف۔ ان الرکوع هو الاٹحان و السجود هو الاستخفاف لقنۃ۔ لغت میں رکوع یعنی جھک جانا اور سجدہ پست ہو جانا  
ف۔ یعنی اسطرح پست ہو جانا کہ سر زمین سے لگ جاوے لہذا صراح میں ہے کہ سجدہ سر بر زمین نہاد۔ الہمدار پس اس کے  
لغوی معنی صاف معلوم ہیں ہم۔ اور خالی جھک جانے اور کچھ چہرہ زمین پر قبلہ رخ رکھ دینے سے معنی متحقق ہو جاوے گا  
ف۔ فی تعلق الرکینۃ بالادنی فیہا۔ پس رکن ہونا ان دونوں میں کتر پر متعلق ہو گا۔ ف۔ یعنی اتنا کہ اگر وہ بھی  
نہو تو معنی رکوع و سجدہ کے نہوں۔ اور ربی طائفت رکوع یا سجدہ میں تو وہ خود رکوع یا سجدہ نہیں ہے بلکہ اس فعل کو تھوڑی  
دیر تک کیے رہنا طائفت ہے تو معلوم ہو گا کہ فعل تو بدول طائفت ہے۔ ہو گیا اور وہی رکن مفروض تھا اور طائفت پھر طائفت  
تو اطلاق نص سے جہد ثابت ہے وہ صیح ہو جاوے اور حدیث کی طائفت پر موقوف ہو گا ورنہ نص کا نسخ ہو نا لازم آوے گا  
الفتح۔ ابو یوسف رحم کہہ سکتے ہیں کہ نادان اپنے لغوی معنی پر نہیں ہے تو مراد شرعی میں اجمال رہا اور بیان حدیث سے معلوم  
ہو گیا کہ رکوع و سجدہ سے مراد انہی دیر تک کہ میں تسبیح کہے پس حدیث نسخ نہیں بلکہ بیان طائفت آیا اور جواب یہ کہ  
حدیث ابی مسعود رحم اسکے معارض آتی ہے اور لغت اصل تو اسی پر مدار ہے۔ وکذا فی الانتقال او جو غیر مقصود۔ اور  
یہی حال انتقال کا ہے کیونکہ وہ مقصود نہیں ہے۔ ف۔ یعنی رکوع سے سجدہ کو اور ایک سجدے سے دوسرے سجدے کو  
مقتل ہونا خود مطلوب نہیں بلکہ وہ سجدہ رکوع کے معنی کے واسطے ہے تو توہم و جہلہ فرض نہوا۔ و فی آخر ما روی تسمیۃ یاہ  
صلوٰۃ حیث قال وما انتقصت من ہذا شیئاً نقد نقضت من صلائک۔ اندھدا ابو یوسف کی مروی حدیث کے آخر  
میں پھر اعتدال و طائفت والے کا نام نماز رکھا ہے چنانچہ لکھا کہ۔ وما انتقصت من ہذا الخ۔ ف۔ یعنی انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے آخر میں اعرابی کو یہ بھی کہا جیسا کہ ابو داؤد وغیرہ کی ایک روایت ہم نے ذکر کی اور سنن کی حدیث اعرابی میں ہے کہ جب



حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے اعرابی کو کہا کہ واپس ہو کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز میں پڑھی تو رخصت ہو رہا ہے کہ تو نے کہا کہ لوگوں نے  
 پر یہ امر بہت پہلے ہی ہوا کہ جو اپنی نماز میں غفلت کرے اسے نماز ہی نہیں پڑھی اور جب آخر میں فرمایا: فاذا انتقصت من شئنا فقد  
 انتقصت من صلاتک۔ تو رخصت ہونے کا یہ صحابہ پریشان ہو گئے تھے نماز میں ان چیزوں میں کمی کی تو اسکی نماز میں سے کمی ہونے  
 اور نماز میں کمی۔ انہی میں سے تھا۔ پھر بعد اسکے معنی دینا ابن الہمام کی تطویل اسکو ثابت کرنے میں بے ضرورت ہے پھر تعدیل و طائفت  
 کا رکن ہونا براے شافعی رحمہ اللہ ہو گا اور براے ابو یوسف رحمہ اللہ مشکل ہے کیونکہ عبوت اسکا بدرجہ واجب ہے اور شافعی رحمہ اللہ بعض وجوہ  
 رکن کرتے ہیں لیکن ابو یوسف تو امام عظیم کے اصول سے متفق ہیں کہ رکن ہونا دو باتوں سے ہے ایک تو قطعی الثبوت ہو وہ کوئی  
 دلیل معارض ایسی نہ ہو کہ وہ نفس فعل میں سے نہیں ہے اور بیان اسکا ثبوت مشکل ہے اور پہلے گذرا کہ اس میں اماموں سے صریح  
 روایات نہیں ہیں۔ م۔ ثم القوتہ والجلستہ من عندہ۔ پھر فورہ بعد رکوع کے اور جلسہ درمیان دونوں سجدوں کے امام  
 ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ قدر ایک تسبیح کے۔ یعنی بالاتفاق مشائخ۔ م۔ میں کتابوں کے محیط میں تومہ  
 ترک سے سو کا سجدہ واجب کہا بدوین بیان خلاف جیسا کہ سابق بیان واجبات میں گذرا۔ فافہم۔ م۔ وکذا العلمانیۃ فی تخریج  
 البحر جانی۔ اور جانی کی تخریج بر طائفت کا بھی یہی حال نکلا ہے۔ ف۔ یعنی استخراج طائفت میں مشائخ نے اخلاص کیا چنانچہ  
 تخریج ابو عبد اللہ البحر جانی تلمیذ ابو کبیر الرازی تلمیذ الکرمی رحمہ اللہ میں یہ بھی سنت ہے کیونکہ طائفت تو رکن رکوع یا سجدہ کے پورا کرنے  
 ہے تو سنت ہے۔ م۔ و فی تخریج الکرمی واجبہ حتی تجب سجدتا السہو بترکھا عندہ۔ اور تخریج کرمی میں طائفت واجب نکلی  
 حتی کہ کرمی کے نزدیک ترک طائفت سے دو سجدہ سو واجب ہونگے۔ ف۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی اولیٰ ہے اس واسطے  
 کہ حدیث میں جو آیا کہ۔ انک لم تصل۔ یعنی تو نے نماز ہی نہیں پڑھی۔ یہ اگرچہ طرفین رحمہ اللہ کے نزدیک مجاز ہے معنی یہ محمول ہے  
 یعنی نقص سے خالی نماز تو نے نہیں پڑھی لیکن ایسی ناقص تھی کہ گویا کچھ نہ پڑھی جبکہ اعادہ واجب ہے تو نماز قریب بحقیقت ہے  
 اور اس واسطے کہ طائفت پر بواسطت ہونا دلیل وجوب ہے اور امام محمد رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ جو نماز میں طائفت ترک کرے تو فرمایا کہ  
 خوف ہے کہ اسکی نماز ہی روانہ ہو۔ اور امام سرخسی اور ابو الہیثم نے کہا کہ ترک سے اعادہ لازم ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ ادا ہے  
 اس دوسری بار سے ہو گا پھر وجوب اعادہ میں کچھ اشکال نہیں اس واسطے کہ یہی حکم ہے ایسی نماز میں ہے جو کراہت تھوپی کے ساتھ  
 ادا ہوئی ہو اور فرض مکرر نہ ہو گا بلکہ دوسری ادا پہلی ادا کی نقصان پوری کر نیوالی ہو جائیگی۔ مگر بعض مشائخ نے جو ادا سے دوم  
 کو فرض قرار دیا تو یہ قضیٰ ہے کہ ادا سے اول سے فرض ساقط نہ ہوا تھا اور یہ جب ہی ہوتا ہے کہ کوئی رکن قوت ہوا ہو نہ واجب۔  
 پھر ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک تومہ و جلسہ طائفت سب امراتھن میں بدیل مواضع کے جو بیان واقع ہوئی ہے  
 انہی۔ یعنی آیت بن اجماع الصلوٰۃ کا حکم محل ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تومہ و جلسہ میں اعتدال پر اور رکوع و سجود  
 میں طائفت پر مواضع کی تو بیان ہو گیا کہ یہ بھی ارکان مفروض ہیں۔ کذا فیل۔ بلکہ بیان ہو گیا کہ رکوع و سجود سے نفوی مفہوم  
 مفہوم نہیں بلکہ شرعی مفہوم ہے جو جب تومہ اجماع صلوٰۃ امر سے مقصود شرعی مفہوم ہوا تو یہی فرض ہوا اور یہ مفہوم شرعی باقتدال  
 ہے۔ م۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ طائفت کا حال تو معلوم ہو چکا کہ اصح یہ کہ وہ واجب ہے بقول ابو حنیفہ رحمہ اللہ۔ رہا تومہ و جلسہ تو یہ  
 بھی واجب ہونے چاہئیں جو مواضع کے۔ الفتح۔ اور بدیل روایت بخاری رحمہ اللہ کے جسکو خذیفہ رضی اللہ عنہ نے دیکھا تھا  
 کہ اپنا رکوع و سجود پورا نہیں کرتا ہے اور بدعت ہے اسی طور پر اسنے پڑھنا بیان کیا تو خذیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تو نے اللہ تعالیٰ کے واسطے  
 ایک نماز نہیں پڑھی اور اگر مر جاتا تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر طریقہ پر مزاج۔ وعن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اجماع رکوع  
 و السجود و الحمد انی لا اراکم بعد طبری اذا رکعتم و سجدتم متفق علیہ و عنہ من روعا احتی لوانی السجود و لا یسقط احدکم فداہیہ انساب الطالب  
 و رواہ الترمذی۔ اور بدیل حدیث ابو مسعود بدی رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لا تجزئ صلوٰۃ لا تقیم رکوعی

نہرونی رکوع والے سجود یعنی نہیں ادا ہوئی کوئی نماز کہ جس میں ٹھیک قائم نہ کرے آدمی اپنی پیشگوئی کو رکوع و سجود میں۔ رواہ ابوداؤد  
 و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و الدارقطنی و البیہقی و الترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور میں ابید کرنا ہوں کہ یہی حکم اسلام  
 امام ابو حنیفہ و مکر کے نزدیک بھی ہے۔ الفتح یعنی بر خلاف مخالف مسلح کے ہم ابید کرتے ہیں کہ طریق کے نزدیک حکم بھی ہے جو حدیث  
 میں آیا ہے۔ اور اسی پر دلالت کرتا ہے قول قاضی حاکم کہ اگر مصلیٰ نے رکوع کیا اور بدو نہ سر اٹھا کے اسی طرح سجود میں گر جائے تو  
 بقول ابی حنیفہ و مکر اسکی ناز جائز اور اس پر سجود سہو واجب ہے۔ الفتح اگر کہا جاوے کہ پھر یہ کہاں حدیث کے موافق تھا جبکہ  
 کہا کہ ناز جائز مع سجود سہو حالانکہ حدیث میں تو لایعجزی صلوٰۃ الخ آیا۔ تو جواب یہ ہے کہ لایعجزی از اجزاء ہے اور یہی صلوٰۃ ہی نے اصول  
 میں کہا اجزاء اس اداء کو کہتے ہیں جو کافی ہو تو حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ ادا سے کافی نہیں ہے پس سجود سہو سے میر نقصان ہوا  
 اور میں سے معلوم ہوا کہ رکوع و سجود میں طہانت رکن فرض نہیں ہے اور مراد معنی لغوی میں ورنہ حدیث میں لایعجزی ہوتا یعنی جائز  
 نہیں ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ شافعی رحمہ کے اصول پر بھی جواز لازم ہے اور اجزاء نہ اردو ہے پھر انکا قول اس کے خلاف شکل پر ہے  
 ابو یوسف رحمہ تو ابن امام نے کہا کہ فرض سے مراد علی ہے اور وہ واجب توی ہے پس اختلاف ہمارے بینوں اماموں میں نہیں رہا۔ اور  
 مجھے علم ہو گیا کہ تقضائے دلیل ہر ایک چیز طہانت و قومہ و جلسہ میں سے واجب ثابت ہے۔ معنی اب خلاصہ یہ ہوا کہ اجماعاً الصلوٰۃ  
 اور ارکعہ و اسجدوا۔ میں مطلوب رکوع و سجود ہے اور حدیث ابن مسعود سے معلوم ہوا کہ رکن معنی لغوی ہے اور لغت اصل ہے اور  
 طہانت واجب ہے تو یہی حدیث اعرابی میں مطلوب ہے پس یہ چیزیں واجبات ثمرین ہیں وہاں شاکل تھا جو شریع اس فصل کے شمار  
 فرائض میں مترجم نے کہا تھا کہ اکثر ائمہ سے واجبات ہیں اور ان کے فرائض شمار کرنے میں براہ دلیل مجھے اشکال ہے۔ فلیتبرہ  
 پھر واضح ہو کہ مشائخ نے فرمایا کہ جب سجدہ کرنے کا قصد کرے۔ ح۔ تو اول گھٹنے رکھے اور اگر موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھے  
 پھر ناک پھر پیشانی رکھے اور ہاتھوں کو کانوں کے مقابل رکھے اور انگلیوں کو جانب قبلہ رکھے اور تیلیوں پر اعتماد کرے  
 اور ہاتھوں کو دونوں پہلو سے جدا رکھے اور باہوں کو زمین پر نہ بچھاوے۔ اور پیٹ کو رافون سے جدا رکھے اور عورت  
 اپنے ہاتھوں کو جدا نہ رکھے اور پیٹ کو ران پر بچھاوے۔ خلاصہ وغیرہ۔ ولے بعد بید یہ علی الارض۔ اور دونوں ہاتھوں  
 کے ساتھ زمین پر اعتماد کرے۔ ف۔ اور حق یہ کہ اول گھٹنے رکھنا اولیٰ ہے اور جب عمر زیادہ ہو یا موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ ٹھیک  
 پھر گھٹنے رکھے اور یہی صحیح مسلم کی حدیث میں ہے۔ م۔ لان وائل بن حجر و صف صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 فسجدوا و اعم علی راحتیہ و رقع عجزہ۔ کیونکہ وائل بن حجر نے نقل کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ناز کو تو سجدہ کیا اور ٹھیک کیا  
 دونوں تیلیوں پر اور سرین کو اونچا رکھا۔ ف۔ یہ حدیث وائل رحمہ سے نہیں ملی مگر ابوالعلیٰ الوصلیٰ نے براہین غازیہ  
 سے روایت کی حیث قال حدثنا محمد بن اصبالح حدثنا شریک عن ابی اسحق قال وصف البراء بن عازب اسجد و سجد و اعم علی کفہ  
 و رقع عجزہ و قال کہذا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسجد۔ یعنی ابو اسحق نے کہا کہ براء بن عازب نے سجدہ کو ظاہر کیا  
 پس سجدہ کیا اور تیلی پر ہاتھ کو ٹھیک دیا اور عجزہ کو اونچا کیا اور کہا کہ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ فرماتے تھے  
 رواہ ابوداؤد و النسائی و خلاصہ میں نور سی رحمہ نے کہا کہ اسکو بھی راہی جان نے بھی روایت کیا اور یہ حدیث حسن ہے۔ مع  
 ح۔ و وضع وجہہ بین کفہ و ید یہ حذرا و اذنیہ۔ اور رکھے اپنے چہرہ کو دونوں تیلیوں کے بیچ میں اور دونوں ہاتھوں کو مقابل  
 دونوں کانوں کے۔ ف۔ یہی قول احمد و یحییٰ۔ م۔ و سی انہ علیہ السلام فعل کذلک۔ کیونکہ روایت سے ثابت ہے کہ  
 حضرت مسلم نے ایسا کیا۔ ف۔ چنانچہ وائل رحمہ سے ہے کہ حضرت مسلم نے سجدہ کیا تو اپنے چہرہ کا اپنی دونوں تیلیوں کے درمیان  
 رکھا۔ رواہ مسلم۔ اسحق بن ماہوی نے کہا کہ اخیرنا مشورہ عن عاصم بن کلیب عن ابیہ عن وائل بن حجر عن ابی رقیع عن ابی  
 صلی اللہ علیہ وسلم ظاہر ہے کہ یہ حذرا و اذنیہ۔ یعنی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتا تھا تو جب آپ نے سجدہ کیا تو

ودونون کا تھون کا لون کے مقابل رکھا۔ وقد رواه عبد الرزاق فی مصنفہ۔ اور طحاوی رحم نے حفص بن غیاث  
عن السجاء عن ابی اسحق سے روایت کی کہ ابواسحق نے کہا میں نے براء بن عازب رحم سے پوچھا کہ نادر بن حضرت صلح بنی بشاری  
کمان رکھتے تو کہا کہ دونوں ہتھیلیوں کے درمیان نہ۔ یہ سب احادیث حجت ہیں اور شافعی رحم کے نزدیک دونوں ہتھیلیوں کو کندھوں کے مقابل  
رکھے بدلیل حدیث ابو حمید ساعدی رحم۔ کافی صحیح البخاری وحمود فی ابی داؤد و الترمذی۔ لیکن بخاری کی اسناد میں طلیح بن سلیمان  
سادی رحم اور وہ اگرچہ علماء کبار میں سے ہیں اور اس سے ہر اور اس سے اصحاب ائمہ نے روایت کی لیکن ذہبی نے میزان میں ذکر کیا کہ اسکو ضعیف  
کیا انسان و ابن عیین و ابو حاتم و ابو داؤد و یحییٰ بن سعید القطان اور ساجی رحم نے۔ عفت۔ چنانچہ ابن عیین و ابو حاتم و نسائی نے کہا  
کہ طلیح بن سلیمان قوی نہیں ہیں اور یحییٰ سے مروی کہ وہ فقہ نہیں اور دوسری روایت میں کہا کہ وہ ضعیف ہیں۔ اور گیسری روایت  
میں کہا کہ آگے ساتھ حجت نہ بجائیگی۔ ابن عیین نے کہا کہ میں شخص بن جبلی حدیث سے پرہیز کیا تھا وہ سے محمد بن طلحہ بن مرث  
اور ابو بکر بن عقیبہ از طلیح بن سلیمان۔ ساجی رحم نے کہا کہ طلیح و دیگر تابعی اور ابن عیین کے ابو کمال سے نقل کیا کہ ہم طلیح کو شہم  
رکھتے تھے۔ ابو داؤد نے کہا کہ طلیح لائق حجت نہیں ہیں۔ دارقطنی نے کہا کہ انہ ثقافت نے طلیح کے حق میں اختلاف کیا لیکن ابن عیین  
کچھ مضائقہ نہیں ہیں۔ م۔ ابن الہمام نے کہا کہ طلیح کے حق میں یہ کلام تو موجود ہے اگرچہ راجح یہی کہ طلیح قائل حجت ہیں۔ لیکن اسی کلام  
کی وجہ سے یہ حدیث دالہ نہ ہو جو صحیح مسلم میں ہے ترجیح دی گئی اور اسی کے مانند یعنی رحم نے کہا ہے۔ واضح ہو کہ مترجم کو یہ مشکل معلوم ہوتا ہے  
کہ ایسے افعال میں صرف ایک وضع پر حکم کیا جاوے کیونکہ نہیں جائز ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں طرح کیا ہو بھی  
ہتھیلیاں متقابل کندھوں کے اور کبھی کانوں کے رکھی ہوں اور یہی کل ایسے افعال میں ممکن ہے جب تک کوئی نقل ایک وضع  
کے دوام کی خاطر سوچیں ابن الہمام رحم نے خوب کہا کہ بتر یہ کہ یوں کہا جاوے کہ سنت یہ ہے کہ دونوں میں جو میسر ہو کرے تاکہ  
مرویات میں اتفاق ہو جاوے بنا پر نیکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی یہ کہتے اور کبھی وہ کہتے تھے سوائے اتنی بات کے کہ کانوں  
کے مقابل رکھتے ہیں ہاتھوں کا ہلو سے جدا کرنا جو سنون ہے خوب ممکن ہے۔ انتہی۔ اقول یہی مقول ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ حال  
و مسجد علی الفہ وجہتہ۔ اور مسجد کرے اپنی ناک و پیشانی پر۔ ف۔ ہاگ سے مراد وہ جگہ جو سخت ہے نہ نرم۔ ف۔ اور پیشانی  
کی حد یہ کہ ایک کنپٹی سے دوسری کنپٹی تک اور جھنودن کے نیچے سے کاسہ مرتب۔ و۔ اور اطلاق ہے کہ اس کل کا کھنڈہ  
نہیں ہے۔ منفع۔ اور اکثر پیشانی رکھنا کہا گیا کہ واجب اور کہا گیا کہ فرض ہے جیسے بعض کا رکھنا بالاتفاق فرض ہے۔ و۔ لان القبی  
علیہ السلام و اطلب علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت کی۔ ف۔ کہ مسجد میں ناک و پیشانی دونوں  
رکھتے تھے۔ چنانچہ حدیث ابو حمید ساعدی میں ہے کہ پھر مسجد کیا پس اپنی ناک و پیشانی کو زمین پر نکالیا۔ صحیح البخاری و ابی داؤد  
و النسائی۔ اور اسی کے مانند حدیث دالہ رحم ہے۔ رواہ الطبرانی و ابو یعلیٰ۔ فان اقصر علی احدہما۔ پھر اگر مسجد میں فقط ناک  
پر یا فقط پیشانی پر اقتصار کیا۔ جائز عند ابی حنیفہ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ لیکن اس قول پر  
فقوی نہیں چنانچہ شرح الوقایہ میں کہا کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ م۔ و قال لا یجوز الاقتصار علی الفہ الا من عذر۔  
اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے ناک پر اقتصار کرنا اگر بغیر۔ ف۔ شلا پیشانی میں زخم ہے اور اس سے ظاہر ہو کہ پیشانی پر اقتصار  
کرنا صاحبین کے نزدیک بھی جائز ہے اور نہ یہ میں اسکی تصریح کر دی۔ کافی قطع۔ لیکن ظاہر حق یہ ہے کہ امام کے نزدیک نہ وہ  
بھی نہیں اور ظاہر البیضہ و الترمذیہ کہ صاحبین کے نزدیک کردہ ہے پر خلاف ناک کے کہ اقتصار جائز ہی نہیں ہے بلکہ ظاہر اور امام  
عزیم کا جو کہ وہ ہر فتی اللہ امام نے قول صاحبین کی طرف رجوع کیا یہی صحیح اور اسی پر فتویٰ ہے۔ امام مصنف رحم نے فہرہ پایا  
جو روایت ہے۔ یہی امام رحم سے بھی ایک روایت ہے۔ فقولہ علیہ السلام امرت ان اسجد علی سبعة اعظم وعد منها البجہتہ  
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں سجدہ کروں سات ہڈیوں پر اور ان میں سے شمار کیا پیشانی کو۔ ف۔



چنانچہ فرمایا پیشانی پر اور دونوں ہاتھوں اور دونوں گھٹنوں اور اطراف دونوں قدم پر۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ توجہ یہ کہ ان اعضاء میں پیشانی شاربہ اور ناک شمار میں تو خالی ناک پر انقباض روا نہیں ہے۔ پھر سجدہ نام ہے زمین پر چہرہ رکھنے کا اور کل چہرہ مراد نہیں اور ہر جہہ بھی بالا جماع جائز نہیں حتیٰ کہ گال وغیرہ خارج ہیں تو جہہ کا بیان چاہیے پس محل کا اس حدیث سے بیان کیا پس نص قرآن کا مفہوم ظاہر ہو گیا۔ اور ناک پر سجدہ کرنے میں مواظبت البتہ پائی گئی تو نہ اس کا کردہ ہو گا۔ پھر واضح ہو کہ اس حدیث مذکور سے دونوں ہاتھ دھنسنے بھی ان ہڈیوں میں سے ہوئے چہرہ سجدہ کا حکم ہوا۔ غیر از نیک قرآن میں انکا ذکر نہیں ہے اور غریب کلام آتا ہے۔ م۔ ولابی خیفۃ ان السجود یحقق بوضع بعض الوجہ وهو الماویض اور ابو خیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ سجدہ بعض چہرہ رکھنے سے تحقق ہو جاتا ہے اور یہی قرآن میں حکم دیا گیا ہے۔ فت۔ تو آیت میں اطلاق ہے اور اجال نہیں ہے۔ الا ان الخمد والذقن خارج بالاجماع۔ لیکن چہرہ کا جہہ گال و ٹھوڑی بالاجماع خارج ہیں۔ فت۔ یعنی ہر جہہ کہ آیت تو مطلق ہے کہ ان کو بھی شمول تھا لیکن بالاجماع یہ خارج ہیں یعنی بالاجماع آیت میں مراد نہیں ہیں۔ تو حاصل یہ ہوا کہ چہرہ میں سے سوائے گال و ٹھوڑی کے باقی اجزاء پر سجدہ روا ہوا اور حدیث حسین جہہ مذکور ہے مشہور نہیں۔ والمذکور فیما روی الوجہ فی المشہور۔ اور مذکور تو مشہور روایت میں وجہ یعنی چہرہ ہے۔ فت۔ پس وہ بھی موافق ہوئے کہ سوائے گال و ٹھوڑی کے باقی چہرہ سے جائز ہے۔ حدیث عباس بن عبد المطلب میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اس کے ساتھ سات اعضاء سجدہ کرتے ہیں چہرہ و دونوں ہتھیلیاں و دونوں گھٹنے و دونوں قدم۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و الحاکم و ابویعلیٰ و الطحاوی۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ جو مصنف نے کہا کہ مشہور روایت میں چہرہ ہے یہ ٹھیک نہیں بلکہ مشہور تو وہی جہہ ہے اور صحیح مسلم کی حدیث میں ہے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ سات ہڈیوں پر سجدہ کروں پیشانی و ناک و دونوں ہاتھ و دونوں گھٹنے و دونوں قدم۔ اس حدیث میں ناک تابع پیشانی کے ہے ورنہ شمار آٹھ ہو جائیگا۔ اور سابق روایت صحاح ستہ حدیث ابن عباس میں بھی جہہ کے ذکر میں ناک کی طرف ہاتھ سے اشارہ مذکور ہے۔ اور حق یہ ہے کہ حدیث عباس بن عبد المطلب حسین چہرہ یا راب کی مراد معلوم ہو گئی کہ جہہ ہے کیونکہ کل چہرہ قطعاً مراد نہیں ہے۔ فت۔ میں کہتا ہوں کہ جب یہ بات ہے کہ الوجہ یعنی چہرہ سے مراد وہی جہہ گالیان ہے تو آیت مجملہ کا بھی یہی بیان ہوا اور اسی وجہ سے کہ حق یہ کہ آیت مجملہ ہر شائع نے فتویٰ صاحبین کے قول پر دیا اور اسی طرف امام کا رجوع کرنا موافق روایت اسد بن عمر کے صحیح ثابت کیا ہے اور واضح ہو کہ جب حدیث بیان ٹھہری تو لازم ہو گا کہ دونوں ہاتھ و دونوں گھٹنے پر بھی سجدہ فرض ہو کیونکہ کچھ معنی نہیں کہ حدیث کا ایک جز بیان رکھا جاوے اور باقی ترک ہو لیکن ہمارے ائمہ سے صحیح اسکے خلاف ہے چنانچہ مصنف رحمہ نے کہا و وضع الیدین والکعبین سنۃ عندنا۔ اور ہاتھ و گھٹنوں کا رکھنا ہمارے نزدیک سنت ہے۔ فت۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ اس بنا پر کہ لفظ امرت ان السجود الخ یعنی مجھے حکم دیا گیا کہ سجدہ کر دوں آخر تک حدیث میں حکم سے مراد یہ کہ مجھے یہ فعل چاہا گیا اور خصوص بطور واجب مراد نہیں بلکہ بطور استحباب سنت ہے۔ پھر ابن الہمام رحمہ نے خود اسکو شافعیہ کے طور پر قرار دیا اور اپنے بیان اسی صورت میں وجوب لیا اور کہا کہ بیان اس وجہ سے پھرنا اس طرح ہے کہ سجدہ بدوین ہاتھ و گھٹنے رکھنے ہو سکتا ہے مگر اگر رکھ کر زیادہ خوب تو یہ سنت ہیں پھر اعتراض کیا کہ شاید اسی غوی سے قائل مطلوب ہو تو وجوب ربیکا بان فرض نہ ہو گا لہذا اور مصنف رحمہ نے انکی سنت ہونے پر استدلال کیا۔ بقولہ یحقق السجود و رکعہ۔ کیونکہ سجدہ بدوین ان دونوں کے ممکن ہے۔ فت۔ پس مع انکے زینت ہوئی تو سنت ہے۔ شرح کتاب ہے کہ عمدہ تقریر دلیل صاحبین یہ ہے کہ بقول صاحبین جبکہ چہرہ سے سجدہ کرنا مجمل تھا اور حدیث امرت ان السجود الخ سے جہہ گالیان آیا تو معلوم ہوا کہ سجدہ پر جہہ فرض مع ناک کے کہ وہ مواظبت و بیعت میں واجب ہے پھر چونکہ سجدہ محل میں ہاتھ و گھٹنے داخل نہ تھے تو انکے واسطے تفسیر بھی نہیں بلکہ یہ بطور سنت ہیں۔ لیکن

لیکن وارد ہوتا ہے کہ بیات سجدہ طہری خلقت پر مع ہاتھ و گھٹنوں کے ہر اور سر ٹپکنے کا امکان بر طواف وضع طہری بدون ان کے ممکن ہوتا ہے اس اعتبار نہیں ہر وہی بند لازم ہے کہ حدیث اسکی تفسیر ہو جاوے تو ہاتھ و گھٹنے رکھنا بھی واجب ہو گا ہاں فرض اس وجہ سے ہو گا کہ مٹھوں پر م۔ ابن العلام نے کہا کہ واجب کیونکہ تو حالانکہ ظاہر حدیث اور موافقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پر ہے اور اسی کو نقیہ ابو الیث نے اختیار کیا ہے۔ انفع۔ اور واقعات میں ہے کہ اگر مٹھوں نے دونوں ہاتھ و گھٹنے نہیں رکھے تو اداسے سجدہ پوری نہ ہوئی اور یہی ابو الیث کا قول ہے اور کہا کہ ہمارے مشائخ کا فتویٰ جواز پر ہے حتیٰ کہ اگر ایک ہاتھ و گھٹنے کے نیچے نہیں ہو تو جواز نہیں ہے۔ مع۔ اسی پر فتویٰ ہونا محتاط ہے اور ہم سابق میں ذکر کر چکے۔ م۔ واما وضع القدمین فقد ذکر القدرہ فی انہ فریفتہ فی السجود۔ اور یہاں دونوں قدم کا رکھنا تو قدرہ ہی ہم نے ذکر کیا کہ یہ سجدہ میں فرض ہے۔ ف۔ اور اگر ایک پاؤں اٹھا لیا نہ دوسرا تو جائز مگر مکروہ ہے۔ ت۔ اور اگر ایک کے نیچے نہ پاس یعنی قدرہ سے ناک نہ ہو تو وہ نہیں ہے۔ عمدۃ الفقہاء۔ اور اگر دونوں پاؤں کی انگلیاں سجدہ میں اٹھالیں تو جائز نہیں ہوں ہی کرنی وجہ اس نے مختصرات میں ذکر کیا ہے۔ الذخیرہ۔ مع۔ اور اگر ایک انگلی لگی ہو تو کافی ہے۔ ف۔ گویا ہر قدم سے ایک ایک انگلی مراد ہے ورنہ مکروہ ہو گا جیسا کہ پاؤں اٹھانے میں ہے۔ اب حاصل یہ ہوا کہ سجدہ پیشانی پر فرض اور ناک دہاتھ و گھٹنے پر واجب اور قدموں پر فرض ہے۔ م۔ فان سجد علی کور عمامتہ او فاضل ثوبہ جاز۔ پھر اگر مٹھوں نے عمامہ کے بیچ پر یا پڑے پڑے پر سجدہ کیا تو جائز ہے۔ ف۔ یہی کتاب ایک جامعۃ التملکین و افراعی و مالک و اسحق کا اور یہی مع روایت احمد سے ہے اور تہذیب الشافعیہ میں ہے کہ یہی عامۃ علماء کا قول ہے اور بالاجماع شرط ہے کہ زمین کا حجم محسوس ہو ورنہ نہیں۔ مع۔ لان النبی علیہ السلام کان یسجد علی کور عمامتہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عمامہ کے بیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ ف۔ اور یہ قید ظاہر ہے کہ عمامہ پیشانی پر ہو اگرچہ بعض پر ہو اور اگر خالی سر پر ہو اور سجدہ اسی پر منع ہوا کچھ پیشانی نہ لگی تو ردائیں ہے۔ ت۔ اور فتح میں جنس سے اسکو تنزیہی کر اہت کہا ہے۔ بیہقی نے کہا کہ اس میں سے کوئی حدیث صحیح نہیں ہوتی ہے حدیث ابو ہریرہ میں عبد الرحمن بن عمر ضعیف ہے اور حدیث جابر کی اسناد میں عمرو بن شمر ضعیف ہے اور ابو حاتم نے کہا کہ حدیث انس شکر ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابن عباس دابن ابی اوفی و دون کی اسناد جید ہیں اور انکی وجہ سے جو ضعیف ہے وہ بھی توی ہو جاتی ہے۔ مع۔ ابن العلام رحم نے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو نقل کیا کہ ابو نعیم نے حلیہ میں کہا کہ حدثنا ابو یعلیٰ الحمصی بن محمد الزبیری حدثنا ابو الحسن عبد الرحمن بن موسیٰ الحافظ الصوفی البغدادی حدثنا حماد بن عیسیٰ بن علی الدمشقی حدثنا محمد بن نیر ذر المصری حدثنا یقین بن الولید حدثنا ابراہیم بن ادہم عن ادہم بن سعید عن یعلیٰ بن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور عمامتہ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عمامہ کے بیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ اور طبرانی کی روایت ابن ابی اوفی میں ہے کہ میں نے دیکھا کہ آپ کور عمامہ پر سجدہ کرتے تھے۔ ابن عدی نے کامل میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی حسین بن عمرو بن شمر عن جابر بن جعفر بن ہریرہ یہ دونوں ضعیف ہیں اور حافظ ابو القاسم نام بن محمد الرازی نے نوائد میں کہا کہ حدثنا محمد بن ابراہیم بن عبد الرحمن بن ابی بکر احمد بن عبد الرحمن بن ابی حصین الطرسوسی حدثنا کثیر بن عبیدہ حدثنا سید بن عبد العزیز بن عمر بن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور العمامۃ۔ اور مصنف رحم نے فاضل کثیر سے پر سجدہ کی دلیل میں کہا۔ ویردی ان علیہ السلام صلی فی ثوب واحد یعنی نفی ثوب و ہر دہا۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کپڑے میں تان کر چمکی کے فاضل سے زمین کی حرارت اور برودت کو بچانے تھے۔ ف۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ حدثنا شریک عن حسین بن عبد الرحمن بن عمر بن ابی جابر عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب واحد

اور اس حدیث کو احمد و اسحق و ابو یعلیٰ و طبرانی و ابن عدی نے روایت کیا لیکن ابن عدی نے حسین بن عبد اللہ کا ضعف نقل کر کے کہا کہ میرے نزدیک اسکی حدیث گھسی جاوے کیونکہ اسکی کوئی حدیث شکر نہیں پائی گئی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی ہے مثنیٰ میں حسن بصری رحم سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کیا کرتے ایسی حالت سے کہ انکے ہاتھ اٹکے کپڑوں میں ہوتے تھے اور انہیں سے آدمی اپنے عامہ پر سجدہ کرتا تھا۔ بخاری رحم نے تعلقاً ذکر کیا کہ حسن رحم نے کہا کہ قوم یعنی صحابہ رحم سجدہ کرتے اپنے عامہ اور گوبلی پر اور اس حال سے کہ انکے ہاتھ اٹکی آستینوں میں ہوتے۔ اب یہ بات ظاہر ہے کہ جو از اسکا حضرت صلعم سے معلوم کیا تھا جب کہ اس طرح انہیں یہ فعل فاش تھا اور صحاح ستہ میں حضرت انس رحم سے مروی ہے کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شدت گرمی میں نماز پڑھتے سو جب ہم میں سے کوئی قابو نہ پاتا کہ چہرہ کو زمین پر رکھے تو اپنا کپڑا بچھا کر اُس پر سجدہ کرتا۔ اب اس سے وہ ضعیف حدیثیں بھی ہو گئیں کیونکہ ضعیف کے معنی یہ نہیں کہ بے اصل باطل ہے بلکہ یہ معنی ہوتے ہیں کہ راوی وغیرہ میں جو شرط معتبر ہے اسکے نھونے سے گمان اس بات پر نہیں جا کہ یہ واقعہ میں ہوا ہے مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوہ عامہ پر سجدہ کیا ہے اور جب کثرت طرق سے روایت آئی اور صحاح ستہ میں اس کی تواتر آئی اور حسن رحم سے صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ فعل بطور فاش ثبوت ہوا تو گمان قوی ہو گیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً ثبوت میں۔ کمافی الفتح۔ اور سابق میں گذرا کہ عامہ علماء کا یہی قول ہے اور یہ بات اجماعی ہے کہ اگر زمین پر پاک کپڑا بچھا ہو تو زمین پر سجدہ جائز ہے پھر پہنے ہوئے کپڑے کے فاضل پر جو زمین کوئی مانع نہیں ہے۔ واضح ہو کہ زمین پر متصل رکھنا اعضائے سجدہ صرف پیشانی کے حق میں ہے نہ باقی میں اس پر اتفاق ہے کیونکہ تعین میں نماز پڑھنا حدیث صحیحین میں ہے اور ابن تیمیہ نے کہا کہ اکثر اہل علم کے نزدیک ہاتھ پاؤں کے ہاتھوں کا بھی زمین سے ملحق ہونا ضرور نہیں ہے۔ پھر پیشانی میں شافعی رحم کے نزدیک ضرور ہے بدلیل اول حدیث الصق جہنمک و انفک من الارض۔ یعنی زمین سے پیشانی دناک کو ملا دے۔ جواب یہ کہ بان و پنجاست رکھو اس بجاؤ کے لیے کہ خاک نہ بھرے جیسے ریلخ کی حدیث میں یہ قصہ ہے اسکو فرمایا کہ ترب جہنمک یعنی خاک اودہ کرے اپنی پیشانی۔ بدلیل دوم۔ حدیث جناب رحم کہ ہم لوگوں نے ریگ کی جلن کی شکایت کی تو آپ نے شکوہ و درد نہ کیا جواب یہ کہ اول وقت سے تاخیر نہ کی حالانکہ آخرین ابراد انظر کیا ہے اور اسکا تعلق ہاتھ پاؤں کا حال لگانے سے کچھ نہیں ہے۔ تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک کپڑا تہ کر کے بچھا لیتے تو شافعی رحم کے نزدیک بھی روا ہوتا۔ اور اگر آستین سے مصحف چھو تو نہیں روا جیسے ہاتھ سے نہیں رقا ہے اور اگر آستین کو نجاست پر بچھا کر سجدہ کیا تو اصح یہ کہ نہیں جائز ہے اگرچہ مرنفحانی رحم نے جو از کو صحیح کہا مگر کچھ نہیں ہے اور اگر زمین پر ہاتھ لگا کر اُس پر سجدہ کیا تو جو از کی تصحیح ہوئی لیکن عدم جو از قافق ترجیح ہے۔ تبس میں ہے کہ اگر صغیر پھر پر سجدہ کیا پس اگر زیادہ حصہ پیشانی کا زمین پر ہو تو روا ہے ورنہ نہیں اور ٹھننے کے عدم جو از کی وجہ یہ ہے کہ پیشانی میں سے قدر واجب اس پر نہیں لگلی۔ ملخص الفتح۔ و بعد ہی ضعیفہ۔ اور اظہار کرے اپنے دونوں بازو۔ ف یعنی کشا کروے۔ نقولہ علیہ السلام و ابداً ضعیف۔ بدلیل اس قول کے کہ ظاہر کر اپنے بازوؤں کو۔ ف یہ حدیث نہیں لیکن جہد الزناق نے کہا کہ انہر اسفیان اشوری عن آدم بن علی البکری قال سأل ابن عمرو انا صلی لا اتجانی عن الارض بد راعی فقال یا ابن انی لا تبسط السبع و ادم علی راحیک و ابداً ضعیف فلیک اذا فعلت ذلک سجد کل عضو شک۔ یعنی آدم بن علی البکری نے کہا کہ مجھے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے دیکھا اس حال میں کہ میں نماز پڑھتا کہ زمین سے اپنے ہاتھوں کو کشا دلی میں دیتا تھا تو فرمایا کہ اسی شخص نے دندون کی طرح منہ بچھا اور اپنی ٹیلیوں پر مودہ کر دے اور کشادہ کر دے اپنے بازو کیونکہ جب تونے ایسا کیا تو غیر اہل عضو سجدہ میں ہو گیا۔ اس حدیث کو ابن جابر و حاکم نے لا تبسط سے مرفوع کر دیا مگر بجا ہے ابداً ضعیف کے جانب میں ضعیف ہے اور معنی واحد ہیں۔ نع۔ ویروی و اتبد میں الابد و ابو المد و الاول من الابد



وہو الاظہار۔ اور مکہ میں بعض مشائخ نے قبل کیا ابد فیسیہ یعنی ابد سے یعنی کشیدن یعنی بازوانے کہنے ہوئے رکے اور خط  
 اول ابد سے ہر یعنی اظہار۔ وفت اور مردہ حدیث کی روایت نہیں پس منی رحمہ اللہ اعتراض ساقط ہوا کہ یہ کسی حدیث میں نہیں  
 آیا۔ م۔ ویسجانی بطنہ عن فخذیہ۔ اور جوف دے اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے۔ لادہ علیہ السلام کان اذ اسجد جاثی  
 حتی ان بہتہ لوارادت ان تمر بین یدہ یہ لمرت۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو جوف دے جتنے حتی کہ  
 اگر سجدہ جاتے کہ آپ کے ہاتھوں کے بیچ سے گزرے تو گزر جاتی۔ وفت۔ رواہ مسلم اور بہتہ چھوٹی بکری یا بھیری۔ اور حاکم د  
 طبرانی کی روایت میں بھیہ بضم اول دفع دوم تصنیف یعنی بھیر بکری کا بچہ اور کہا گیا کہ یہی صواب ہے۔ منفع۔ وقیل اذ اکان  
 فی صف لا یجانی کیلا یوزی جارہ۔ اور کہا گیا کہ اگر صف کے اندر ہو تو ہاتھوں کو جوف نہ دے تاکہ ٹھوس کو ایذا  
 نہ دے۔ ۹۔ اولی استدلال یہ ہے کہ برابر ہم نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تو سجدہ کرے  
 تو دونوں ہتھیلیاں رکھ اور دونوں کھنیاں اونچی رکھ۔ رواہ مسلم والترمذی۔ عبد السمین الکلبی ابن بھینہ نے کہا کہ جب  
 باز پڑھنے یعنی سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھوں میں کشادگی دیتے حتی کہ دونوں بغلوں کی سپیدی ظاہر ہوتی۔ رواہ ابن ماجہ  
 مسلم۔ اور حدیث برابر ابن عازب ہے کہ اذ اصاب علی جمح۔ اور معنی جمح کے یہ کہ پہلو سے دونوں ہاتھ جدا کر کے مانند بازو کے کھڑے  
 تھے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں جب کوئی سجدہ  
 کرے تو کتنے کی طرح اپنی ہاتھیں نہ بچھا دے۔ رواہ الترمذی۔ اور ہاتھوں کو بغل سے کشادہ کرنا حدیث ابو حمید ساعدی  
 میں بروایت ترمذی و نسائی مذکور ہے۔ اور وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ  
 کرتے تو ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھتے اور جب اٹھتے تو گھٹنوں سے پہلے ہاتھ اٹھاتے۔ کمانی السنن الاربعہ۔ اور ابو داؤد  
 لی ایک روایت میں ہے کہ جب اٹھتے تو گھٹنوں کے بل اٹھتے اور ہاتھوں کو رانوں پر ٹیک دیتے۔ اور ابو داؤد کی روایت  
 بن عمر زہد میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ اٹھنے میں آدمی ہاتھوں کو زمین پر ٹیکے۔ بخاری میں ایک صحابہ  
 کا حال مروی ہے کہ بوجہ مرض کے سجدہ میں گھٹنوں کے نیچے گدھی رکھ لیتے تھے۔ اور ابو داؤد و نسائی میں ابن عمر زہد سے  
 مرفوع روایت ہے کہ چہرہ کی طرح دونوں ہاتھ بھی سجدہ کرتے ہیں جب چہرہ رکھے تو انگو رکھے اور جب اٹھا دے تو انگو  
 اٹھا دے۔ مترجم کتا ہے کہ اس قدر اس باب میں کافی ہے۔ واضح ہو کہ ثبوت ادضاع متعدد و پرہیز اور ائمہ مجتہدین کے  
 نزدیک بھی ثبوت ہے لیکن اجتہادی علوم سے ہر ایک نے بعض وضع کو اولی قرار دیکر اختیار کیا ہے مثلاً اول گھٹنے رکھنے  
 پھر ہاتھ رکھنا سجدہ کرنے میں اولی ہے بدلیل روایت ابن عمر زہد کے اونٹ کی طرح پہلے ہاتھ رکھنے سے منع فرمایا۔ لیکن  
 ظاہر ہوا کہ یہ مانعت قوی آدمی کو تخریبی طور پر کیونکہ صحیح مسلم میں خود آپ کا پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا اس وقت میں کہ  
 سن شریف زیادہ ہو گیا تھا ثبوت ہے لہذا اختصار یہ کہ قوی آدمی اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھے اور ضعیف آدمی کے حق میں  
 دونوں برابر ہیں بلکہ حالت ضعف میں نعل حضرت سرور عالم اولی ہے جب یہ معلوم ہوا تو واضح ہو کہ پیچھے علماء نے بغیر اس  
 معلومات کے سوائے مختار امام کے دوسرے ادضاع کو مکروہ و متروک مانا جائز کر دیا اور صرف ایک ہی وضع میں منحصر کر دیا  
 اور یہ غلطی ہے۔ م۔ ویوہ اصابع رجلیہ نحو القبلیہ۔ اور اپنے پاؤں کی انگلیوں کو جانب قبلہ متوجہ رکھے۔ وفت جیسا کہ  
 بخاری وغیرہ کی روایات ابو حمید ساعدی و ابن عمر وغیرہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ نعل ثابت ہے اور مصنف نے  
 قول ذکر کیا۔ لقولہ علیہ السلام اذ اسجد المؤمن سجد کل عضو منہ فلیوجه من اعضائہ ما استطاع نحو القبلیہ۔ بدلیل  
 قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب سو من سجدہ کرتا ہوں تو اس کا ہر عضو سجدہ کرتا ہوں تو جانشک قدرت ہو اپنے اعضا و  
 جانب قبلہ متوجہ کرے۔ وفت۔ بروایت غریب ہے۔ و ما سر تعالیٰ اعلم۔ و بقول فی سجدہ سبحان ربی اعلیٰ ثبوت

ذکر اوناہ۔ اور سجد کی حالت میں تین مرتبہ سبحان ربی الاعلیٰ کہے اور یہ کتر ہے۔ وفت علماء رحم نے کہا کہ اس کا ترک  
رنا یا کسی کرنا کر دہ ہے۔ وفت۔ لقولہ علیہ السلام واذ اسجد احدکم فلیقل فی سجودہ سبحان ربی الاعلیٰ وذلک ہوناہ  
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اور جب تم میں کوئی سجدہ کرے تو اپنے سجدہ میں کہے سبحان ربی الاعلیٰ اور یہ اسکا  
کتر ہے۔ اسی ادنیٰ کمال الجمع۔ اس کے معنی یہ کہ کمال جمع کا کتر ہے۔ وفت۔ لیکن اعتراض ہوا کہ جمع وکمال جمع کسی کا حدیث میں نشان  
میں ہے پھر یہ تفسیر کیونکر ہوگی اور جواب مع تحقیق کے اوپر گذرا رکوع میں اور یہ حدیث ایک کتر ہے۔ واضح ہو کہ ذکر اوناہ  
کی ضمیر ادنیٰ السجود کی طرف ظاہر ہے لیکن اس واسطے نہیں بھری کہ تسبیحات بالاتفاق سنت میں وہیہ مافیہم۔ وفت۔ استحباب ان زیروں  
علی التلک فی الركوع والسجود بعد ان یختم بالوتر۔ اور استحباب ہر رکوع و سجد میں تین تین تسبیحات پر ہر حادے مگر طاق  
پر ختم کرے۔ وفت۔ یعنی یہ ختم بھی مستحب ہے اور زیادتی کے جواز میں سب متفق ہیں۔ حتیٰ کہ عمر بن عبد العزیز کی نماز زیادہ مشاہیر بنا  
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیان ہوئی جتنی تسبیحات کا اندازہ دس تک ہے۔ رہا یہ کہ طاق پر ختم کرے۔ لانا علیہ السلام کا ان ختم  
بالوتر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم طاق پر ختم کرتے تھے۔ وفت۔ لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں ملتا۔ وفت۔ اور طاق کے  
استحباب میں وہ عام حدیث کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ طاق کو پسند کرتا ہے مع لحاظ اس امر کے کہ تین تسبیح خود طاق میں توجہ اصل طاق  
ہے تو عام حدیث کے تحت میں داخل ہے برخلاف ایسی چیز کے جو اصل میں طاق کے تحت میں نہیں جیسے نماز و رکعت و چار رکعت  
خاتم۔ اور دس تک کا اندازہ دیری کا ہے نہ آنکہ عمر بن عبد العزیز دس کہتے تھے بلکہ ممکن ہے کہ دسے پانچ ہی ایسی آہستگی و خشوع  
کے ساتھ کہتے ہوں۔ م۔ وان کان اماما لایزید علی وجہ یل القوم۔ اور اگر خود امام ہو تو ایسے طور پر نہ ہر حادے کہ مقتدیوں  
کو ملال دنا گوارا ہو جاوے۔ حتیٰ لایودعی الی التفسیر تاکہ یہ فعل نفرت دلائے اور اُجھانے کی حد تک نہ پہنچاوے۔  
فت۔ کیونکہ مقتدی کا اُجھانا اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تعظیم سے حرام ہے اور امام جسکی ذات سے یہ پیدا ہوا اُٹھنے برا کیا کہ ایک مستحب  
کے چھپے یہ حرام نتیجہ کر دیا۔ مترجم کتاب ہے کہ دسے ہر حال اس زمانہ کے باہم لوگ تقلید و عدم تقلید سے مستحبات نکال کر باقی ہر  
حرام و نفاق حرام و اگلے صالحین کی غیبت و باہمی غیبت حرام اور علاوہ اسکے متعدد مناسبات پیدا کرتے ہیں اور اگر انکے ارشاد  
و ہدایت کرنے کو کسی نے مانا تو اُسے مستحب کا ثواب پایا اور اُنکے ساتھ غیبت و باہمی عداوت و تفریق جماعت میں شریک  
ہو کر متعدد دعوات کا عذاب بھی اُٹھایا اور یہ علم و تقابہت نہیں بلکہ جہل و غباوت ہے۔ م۔ ثم تسبیحات الركوع والسجود سنت  
پھر رکوع و سجد کی تسبیحات کما سنت ہیں۔ وفت۔ اکثر علماء کے نزدیک ہے۔ لان النص تناولہما دون تسبیحاتہما کیونکہ  
نص تو رکوع و سجد کو شامل ہے نہ دونوں کی تسبیحات کو۔ وفت۔ تو دونوں کی تسبیحات فرض نہ تو ہیں پس امام رحم کے شاگرد  
ابو مطیع مثنیٰ کا قول ضعیف ہو گیا کہ تین تسبیحات فرض ہیں کیونکہ نص میں تو خلی رکوع و سجد ہر اور اس پر تسبیحات زائد ہیں  
فلا یزاد علی النص۔ تو نص پر زیادتی نہ کی جائیگی۔ وفت۔ ابن الہمام رحم نے کہا کہ اچھا فرض ثابت نہ تو ہیں تو اس سے یہ کیونکر  
نکلا کہ وہ سنت ہیں کیونکہ جائز ہے کہ یہ تسبیحات واجب ہوں و دلیل سے اول یہ کہ تسبیحات پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
کی موافقت ثابت ہے جو دلیل وجوب ہے۔ دوم حکم دیا کہ اجعلوا یعنی سبحان ربی العظیم کو حکم دیا کہ اسکو رکوع میں کر دو۔ اور سبحان  
ربی الاعلیٰ کو حکم دیا کہ اسکو سجد میں رکھو تو یہ صنف امر موجب وجوب ہے مگر جبکہ اس وجوب سے پھرنے والی کوئی دلیل ہو  
کہا گیا کہ پھرنے والی دلیل یہ ہے کہ اعرابی کو تعلیم دینے میں اسکو نہیں بیان کیا تو معلوم ہوا کہ حکم مذکور بطور استحباب ہے اور  
علماء نے کہا کہ اسکو جیورنا وکم کرنا کر دہ ہے اور جو کلمہ یہ تصریح کی کہ امر استحباب ہے تو ظاہر ہوا کہ کراہت سے مراد کتر ہے کراہت  
ہے۔ الفتح۔ اور تحقیق یہ ہے کہ قولہ ذکر اوناہ۔ یہ کتر سجدہ یعنی تین تسبیحات یہ کتر سجدہ ہے پھر اس میں احتمال ہے کہ کتر تسبیحات  
ہیں یا قدر تسبیحات پس بخنے حدیث اعرابی کو دیکھا کہ اس میں صرف بیہند گوہر کہ احتمال کرے تو معلوم ہوا کہ تین تسبیحات

مقدار اعتدال واجب ہے پس تسبیحات خود سنت ہیں اور حدیث السعدی میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکوع و سجود میں تین مرتبہ سبحان اللہ و بحمدہ کہنے کے قدر ٹھہرتے تھے۔ گیارواہ ابوداؤد۔ والمرأۃ تخفض فی سجودها وتلزیق یمنها بخلعها اور عورت اپنے سجدہ کرنے میں ہتھ پست ہو جاوے اور اپنے پیٹ کو اپنے ماتون سے ملاوے۔ لان ذلک استرہا۔ کیونکہ ایسا کرنا اسکے حق میں زیادہ پردہ ہے۔ فق یعنی عورت کے لیے یہ وضع مقرر ہونے میں یہ حکمت ہے۔ بیاٹک ایک سجدہ ہوا۔ ثم یرفع راسہ ویکبر۔ پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھاوے و تکبیر کرے۔ ف یعنی اٹھانے ہوے۔ لما رینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ ف یعنی حدیث تکبیر عند کمال خفض۔ یعنی۔ فاذا اطمأن جالساً کبر وسجد۔ پھر جب اطمینان سے بیٹھا جاوے تو تکبیر کرے وسجدہ کرے۔ ف جھکنے ہوے تکبیر کرتا جاوے۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث الاعرابی ثم ارفع راسک حتی تستوی جالساً۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حدیث اعرابی میں ثم ارفع راسک الخ یعنی اعرابی کو تعلیم کیا کہ پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھا یاٹک کہ تو بیٹھک میں مستوی ہو جاوے ف اور معلوم ہو چکا کہ یہ قوم کہلاتا ہے اور صحیح یہ کہ واجب ہے و لیکن مشائخ نے اس کو بقول ابو حنیفہ رحمہ واجب نہیں جانا دلی ہذا نام مصنف رحمہ نے کیا۔ ولولم یستوی جالساً وکبر وسجد اخرى اجزاء عند ابی حنیفہ ومحمد وقد ذکرناہ۔ اور اگر مصلے ٹھیک بیٹھ نہ گیا اور تکبیر کمر دو سر سجدہ کیا تو امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک اسکو کافی ہو گیا اور ہم اسکو ذکر کر چکے ہیں۔ ف بلکہ اگر تکبیر بھی نہ کہی تو بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ اس بنا پر کہ قوم سنت ہے۔ ولعلکوافی مقدار الرفع۔ اور مشائخ نے اس میں کلام کیا کہ کس قدر سر اٹھاوے۔ ف یعنی پورا ٹھیک تو نہیں بیٹھا مگر اول سجدہ سے اقیاناز کے لیے کس سر اٹھا کر دو سر سجدہ کیا ہے تو اس میں اختلاف مشائخ ہے۔ والاصح انہ اذا کان الی السجود اقرب لایجز لانہ بعد ساجدا وان کان الی السجود اقرب جائز لانہ بعد جالساً فتتحقق الثانیۃ۔ اور اصح قول یہ ہے کہ اگر اتنا اٹھا کہ سجود سے بہ نسبت بیٹھک کے زیادہ قریب ہے تو دو سر سجدہ جائز نہوا کیونکہ وہ ہنوز سجدہ ہی میں شمار ہوگا اور اگر وہ اس قدر اٹھا کہ بیٹھک سے زیادہ قریب ہے تو دو سر سجدہ جائز ہے کیونکہ وہ اس صعدت میں بیٹھا شمار ہوگا تو دو سر سجدہ متحقق ہو جائیگا۔ ف شرح الطحاوی میں کہ امام ابو حنیفہ سے روایت بھی ہے۔ یعنی اصح ہے۔ المحیط۔ ابن القیم نے کہا کہ میرا اعتقاد یہ کہ اگر قوم یا جلسہ میں اسنے پٹہ سیدھی نہ کی تو وہ گنہگار ہے جیسا کہ سابق میں مدلل گذرا۔ ف اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعتدال کرو سجود میں اور تم میں کوئی اپنا ہاتھ نہیں کٹنے کی طرح نہ پھنداوے۔ رواہ النسخہ۔ اور حدیث براہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کارکوع کرناہ سجدہ کرنا اور دونوں سجدوں کا درمیان اور جب رکوع سے سر اٹھاتے یہ سب قریب برابر کے ہوا کرتے تھے سوائے قیام و قعدہ کے۔ رواہ البخاری وسلم۔ پس واجب یہی ہے کہ اعتدال کے ساتھ ٹھیک بیٹھ کر دو سر سجدہ کرے فاذا اطمأن ساجدا کبر۔ پھر جب سجدہ کی حالت میں اطمینان کرے تو تکبیر کرے۔ ف پھر کیونکہ معلوم ہو کہ اطمینان ہو گیا تو وہ میں تسبیح کی مقدار ہے کیونکہ یہی کس ہے۔ پھر جب کہ سجود اور جلسہ قریب برابر کے تھے تو بہتر یہ کہ جلسہ میں بھی دو تسبیح تک تو نف کرے اور ایک تسبیح بقول ابو یوسف ضروری ہے یہاں تک ایک رکعت پوری ہوئی جسکا خلاصہ یہ کہ فار کے لیے تکبیر تحریر ہے پھر ثانیہ پھر قعدہ۔ بعد اسکے رکعت کے لیے تسبیح و قرات پھر تکبیر کے ساتھ رکوع پھر تسبیحات رکوع پھر تسبیح کے ساتھ سر اٹھا کر قوم و حمد پھر تکبیر کہتے ہوے سجدہ پھر تسبیحات پھر اٹھکر جلسہ پھر دو سر سجدہ پھر تکبیر پھر سر اٹھاوے۔ سب کیا بیٹھ کر تب دوسری رکعت کو اٹھے یا تکبیر کرتا ہوا سیدھا کھڑا ہو جاوے اور پانچ زمین پر ٹیک کر اٹھے یا زمین پر نہ ٹیکے ان دونوں باتوں میں ہمارے نزدیک تکبیر کہتے ہوے اٹھے۔ و استوی قائماً علی صدرہ قد صیر



اور سیدہ عاتکہؓ اور جوادؓ اپنے بچوں کے بل۔ وفت اس طرح کہ سر اٹھا کر ہاتھ گھٹنوں پر رکھے اور بچوں کے بل سیدہ عاتکہؓ اور جوادؓ اور یہ اچھا ادب ہے جس میں قوت ہو۔ پس بیٹھے نہیں جیسے شافعیہ کے نزدیک جلسہ استراحت ہے۔ ولا یعتقد سیدہ علیہ علی الارض۔ اور ٹیک نہ لگا دے اپنے ہاتھوں کے ساتھ زمین پر۔ وفت یہ مستحب ہے جبکہ غنیمۃ البحر۔ بلکہ ران پر ٹیک کے لیے ہاتھ رکھ لے۔ البوط۔ وقال الشافعی مجلس جلسۃ خفیۃ ثم ینفض عن الارض لان اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ خفیۃ بیٹھا بیٹھا پھر زمین پر ٹیک دیے ہوئے کھڑا ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے۔ وفت جسکو مالک بن اسحورث رحمہ نے روایت کیا۔ کافی صحیح البخاری والاریقہ۔ اور نووی رحمہ نے کہا کہ اکثر علماء کے نزدیک یہ مستحب نہیں ہے۔ عین کتاہون کہ جوازمین کوئی اختلاف نہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا بھی کیا ہے بلکہ کلام اس میں ہے کہ دونوں صورتوں میں کون مختار ہے اور تحقیق یہ ہے کہ جو شخص قوی و جوان ہو وہ سجدہ ثانیہ کے بعد طاق رکعت میں ران پر ہاتھوں کو ٹیک دیکر کھڑا ہو یہی اولیٰ ہے نہ زمین پر چنانچہ ابن عمر رحمہ سے روایت ہے کہ۔ نہی ان یعتقد الرجل علی یدہ اذ انفض فی الصلوٰۃ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ مرد ٹیک دے دونوں ہاتھوں پر جب نماز میں اٹھے۔ رواہ ابو داؤد۔ ولنا حدیث ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان ینفض فی الصلوٰۃ علی صدور قدیمہ۔ اور ہماری دلیل حدیث ابو ہریرہ رحمہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بچوں کے بل پر اٹھا کرتے تھے۔ وفت رواہ ابو داؤد اور ابن العمام رحمہ نے لکھا کہ ترمذی نے اسکو خالد بن ایاس عن صلح مولیٰ التومہ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کیا ہے اور خالد بن ایاس میں یہ کلام ہے کہ آخر میں اُنکے حفظ میں اختلاط ہو گیا تھا۔ ترمذی نے بعد روایت کے کہا کہ اہل علم کا اسی پر عمل ہے یعنی جلسہ خفیۃ نہ کرے یہ قول مؤید ہے کہ اصل میں یہ حدیث قوی ہے ایک تو اہل العلم کا اسی پر عمل اور دوم ابن ابی شیبہ رحمہ نے ابن مسعود رحمہ سے روایت کی ابن مسعود اپنے بچوں کے بل اٹھتے اور کچھ نہیں بیٹھتے۔ اسی کے مانند حضرت علی و عمر و ابن عمر و ابن الزبیر سے روایت کی اور شعبی سے روایت کی کہ حضرت عمر علی و اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بچوں کے بل نماز میں اٹھا کرتے تھے اور ابو عیاش سے روایت کی کہ میں نے ہشیرے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پایا کہ جب اول رکعت کے یا ہمسری رکعت کے دوسرے سجدے سے انہیں کوئی سر اٹھا تا تو کچھ نہیں بیٹھتا اور ویسے ہی کھڑا ہو جاتا۔ عبد الرزاق نے اسکو ابن مسعود و ابن عباس و ابن عمر رحمہ سے روایت کیا اور بیہقی نے ابن مسعود رحمہ سے روایت کیا میں معاذم ہو گیا کہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سب اسی پر متفق ہیں اور مالک بن اسحورث کے بہ نسبت یہ لوگ زیادہ اصحاب و ملازم رہتے تھے پس اسی کو تقدم ہوگی اور اسی وجہ سے اہل العلم کا اسی پر عمل رہا ہے اور تونے حدیث ابن عمر سن لی کہ ہاتھوں کو زمین پر ٹیک کر اٹھنے سے مانعت کی گئی ہے۔ کما رواہ ابو داؤد۔ اور حدیث دائل میں مجرم ثابت ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھتے تو رانوں پر ہاتھ ٹیکتے تھے۔ پس ان روایات کو توفیق دینا لازم ہے۔ وفت۔ واما وہ محمول علی حالۃ الکبر۔ اور جو شافعی رحمہ نے حدیث مالک بن اسحورث سے روایت کیا یعنی جلسہ خفیۃ وہ حضرت صلعم کی حالت میں ہے۔ وفت۔ اور نوویہ کے سجدہ میں جانی کی حالت میں اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھنے کے بجائے پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا حالت آخر میں بدعت بدین کے ثابت ہے۔ اور یوں ہی مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مبادرت مت کیا کرو پھر رکوع میں اور نہ سجود میں کہ میں تم پر کمان سبقت کرونگا رکوع میں اور سجود میں تم با جواد کیونکہ میرا بدن ڈھیل پڑ گیا ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ وفت۔ علاوہ اصحاب و تابعین کے ابن المنذر نے فقہاء میں ابو الزناد و ثوری و مالک و احمد و اسحق کا یہی قول بیان کیا اور ابو اسحق مروزی و شافعی رحمہ نے کہا کہ اگر ضعیف ہو تو استراحت

جلسہ کر لے اور اگر قوی ہو تو نہ بیٹھے۔ مین کننا ہون کہ پھر کچھ خلافت نہ رہا۔ حمید الدین رحم نے خمس الائمہ سرخسی رحم سے نقل کیا کہ اختلاف انفصلیت مین ہر نہ جواز مین حتی کہ اگر جلسہ استراحت کر لیا تو ہمارے نزدیک جائز ہو اور جو نہ کیا تو شافعی کے نزدیک جائز ہر۔ مین کننا ہون کہ یہ ظہیر مین منصوص ہر۔ بیان سے معلوم ہوا کہ اس جلسہ کی وجہ سے جس نے سجدہ سہو لازم کیا بالکل ضعیف قول ہر اور کیونکہ لازم آویگا حالانکہ بالاجماع حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ جلسہ ثبوت ہر اگرچہ تاویل اسکی یہ کہ بحالت ضعیفی تھا پس لازم آیا کہ ضعیف آدمی کو وہ بطور سنت روا ہر اور قوی آدمی کو واسطے عدم استراحت اولی ہر۔ ولان نہ تعدہ استراحت و الصلوٰۃ ما وضع لہا۔ اور اسی وجہ سے عدم جلسہ مختار ہر کہ یہ تعدہ استراحت کا ہر اور نماز واسطے استراحت کرنے کے موضوع نہیں ہر۔ و لیکن تمکک جانا بے اختیار سی چیز ہر تو شرح نے عام رعایت سے دو رکعت پر تعدہ استراحت دیدیا ہر۔ مان جبکہ ضعف وغیرہ ہو تو دوسری رکعت ادا کرنے کو خفیف بیٹھ جاوے نور و اہر تاکہ یکایک اٹھنے کی مشقت طاری نہو فیلفیم۔ اور ام قیس بنت محسن سے روایت ہر کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سن شریف زیادہ ہو گیا اور گوشت کے حامل ہوئے تو اپنی جائے نماز پر ایک عمو بنا لیا کہ اسپرٹیک کر لیتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور نہ نوافل مین محمول گراں سے ضعف جسمی ظاہر ہر۔ و کذا فی حدیث المستدرک و ام سلمہ وغیرہا۔ پس اعتبار نہیں جس نے کہا کہ آپ کا سن شریف ایسا نہ تھا۔ فافہم۔ پھر یہاں تک ایک رکعت پوری ہو گئی اور دوسری رکعت کو کھڑا ہو گیا۔ و یفعل فی الرکۃ الثانیۃ مثل ما فعل فی الرکۃ الاولی۔ اور دوسری رکعت مین اسی کے مثل کرے جو پہلی رکعت مین کیا۔ لائے مکررا لا رکان۔ کیونکہ وہ تو ارکان کو دوبارہ کرنا ہوتا ہر۔ الا انہ لا یستفتح۔ لیکن اتنا فرق ہر کہ دوسری رکعت مین استفتاح نہ پڑھے۔ و یعنی سبحانک اللہم آہ۔ ولای تعوذ۔ اور تعوذ یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم نہ پڑھے۔ لانہما لم یشرع الامرة واحده۔ کیونکہ یہ دونوں مشروع نہیں ہوئے مگر ایک بار۔ و یعنی انہن تکرار مستحب نہیں ہر۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دوسری رکعت مین اٹھتے تو الحمد للہ رب العالمین سے فقرات مشروع کر دیتے اور سکوت نہ کرتے۔ رواہ مسلم۔ ظاہر اس حدیث کا یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم بھی نہیں پڑھتے تھے اور ظاہر مذہب بھی یہی ہر مگر ترجیح دی گئی کہ بسم پڑھنا چاہیے۔ م۔ باقی رہا بیان ایک مسئلہ جو اول ہی رکعت سے متعلق ہر چنانچہ فرمایا۔ ولای یرفع یدیه الا فی التکبیر الاولی۔ اور کسی تکبیر مین ہاتھ نہ اٹھاوے سوائے پہلی تکبیر تحریر مین۔ خلافا للشافعی رحم فی الركوع و فی الرفع منہ۔ اسی شافعی رحم کا خلافت و تکبیروں مین ایک رکوع مین جانے مین اور دوسرے اُس سے سر اٹھانے مین۔ و شافعی رحم کے نزدیک ان دونوں تکبیروں مین بھی ہاتھ اٹھاوے۔ بدلیل احادیث جنکا ذکر آویگا اور مذہب کی دلیل مصنف رحم نے ذکر فرمائی یعنی۔ لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن تکبیرۃ الافتتاح و تکبیرۃ القنوت و تکبیرات العیدین و ذکر الاربع فی الحج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اٹھائے جاوے مگر سات جگہوں مین تکبیرۃ الافتتاح مین اند تکبیرۃ القنوت مین اور تکبیرات عیدین مین اور چار باقی کوچ مین ذکر کیا۔ و یعنی تکبیرۃ العزات و تکبیرۃ التہنیت و تکبیرۃ الصفاء المروءۃ و تکبیرۃ الاستلام۔ واللہ می یروی من الرفع محمول علی الابتداء کذا نقل عن ابن الزبیر۔ اور جو حدیث کہ رفع الیدین مین روایت کیجانی ہر وہ ابتداء مین ہونے پر محمول ہر یون ہی ابن الزبیر رحم سے منقول ہر۔ و مترجم کتاب ہر کہ اس زمانہ مین اس مسئلہ پر بھی عوام مین بہت شورش و فساد ہر اور اقامت السنۃ کے ہانے سے ہم اسلام کی بنیاد پڑتی ہر اور مضائقہ نہیں کہ اس مسئلہ کو بتوفیق اللہ تعالیٰ وضاحت سے لکھ دیا جاوے جہاں تک حق ظاہر ہو۔ و لا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز حکیم۔ اول محل خلافت متعین کر کے کلام کرنا چاہیے۔ واضح ہو کہ سنت کا اطلاق اس

فعل پر ہر جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا مگر کسی ترک کیا ہر اور کبھی اسکو بھی سنت بول دیتے ہیں جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا حالانکہ یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ہمیشہ کیا ہر اور بیان کلام اول میں ہر کہ آیا مسنون طریقہ یہ ہر کہ سوا کے حکمیر تحریر کے بانی میں بغیر ہاتھ اٹھانے دائمی نماز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر یا رکوع واس سے سر اٹھانے میں منع نہیں کرنا دائمی نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر اور ائمہ خفیہ کو اس میں کلام نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع الیدین کرنا ثبوت ہر مگر یہ نہیں تحقیق ہوتا کہ وہ ابتداء میں تھا یا آخر تک بھی رہا ہر۔ اور اس میں کسی کو خلاف نہیں کہ رفع الیدین بخون ہر واجب نہیں ہر۔ اور یہ بات بھی فقہاء کے درمیان مسلم ہر کہ نماز محتاط چیز ہر پس اگر کوئی چیز نماز میں سے نہ تو نماز میں داخل کرنا ناقص ہر۔ اگرچہ رفع الیدین کرنے سے امام اعظم رحمہ اللہ صاحبین و مشائخ فقہاء کسی کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی اور یہی صحیح ہر پھر میرا کلام بیان محل دو امور میں نظر کرنے پر ہر۔ اول ثبوت رفع یدین۔ مع مقامات رفع و کیفیت رفع اور کلام اسانید و مخالفات۔ دوم عدم الرفع و کلام اسانید و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم۔ بیان اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ روایت ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز فریضہ کو کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے اور دونوں ہاتھ مقابل کندھوں تک اٹھاتے اور جب قرأت سے فارغ ہو کر رکوع کرنا چاہتے تو ایسے ہی کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو ایسے ہی کرتے اور کسی نماز کو جب بیٹھے پڑھتے تو اس میں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے اور جب دونوں سجدوں سے سر اٹھاتے تو یوں ہی ہاتھ اٹھاتے اور تکبیر کہتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و صحیح یون ہی ہر دو سجدہ کے درمیان رفع الیدین کی روایت بھی وارد ہر اور وہ حدیث مالک بن انور ہر کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ ہاتھ اٹھاتے جب تکبیر کہتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے حتی کہ کان کی نوک پہنچاتے۔ رواہ النسخہ الا الترمذی اور نسائی کی روایت میں ہر ہاتھ اٹھاتے جب سجدہ کرتے اور جب سجدہ سے سر اٹھاتے مترجم کتاب ہر کہ یون ہی عبد اللہ بن طاؤس کا فعل مع روایت کے ابو داؤد و نسائی میں مذکور ہر۔ بلکہ سیوطی و ابن حجر وغیرہ نے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رفع الیدین کرنا ہر جگہ اور اٹھانے میں ایک جماعت صحابہ سے جن میں عبد اللہ بن عمر و ابو موسیٰ و ابو سعید خدری و ابو الدرداء و انس و ابی عباس و جابر و غیرہ میں ذکر کیا۔ اور ابن طاؤس کے اثر سے معلوم ہوتا ہر کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی بعض منقولوں کا اس پر بھی عمل رہا کیونکہ نضر بن کثیر نے کہا کہ میں نے ابی طاؤس کے اس فعل سے انکار کیا یعنی نہ جانا کہ یہ کہاں سے نکالا ہر تو میں نے وہیب بن خالد سے بیان کیا یعنی ظاہر کیا کہ میرے پہلو میں ابی طاؤس نے رفع الیدین کی اس طرح حرکت کی تو وہیب نے ابی طاؤس سے کہا کہ تو نے ایسی حرکت کی جو ہم نے کسی کو نہیں کرتے دیکھی تو ابی طاؤس نے جواب دیا کہ میں نے اپنے باپ طاؤس کو یوں ہی کرتے دیکھا اور میرے باپ نے ابی عباس کو یوں ہی کرتے دیکھا اور میں تو یہی جانتا ہوں کہ ابی عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوں ہی کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و نسائی اس سے معلوم ہوا کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی کوئی کوئی اسکو کرتا تھا۔ بلکہ دوسری روایت میں ابی حمزہ کی شاید ہر کہ عبد اللہ بن الزبیر نے ہکو نماز پڑھائی تو میں نے دیکھا کہ خفیف اشارہ کے طور پر رفع الیدین کرتا جب کھڑا ہوتا اور جب رکوع کرتا اور جب سجدہ کرتا اور جب قیام کو اٹھتا تو کھڑا ہو کر اپنے دونوں ہاتھوں سے اشارہ کرنا میمون کی نے کہا کہ پھر میں ابی عباس کی طرف آیا اور میں نے اُن سے یہ کیفیت بیان کی تو ابی عباس نے کہا کہ اگر مجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو دیکھے تو عبد اللہ بن الزبیر کے پیچھے اقتدا کر۔ رواہ ابو داؤد۔ ابی حمزہ ظاہر ہر کہ اس وقت میں بھی عبد اللہ بن الزبیر نے دونوں سجدوں کے سچ میں بلکہ ہر جگہ اٹھانے میں رفع الیدین کیا چونکہ خالی ایک ابن الزبیر کرنے والے تھے اس جہت سے میمون کی نے انکار کیا اور ابی عباس نے اسکو ہر قرار دیا۔





گنوا۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے تحقیق میں طعن کیا کہ حنفیہ ابن الویر اور ابن عباس سے رفع البدن کا نسخ روایت کرتے ہیں حالانکہ ان دونوں سے محفوظ روایت اسکے خلاف ہے چنانچہ ابو داؤد نے بیہون کی سے روایت کی کہ بیہون نے ابن ابراہیم کو دیکھا کہ حالیکہ ابن الزبیر لوگوں کو ناز پر جاتے تھے کہ ابن الزبیر اپنی دونوں جلیبوں سے اشارہ کرتے جب کھڑے ہوتے اور جب رکوع کرتے اور جب سجدہ کرتے۔ بیہون نے کہا کہ میں نے جا کر ابن عباس کو اس حال کی خبر دی تو ابن عباس نے کہا کہ اگر مجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ناز دیکھے تو ابن الزبیر کی اقتدا کر۔ انتہی ستر جا۔ لیکن شہید نہیں کہ ابن سجدہ کے وقت بھی رفع البدن ہر اور رکوع سے قیام کے وقت مذکور نہیں اور زیادہ اس سے بھی سکوت ہے مگر سجدہ کے وقت تو ترک کیا گیا ہر اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں تصریح ہے کہ اس حالت میں نہ کرتے تھے پس بانو ابن عباس کا یہ اثر صحیح نہیں یا منسوخ ہے کہ ابن عباس و ابن الزبیر نے نہیں جانا۔ مترجم کہتا ہے کہ ان سب سے بڑھ کر اشکال یہ ہے کہ ان سب آثار میں یہ صریح ہے کہ عموماً اس وقت صحابہ کرام و تابعین خیال میں رفع البدن متروک تھا۔ یہ نہیں کہا جاسکے کہ یہ آثار میں اور ہم نے مرفوع احادیث سے اثبات کیا ہے کیونکہ کلام احادیث اثبات کے معنی میں نہیں ہے بلکہ بیشک معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا لیکن کیا وہ آخر میں معمول رہا یا نہیں تو اثر ابن طاؤس میں عام انکار کہ ہم نے کسی کو ایسا کرنے نہیں دیکھا اور بیہون کی نے خود اس سے انکار کیا اور سب سے زیادہ صریح قول ابو ہریرہ کہ لوگوں نے رفع البدن کو ترک کیا ہے۔ کافی انسانی۔ تو ان آثار سے یہ صاف واضح ہے کہ عموماً کوئی رفع البدن نہیں کرتا تھا اور ائمہ صحابہ امت میں اسکو نہیں کرتے تھے۔ اب کلام اس میں کہ کیا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا گمان صحیح ہے کہ لوگوں نے سستی میں ترک کر دیا ہے تو میں ہرگز نہیں گمان کر سکتا کہ اگر صحابہ رضی اللہ عنہم سب لوگ رفع البدن ایک سنت ترک کر دیں بدون اسکے کہ اسکے ترک کی وجہ ہو۔ اور ابن عباس نے تو سجدہ کے وقت رفع البدن کو بھی باقی رکھا حالانکہ وہ بالاتفاق ترک ہے پس ضرور صحابہ رضی اللہ عنہم پر یہی گمان ہے کہ انھوں نے اسکو متروک پا کر ترک کیا ہے۔ اب میں رفع البدن کی بعض احادیث میں کلام کرتا ہوں اور جن صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت رفع البدن ہے ان میں سے ترک کے آثار ذکر کرتا ہوں۔ واضح ہو کہ حدیث ابو ہریرہ رفع البدن کی اسناد میں اسمعیل بن عباس بن صالح بن کسان ہے اور صالح بن کسان امام فقہ مدنی ہیں اور اسمعیل بن عباس کی روایت سوائے شامیوں کے ضعیف لائق حجت نہیں کہتا قال النسائی وابن حبان وابن خزيمة وابن حبان وابن جرير وابن عساکر۔ پس حدیث ابو ہریرہ لائق حجت نہیں ہے حدیث ابو حمید الساعدي کئی وجہ کثیرہ سے مروی ہے لیکن بعض میں بوزان رفع کا بیان نہیں اور محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید ساعدي اور ابو قتادہ سے نہیں سنا کیونکہ یثیم بن حدی نے کہا کہ ابو قتادہ تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھی تھے شہید ہوئے اور حضرت علی نے آخر ناز پر جی۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور محمد بن عمرو بن عطاء کی وفات ۱۰۰ھ کے بعد ہے لہذا ابن حزم نے اسکو عبد الحمید کا وہی قرار دیا۔ لیکن بیہون نے اسکو شاذ روایت قرار دیا اور اہل تاریخ کا اجماع نقل کیا کہ وہ مستحکم ہے۔ قول ابن جریر کہ یہی صحیح ہے اسکو اسکی روایت میں نے اسکو تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ شعبی و یثیم کے قول پر کسی کے قول کو ترجیح نہ دی اگرچہ بخاری میں اور ابن حبان و عطاء کی روایات سے محمد بن عمرو اور ابو حمید کے درمیان واسطہ ایک مرد مجہول کو ثابت کیا اور یہی طریق ابو قتادہ کا بیان کیا اور فقہ لاکہ یہ حدیث منقطع و مضطرب ہے میں کہتا ہوں کہ اس میں طول و بنا بیفائدہ ہے اور حق یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع البدن ہر جگہ اور ائمہ صحابہ اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ثابت ہے لیکن بعض نے ثابت ہونا کہ آخر تک یہ طریقہ رہا اور بیہون کی حدیث میں ہے جسکے آخرین ہے کہ یہی آپ کی نادر ہی بنا تک کہ اللہ تعالیٰ سے لافنی ہوئے۔ اگرچہ صحیح الاسناد ہے لیکن یہ تو ناز پر ہے اور

ہر جہد اور ہر ذکر کو محیط نہیں ہو سکتی ہر سلا کی نشاء و تعوذ وغیرہ دوامی واجب ہو گئے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے۔  
 ابن صحابہ کرام سے رفع الیدین مروی ہے اُسے ترک بھی مروی ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عامر بن کلب نے  
 بواسطہ اپنے باپ کے روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ تکبیرۃ الافتتاح میں ہاتھ اٹھائے پھر نہیں اٹھاتے تھے رد  
 ابو بکر بن ابی شیبہ والطاہدی۔ اور عامر بن کلب ثقہ ہے اسناد طحاوی صحیح علی شرط مسلم ہے اور یہ گمان نہیں ہو سکتا  
 کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنت کو بول ہی متروک کیا ہو۔ اور طاہدی نے ابن ابی داؤد کی حدیث سے روایت کی  
 کہ ابنا نا احمد بن عبد اللہ بن یونس حدیث ابو بکر بن عیاش عن حصین عن مجاہد قال صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع  
 یدہ الا فی التکبیرۃ الاولی۔ یعنی مجاہد رحمہ نے کہا کہ میں نے عبد اللہ بن عمر کے پیچھے نماز پڑھی ہے سوا بن عمر تو نہیں ہاتھ اٹھا  
 مگر پہلی تکبیر تحریر ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور اسی کے متناد ابن ابی شیبہ نے مجاہد عن ابن عمر روایت کی۔ طاہدی رحمہ نے کہا کہ  
 دیکھو ابن عمر نے حدیث روایت کی اور خود اسکو ترک کیا تو اسی وجہ سے کہ ان کے نزدیک نسخ ثابت ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے  
 کہ نسخ کے بغیر بھی توفیق ممکن ہے وہ اسطرح کہ رفع الیدین سنت غریبہ میں سے نہیں تو کیا یا نہ کیا۔ اور اسی پر دلالت کرتی ہیں  
 احادیث عدم الرفع۔ اور اسی پر دلالت کرتے ہیں آثار میمون المکی وابن طاؤس وقول ابو ہریرہ کہ لوگوں نے اسپر عمل  
 چھوڑ دیا ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ حدیث میمون کی دلالت کرتی ہے کہ حالت سجدہ میں بھی رفع الیدین جائز ہے اور ابن عمر نے  
 کی حدیث سے نکلا کہ اس حالت میں نہیں کرتے تھے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ عامہ روایات یہی ہیں تو کیا مراد ہے اگر یہ کہ حالت  
 سجود کا رفع نسخ ہے تو دلیل نسخ چاہیے اور کیوں نہیں کہتے کہ اسوقت نہیں کیا۔ الحاصل رفع کا ثبوت ایک تو اسطرح  
 کہ ہر جہاد اور اٹھا دین تھا۔ اند بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسپر بھی ابن الزبیر کا عمل وابن عباس کی تصدیق  
 پائی گئی ولیکن اسپر عام انکار پایا گیا۔ دوم صرف رکوع و دومہ ولیکن السجدتین کا رفع الیدین ثابت ہوا اور اسپر بھی بعد ازاں  
 کچھ عمل پایا گیا چنانچہ ترمذی رحمہ نے کہا کہ یہی قول بعض اہل علم اصحاب و تابعین کا ہے۔ لیکن عموماً اسپر عمل نہ تھا اور وہیب  
 بن خالد اور میمون کی وغیرہ کے آثار اور قول ابو ہریرہ رحمہ سے عام انکار ظاہر ہے اور خود رفع الیدین کی روایت کرنیوالے  
 صحابہ رحمہ سے اس کے خلاف عمل صحیح اسانید سے ثابت ہے۔ اور ترمذی رحمہ نے کہا ہے کہ بعض اہل علم اصحاب و تابعین کا عمل  
 اسپر کہ صرف تکبیر تحریر کے وقت ہاتھ اٹھا دے پھر نہیں۔ ابو داؤد و ترمذی نے روایت و کعب عن سفیان الثوری عن عامر  
 بن کلب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمہ روایت کی کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ کیا میں نہیں بیکر نہ پڑھوں  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پھر پڑھی اور ہاتھ نہیں اٹھائے مگر اول ہی بار۔ اور ابو داؤد کی روایت ابن مسعود رحمہ  
 سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو ہاتھ اٹھا یا کرتے اول تکبیر میں پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس حدیث کو طاہدی وابن ابی شیبہ  
 نے بھی روایت کیا ہے۔ ترمذی رحمہ کے حدیث ابن مسعود رحمہ کو حدیث حسن کہا اور نسائی نے انہی روایت و کعب کے ابن المبارک  
 عن سفیان روایت کی۔ اور یہ حدیث دلیل ہے کہ بغیر رفع الیدین کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز نہیں ہاں اس حدیث  
 کے ثبوت میں کلام کیا گیا۔ اول یہ کہ عامر بن کلب ضعیف ہے اعتراض واپسی ہے کیونکہ ابن مسعود نے توفیق کی اور اس نے  
 صحیح میں اس سے خارج کیا پھر بعد اسکے وہاں درازی محل خوف ہے۔ دوم یہ کہ عبد الرحمن نے علقمہ سے نہیں سنا۔ یہ کچھ  
 ماہی اعتراض ہے اور خلیب نے سلم کی تصریح کی اور ابراہیم شعی اور عبد الرحمن کا سن برابر اور بالاتفاق ابراہیم نے سنا  
 تو عبد الرحمن نے نہ سننے کی وجہ کیا ہے۔ سوم یہ کہ اسناد قویہ ہے مگر کعب یا توری نے اس حدیث میں یہ جملہ کچھ نہیں اٹھائے تھے اپنی طرف سے  
 یہ حدیث یا قبول یا طعنی وغیرہ جو اب یہ کہ خالی گمان غیر مسلم ہے اور یہ جو کہا گیا کہ بد دن اس جملہ کے روایت آتی ہے جو  
 یہ کہ ہاں یہ مختصر ہے اور یہ مطلق ہے اور اس بات پر اتفاق ہے کہ ماہی ثقہ جو کچھ زیادہ کرے وہ مقبول ہے پھر کوئی وجہ



اخر ارض کی ہر اور حق یہ کہ حدیث صحیح ہے اور ابن حزم نے محلے بن اسکی تصحیح کی۔ بلکہ قوسی دلیل صحت کی یہ ہے کہ جو حضرت ابی سعید سے رزع البیدین ذکر کرنا صحیح ثابت ہے بلکہ دارقطنی و ابن عدی نے محمد بن جابر بن حماد بن ابی سلیمان عن ابی ہریرہ عن علقمہ عن عبد اللہ بن جابر صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کہ وہ فرمایا یہ نعوذ بیدیم الا عند استفتاح الصلوٰۃ۔ یعنی عبد اللہ بن سعید رضی اللہ عنہ کہنا کہ میں نے نماز پڑھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے ساتھ اور ابو بکر و عمر کے ساتھ سو آنھوں نے کسی نے اپنے ہاتھ نہیں اٹھائے مگر افتتاح نماز کے وقت۔ دارقطنی رحمہ اللہ فرمایا کہ ابراہیم کی روایت ابن سعید رحمہ اللہ سے مرسل صحیح ہے اور محمد بن جابر عند التحقیق ثقہ ہے۔ حرمندی نے ابن المبارک سے روایت کی کہ حدیث ابن سعید مذکورہ بالا میرے نزدیک ثابت نہیں ہوئی۔ یعنی داہن الہام نے کہا کہ جس اسناد سے ابن المبارک کو ملی تھی ثبوت ہوا ہوگا اور اس سے لازم نہیں کہ حرمندی کی تصحیح نہ ہو اور ابن حزم نے تصحیح کی۔ اور حاکم نے کہا کہ حاکم بن کلب صحیح کے راویوں سے نہیں ہے۔ یہ قول غلط ہے بلکہ وہ صحیح مسلم میں بالحدیث میں ہے۔ اور ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایت کی عبد اللہ بن المبارک عن الاعمش عن الشعیبہ کہ شعبی مع صرف اول تحریرہ میں ہاتھ اٹھائے پھر باقی میں نہیں اٹھاتے تھے اور عن شعبہ عن ابی اسحق روایت کی کہ عبد اللہ بن سعید کے اصحاب اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اصحاب کوئی رزع البیدین نہیں کرتے تھے سوائے وقت تکبیر تحریرہ کے۔ و کعب نے کہا کہ پھر دوبارہ رزع یدین نہیں کرتے تھے۔ اور ابراہیم غنی سے روایت کی کہ ابراہیم کہاتے کہ جب تو تکبیر تحریرہ کے تو ہاتھ اٹھا پھر باقی میں مت اٹھا تو اور دوسری روایت میں ابراہیم نے کہا کہ مت رزع البیدین کبھی سوائے تکبیر تحریرہ میں۔ اور صرف تحریرہ کے وقت غشہ و قیس سے رزع البیدین کرنا اور باقیوں میں نہ کرنا روایت کیا اور عبد الملک نے کہا کہ میں نے شعبی و ابراہیم غنی ابی اسحق کو دیکھا کہ وہ اپنے ہاتھ نہیں اٹھاتے سوائے تکبیر تحریرہ میں۔ یہ سب ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایات کی ہیں۔ اور غنی رحمہ اللہ نے کہا کہ براہ بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم جب تکبیر افتتاح کہتے تو رزع البیدین کیا کرتے تھے کہ دونوں کان کی لٹکے قریب اٹھاتے پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ابی شیبہ اور طحاوی نے اسکو ابن طریق اسناد سے روایت کیا۔ ابو داؤد نے کہا کہ اس حدیث کو بشیم اور خالد بن ادیس نے زید بن ابی زیاد سے روایت کی اور ابن ابی جہل نہیں ہے کہ پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ خطابی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جملہ شریک رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔ یعنی شریک منفرد ہے اور ابن عبد البر نے کہا کہ نہیں بلکہ زید بن عمرو غنی نے کہا کہ میں صحیح نہیں اس واسطے کہ ابن عدی نے قال میں کہا کہ بشیم و شریک و کعب کے ساتھ ایک جماعت نے زید بن ابی زیاد سے روایت کی اور سبھوں نے کہا کہ پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس سے ابوداؤد کا قول بھی آٹھ گیا کہ بشیم و غیرہ نے یہ جملہ نہیں کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ہزار ذخیرہ ہے کہ کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور شاید جواب وہی جاہل الہام نے حدیث ابن سعید رضی اللہ عنہ میں ذکر کیا کہ یہ ایک گمانی بات ہے جو اس کوئی وجہ عدم صحت کی بیان ہونا چاہیے۔ یہ وجہ شاید زید بن ابی زیاد کی تضعیف ہے۔ یا اسکا تفرد ہے۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ شریک منفرد تو باطل ہوا کیونکہ دارقطنی نے زید بن ابی زیاد سے سوائے شریک رحمہ اللہ کے اسمیل بن ذکریاء سے روایت کی اسراہیل بن یونس سے اور طبرانی نے اسطین من حمزہ الزیات سے متابعات کی ہیں۔ رہا کلام زید بن ابی زیاد میں تو یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ اول تو زید بن ابی زیاد کی متابعت موجود ہے کہ عیسیٰ بن عبد الرحمن نے بھی روایت کی جیسا کہ حمادی نے روایت کی ہے اور دوم یہ کہ خود زید ثقہ ہے کہا جاتا ہے کہ اسکی حدیث جائز ہے اور یعقوب نے کہا کہ وہ مقبول حدیث ہے اور داؤد نے کہا کہ وہ ثقہ ہے میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث جوڑی ہو۔ ابن حبان نے کتاب الثقات میں کہا کہ احمد بن حنبل نے بیان کیا کہ زید ثقہ ہے اور جو کوئی اس کے حق میں کلام کرتا ہے مجھے پسند نہیں ہے۔ ابن حزم نے زید بن ابی زیاد کی حدیث اپنی کتاب صحیح میں روایت کی۔ ساجی رحمہ اللہ نے کہا کہ وہ صدوق ہے اور ابن حبان نے کہا کہ اسکی حدیث اپنی صحیح

روایت کی اور بخاری نے اس سے استشاد کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ابن حجر نے تقریب میں لکھا کہ زید بن زیاد بن ابی زیاد جسکو زید بن ابی زیاد کہتے ہیں مولائے نبیؐ محمد بن زید بن ابی زیاد ہاشمی کوئی ضعیف ہے۔ اور اسی نام کا شامی ہے وہ متروک ہے پس بیان فرق کرنا ضرور ہے اور بیان کلام دوسرے زید یعنی ہاشمی کوئی میں ہے ولیکن تہذیب میں لکھا کہ اب داؤد نے فرمایا کہ وہ ثقہ ہے میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث ترک کی ہو اور ابو زرہ و ابن عدی نے بھی اسکی حدیث کلمے جانے کو کہا ہے علی بن حباب اسکی حدیث دوسری حدیث ابن مسعود رحمہ سے مؤید ہو گئی تو اب کسی طرح درجہ حسن سے نازل نہیں ہر خصوص جبکہ متابعت موجود ہے۔ اب حاصل کلام یہ لکھا کہ حدیث برادر حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے حضرت علیؓ رضی اللہ عنہما سے ترک سے ترک ارفع فضو ثابت ہے اور حضرت ابن مسعودؓ انکے سیکڑوں اصحاب سے ترک رنغ ثابت اور حضرت علیؓ انکے بے شمار اصحاب سے ترک رنغ ثابت اور ابن عمر رحمہ سے و ابن عباس سے بھی ترک رنغ ثابت بلکہ موافق معایت نسائی کے قبول ابو ہریرہ رحمہ سب لوگوں سے عموماً ترک رنغ ثابت بلکہ انکار وہیب بن خالد و میمون المکی سے بھی عموماً ترک رنغ ثابت ہے اور حدیث ابن مسعودؓ کے موافق حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما سے ترک رنغ ثابت ہے۔ اور کچھ شک نہیں کہ حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ و ابن مسعودؓ وغیرہم رضی اللہ عنہم اکابر صحابہ ایسے نہ تھے کہ ایک سنت ثابتہ کو مع سیکڑوں اصحاب کے اسطرح ترک کریں اور ساتھ ثبوت رنغ الیدین کا تو وہ بھی متعدد صحابہ رحمہ سے مروی ہے ولیکن حق یہ ہے کہ کسی روایت سے یہ ثبوت نہیں ہوتا کہ آخری فعل یہ تھا الیدین پہلے بیان کر چکا کہ اول تو ہر جگہ اور اٹھاؤ پر تکبیر کے ساتھ رنغ الیدین معاہدہ متروک ہو کر وقت رکوع دومہ و سجدہ میں رہا پھر سجدہ کا بھی متروک ہو کر صرف رکوع دومہ کا رہا حالانکہ کیفیت رنغ الیدین میں بھی اضطراب ہے اب بغیر تحقیق ضرور کہا جائیگا کہ بھر جب رکوع دومہ کا متروک ہونا حدیث برادر ابن مسعودؓ رحمہ سے ثبوت ہوا تو کیا وجہ ہے کہ یہ قول نہ کہا جاوے حالانکہ اسکے ساتھ ہی رنغ الیدین کی حدیث روایت کر نیوالے اکابر صحابہ رحمہ سے خود ترک کرنا مع اپنے اصحاب کے بلکہ ابو ہریرہ رحمہ سے عموماً سب لوگوں کا ترک کرنا ثبوت ہوا ہے پس حق داہرا علم یہی ہے کہ رنغ الیدین متروک ہے۔ ولیکن چونکہ محل اجتہاد اور اس میں استفسار کلام ہے تو جو کوئی رنغ الیدین کرے اسکی ناز صحیح اور اس سے کسی قسم کا منافیہ طال نہیں ہے بلکہ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ متروک ہونا بطور نسخی ہے اگرچہ یہ بات ضرور ہے کہ رنغ الیدین یعنی اصطلاحی سنت نہیں رہا۔ اور واضح رہے کہ اس مقام پر صرف استفسار کلام کرنا کہ احادیث رنغ الیدین بہ نسبت ترک رنغ کے قوی ہیں لہذا ترک رنغ کی احادیث ثبوت نہیں اور مرتب رنغ کی ثابت ہیں اور ہر حدیث سے مطلب ہے آثار سے مطلب نہیں ہے۔ یہ کلام تو محض سرسری اور خود صحیح بھی نہیں ہے اور امام بر احادیث ترک نہیں ہو سکتی ہیں۔ اعتراض کیا گیا کہ حدیث ابن مسعودؓ رحمہ توفیقی بر قائم ہے اور حدیث ابن عمرؓ رحمہ کی ثبت ہے اور قرار پایا کہ ثبت کو مقدم کرتے ہیں جواب یہ کہ بیان نفی کرنا ابن مسعودؓ رحمہ کا پورے معائنہ سے نہ تھا تو یہ قطعی ملحوظ ہے برخلاف کتبہ کے اندر نماز پڑھنے کے مسئلہ میں کہ ہلال ربیع کی حدیث ہے کہ جس دن کہ نفع ہوا حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم کتبہ کے اندر نماز نہیں پڑھی تو معنی یہ ہے کہ گئے کہ ہلال ربیع نے نہیں دیکھا یا فریقہ نماز نہیں پڑھی کیونکہ حضرت ابن عمرؓ سے صحیح ہوا کہ آنحضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم نے کتبہ کے اندر پڑھی تو محمول ہوا کہ ابن عمرؓ نے دیکھا اور ہلال نے نہیں دیکھا نہ پڑھا رنغ الیدین کے کہ جب ابن مسعودؓ رحمہ فرماتے ہیں کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم سوائے تحریر کے پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے تو یہ معتبر و ملحوظ ہے تو بیان دونوں باتیں نہیں ہو سکتی ہیں سوائے اس توفیق کے کہ ابن عمرؓ کی حدیث بیان سابق ہے اور ابن مسعودؓ رحمہ کی حدیث آخری فعل ہے کیونکہ جیسے رنغ الیدین ہر جگہ اور اٹھاؤ میں متروک ہوا پھر بنی السجہ میں متروک ہوا ایسے رکوع دومہ کو بھی ترک کیا کیونکہ عموماً ترک اور حضرت ابو بکر و عمرؓ علیؓ و ابن مسعودؓ انکے ہزاروں اصحاب سے ترک ثابت ہے بلکہ ابن الزبیر نے جو رنغ الیدین کا خفیہ اشارہ کیا تو اس پر عام انکار ہوا اور ابو ہریرہ رحمہ نے خود

متردک اصل ہونا چاہیے کیا تو معلوم ہوا کہ آخری فعل یا حضرت علیؓ علیہ السلام کا ترک رنغ ایدین ہی تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ برعکس توفیق نہیں ہو سکتی اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ان حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے جو رنغ ایدین کرنا بھی فرمودہ ہو تو وہ رادھی نے اس وقت کا حال بیان کیا جب کہ رنغ ایدین ترک نہ تھا اور یہ بھی آثار سے متفق ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کوئی کوئی رنغ ایدین کرتے بھی تھے۔ گویا ان کے نزدیک یہ فعل اگرچہ سنت کے اس معنی میں کہ رادھی جو نہیں رہا تھا مگر بطور ادب کے مستحب رہا کیونکہ انھوں نے اس ترک کو نسخ کے معنی میں نہیں لیا اور مترجم کتاب کہ یہ بھی ایک نفع توفیق کی ہے اگرچہ عموماً متردک ہونا مفید اسی کا ہے کہ جس کی موافقت زیادہ اسلم ہے حتیٰ کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے رنغ ایدین کو چند مواقع کے ساتھ شمار کیا چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے رسالہ رنغ ایدین میں تطبیقاً ذکر کیا کہ وکیع نے ابن ابی اسلمی علیہ السلام عن مقسم عن ابن عباس روایت کی کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے فرمایا کہ نہ آٹھائے جاوین ہاتھ گرسات موقع میں افتتاح نماز میں اور کعبہ کے استقبال میں اور صفا مردہ پر اور عرفات میں اور جمع میں اور دونوں مقام اور دونوں جہرو میں۔ اس حدیث کو طبرانی نے بھی روایت کیا۔ اور ہزار رحمہ اللہ نے نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما علیہ السلام روایت کیا۔ تو یہ روایت خواہ مرفوع ثابت ہو یا موقوف ثابت ہو ضرور اس امر کی دلیل ہے کہ رنغ ایدین صحابہ رضی اللہ عنہم میں معدود رہا اور یہ بھی دلیل ہے کہ نماز کی رنغ ایدین کو ذکر کرنے کے باوجود بھی مرث افتتاح تحریمہ کا ذکر کیا اور رکوع و قوہ کا نہ ذکر کیا تو رنغ ایدین ان میں نہ تھا ورنہ اس کے کچھ معنی نہیں ہیں کہ شمار کریں اور پھر جوڑ دیں اگرچہ انحصار مقصود نہ ہو۔ پھر واضح ہو کہ صحیح روایت امام بخاری سے بھی ترک رنغ ایدین ہے باوجودیکہ انھوں نے رنغ کی روایات لیکن اور یہی سفیان الثوری رحمہ اللہ کا قول ہے اور صحابہ و تابعین میں سے بظاہر قول ترمذی رحمہ اللہ کے جو ہر ایسی قول پر ہیں اور بظہر تحقیق یہی اصح و اقویٰ ہے جیسا کہ میں نے مختصر طور پر متفق کر دیا اور بعد۔ پھر اس زمانہ میں اکثر توفیقہ اجتہاد کی تقلید کرنے اور کچھ لوگ اہل حدیث کے اجتہاد کے متعلقہ ہیں مگر انھوں نے انہیں باہم یک دوسرے سے عداوت رکھتے بلکہ ایک دوسرے کی تکفیر و تفسیق کرتے ہیں یہ سخت تعجب ہے کیونکہ ایمان و اعتقاد اصل ہے اور یہ مرفوع احال تو ثواب کے واسطے ہیں اور ان کا مدار اجتہاد پر ہے جس میں کسی جانب طبیعت نہیں تھی اور اصاحات اجتہاد صحابہ رضی اللہ عنہم میں رہا اور دوسے باہم بھائی بھائی سے زیادہ دونوں سے متفق تھے اور مومنوں کی بھائی بھائی ہیں اگر یہ دونوں فریق داخل ایمان ہیں تو ان میں محبت ایمانی پھیل چکی ہے جیسے سلف میں رنغ ایدین کرنے والے اور نہ کرنے والے دونوں ایک قلب پر متحد تھے۔ ملائے اہل سنت تو معتزلہ کو کافر نہیں مانتے جو صحاح حدیثوں سے انکار کرتے اور قرآن کو مخلوق کہتے ہیں پھر کیونکر تم نے جل سے اہل سنت کی تکفیر و رد رکھی و فقنا اللہ تعالیٰ و یا کم و ہوا الغریزہ الحکم۔ بہانک ظننک ہذا رکعتیں جو گنیں۔ و اذا رفع راسہ من السجدة الثانیة فی الركعة الثانیة اقرش رجلہ الیسری مجلس علیہا و نصب الیمینی نصباً و جہ اصابعہ نحو القبلة۔ اور جب اپنا سر اٹھاوے دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ سے تو بائیں ہاتھ پاؤں بچھا کر آسپر بیٹھے اور بائیں ٹھیک کھڑا کرے اور اپنی انگلیوں کو جانب قبلہ متوجہ کرے۔ لکھا و صفت جائزہ تھو و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوۃ۔ یون ہی ام المؤمنین عائشہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز میں بیٹھنا بیان فرمایا ہے۔ وہ صحیح مسلم میں حضرت ام المؤمنین کی حدیث سے جرحاً با بیان ہاتھ بچھنا و بائیں کھڑا کرنا و ثواب ہے اور با انگلیاں جانب قبلہ متوجہ کرنا و نساہ میں حضرت عمرؓ سے ہے کہ کھانا کی سنت میں سے ہے کہ بائیں ہاتھ پاؤں کھڑا کرے اور با انگلیاں قبلہ متوجہ کرے اور بائیں پاؤں پر بیٹھے۔ معاذ ترمذی نے کہا کہ بائیں بچھا کر آسپر بیٹھنا اور بائیں کھڑا کرنا اسی پر اکثر اہل علم کا عمل ہے۔ و وضع یدہ علی خدہ یہ علی خدہ یہ و بسط اصابعہ۔ اور رکھے اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں پاؤں پر یعنی تقسیم کر کے اور اپنے ہاتھوں کی انگلیاں بچھاوے۔ و ابھی جس حال پر ہیں جوڑوے۔ سجدہ باہم نظر دے۔



اور انھوں نے کہنے نہ پڑے یہی مدح ہے۔ الخلاء ص ۵۰۔ و تشہد۔ اور تشہد پڑے۔ ف یعنی وجہ باطلی الامح ص ۵۰۔ و میر و فنی ملک  
فی حدیث وائل و لان قیہ توجیہ اصل یہ الی القبلہ۔ اور ہاتھ و انگلیوں کا اس طرح رکھنا حدیث وائل بن حجر بن  
رحایت کیا جاتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس وضع میں ہاتھوں کی انگلیوں کا قبلہ رخ توجہ کرنا حاصل ہوتا ہے۔ ف۔ اور  
ہذا تک ہر عضو کو قبلہ رخ توجہ کرنا ممکن ہو ادلی ہر دم۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور نزدیکی کی حدیث وائل رضی اللہ عنہ میں تو  
صرف اس قدر ہے کہ جب تشہد میں بیٹھے تو بائیں پاؤں سجایا اور دایاں ہاتھ دائیں ران پر رکھا اور دایاں پاؤں گھڑا کیا۔ ف۔  
اور انگلیوں کا ذکر حدیث وائل میں نہیں بلکہ صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے ہے لیکن اس میں انگلیاں پھیلانے کا نہیں بلکہ مٹھنی  
باندھنے کا ذکر ہے۔ چنانچہ مذکور ہے کہ جب حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بیٹھے تو دائیں قبلی کو دایاں ران پر رکھے اور  
سب انگلیاں بغض کر لیے اور انگوٹھے سے متصل جو انگلی ہے اس سے اشارہ کرتے اور بائیں قبلی کو بائیں ران پر رکھتے و فتح  
جو کہ قبلی کا ران پر رکھنا انگلیاں بغض کرنے یعنی مٹھنی باندھنے کے ساتھ متحقق نہیں ہو سکتا تو مراد اسرا علم یہ ہوگی کہ پہلے  
کھلی انگلیاں رکھتے پھر اشارہ کے وقت مٹھنی باندھ لیتے تھے اور یہی امام محمدؒ سے اشارہ کی کیفیت مروی ہے کہ چھ انگلیاں اور  
اس کے پاس والی انگلی تو باندھ لے اور بیچ کی انگلی اور انگوٹھے کو ملا کر حلقہ کر لے اور گلہ کی انگلی اٹھا کر اشارہ کرے اور ابو یوسف  
سے امالی میں یہی مذکور ہے اور یہی امام محمدؒ نے ابو حنیفہؒ سے نقل کیا اور علوائی نے کہا کہ لا الہ الا اللہ براہ انگلی کھڑی کرے اور الا اللہ  
وقت گرا دے تاکہ اٹھا نا نفی کے لیے اور رکھنا اثبات کے لیے ہو اور جانتے کہ انگلیوں کے کنارے گھٹنے کے کنارے پر ہوں  
اس سے دور ہوں۔ پھر یہ سب اس بنا پر کہ اشارہ کرنا صحیح ہے اور بہتیرے مشائخ نے کہا کہ اشارہ کچھ نہ کرے لیکن یہ قول خلاف  
روایت و حدیث ہے۔ الفتح۔ لیکن زبیرہ میں ہے کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے اور منیہ و واقعات میں اسی پر فتویٰ ہے۔ اور در مختار میں  
اسی کو عامہ فتاویٰ کی طرف نسبت کر کے کہا کہ لیکن مستند ہے جسکو شارحین نے صحیح کا خصوص متاخرین مثل شیخ ابن الہمام  
و حلیٰ ۱۰۲۔ اور جہد یہ میں ہے کہ مختار یہ کہ اشارہ کرے۔ الخلاء ص ۵۰۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات عن الکبریٰ۔ واضح ہو کہ اشارہ  
کرنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حدیث ابن عمرؓ و ابن الزبیرؓ و وائل بن حجرؓ اور ابو حمیدؓ سعدیؓ اور بہت سی احادیث و آثار میں مذکور  
ہے اور اشارہ نہ کرنا مجھے کسی روایت میں نہیں معلوم ہے اور عینی و ابن الہمام نے روایت تینوں اماموں سے اشارہ کرنے کی  
ذکر کی اور امام محمدؒ کے موطا میں خود مذکور ہے پس شک نہیں کہ اشارہ کرنا سنت ہے اور علی قاریؒ رحمہ نے کہا کہ اگر فرض کر دو  
کہ امام ابو حنیفہؒ سے خلاف قول آتا کہ اشارہ نہ کرے تو جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اشارہ کرنا ثبوت ہوتا تو کوئی شک  
نہیں کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت ہوا یہی تقدم ہے اور یہی براہ علمائے متقدمین و متاخرین ہے۔ بخلاف اس روایت  
پھر کیفیت اشارہ دو طرح ہے یا تو سب انگلیاں مٹھنی باندھ کر صرف گلہ کی انگلی سے خواہ انگوٹھا داب کر یا چوڑ کر جب کہ حدیث  
ابن عمرؓ و ابن الزبیرؓ میں ہے یا صریح اوپر گھڑا کر بیچ و انگوٹھے کو حلقہ کر کے اور چوٹی دونوں کو بغض کر کے ہو یعنی نے کہا کہ صرف  
روایہ۔ از حنی۔ اور صحاح اس کے جو صحت کے درختہ میں نقل کی کہ سب انگلیاں کھلی رہیں اور گلہ کی انگلی سے اٹھا کر اشارہ  
کرے تو شامی نے اسکو جہور کے مخالف قرار دیا اگرچہ حوام میں ہی صحت مرعہ ہے۔ عینی میں ہے کہ دونوں ہاتھوں کی دونوں  
انگلیوں سے اشارہ کر دہ ہر تہوہ علیہ السلام احد احد۔ اور جب انگلی اٹھا دے تو اسکو حرکت دینا مستحب ہے۔ میں کہتا  
ہوں کہ یہ حدیث میں طرد ہے اور علیؓ نہا یہ جو کہا کہ نفی کے وقت اٹھا دے اور اثبات کے وقت جھکا دے مریخ و اردھین ہے  
م۔ و ابن کانت امرہ جلیست علی الیہما الیسری و اخر جبت علیہما من الجانب الایمن۔ اور اگر صحت ہوتو  
وہ تعدہ میں اپنے بائیں ہاتھ پر بیٹھے اور اپنے دونوں پاؤں بائیں جانب نکال دے۔ لاندہ استر لہا۔ کیونکہ یہ صحت  
حدیث کے لیے نہایت پر مدد ہے۔ ف۔ اور امام مالکؒ سے کہ نزدیک مرد کی بھی متوکل نفس دونوں قدموں میں

اور امام شافعی کے نزدیک مرث و ربائی قعدہ میں اگرچہ وارد ہے لیکن شاید کہ وہ ایسے وقت میں کہ لوگوں پاس کپڑے کی کمی سے پردہ کی زیادہ ضرورت تھی لہذا اکثر علماء سلف کا عمل اسی حدیث پر ہے جو ہمارا مذہب ہے۔ ابن بطال رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ام الدرداء مائتہ مرد کے بیٹھتی تھیں حالانکہ فقہہ تھیں اور حضرت صفیہ اور ابن عمر کی بیویاں چھاندنا لڑھکی تھیں کہ انہیں زیادہ پردہ پوشی ہو اور باندی ہاتھ اٹھانے میں شل مرد کے اور رکوع و سجود اور قعدہ میں مائتہ عورت آبادہ کے ہر۔ مع۔ اور تشدد کا کوئی ضیغہ خاص واجب نہیں ہے۔ الجمع۔ مگر انورہ تشدد پر زیادہ نہ کرے۔ مجتہد السرخسی۔ کیونکہ نازک کے اذکار محدود ہیں۔ ش۔ و تشدد التحیات اور الصلوات والظہیات السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ السلام علینا وعلی عبادہ الصالحین اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمد عبیدہ ورسولہ۔ اور تشدد جبکہ پڑھنے کا اس قعدہ میں حکم ہے۔ التحیات اور سے رسول تک ہے۔ فت۔ اصح قول میں اول قعدہ میں بھی اسکا پڑھنا واجب ہے۔ م۔ منی یہ ہیں کہ التحیات مائتہ نام سب عبادات قولی اور تعالیٰ ہی کے لیے ہیں کوئی دوسرا انکا مستحق نہیں ہے۔ و الصلوات اور تمام عبادات بدنی سب اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں کوئی اور انکے لائق نہیں ہے۔ و الظہیات۔ اور تمام عبادات مالی اللہ ہی کے واسطے ہیں کوئی دوسرا انکے سزاوار نہیں ہے۔ السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ السلام تحبیر آخر نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم و اللہ تعالیٰ کی رحمت و انکسیرتین۔ فت۔ مردی ہے کہ جب معراج میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے التحیات و الصلوات و الظہیات حضور اکرمی میں عرض کی تو حمد عطا ہوا السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا۔ السلام علینا وعلی عبادہ الصالحین۔ یہ سلام ہم پر یعنی مع امت مرحومہ کے ہم سب پر اللہ تعالیٰ کے سب بندگان پر واجب ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کیا تو جبرئیل علیہ السلام نے پڑھا۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمد عبیدہ ورسولہ۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ کوئی آلہ نہیں مگر اللہ اور گواہی دیتا ہوں کہ بیشک محمد اسکا بندہ و رسول ہے۔ مخرج کتاب ہے کہ یہ جینی مع نے زین الانبیا فرود ہی کے ثواب عبادات سے نقل کیا اور مجھے یار میں کہ جینی احادیث معراج میں اسکو پایا ہوا حالانکہ تفسیر آوردین مخرج نے امام حاد وغیرہ سے سحان الذی کی تفسیر میں قریب میں خبر و کان میں استنباط کیا ہے۔ مفسر اعظم۔ پھر بہر حال روایت کچھ ہو لیکن اب اس تشدد پڑھنے میں واجب ہے کہ الفاظ تشدد سے انکے معانی کا قصداً مطمح کرے کہ گویا اللہ تعالیٰ کی التحیات پڑھنا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر السلام علیک اور اپنے اوپر تمام صالحین پر بھی یہ السلام بھیجتا ہے اور آخر میں کلمہ شہادت پر غم کرے اور یہ نہیں چاہیے کہ ان الفاظ کو بھروسہ کے ادا کر دے۔ یہ مجتہبی وغیرہ میں نہ کہ راوی تو برین مصرح ہے اور واضح ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی التحیات میں یون ہی مجتہبی اسلام علیک یا ایہا النبی الخ۔ اور اشہد ان محمد عبیدہ ورسولہ۔ اور یون نہیں کہنے سے کہ میں رسول اللہ ہوں۔ چنانچہ شیخ ابن حجر نے اسکو مصرح کر دیا ان ناز سے باہر البتہ صحیح بخاری کی حدیث سنہ بن الاکح زہد میں مذکور ہے کہ آپ نے اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمد رسول اللہ کہا ہے۔ کما فی الشاشی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ واجب تمام ناز میں معالی کا قصد ہے خصوصاً قرأت فریضہ میں سے الحمد کا کہ کوئی مستند اسکا مگر جبکہ اسکو یکھنے سے نہ اسے اندازہ ہم قرأت میں اسکا ترجمہ انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کرونگے۔ م۔ الحاصل تشدد کے کلمات کئی طور سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ہوئے ہیں ان سب میں سے یہ کلمات پڑھے جو مذکور ہے اور امام ترمذی نے کہا کہ اسی پر علماء صحابہ و تابعین میں سے اکثر کا عمل ہے۔ م۔ اور جملہ محدثین اسی پر ہیں مع۔ و ہذا تشدد عبد اللہ بن مسعود۔ اور یہ تشدد عبد اللہ بن مسعود رحمہ اللہ کا ہے۔ فت۔ جی جی حدیث میں روایت میں یہ تشدد حضرت ابن مسعود رحمہ اللہ سے اسناد ہوا لہذا تشدد ابن مسعود کے نام سے معروف ہوا حالانکہ یہ نو اکثر صحابہ و ان کا معمول تھا۔ م۔ علامہ طبرانی نے اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں پڑھنے۔ چنانچہ ابن مسعود رحمہ اللہ نے اسکو پڑھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ۔ و علی التشہد کما کان یعنی سورۃ من القرآن

اور سکھایا مجھے تشدد جیسے مجھے سکھاتے کوئی سورہ قرآن سے حرف یعنی حرف نصیح کے ساتھ بدوں کی بیٹی کے۔  
وقال قل۔ اور فرما یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ کہ۔ فی صبح سلم میں ہو کہ پھر فرمایا کہ جب کوئی تم میں سے تلوکے  
اندر قصد کوئے تودہ کے۔ نع۔ لسانی کی ایک روایت میں ہو کہ جب تم ہر دو رکعت پر بیٹھو تو کہو۔ ف۔ التحیات اللہ الی  
آخرہ۔ التحیات اللہ آخر تک۔ ف۔ یعنی عہدہ و رسول تک بعینہ جیسے مذکور ہوا۔ اور علامہ تاج الدین سعدی کے  
شاگرد ہیں کہتے ہیں کہ ابن سعد رحمہم سے ہر حرف کی تصحیح کے بغیر نہیں قبول کرتے تھے۔ اور اس حدیث میں ہو کہ جب  
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانچ سو پچیسے۔ السلام علینا وعلیٰ جملہ الصالحین تو فرمایا کہ جب اسکو کہا تو سلام اللہ تعالیٰ  
کے ہر عہدہ صالح کو جو آسمان میں ہو یا زمین میں ہو سب کو پہنچ گیا۔ اور بعد ختم تشدد کے فرمایا کہ پھر ہر کوئی تم میں سے اپنی عبادت  
اختیار کرے جو اسکو پسند ہو پس اس سے دعا کر لے۔ کافی سفن الترمذی و ابن ماجہ۔ شرح کنز الدقائق۔ اس سے دلائل  
نکلی کہ تشدد میں ہی کلمات رکھے اور دعا میں فقار ہو اور ظاہر ہوا کہ دعا میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے درود کی دعا  
کرے اور کچھ زیادہ کر کے فذاب سے پناہ مانگے اور جنت مانگے اور اسی پر جمہور علماء و فقہاء کا عمل ہو۔ م۔ والاخذ بهذا اولی  
من الاخذ بتشهد ابن عباس۔ اور اس تشدد ابن سعد رحمہ کو لینا اولیٰ ہر تشدد ابن عباس کے اختیار کرنے سے ف۔  
اور اولیٰ کہنے سے معلوم ہوا کہ تشدد ابن عباس لینا بھی جائز ہو اور یہی صحیح قول ہو اور پھر ابراہیم کی بحث کہ یہی تشدد واجب ہو  
کچھ نہیں ہو بلکہ مطلقاً کوئی تشدد ہو تشدد بوجہ خدا واجب ہو جیسے دعا و خیرات بوجہ خدا واجب ہو مگر خاکہ اللہم انا نستعینک الخ کی  
خصوصیت نہیں ہو علی قول الامام رحمہم جیسا کہ شامی رحمہم نے تصحیح کی۔ اور صفحہ ۱۷۷ تشدد متعدد ہیں مانند تشدد حضرت عمر رحمہم  
و ابو موسیٰ اشعری و جابر بن عبد اللہ رحمہم چنانچہ یعنی رحمہم نے سب کو تو مع کلمات مفصل ذکر کیا ہو اور تشدد ابن عباس پر  
و ہو قولہ التحیات المبارکات الصلوات الطبیات اللہ سلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ سلام  
علینا الخ۔ اور تشدد ابن عباس یہ ہر التحیات المبارکات سے عہدہ و رسول تک۔ ف۔ اس تشدد کو ترمذی و نسائی نے  
سلام کے لفظ سے ہم۔ روایت کیا اور اس میں ایک تحیات کے بعد مبارکات صلوات طبیات سب ایک ہی صفت کے طور پر  
ہو اور وہی اور دوم سلام بغیر اہل و لام ہو اسی واسطے یعنی رحمہم نے کہا کہ یہ تشدد صحیح مسلم بن نہیں ہو کیونکہ صحیح مسلم بن  
دونوں جگہ السلام بالغت لام ہو۔ انھیں وجہ سے امام مصنف رحمہم نے کہا کہ ابن سعد رضی اللہ عنہ کا تشدد اختیار کرنا اولیٰ ہو  
لان فیہ الامر۔ کیونکہ اس تشدد کے پڑھنے میں صیغہ امر وارد ہو۔ ف۔ یعنی قل تو کہ۔ یا غلبقل۔ ہر شخص کے۔ یا تو لا تم کہو  
جیسا کہ ادھر روایات گندین کہ بعینہ امر ہیں۔ و اقلہ الاستحباب۔ اور کثرتہ کہ صیغہ امر کا واسطے استحباب کے ہو۔ ف۔  
یعنی صیغہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہو اور وجوب نہیں تو یہاں کثرت درجہ مستحب ہو وہ ضرورتاً ہوگا اور ابن عباس کی روایت  
میں حکم مذکور نہیں ہو تو جو میں حکم ہو وہی لینا اولیٰ ہو اور دوم وجہ ترجیح یہ کہ۔ والا لاف واللام و ہما لا استغراق۔ اور ابن  
اہل و لام ہو اور یہ دونوں استغراق کے واسطے ہیں۔ ف۔ معنی یہ کہ تمام سلام ہر وجہ سے۔ اور تشدد ابن عباس میں سلام  
ہر وہ کمرہ ہو حتیٰ کہ ایک سلام کو شامل ہو۔ و زیادہ الواو وہی تجدید الکلام کافی القسم۔ اور سوم اس تشدد ابن سعد میں  
واحد کی زیادتی ہو اور وہ نئے کلام کے لیے آتا ہو جیسے قسم میں۔ ف۔ یعنی التحیات اللہ کے بعد جب الصلوات ہو تو واو سے  
پھر جدید کلام سے شروع ہوا تو کئی تحیات و صلوات اور طبیات ہوئیں بخلاف اسکے جب بلا واو ہو تو موصوف و صفت ملکہ  
ایک ہی رہ گیا جیسے قسم میں کہا کہ واللہ الرحمن الرحیم میں غار ہو جو نکات تو یہ ایک قسم ہو اور اگر کہا واللہ الرحمن الرحیم  
میں غار ہو جو نکات تو یہ علی قسم ہو نہیں حتیٰ کہ اگر جمعی کرے تو میں کفار سے واجب آدین تو معلوم ہوا کہ تشدد ابن سعد میں  
التحیات کی بحث زیادتی پر مع کم۔ و تاکید التعلیم۔ اور چارم اس تشدد میں تعلیم کی تاکید موجود ہو۔ ف۔ یعنی تعلیم کو احسان



و ابن عباس دونوں کو بھی کہہ کر تشہد ابن عباس میں بھی آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگوں کو تشہد بھی اچھے تعلیم کرتے جیسے قرآن کی سورت تعلیم کرتے پس نفس تعلیم میں تو دونوں برابر ہیں مگر ابن مسعود کے تشہد میں یہ طریقہ تعلیم بتا گیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود رحمہ اللہ کا ہاتھ پکڑا چنانچہ صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ مجھے تشہد اس صورت کے تعلیم فرمایا کہ میری بٹیلی آپ کی دونوں مبارک ٹیبلیوں کے درمیان تھی۔ اور واضح ہو کہ ابن مسعود رحمہ اللہ نے یہ صورت تعلیم بھی قبر کا بانی بھی چنانچہ علقمہ کو اسی طرح ہاتھ پکڑ کے سکھائی اور علقمہ نے اسی طرح ابراہیم غنی کو اور ابراہیم غنی نے اسی طرح عابد بن ابی سلیمان کو اور حاد نے اسی طرح ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو ہاتھ پکڑ کے تشہد تعلیم کیا ہے پس اس میں زیادہ تاکید ہے اور غنی رحمہ اللہ نے تشہد ابن مسعود رحمہ اللہ کے وجہ ترجیح دس سے زیادہ ذکر کیں اور ابن الامام رحمہ اللہ نے کہا کہ امیر بھی وجہ ترجیح میں سے ہے کہ امیر صحیح سنیہ سب اس تشہد کی روایت میں لفظاً و معنی متفق ہیں اور یہ بہت نادر بات ہے اور ابن عباس رحمہ اللہ کا تشہد امام مسلم کے افراد میں شمار کیا گیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ابھی معلوم ہو چکا کہ صحیح مسلم میں بلفظ السلام ہے۔ م۔ پھر اگرچہ سدا سے بخاری رحمہ اللہ کے اردن نے تشہد ابن عباس روایت کیا ہو لیکن اعلیٰ درجہ کی صحیح وہ حدیث ہے جس پر امام بخاری و مسلم متفق ہوں اگرچہ اصل معنی میں اتفاق ہو نہ لفظ میں تو پھر یہ درجہ کس قدر اعلیٰ ہو گیا کہ اس کے لفظ پر دونوں امام متفق ہیں بلکہ سب متفق ہیں اور علماء نے اجماع کیا کہ یہ حدیث اس باب میں سب سے زیادہ صحیح ہے چنانچہ ترمذی نے اسکی تصریح کی اور کہا کہ اسی پر اکثر صحابہ و تابعین کا عمل ہے اور یہی خطابی و ابن المنذر کا قول ہے۔ اور مثل تشہد ابن مسعود رحمہ اللہ کے معاد یہ رہنے کے مندرجہ تعلیم کیا۔ رواہ الطبرانی اور عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشہد بیان کیا۔ گمراہ ابویسعی اور نووی نے روضہ میں کہا کہ اسکی اسناد و بیحد ہے اور اس سے استفادہ ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس تشہد کو پڑھا کرتے تھے۔ اور عبد اللہ رحمہ اللہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد اچھے سکھایا جیسے قرآن کی سورت سکھاتے تھے اور آپ ہم پر داد اور ارف لام کا مواخذہ کرتے تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ سے بالکل موافقت رہے اور عبد الرحمن بن زید نے کہا کہ ہم لوگ تشہد کو حضرت عبد اللہ سے اس طرح حفظ کرتے جیسے قرآن کے حروف حفظ کرتے تھے اور یہ دلیل ہے کہ اس تشہد کے الفاظ کا ضبط بیت اعلیٰ درجہ کا ہے کہ جسکی دوسری مثال نہیں پائی جاتی ہے۔ مع۔ ولا یرید علی ہذا فی القعدۃ الاولی۔ اور نہ بڑھادے اس تشہد کے عیدہ و رسول پر پہلے قعدہ میں ف نماز فیضہ میں بالاتفاق۔ و۔ نقول ابن مسعود رحمہ اللہ عنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التشہد فی وسط الصلوۃ و آخرہا۔ بدلیل قول ابن مسعود رحمہ اللہ کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تشہد پڑھنا درمیان نماز اور آخر نماز میں بتلایا۔ فاذا کان وسط الصلوۃ نہض اذا فرغ من التشہد۔ پس جب درمیان نماز ہوتی تو جب ہی تشہد سے فارغ ہوتے تو اٹھ کھڑے ہوتے۔ و اذا کان آخر الصلوۃ وعانقہما اشار۔ اور جب آخر نماز ہوتی تو اپنے واسطہ ہوجاتے دعا کرنے۔ و امام احمد نے سند میں ابن مسعود رحمہ اللہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود کو تشہد سکھایا پس ابن مسعود رحمہ اللہ اسکو پڑھا کرتے جب درمیان نماز میں بیٹھتے اور آخر نماز میں بائیں کولے پر ہاتھیں طرح التیمات لہر تا قولہ عیدہ و رسول۔ کہا کہ پھر اگر درمیان نماز ہوتی تو اٹھ کھڑے ہوتے جبکہ تشہد سے فراغت ہوتی اور اگر آخر نماز ہوتی تو جب تشہد کے دعا کرتے جسکے ساتھ اللہ تعالیٰ چاہتا پھر سلام پھیرتے۔ ابن الامام نے کہا کہ آخر نماز میں بعد تشہد کے دعا کی حدیثیں صحیحین وغیرہ بہت مشہور ہیں۔ و۔ اور صحیح بخاری و مسلم میں ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اخیر تشہد سے فارغ ہو تو پناہ مانگے اللہ تعالیٰ سے چار چیزوں کے عذاب جہنم سے عذاب قبر سے اور قعدہ زندگی و موت سے اور غرقۃ مسیح الدجال سے۔ مع۔ بالکل یہ حدیث محبت ہے کہ اول قعدہ

منہاج السنۃ پر کچھ نہ بڑھا دے اور یہی مذہب امام احمد و اسحق کا ہے اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اللہ صلی علی محمد سبی زیادہ کرے۔ یہ دلیل اس کے جو حضرت ام سلمہ سے مروی ہے کہ ہر دو رکعت پر تشہد اور سلام رسولوں اور ان کے تابعین بعد کان صالحین پر پڑھنی ہے۔ لہذا کہ یہ سوائے قرآن فی کے تلوین پر محمول ہے۔ منہاج السنۃ میں اس روایت میں دو رکعت کا ذکر کیا ہے کہ تشہد یعنی التحيات بعد والصلوات والتحيات۔ اور سلام رسولوں پر وہ السلام علیک ایہا النبی سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا اور السلام علیہ سے رسولوں کے اتباع صالحین پر اور علی جبار اللہ الصالحین سے سب رسولوں پر ہو گیا حتیٰ کہ فرشتوں کے رسولوں تک۔ اقبل فرشتوں پر بھی ہو گیا پھر اس سے دو رکعت کا نکلنا۔ اور زیادتی ذکر یا تو عبد یف ابن مسعود سے معلوم ہے چنانچہ پس دونوں رعایتیں موافق ہیں نہ متعارض۔ اور ہمارے نزدیک اگر تشہد پر کچھ زیادہ کیا پس اگر عمدہ اثر حایا تو مکررہ پس اعادہ نماز واجب ہوگا اور اگر سہ سے بڑھایا تو سجدہ سنو واجب ہونگے خواہ دو رکعت کا سہ یا کچھ اور بڑھادے۔ وجہ تاخیر قیام کے۔ ت۔ د۔ پھر کس قدر بڑھانے سے سجدہ واجب ہوگا تو اختلاف ہے۔ درمختار میں کہا کہ مذہب مفتی ہے برفقہ المسلم صلی علی محمد۔ ہر دو رکعتی نے کہا کہ حلبی نے کہا کہ اکثر کے نزدیک اللہ صلی علی محمد علی آل محمد۔ کعبہ نب سجدہ ہوگا ورنہ نہیں اور یہی اصح ہے اور بعضوں کے نزدیک جب تاخیر بقدر ادا سے رکن ہوا ورنہ مذہب امام عظیم پر ہے اور صاحبین کے نزدیک جب تک پورا درود جمید مجید تک نہ ہو سجدہ سنو واجب نہیں ہے۔ اور سابق میں گذرا کہ قدر ادا سے رکن تین تسبیح ہیں علی الاصح ایک تسبیح۔ م۔ اگر مقتدی تشہد پڑھ کر امام سے پہلے فاتح ہو گیا تو بالاتفاق خاموش رہے اور سبوں جب تک کوئی رکعت خالی رہی وہ آہستہ آہستہ پڑھے تاکہ امام کے سلام کے وقت فاتح ہو اور کہا گیا کہ تمام کر کے خاموش رہے اور کہا گیا کہ لکھ شادت باہر پڑھا کرے۔ د۔ اور سب اقوال کی تصحیح واقع ہوئی ہے۔ ش۔ پھر اس درمیان تین سجدہ و تشہد کے بعد اُسے توجہ دلائی میں ہر سجدہ سے اُسے کی طرح پنجون کے بل اُسے اور طحاوی رحمہ اللہ نے کہا کہ زمین پر ہاتھ بیٹھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الزاہدی۔ منہاج السنۃ کہ اس حدیث میں ہاتھ ٹیک کر اُسے میں کسی کا خلاف نہیں اور حدیث سے ہی ثبوت ہے۔ م۔ ویقرأ فی الرکعتین الاخیرین بفاتحة الكتاب وحدها۔ اور اخیر کی دونوں رکعتوں میں (یا ایک میں مغرب) اکیلے فاتحہ الکتاب یعنی الحمد پڑھے۔ لیکن ابی قتادہ ان النبی علیہ السلام قرأ فی الاخرین بفاتحة الكتاب۔ بدلیل حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اخیر کی دو رکعتوں میں فاتحہ الکتاب پڑھی۔ ف۔ حدیث ابو قتادہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ بدر کے پہلی دو رکعتوں میں فاتحہ و سورہ پڑھا کرتے اور پچھلی دونوں میں فاتحہ پڑھتے اور کبھی بکو کوئی آیت سنا دیتے اور پہلی رکعت میں جو طول دیتے وہ دوسری رکعت میں نہیں دیتے اور یوں ہی صبح کی نماز میں کہتے۔ رواہ ابی ہریرۃ عن النبی بالجملة معلوم ہوا کہ اخیر میں سورہ فاتحہ پڑھے۔ و ہذا بیان الافضل هو الصبح۔ اور یہ بیان افضل کا ہے اور یہی صبح ہے۔ ف۔ اور یہی ذخیرہ میں ہے اور یہی مقتدی۔ قاضی خان۔ یہی صبح ہے۔ البصیر۔ یہی صبح و طاہر الروایۃ ہے اور خاموش رہنا ضرور ہے۔ الظاہر۔ اندیہ احتراز ہے حسن کی روایت ابی حنیفہ رحمہ اللہ سے کہ قراء فاتحہ اخیر میں واجب ہے کہ اُسے ترک سے سجدہ واجب ہوگا۔ نفع۔ لیکن یعنی رحمہ اللہ نے اسی کو صحیح کہا ہے کہ قراء فاتحہ اخیر میں واجب ہے۔ د۔ اور بحث انشاء اللہ تعالیٰ قرات میں آتی ہے۔ م۔ و مذہب کے موافق اخیر میں خاموشی کر دہ نہیں ہے۔ د۔ لان القراءۃ فرض فی الرکعتین علی ما یتیک انشاء اللہ تعالیٰ۔ کیونکہ قرات کرنا تو دو ہی رکعتوں میں فرض ہے بنا برآں کہ انشاء اللہ تعالیٰ آویگا۔ ف۔ پھر رکوع و سجود پر دستور مذکورہ سابق ہے پس دونوں اخیر پوری کرے۔ م۔ و جلس فی الاخرہ کجلس فی الاولى۔ اور تعدہ اخیر میں ویسے ہی بیٹھے جیسے تعدہ اولیٰ میں بیٹھا تھا۔ ف۔ تمام حالات مثل اولیٰ ہوں انما بکلمۃ بیات جلوس ہے۔ لما رویا من حدیث وائل وعائشہ۔ بدلیل ان احادیث کے جو ہم روایت کر چکے

حدیث وائل بن حجر اور ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے۔ **ف**۔ چنانچہ اس جلسہ کے بعض حالات کا بیان تو حدیث وائل رضی اللہ عنہ میں تھا اور بیات یعنی بایان پانوں بچھانا اور دایان کھڑا رکھنا حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں گذرا پس قعدہ اخیر میں بھی اسی بیات سے بیٹھے بدلیل حدیث مذکورہ۔ **م**۔ ولاناہما اشق علی البدن۔ اور اس دلیل سے کہ یہ بیات بیٹھک کی بدلت پر زیادہ شاق ہے۔ **ف**۔ اور حدیث سے مستنبط ہوا ہے کہ عبادت میں جو نفس پر زیادہ شاق ہو وہ افضل ہوئی ہے۔ **ع**۔ نکان پس جوگی بیٹھک۔ اولیٰ من التورک۔ بہتر نسبت تورک کے۔ **ف**۔ اگرچہ تورک بھی اچھا ہے یعنی کولے پر بیٹھک و دونوں پانوں دایمن طرف نکالنا جیسے عورتیں بیٹھا کرتی ہیں۔ **ا**۔ الذی یسئل الیہ مالک۔ یہ تورک جبکی طرف مالک یعنی انس رحمہ اللہ سے مل کر رہتا ہے۔ **ف**۔ بلکہ امام مالک کا یہی مذہب ہے کہ ہر قعدہ میں مرد بھی یوں ہی بیٹھے کیونکہ حدیث سے ثابت ہے کہ اور شافعی رحمہ اللہ پہلے قعدہ میں مثل ہمارے اور قعدہ اخیرہ میں مثل مالک کے مختار جانتے ہیں مگر ہمارے نزدیک مختار وہی ہے جو ہم نے کہا وہ ہے اول تو عورتوں سے فرق ہوگا جو شریعہ میں سند و بھروسہ اور دوم حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہے۔ **و**۔ والذی یریوی۔ اور وہ حدیث جو تورک میں روایت کی جاتی ہے۔ **ف**۔ بطریق عبد الحمید بن جعفر بن محمد بن عمرو بن محمد بن ابی حمید اسامی رضی اللہ عنہ کہ ابی حمید رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نازکی کیفیت تمام بیان کی اور آخر میں یہ مضمون ہے کہ۔ **ا**۔ علیہ السلام قعدہ متورکا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم متورک بیٹھے۔ **ف**۔ چنانچہ یوں کہا کہ پھر جب وہ سجدہ پورا کیا جسکے بعد سلام پھیرا جاتا ہے تو نکال دیا اپنا بایان پانوں اور دایمن و عذر یہ تورک بیٹھے۔ **ف**۔ تو اس بدست گاہ حال ہے کہ۔ **ض**۔ ضعف الطحاوی۔ اسکو طحاوی رحمہ اللہ نے ضعیف کہا ہے۔ **ف**۔ کئی وجہ سے اول تو عبد الحمید بن جعفر یا وہی ضعیف ہے اور عبد الحق نے احکام میں فرمایا کہ وہ مطعون ہے ابی امام رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی نقصان و ضعیفان ثوری نے اسکو ضعیف کہا لیکن ابی یحییٰ وغیرہ نے توثیق کی ہے اور اس حدیث کو سوائے سلم کے بخاری و ابی جابر و ابی الحسن نے روایت کیا ہے۔ **د**۔ وجہ دوم ضعیف طحاوی رحمہ اللہ کی یہ کہ محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید رضی اللہ عنہ سے نہیں سنا اور محمد بن عمرو کے حق میں کہا گیا کہ وہ مرجع تھا اور اکثر اسکی یاد میں اسکو وہم ہو جاتا تھا اور اسے نہ سننے کی وجہ سے ابی حزم نے شرح مشن ابوداؤد میں کہا کہ شاید یہ عبد الحمید گاہم ہے و لیکن شرح کتابہ کو ملائے ناخ یا بنی مختلف ہیں چنانچہ امام بخاری ایک جماعت کے نزدیک سننا الجوف ہے و لیکن حنفی رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ سے مقدم رکھا قول امام بیہیم رحمہ اللہ کو اور یہ دعویٰ قابل لحاظ ہے اور ابن حزم رحمہ اللہ نے بھی اسی پر حزم کیا ہے۔ **د**۔ وجہ سوم یہ کہ طحاوی رحمہ اللہ نے دوسری اسناد سے محمد بن عمرو بن عطاء سے روایت کی کہ ہم سے ایک بزرگ نے بیان کیا کہ ابو حمید اسامی رضی اللہ عنہ ایک مجمع صحابہ رضی اللہ عنہم میں تھے علی قعدہ دس مٹھی آؤٹھک یہی حدیث روایت کی۔ پس یہ دلیل ہے کہ محمد بن عمرو نے خود ابو حمید رضی اللہ عنہ سے نہیں سنا ہے۔ **م**۔ پھر امام طحاوی کی تفسیر کو امام بیہیم نے تسلیم نہیں کیا اور شیخ ابن حجر عسقلانی بھی لکھا ہے کہ طحاوی کے قول پر اشکات ہوگا میں کہتا ہوں کہ ایسا خیال بعید ہے چنانچہ شیخ محقق نقی الدین بن دینق العبد رحمہ اللہ نے امام میں قول طحاوی رحمہ اللہ کو نصرت دی۔ **ک**۔ گمانی افش۔ اور امام مسلم رحمہ اللہ نے اس حدیث کو اخراج نہیں کیا تو محصل یہ کہ اس روایت میں کلام ہے۔ اگرچہ ترجیح دی جاوے کہ وہ ثابت ہے پھر بر تقدیر تسلیم کے شیخ مصنف نے کہا کہ۔ **ا**۔ و یجمل علی حالہ الکبر۔ یا یہ تورک کی بیٹھک محمول کیجاوے بزرگی کی حالت ہے۔ **ف**۔ یعنی جب سن شریف بڑا ہو گیا تھا۔ **ف**۔ مصنف رحمہ اللہ نے ادب کی راہ سے بڑھ نہیں کہا۔ شیخ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث ابو حمید نو میں کچھ ذکر حالت کبر کا نہیں ہے تو غاڑ لفظ پر محمول کیا جائیگا۔ میں کہتا ہوں کہ دوسری احادیث میں بیٹھک وہ ثابت ہے جو عورتوں سے مخالفت ہے اور تورک میں ایک طرح کا ضعف ہے محاسن حالت میں ہم نے توفیق دی تو مرجع ہی ٹھہرا کہ مواظبت کی بیٹھک تو مردانہ تھی اور کبھی حالت کبر میں قسم کی





ح۔ اور صحیح یہی کہ کچھ کراہت نہیں ہے۔ تبیین کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ سے مروی روایت ہے کہ کہو۔ اللہم صل علی محمد و آل محمد کما صلی علی ابراہیم و بارک علی محمد کما بارک علی ابراہیم ایک جمید مجید۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے۔ ابو حمید ساعدی رحمہ سے روایت ہے کہ صحابہ رحمہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو کہ آپ پر کچھ نکرہ و رد صحیحین آپ نے فرمایا کہ کہو۔ اللہم صل علی محمد و آل محمد و درجہ کما صلی علی ابراہیم و بارک علی محمد و آل محمد و درجہ کما بارک علی ابراہیم ایک جمید مجید۔ یہ حدیث سوادے ابن حجر باقیوں نے روایت کی ہے۔ اور ابوسعود انصاری رحمہ کی روایت معنی حدیث کعب بن عجرہ ہے لیکن آخر میں فی العالمین زیادہ ہے یعنی کما بارک علی ابراہیم فی العالمین ایک جمید مجید۔ یہ حدیث صحیح مسلم و ابوداؤد و ترمذی میں ہے۔ اور بیان صفحہ ۷۷ دیگر بھی ہیں۔ پھر درود بھیجنے کا حکم آیت کریمہ ان الصلوٰۃ لما لکنہ یصلون علی النبی الا یہ من بصیغہ امر و ارد ہے جس کا نزول دوسرے سال ہجرت کے ماہ شعبان میں ہوا تو اس کے موافق کتر فرض ادا ہونا اس طرح کہ تمام عمر میں ایک بار درود بھیجے۔ ت۔ اور اگر یہ کمر تہ ناز میں ہو گیا تو ادا ہونا چاہیے۔ کما بئحہ فی النہر۔ اور خود حضرت پر اپنے آپ پر درود بھیجنا واجب نہ تھا۔ البتہ یہی د۔ ہا ناز میں اتیمات کو ہمارے نزدیک واجب اور اس کے بعد درود پڑھنا ہمارے وجہ و علمائے کے نزدیک سنت ہے۔ وہ جو پس بفریقہ عندنا خلافاً للشافعی فیہما۔ اور درود پڑھنا ہمارے نزدیک فرض نہیں ہے مگر شافعی رحمہ نے دونوں میں خلافت کیا و۔ یعنی اتیمات اور درود دونوں کو فرض کئے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک اتیمات کا حکم ناز میں خبر الواحد سے ثابت ہے اور خبر الواحد سے قطعی فرض ثابت نہیں ہوتا مگر واجب تو ہم اس کے وجوب کے قائل ہیں اور ناز میں درود پڑھنا تو اس کے وجوب کی ناز میں کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ظاہر تو واجب ہونے کی دلالت ہے۔ لقولہ علیہ السلام اذا قلت ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلوٰۃک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ بدلیل قول حضرت علیہ السلام کہ اتیمات عیدہ دروالت تک پڑھانے کے بعد فرمایا کہ جب تو نے یہ کہا یا یہ کیا تو خیر ناز پوری ہو گئی اگر خیر اچھے اُٹھنے کو چاہے تو کھڑا ہو اور اگر خیر اچھے اُٹھنے کو چاہے تو بیٹھ۔ و۔ پس یہ جملہ اگر جہاں میں تحقیق کر دیا گیا کہ قول ابن مسعود رحمہ بھی ہو سکتا ہے اور مرفوع قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی ہو سکتا ہے اور بر تقدیر قول ابن مسعود رحمہ کے بھی وہ حکم مرفوع میں ہے۔ بہر حال دلالت کرتا ہے کہ اتیمات کے بعد درود اور دعا واجب نہیں ہے ورنہ قیام کی اجازت نہوتی۔ اور عبد اللہ بن عمر بن العاص کی حدیث ابو داؤد میں بد تشدد کے حدیث ہونے پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ناز پوری ہونے کا حکم دیا ہے۔ اگر کہا جائے کہ شاید بعد اتیمات کے درود واجب ہو ہو بدلیل روایت لا صلوة لمن لم یصل علی۔ نہیں نانا سکی جسے مجھ درود نہیں پڑھا۔ اور جو باتند اس کے ابن ماجہ میں بروایت جابر جعفی و عبد المہسن کے اور طبرانی میں بروایت ابی بن عباس کے اور ہیثمی میں بھول روایت آئی ہیں جو اب یہ کہ حجت نہیں ہیں ضعیف ہیں لہذا قاضی عیاض نے کہا کہ شافعی رحمہ کا قول کہ ناز میں درود فرض ہے یہ شاذ ہے اس نے پہلے کوئی اس کا قائل نہیں گذرا اور نہ اس میں کوئی حدیث ایسی ہے جسکی اتباع واجب ہو اور اس قول پر ایک جامع نے تشیع کی جنہیں طبرانی و مشیری ہیں اور خطابی علمائے شافعیہ میں سے خود مخالفت ہیں اور کہا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی کا کوئی پیشوا مجھے نہیں معلوم ہوا اور جو تشدد ات کہ ابن مسعود و ابن عباس و ابوسہیرہ و جابر و ابوسعید و ابوموسیٰ و ابن الزبیر سے مروی ہیں کسی میں درود کا فرض ہونا نہیں مذکور ہے اور حدیث لا صلوة لمن لم یصل علی۔ کو سب محدثین نے ضعیف کہا ہے اور اگر صحیح بھی ہو جاوے تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ ناز کا کمال نہیں ہے نہ آنکہ بغیر درود کے ناز خاصہ ہوگی یا یہ معنی کہ جس نے مجھ پر انبی عمر میں ایک مرتبہ درود نہیں پڑھا اسکی ناز نہیں ہے کہ۔ مفع۔ شیخ ابن حجر رحمہ نے ترمذی و ابن خزمیہ و ابن جان و غیرہ سے احادیث و وجوب درود میں اخطاب کیا اور مترجم کتابہ کہ قول شاذ پر اس قدر درود دنیا بعید ہے لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ احوط یہ ہے کہ کوئی شخص ناز کو بغیر درود کے نہ پڑھے لیکن اس صورت میں کہ مثلاً ناز بھرمین یہ خوف ہو کہ آفتاب طلوع ہو جاوے گا۔

تو اقتصار کرے واسطہ تعالیٰ اعلم۔ والصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام خارج الصلوٰۃ واجبہ۔ اور درود پڑھنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ناز سے باہر تو واجب ہے۔ وہ بھر اجماع ہے کہ تمام عمر میں ایک بار تو فرض ہے اور بار اس سے زیادہ تو صیغہ امر جو قولہ تعالیٰ اصلوٰۃ علیہ وسلم واسلیما۔ میں یہ وہ تو کر دو جب پر دلالت نہیں کرتا۔ اب رہا یہ کہ جب آپ کا نام مبارک ذکر کیا جاوے تو اس میں دو قول ہیں لہذا مصنف رحمہ نے فرمایا۔ امامت واحدہ کا قائلہ الکفرخی۔ یا تو ایک بار واجب ہے جیسا کہ کفرخی رحمہ نے کہا۔ وہ یعنی جب خارج ناز میں ایک جلسہ میں آپ کا نام مبارک کئی بار ذکر کیا گیا تو کفرخی کے نزدیک اکسار تو آپ پر درود پڑھ دینا واجب ہے اور باقی بار میں مستحب ہے۔ معنی رحمہ نے لکھا کہ اسی پر عامرہ علماء کا فتویٰ ہے۔ کما فی شرح المجمع۔ اور نویر میں ہے کہ یہی خاصہ مذہب ہے۔ او کما ذکر النبی علیہ السلام کا اختارہ الطحاوی۔ یا سہر بار واجب ہے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے جیسا کہ طحاوی نے اختیار کیا۔ وہ اسی کو تحفہ میں اصح کہا ہے۔ ان۔ معنی زیادہ سی و حللی و باقانی میں اسی کی تصحیح کی اور بھرا لائق نے ترجیح دی۔ اور وجہ یہ کہ آیت صلوا علیہ الخ سے تو فرضیت یکبار تمام عمر میں ہے پھر مجلس واحد میں مکرر ذکر سے ایک بار واجب ہے اور باقی استحباب بدلیل ان احادیث کے کہ جن میں درود پڑھنے کی تاکید اور نہ پڑھنے پر مذمت نکل دجفاکاری و خواری بدعتی کا ذکر ہے تو جب ان احادیث کی وجہ سے وجوب ہو تو پھر ہر بار کے ذکر پر وجوب ہو گا نہ آئیکہ مجلس میں ایک بار تو واجب ہو اور باقی ذکر پر وجوب نہ ہو کیونکہ مثلاً عید خواری یہ کہ رغم نفرت رجل ذکر کندہ علم لعل علی۔ یعنی جس کے پاس میرا ذکر ہو پھر وہ مجھ پر درود نہ پڑھے تو وہ خوار ہو۔ پس اگر ایک مرتبہ ذکر ہو تو درود پڑھے پھر دوبارہ ذکر ہو تو پھر پڑھے خواہ پڑھنے والا ہو یا سننے والا ہو کیونکہ سبب وجوب تو ذکر ہے پس جب یہ سبب کمر ہو تو وجوب مکرر ہو گا لہذا بھرا خلاصہ کلام یہ کہ تمام عمر میں ایک بار فرض ہے اور ہر بار جب ذکر ہو تو علی الصبح واجب ہے اور نہ میں ہے کہ امتیحات کے اندر ذکر میں واجب نہیں اور شامی نے لکھا کہ سوائے اخیر تشہد کے بعد کی ناز میں درود مکروہ تحریمی ہے اور تاجر یا طاعی اپنے اسباب کی حرم و غیرہ کے قصد سے درود پڑھے تو حرام ہے۔ طحاوی نے بعض محققین سے نقل کیا کہ درود پڑھنے والے کی نیت اگر خالص ہو تو وہ ثواب سے محروم ہو گا لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے اللہ تعالیٰ اسکو دھنیں کرتا۔ فی الدرر عن الباجی درود کے وقت جو مناد اور گردن و اعضاء ہلکا کر جلاتا ہے حالت ہے اور وہ تو دعا ہے کہ جبر و خوار کے درمیان ہو۔ مترجم لکھا ہے کہ ایک مکانی کو آپ نے تمام اوقات فراغت میں درود پڑھنے کا وظیفہ بتلایا چنانچہ اصل حدیث ترمذی میں ہے اور شک نہیں کہ یہ وظیفہ بہت افضل ہے کہ ذکر و کلام انہی درود کے بعد اور چیزوں کا مرتبہ ہے۔ م۔ پھر دیگر مکانی اوقات میں درود مستحب ہے نہ بصریح اوقات یہ ہیں روز جمعہ۔ شب جمعہ۔ روز شنبہ۔ پنجشنبہ۔ وقت صبح و شام۔ وقت دخول مسجد و خروج مسجد۔ وقت زیارت مزار شریف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ صفا و مروہ پر خطبہ جمعہ وغیرہ میں امام خطیب کو۔ بعد اذان کے۔ دعا کے شروع و دریا و آخر میں۔ بعد قنوت کے اگرچہ قنوت و ترہو۔ لمبہ کے بعد مسلمان سے ملاقات اور جدا ہونے کے وقت۔ وضو کے وقت کان بولنے کے وقت۔ چیز بھول جانے پر۔ غلط گئے و حدیث پڑھنے کی ابتدا و انتہا میں اور فتویٰ گھنے و تصنیف و درس دینے اور درس لینے کے وقت اور شگنی کرنے والے و نکاح پڑھنے و پڑھوانے والے پر۔ سب جائز مردی کا مون کے شروع میں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام گھنے کے وقت مرد مستحب ہے اور سات جگہ کردہ ہے حالت طلع و بول و براز میں اور فروخت کی چیز کا رواج دینے کے لیے۔ لغزش و تعجب و ذبح و چھیننے کے وقت کردہ ہے لغزش۔ اور معلوم ہو چکا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے تو بقول طحاوی سننے والے پر درود واجب ہے ہر بار۔ پھر کیا شخص پر جو مجلس میں ہو واجب ہے تو شرح مقدمہ ابی الیث میں ہے کہ واجب کفایہ ہے اگر کسی نے پڑھ دیا تو سب کی طرف سے ادا ہو گیا اور اگر کسی نے نہ پڑھا تو سب گنہگار ہیں پھر معنی میں لکھا کہ وہ ہر ایک کے ذمہ فرض ہے کہ اسکو خضار کرے کیونکہ یہ بندہ ملاح ہے



بر غلات اسکے اسر تعالیٰ کے ذکر پر حمد نہ کی تو قضاء لازم نہیں۔ احقر اصراف ہوا کہ مجلس واحد میں ذکر الہی کر رہا ہوتا دیکھا نہ تھا کہ کسی  
 ہوا اگر ترک کرے تو قضاء نہیں۔ چنانچہ میں ثناء و درود میں فرق بیان کیا دیکھیں ابن العلام رحمہ نے کہا کہ فرق ظاہر نہیں  
 ہوتا۔ اقول فرق یہ کہ درود کے واسطے حکم پر ثناء کے لیے۔ یعنی نے کہا بلکہ ثناء کے لیے بدرجہ اولیٰ حکم پر اور طحاوی  
 نے کہا کہ جیسے جہدہ کے حق کی قضاء پر جیسے ہی حق الہی کی بھی قضاء ہوتی ہے جیسے غار میں ثابت ہوا کہ فرق ظاہر نہیں ہے  
 اور واضح ہو کہ اہم ارجح تھا اگرچہ خارج میں بقول بعض جواز ہو لیکن درود نماز میں اسکا پڑھنا یا معروف درود کے ساتھ  
 میں بقول نووی رحمہ بدعت ہے۔ کما فی العینی ط۔ تا حوط یہ کہ درود معروف اور جو باسناد صحیح ثبوت ہوا پڑھے اور اپنی راہ  
 سے زائد نہ کرے اور احتیاطاً ضرور پڑھے جیسے کہ تصریح گندری اور امام شافعی تو ایف کر یہ کے صیغہ امر سے استدلال ثبوت  
 کرنے میں اور جواب ہو چکا کہ امر تو ایک بار تمیل سے ادا ہو جاتا ہے اور ہم تمام عمر میں ایک بار فرض کہ چکے۔ ممکنینا موتہ الامر  
 پس حکم کا بار عظیم ہم پر سے کفایت کیا گیا۔ ف مترجم کتابہ کہ محصل یہ ہوا کہ ایف کے حکم سے درود ایک مرتبہ کہنے سے حکم فرض  
 ادا ہوا اگرچہ تمام عمر میں ایک مرتبہ ہو اور نماز کے اندر درود واجب نہیں ہے اور خارج نماز کے جب ذکر ہو تو درود بلا لال احادیث  
 دیگر واجب ہے اور ذکر ہو تو علی الصبح کر واجب کفایہ ہے لیکن مترجم کے نزدیک فرق خارج نماز داخل نماز میں اور داخل  
 شکل ہے۔ فافہم ہم بالجوہریت درود کی دلیل تو نہیں ہے رہا قول شافعی رحمہ کہ تشدد فرض ہے بدلیل روایت ابن مسعود رحمہ کہ ہم لوگ  
 قبل تشدد فرض ہونے کے کہا کرتے تھے۔ الخ۔ جیسا کہ نسائی کے سنن میں ہے تو اس میں تشدد کا فرض ہونا مذکور ہے۔ جواب اسکا  
 امام مصنف رحمہ نے اسطرح دیا کہ۔ وان فرض المرادی فی التشدد هو التقدير۔ فرض جو تشدد کے حق میں مردی ہے وہ یعنی  
 تقدیر ہے۔ ف۔ تو معنی حدیث مذکورہ ہوئے کہ تشدد تقدیر و مقرر ہونے سے پہلے ہم لوگ یوں کہا کرتے کہ السلام علی الصبر  
 والسلام علی جبریل و میکائیل پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ایسا مت کہو کیونکہ السلام تو خود اللہ تعالیٰ پر لیکن  
 کہو کہ التحیات سر والصلوات والصلوات الخ۔ پورا تشدد ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت  
 صرف نسائی رحمہ کی ایک اسناد ہے اور دوسری اسناد سے بھی حدیث اسطرح ہے کہ ہم لوگ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز  
 پڑھتے تو کہتے کہ السلام علی الصبر والسلام الخ۔ اور باقی صلح میں بھی یہ حدیث مردی ہے اور کسی میں فقط فرض نہیں پھر اگر ہم  
 فرض کے معنی تقدیر کے بھی نہ ہیں تو بھی فقط فرض سے جو روایت مذکور ہیں مستعمل ہوا ہے اصطلاحی فرض مراد نہیں ہو سکتا  
 کیونکہ اصطلاحی فرض تو وہ کہ قطعی نص سے بدولت احتمال کے ثابت باقی ہو اور یہاں حدیث مذکور خیر الواحد ہے جو قطعی ہوتی ہے  
 پس غایۃ الامر یہ کہ خیر الواحد صحیح سے وجوب ثابت ہو تو ہم خود کہتے ہیں کہ تشدد پڑھنا واجب ہے ہم۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 پر درود پڑھنے سے خارج ہوتا ہے والدین و موئین و مومنات کے لیے استغفار کرے۔ الخاصہ۔ اور دعا میں اپنی ذات  
 کی تخصیص نہ کرے اور یہ سنت ہے۔ البتہ۔ قال ودعا۔ کہا مصنف رحمہ نے اور دعا کرے۔ ف۔ یعنی زبان عربی کیونکہ  
 نماز میں سوائے عربی زبان کے دوسری زبان میں دعا کرنا مکروہ نہ ہوئی ہے۔ دش۔ بجز دعا کرے عربی میں۔ بالیشبہ الفاظ  
 القرآن والادعیتہ الماثورہ۔ ساتھ ایسے الفاظ کے جو مشابہ الفاظ قرآنی و ادعیہ ماثورہ ہوں۔ ف۔ یعنی اگر بعینہ قرآن  
 کی آیت ہو مثلاً ربنا اتھانی الدیانتۃ الایہ تو اس سے مماثلت نہیں بلکہ دعا کا قصد کرے اور معنی سمجھنا شرط ہے یا ایسے الفاظ سے  
 جو قرآن سے موجود ہوں مثلاً ربنا اتنا جنتہ و احرامنا النار۔ یا ایسے الفاظ سے جو دعاؤں میں روایت کیے گئے ہیں یا ایسے  
 مشابہ ہیں۔ لہذا روایا میں حدیث ابن مسعود فیما قال لہ النبی علیہ السلام ثم انظر من الدعاء را طیبہ و اعجمیہ الیک۔ بل  
 اس کے جو ہر روایت ہو چکی حدیث ابن مسعود رحمہ سے اس حدیث میں جو ابن مسعود کو آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا۔ بجز خیار  
 کردار میں سے جو مجھے زیادہ پائیدار و بلند دیدہ ہو۔ ف۔ یعنی حضرت ابن مسعود رحمہ کو تشدد کا حلال نہ میں بد تشدد کے

یہ تین نماز یا شکر یا حمد کم من الذہار وجوبہ فیہ وہو بہ۔ پھر تم میں سے آدمی اختیار کرے دعا میں سے جو اسکو زیادہ پسند  
 پس اس سے دعا کرے۔ پھر دایم تم میں وہ دو آدمی ہوں گے کہ اس سے نو بردعا کی اجازت  
 نکلتی ہو خواہ مشابہ الفاظ قرآن و حدیث ہو یا نبوی جیسے امام شافعی کا مذہب ہو کہ جائز ہو کہ کئے اللہ عزوجل امرہ حسنہ  
 و بہتہ اذینقا۔ یعنی اکیس مرتبے نکل میں نیک خوبصورت عورت دیدے اور مجھے بلوغ میوہ دار دیدے۔ جواب یہ کہ حدیث  
 صحیح میں وارد ہے کہ انی صلوٰۃ تائبہ لا یصلح فیہا فی من کلام الناس الخ۔ یعنی ہماری اس نماز میں کوئی چیز لوگوں کی باتوں سے  
 نہیں لائق ہے۔ الخ۔ تو ضرور ہوگا کہ جب تک نماز میں ہر ایسی کوئی بات نہ کہے جو آدمیوں کی باتیں ہیں۔ پس امام احمد رحمہ نے تو  
 کہا کہ جائز نہیں ہو دعا کر دی جو احادیث و آثار میں وارد ہیں یا قرآن سے موافق ہیں اگرچہ قرآن میں نہوں۔ اور یہ قول  
 حضرت نفعی و طاؤس کا ہے اور یہی بعض شافعیہ کا قول اور اسی طرف امام احمد رحمہ نے اپنے والد کا میلان ذکر کیا۔ ابن سیرین رحمہ  
 نے فرمایا کہ فریضہ نماز میں سوائے امر آخرت کے اور دنیا کی دعا نہیں جائز ہے۔ اور انہ خفیہ نے فرمایا کہ مشابہ الفاظ قرآن  
 و ادعیہ انورہ ہو۔ پھر بترہ کہ بعد تشہد کے نہو یک بعد صدقہ کے چنانچہ فرمایا۔ وہ بعد ابا الصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام بلکون  
 اقرب الی الا جانہ۔ اور پہلے اجد اگر لے انحضرت علیہ السلام پروردگار کے ساتھ پھر دعا کرے تاکہ قبولیت سے اقرب ہو  
 و لایدعو بالیشبہ کلام الناس۔ اور نہیں دعا کرے الفاظ سے جو لوگوں کے کلام سے مشابہ ہے۔ پھر نزع عن الفساد فی غیر  
 فساد نماز سے بجا رکے۔ فت۔ یعنی لوگوں کے باتوں سے مشابہ دعا اس واسطے نہ کہ ناز فاسد ہونے سے احتراز ہے۔ ولیندا  
 ماتی بالماثور الم محفوظ۔ اور اسی وجہ سے مصلیٰ ثور دعاؤہ کو جو محفوظ ہوں پڑھے۔ فت۔ پھر دعائیں انورہ یعنی روایت کی ہوئی  
 حدیث و آثار میں بہت ہیں اور انجملہ جو حضرت مصلیٰ الصلوٰۃ وسلم نے ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ کو تعلیم فرمائی۔ اللہ انی تکت نفسی  
 علما کثیرا و انہ لا یغفر الذنوب الا انت فاغفر لی مغفرة من عندک و ارحمنی اے انت الغفور الرحیم۔ اور ابن مسعود رحمہ کی دعا یہ ہے  
 اعلم انی اساک من الخیر کا اعلمت منہ و الم اعلم و اعوذ بک من الشر کل ما علقت منہ و الم اعلم۔ یہ نہایت مین مذکور ہے۔ فت۔ و قد  
 حدیثیں صحیح ہیں۔ م۔ اور مستحب ہے کہ دعا کرے۔ رب اجعلنی بقیم الصلوٰۃ و من ذریعتی ربنا و قلیل دعا۔ ربنا اغفر لی ذلالتی  
 و اللغوین یوم یقوم اصحاب۔ یہ آثار خانہ میں ہے یہ قرآن میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا میں سے ہے۔ پھر در مختار میں  
 زعم کیا کہ فقہاء کے کلمات اس امر میں مضطرب ہیں کہ مشابہ قرآن کیسی دعا ہو اور مشابہ کلام الناس کیسی دعا ہو۔ یعنی ہم نے  
 فرمایا کہ قرآن مجید تو اعجاز ہے اس سے مشابہ کوئی ممکن نہیں تو مراد یہ کہ دعا ایسی ہو جس کے الفاظ قرآن میں موجود ہوں چیر  
 گناہ کہ اس صحت میں تو اللہ عزوجل بامرہ حسنہ۔ جائز ہونا چاہیے کیونکہ یہ سب الفاظ قرآن میں موجود ہیں۔ چلی رحمہ  
 متناوہ بیان کیا جو امام مصنف رحمہ نے فرمایا کہ۔ و ما لا یستحیل سوالہ من العباد و کقولہ اللہ عزوجل و حتی فلا تہ یشبہ کلامہم  
 جس چیز کا مانگنا بندہ دن سے محال ہو جیسے کہا کہ اللہ عزوجل دعائی میں مجھے نجات دے ویدے فلا تہ عورت کو تو یہ کلام  
 مشابہ کلام الناس ہے۔ و ما لا یستحیل۔ اور جس کا مانگنا بندہ دن سے محال ہو۔ کقولہ اللہ عزوجل۔ جیسے مصلیٰ نے کہا کہ اے  
 بے غشہ۔ پس من کلامہم۔ تو یہ کلام الناس سے نہیں ہے۔ فت۔ یون ہی اگر کہا کہ اللہ عزوجل زید۔ اے زید کو بخشہ یا  
 کہا کہ اللہ عزوجل اے اے میرے چچا کو بخشہ یا کسی شخص کی مغفرت مانگے تو صحیح ہے کہ کلام الناس سے مشابہ نہیں ہے۔ م۔ د۔ و  
 قولہ اللہ عزوجل من یصلی الاول۔ اور مصلی کا یون کہنا کہ اے میرے بزرگ دے از قسم اول ہے۔ فت۔ یعنی اگر  
 کلام الناس ہے۔ جو صحیح ہے۔ ہی قول صحیح ہے۔ فت۔ یہ فقط بعض نسخہ بدایہ میں ہے اور بعض میں نہیں ہے۔ پھر دلیل یہ کہ  
 لا استعالم فیما بین العباد۔ کیونکہ یہ کلام لوگوں میں باہم مستعمل ہے۔ چنانچہ۔ یقال زنی الامیر یجیش۔ بولتے ہیں  
 کہ امیر نے زنی دیا لشکر کو۔ فت۔ یعنی سلطان نے لشکر کو انکا زنی یعنی خواہ دیدی۔ اور مصنف رحمہ نے صحیح اس واسطے

کہا کہ اس میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہ ہوگی اور اسی قول کو ترجیح دی گئی اس واسطے کہ رزق میں تعلق  
در حقیقت اس پر تعالیٰ ہے اور اس پر کی طرف رزق دینے کی نسبت مجازی ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو درمیان میں لیا اور قرار دیا کہ اگر  
مال و غیرہ کی قید لگا دے یعنی الہی مجھے رزق دے مال سے یا مانند اسکے تو البتہ فاسد ہوگی نہ ترجمہ کنایہ کہ ہمارے فساد کا  
نسبت حقیقی و مجازی پر نہیں ہے بلکہ اس بات پر کہ اس جملہ کو بندہ دن سے کہہ سکتے ہیں یا نہیں اور جب کہہ سکتے ہوں  
اگرچہ مجازاً ہو تو وہ کلام اناس سے ہوا یعنی ایسا کلام جسکو لوگوں سے کہہ سکتے ہیں یعنی آگاہ معروفت ہے اور شک نہیں کہ  
یہ کلمہ لوگوں سے کہہ سکتے ہیں تو فساد متحقق ہوا۔ لہذا خلاصہ میں ہے کہ اللہم ارزقنی فلانۃ۔ انہی فلان جو رویدیدے تو صحیح ہے  
نماز فاسد ہوگی اور اگر کہہ کہ اللہم ارزقنی الحج۔ انہی مجھے حج رزقی کر۔ تو صحیح یہ کہ فاسد نہ ہوگی۔ الفتح۔ پس یہاں ظاہر  
کہ حقیقی رزق کرنا تو سوائے اس پر تعالیٰ کے کوئی اس فعل کا موجب نہیں ہے کیونکہ ارادہ و سبب جیسا کہ جاویدین و مبین بہ اللہ  
کی قدرت میں ہے کہ یہ عورت اسکی شکوہ واقع ہو جاوے حتیٰ کہ اگر مثبت الہی میں نہ تو نہ ہوگی۔ باوجود اسکے فساد کا  
دیا اور ایسے ہی الہی مجھے مال نصیب کر۔ درحقیقت اس پر تعالیٰ ہی کی رزق کرنے سے متحقق ہو گا۔ باوجود اسکے فساد پر  
کہا۔ اور قطعاً معلوم کہ قدرت الہی میں اللہم ارزقنی فلانۃ۔ اور اللہم ارزقنی الحج۔ دونوں بلا فرق کے یکساں ہیں مگر اول  
مفسد اور دوم نہیں۔ تو صاف ہو گیا کہ بیان چار صحت میں ہیں۔ اول یہ کہ دعا و قرآن یا حدیث میں وارد ہو تو وہ بلا خلاف  
مطلقاً جائز ہے خواہ ایسی ہو کہ لوگوں سے بولتے ہیں یا نہیں۔ دوم یہ کہ ایسی دعا ہے جس کا بندہ دن سے مانگنا محال ہے جیسے  
اللہم اغفر لی۔ سوم وہ کہ اس چیز میں کوئی استحالہ نہیں مگر بندہ دن سے مانگنے کی عادت نہیں ہے جیسے۔ اللہم ارزقنی الحج۔ تو لا  
صورتوں میں فساد نہیں ہے۔ چارم یہ کہ اللہم ارزقنی مالاً۔ انہی مجھے مال رزقی کر۔ پس یہ مفسد ہے۔ باوجود اسکے کہ رزق  
مال درحقیقت اس پر تعالیٰ ہے۔ تم نہیں دیکھتے کہ اگر حقیقی فاعل کسی چیز کو سمجھے تو ہنوز اسکے ایمان میں خلل ہے اور ہم مومن  
کی نسبت یہ گمان نہیں کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف ہمارے دامام شافعی رحم کے درمیان یہ ہے کہ اگر کوئی شخص  
بدون غفلت کے اس پر تعالیٰ کو فاعل حقیقی جانتا ہے مگر ایسے محاورہ پر دعا کا جملہ بولا کہ وہ محاورہ شرعاً ناجائز ہے بول چال میں  
جائز رکھا گیا ہے اگرچہ اعتقاد میں حقیقی نسبت اس پر تعالیٰ کی طرف ازراہ ایمان اس پر حتمی ہے تو ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے  
اور شافعی رحم کے نزدیک جائز ہے۔ لہذا خلاصہ میں ہے کہ اللہم اقض دیونی۔ الہی میرے قرضہ ادا کر دے۔ اس سے نماز فاسد  
ہو جاتی ہے۔ یہ تو مترجم کو اس مقام کی تحقیق ظاہر کی گئی اور اس پر تعالیٰ ہو اللہم انجیر پھر واضح ہو کہ احادیث صحیحہ اس امر  
کی نصیحت ہیں کہ ہر چیز خبیث و نفیس اور طویل و کثیر جو کچھ مانگے اپنے اس پر تعالیٰ رب غرر دل ہی سے مانگے۔ لیکن خوب واضح  
رہے کہ نماز محل قرب و مناجات رحمت و معراج مومن ہے اور آدمی کے خطرات نفس خصوصاً عوام کے اکثر اوقات ایسی چیزوں  
کی طرف مائل ہوتے ہیں جنکو وہ خواہش کرتا ہے اور اس پر تعالیٰ آگاہ و مہربان رکھتا ہے اور اسکی عزت و شہادت پر لہذا احتیاط  
کر دیا کہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب کرام اللہ علیہم اجمعین کی موافقت رکھے تاکہ یہ شخص اپنی مناجات رحمت  
میں ایسی کوئی چیز نہ داخل کرے جیسے اس پر تعالیٰ کی طرف سے لعنت ہے پس جب اسے نماز میں اتنا رکھی تو ایک نو  
اجلے سنت کا شرف ملا اور دوم پڑے فساد سے بیخود ہو گیا فانعم واسر تعالیٰ اعلم۔ ہم۔ پھر واضح ہو کہ دوا بجا میں ہے کہ  
نماز فریضہ میں دعائیں محفوظ رکھنا چاہیے ایسا کہ اسکی زبان پر ایسی بات جاری ہو جاوے جس سے نماز فاسد  
ہوئی ہے تاہم خانہ۔ پھر ہر صحت جہنم یہ ذکر ہوا کہ اس دعا سے نماز فاسد ہوتی ہے تو جب ہی فاسد ہوگی کہ آخری قعدہ  
میں بقدر تشدد نہ بیٹھا ہو مثلاً تشدد نہیں پڑھا اور دعا کر لی اور اگر اس شخص نے بقدر تشدد کے قعدہ کر کے تب ایسی مفسد  
کی تو اسکی حالت نوپوری ہو چکی تھی پھر مفسد فعل کرنے سے وہ نماز سے باہر ہو جائیگا۔ البتہ میں۔ فرج۔ کا ترجمہ ہے غفلت



کی دعا مانگنا حرام ہے نہ کفر۔ کل مومنوں کے لیے کل گناہوں سے مغفرت مانگنا جائز ہے۔ ہر عام عافیت مانگنا یا دونوں جہان کی بتری مانگنا اور دونوں جہان کا شہرہ درہونا یا۔ جو چیزیں ازراہ عادت محال ہیں یا شرعاً محال ہیں مانگنا حرام نہیں۔ کفائی اللہ المختار۔ اور شریعہ کتباً ہے کہ حق یہ ہے کہ عافیت وغیرہ کو کچھ حرام نہیں ہیں کیونکہ حدیث ترمذی وغیرہ میں ہے کہ عافیت دنیا و آخرت مانگنے سے بتر کوئی دعا نہیں ہے اور دونوں جہان کی بتری مانگنا بھی حدیث میں وارد ہے اور اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے۔ ہر عام عافیت سب چیزوں پر قادر ہے تو ممکن ہے کہ جب وہ کو دونوں جہان میں عافیت دے اور مرض وغیرہ سے نجات دے اور اگر اسے دنیا میں اسکی دعا قبول نہ فرمائی تو اسکی یہ آخرت میں ذخیرہ ہے اور دونوں جہان کی بھلائی خود اللہ تعالیٰ کا فضل مطلوب ہے اور یہ معلوم کہ حکم دل کو مانگنا کسی کی خواہش نہیں ہے حتیٰ کہ اگر خدا کی موت مقدر ہو تو حالت بیماری میں اسکی شفا کی دعا کرنا باخلاص دعا ہے اور اس سے یہ مقصود نہیں کہ حکم ازلی مثلاً جادو یا ن محالات عادت و عقل کی نسبت وجہ ایک ہے اولیٰ ہر نہ آنکہ غیر مقدر ہیں اللہ تعالیٰ سبحانہ تعالیٰ توبہ ہر اور واضح ہو کہ بالکل ایک ہی دعا پر براقتصار کرنا دل کو سخت کر دیتا ہے چنانچہ مردی ہوا ہے پس احتیاطاً فرائض میں رٹے اور سو اسے اسکی دل سے جذب شوق و خطن و خضوع کے ساتھ اپنی مغرب و پسندیدہ دعائیں مانگے اور شرائط و ادب کا ملحوظ رکھے کہ یہ دعا بھی مغز عبادت ہے اور مقام کو سمجھنے وغیرہ میں تبو صبح لکھا ہے واللہ تعالیٰ جو الا علم باللہ صواب۔ م۔ بعد دعا کے دونوں طرف سلام پھیرے چنانچہ فرمایا۔ تم سلیم عن کلینہ۔ پھر سلام پھیرے اپنے دائیں طرف۔ فت۔ التفات کر کے یہاں تک اسکی دائیں رخسارہ کی رنگت دیکھیں یہی صبح ہے۔ التقیہ۔ فبقول۔ پس کہے۔ فت۔ بقول مختار بالفت ولام۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ السلام ہے پھر اور اللہ تعالیٰ کی رحمت۔ فت۔ برکاتہ اس میں زیادہ نہ کرے۔ الحیط۔ لیکن حاوی تھی میں کہا کہ شہر حانا اچھا ہے بدلیل حدیث دائل بن حجر رضی اللہ عنہ جو باسناد صحیح سنن ابو داؤد میں ہے پس قول نووی رحمہ اللہ کہ یہ بدعت ہے۔ م۔ وعن یسارہ مثل ذلک۔ اور بخلاص پھر سے بائیں طرف کو اسکی مثل۔ فت۔ حتیٰ کہ سپیدی بائیں رخسارہ کی نظر آوے اور اسی طرح کہے لیکن محیط میں ہے کہ آواز نہ نسبت اول کے کچھ پست ہو تب میں میں کہا کہ یہی احسن ہے بقول یہ سنت ہے۔ م۔ لما روی ابن مسعود ان النبی علیہ السلام کان یسلم عن الیمین حتیٰ یرییٰ بیاض خدہ والا یمین وعن یسارہ حتیٰ یرییٰ بیاض خدہ الا یمین۔ بدلیل اس حدیث کے جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت علیہ السلام سلام دیا کرتے جانب راست حتیٰ کہ آپ کے دائیں رخسارہ مبارک کے سپیدی دیکھی جاتی تھی اور جانب چپ حتیٰ کہ آپ کے بائیں رخسارہ مبارک کی سپیدی دیکھی جاتی تھی۔ فت۔ یہی قول اکثر علماء صحابہ و تابعین و مہندین و جدیدین قول شافعی ہے۔ یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے اور یہی صحیح مسلم میں سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے بعض سلف کے نزدیک ایک سلام سنانے کو کسی قدر دائیں جھکی ہوئی ہے اور الیمین چند احادیث وارد ہیں اور فضیلت سے خالی نہیں مگر ترمذی و ابن ماجہ کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے جسکو حاکم نے برشہ بیضین صحیح کہتا ہے میں اسکو نہیں مانا اور کہا کہ اسکا راوی زبیر بن محمد اگرچہ طبعین کے راویوں سے ہے مگر اسکی روایات میں سے شکرات میں جن میں یہ حدیث بھی ہے ابو حاتم نے کہا کہ یہ حدیث منکر ہے اور طحاوی و ابن عبد البر نے بھی اسکو صحیح نہیں کہا اور نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ حاکم کا صحیح کتنا قبول نہیں اور ایک ہی سلام کے بارہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ شائبہ نہیں ہے۔ مع۔ اور بر تقدیر تسلیم حضرت عائشہ کی حدیث سے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ارجح ہے کیونکہ وہ تین چھب ہوئی تھیں تو مردوں کو دعا زیادہ معلوم ہے کہ باوجودیکہ دوسرا سلام بہت اول کے اخفض ہوتا تھا (مرفوع) اگر پہلے بائیں طرف سلام کیا تو جب تک سلام نہ کیا جو دائیں طرف کا سلام کرے اور بائیں کا اعادہ نہیں۔ اور اگر سامنے سلام دیا تو بائیں کو دوسرا سلام کرے۔ مع۔ اور اگر چہ پھر دوسری جوتہ پھر سلام نہ کرے یہی صحیح ہے۔ التقیہ۔ اگر دونوں سلام ایک ہی طرف کر دیے تو ہر اگر مخالفت

سنت سے جڑا کیا۔ اگر مصلیٰ نے اسلام کا تھاکہ دوسرا ایک اقتدا میں آیا تو نہیں صحیح ہے پس معلوم ہوا کہ ناز سے باہر ہونا بلکہ  
 کھٹے پر موقوف نہیں ہے۔ مع۔ علیکم السلام کتنا مکروہ ہے۔ اسراج۔ نفعہ ابو جعفر نے کہا کہ ختمہ کہ مقتدی انتظار کرے جب امام  
 دائیں سلام پھیرے تو مقتدی دائیں کا سلام دے اور جب وہ بائیں سلام پھیرے تو مقتدی بائیں سلام دے۔ تاہیضائے  
 مقتدی التجات کو تمام کرے تب سلام پھیرے۔ اور اگر امام نے قعہ وغیرہ کے مانند عذر آغوش نماز فعل کیا تو نفل گیا اب  
 مقتدی بھی سلام نہ کرے بلکہ مسبوق بھی خارج ہوا اور اگر مقتدی نے پہلے امام سے پوری کر کے کلام کر دیا تو ناز ہو گئی مع کلام  
 کے گیا امام حتیٰ کہ اگر کوئی چیز عذر نماز پیش آئی تو امام ہی کی ناز جائیگی کیونکہ مقتدی تو پہلے ہی نفل چاکم دش۔ ونومی  
 بالتسليم الاولیٰ من علیٰ مینہ من الرجال والنساء والحفظہ۔ اور نیت کرے پہلے سلام کرنے میں ہر اس شخص  
 جو مصلیٰ کے دائیں ہر مرد ہون یا عورتین یا ملائکہ حفظہ۔ ف۔ اور چاہیے کہ مومن جب کو بھی مانند شافعیہ کے ذکر کیا جاوے  
 مع۔ وکذلک فی الثانیۃ۔ اور ہون ہی دوسرے سلام کرنے میں۔ ف۔ بائیں طرف کے حاضرین کی نیت کرے  
 نواہد کورین سے کوئی ہون۔ لان الاعمال بالنیات۔ کیونکہ اعمال کا مدار توفیق پر منحصر ہے۔ ف۔ جیسا کہ  
 حدیث صحیح میں وارد ہے اور حضور میں اس حدیث سے ہم نے شرط ایسے نہ لی کہ کتاب کے حکم پر زیادتی مشروط کرنا لازم  
 آتی ہے۔ مع۔ پھر اصل میں تو عورتوں کے لیے مسجد کا حضور ہے بر خلاف اس زمانہ کے کہ نبو اسرائیل کی عورتوں کی  
 طرح یہ عورتیں بھی بخوف فقہ رد کی گئی ہیں لہذا مصنف رحم نے فرمایا۔ ولایومی النساء فی زماننا۔ اور ہمارے  
 زمانہ میں امام عورتوں کی نیت نہ کرے۔ ف۔ کیونکہ عورتیں حاضر جماعت نہیں ہیں۔ ولامن لا شرکۃ لہ فی صلاتہ۔  
 اور نہ ایسے شخص کی نیت کرے جسکو مصلیٰ کی ناز میں شرکت نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وہاں موجود ہو۔ ہوا صحیح۔ یہی  
 قول تو صحیح ہے۔ ف۔ نہ وہ کہ جو حاکم شہید نے اختیار کیا کہ تمام مومنین و مومنات کی نیت کرے۔ اور یہ ضعیف ہے۔  
 لان الخطاب۔ کیونکہ خطاب۔ علیکم۔ حفظ الحاضریں۔ نصیبہ حاضرین کا ہے۔ ف۔ پس غائب لوگ شامل  
 نہونگے۔ پھر یہ کلام تو تحلیل کے سلام میں ہے رہا وہ سلام جو شہد میں پڑھتے ہیں کہ السلام علینا وعلیٰ عبادنا الصالحین  
 تو اس میں جمیع مومنین و مومنات کی نیت کرے۔ کما صحیح بہ شمس الانتم۔ بلکہ مانند تصریح شافعیہ کے مومنین جون کی بھی  
 نیت کرے۔ مع۔ بلکہ تمام آسمان زمین میں جو کوئی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہنچ جائیگا۔ کافی الحدیث اور کلام تو مومن  
 علیہا ہیں ہے کہ اس سے حاضرین لے باتام مومنین و مومنات خواہ آدمی ہوں یا جن ہوں اور قول دوم صحیح ہے اور حاضر کی  
 حد یہ ہے کہ شریک ناز ہو۔ مع۔ پھر مقتدی بھی مانند امام کے نیت کرے۔ ولابد للمقتدی من یتہ امامہ۔ اور ضرر ہے مقتدی  
 کو امام کی نیت۔ ف۔ یعنی مقتدی کو امام پر سلام کی نیت کرنا بھی ضرر ہے۔ فان کان الامام من الجانب الایمن۔  
 پس اگر مقتدی سے امام دائیں طرف ہو۔ ف۔ تو دائیں طرف والوں کے ساتھ میں امام کی نیت کرے۔ او الایسر  
 بائیں طرف ہو تو۔ نواہ قسیم۔ تو بائیں دائیں میں نیت کرے۔ فان کان یخداۃ۔ اور اگر امام مقابل مقتدی  
 کے ہو۔ ف۔ بائیں طور کہ مقتدی ٹھیک اسکی پشت کے سامنے ہے۔ نواہ فی الاولیٰ عند ابی یوسف ترجیحاً  
 لـ الجانب الایمن۔ تو مقتدی امام کو پہلے سلام یعنی دائیں سلام میں نیت کرے بوجہ ترجیح دائیں کے۔ ابو یوسف رحم کا  
 قول ہے۔ و عند محمد و ہور و ایتہ عن ابی حنیفہ نواہ فیہما۔ اور امام محمد کے نزدیک اور ہی ابو حنیفہ رحم سے بھی مردی ہے  
 کہ مقتدی امام کو دونوں سلام میں نیت کرے۔ لاند و خط من الجانبین۔ کیونکہ امام اس مقتدی کے دونوں جانب  
 میں نصیبہ والا ہے۔ ف۔ یہی قول صحیح ہے۔ التاثر غانیہ۔ مع۔ حدیث سمرہ میں جذب رہ۔ امرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
 ان نرد علی الامام جان ثواب وانی سلم بفسنا علی بعض۔ یعنی جسکو حضرت خلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہم امام کے سلام کا جواب

و باسمِ محبت پکڑیں بعض ہمارا بعض پر سلام کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ ظاہر اسکا مقتدی پر وجوب سلام ہی پر وجوب اب کے فاقم۔  
 و الشفرد نیوی الحفظہ لاخیر۔ اور جو نماز پڑھتا ہے وہ حفظ کی نیت کرے نہ کسی اور کی۔ ف حفظہ لا مکہ میں انسانی  
 لائق و اعلیٰ حفاظت اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے چاہا ہر عمل کرتے ہیں جکا ذکر فرمایا بقولہ تعالیٰ ویرسل علیکم حفظہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ  
 تم پر حفظ بھیجتا ہے۔ اور آنگے بارہ میں احادیث و آیات ہیں اور حق یہ کہ آنگا شمار معلوم نہیں ہے۔ پس منفرد اپنے سلام میں  
 صرف انہیں کی نیت کرے۔ لانه فیس معہ سواہم۔ کیونکہ منفرد کے ساتھ سواے حفظ کے کوئی نہیں ہے۔ ف  
 مترجم کتاب کہ اس میں تامل ہے کہ انحصار حفظ کا صحیح نہیں بدلیل احادیث صحیحہ کے جن میں بیان ہے کہ جس مومن نے جنگل میں  
 اذان و اقامت سے نماز پڑھی تو اس قدر ملائکہ یا اللہ تعالیٰ کی مخلوقات مقتدی ہوتی ہے کہ اُسکی نظر انکو محیط نہیں ہو سکتی  
 چنانچہ اذان میں ذکر جو چکا اور یہ معنی ہر مومن کی نماز میں بھی وارد ہوئے ہیں میں لائق یہ ہے کہ وہ اپنے ساتھ کے ملائکہ  
 نیت کرے خواہ حفظ ہوں یا اور ہوں۔ م۔ والا مام نیوی بایستین۔ اور امام نیت کرے دونوں تسلیم ہیں۔ ف حفظہ و قوم کی مع۔  
 اور یوں ہی مقتدی بھی حفظ کی نیت کرے۔ ف۔ بلکہ حفظ و جمع ملائکہ کی جو حاضر ہوں جیسے ملائکہ اللیل و ملائکہ النہار جو مجروح و صحر کو باہر  
 لائقی ہوتے ہیں۔ پھر واضح ہو کہ تیز دار طفل بھی اپنے سلام میں حفظ کی نیت کرے اور شامی ح نے کہا کہ صحیح ہے ہر طفل کے حناٹے کے  
 جانے اور اسی کو پٹینے اور الدین وغیرہ کو ثواب عظیم ہوگا۔ بالحد ملائکہ کی نیت کرنا چاہیے۔ ہو صحیح۔ یہی صحیح ہے۔ و لانیوی فی الملائکہ  
 عدد و احصاء۔ اور ملائکہ کے شمار میں کوئی تعداد میں ذکر ہے۔ ف یہی صحیح ہے۔ ابدائع۔ لان لاخبر فی عددہم قد خلت۔ کیونکہ احاد  
 و آثار ان ملائکہ کے شمار میں مختلف وارد ہیں۔ ف۔ تو راہ یہ ہوتی کہ جقدر واقع میں ہیں ہم نے سب پر سلام کیا تو اس سے  
 سب داخل رہے کی زیادتی نہ ہوئی۔ فاشبہ الایمان بالانبیاء علیہم السلام۔ پس مشابہ ہوا یہ مسئلہ انبیاء علیہم السلام  
 پر ایمان لانے کے ساتھ۔ ف۔ کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی تعداد مختلف وارد ہے اور کوئی شمار انکا کسی نص میں قطعی نہیں  
 ہو تو عقائد میں صحیح ہوا کہ یون ایمان لاوے کہ ہم سب انبیاء پر ایمان لائے اور ہم کسی نبی سے منکر نہیں ہیں۔ (فرع)  
 اور مختار میں جو حفظ کے بارہ میں بہت کچھ مذکور ہے اکثر اس میں سے غیر معتد ہے اور صواب یہی ہے جو امام مصنف ح نے ذکر فرمایا  
 و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثم احصاہ لفظ السلام واجتہ عندنا۔ پھر ہمارے نزدیک لفظ السلام ادا کرنا واجب ہے۔ ف۔  
 یعنی ناز کی تحلیل بلفظ السلام علیکم بدون تبدیل دوسرے لفظ کے واجب ہے۔ محیط میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ ولیس بفرض  
 اور فرض نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر مصلیٰ نے تسلیم سے پہلے حدث کر دیا مثلاً تو اعادہ نماز واجب ہوا اور باطل نہ ہوئی۔ م۔  
 خلافاً للشافعی رحم۔ اس میں شافعی رحم کا خلاف ہے۔ ف۔ اور تحقیق خلاف یہ کہ شافعی کے نزدیک بھی قطعی ثبوت نہیں  
 بلکہ وجوب ہے لیکن وہ اسکو رکن قرار دیکر اسکا ترک منفسد نماز کہتے ہیں۔ ہو تمسک بقولہ علیہ السلام کھمبا التلبیہ  
 و تحلیہا التسلیم۔ امام شافعی رحم کا تمسک اس حدیث سے ہے کہ نقلح الصلوۃ الطورہ و تحمبا التلبیہ و تحلیہا التسلیم  
 ف۔ یہ حدیث کتاب الطارۃ کے شروع میں گزری اور وجہ استدلال یہ کہ تحلیل نماز کی تسلیم یعنی سلام کرنا منصوص ہے  
 جیسے تحریر اسکا تکبیر پس مانند تکبیر تحریر یہ کے تسلیم بھی فرض ہوتی۔ اگر امام مصنف پر الزام ہو کہ تکبیر تحریر فرض ہونے پر  
 اس حدیث سے استدلال کیا تھا اور تسلیم فرض ہونے میں یہ حدیث نہ لی جواب اسکا بلفظ شارحین نے یہ دیا کہ  
 حدیث ضعیف ہے اور مترجم کو یہ جواب بالکل ناپسند ہے اور صحیح جواب یہ ہے کہ تکبیر تحریر کی فرضیت بقولہ تعالیٰ و رکب نما  
 سے جو حکم قطعی میں یہ حدیث کی تفسیر بر خلاف سلام کے کہ اُسکی فرضیت پر کوئی قطعی آیت نہیں تو خالی یہ حدیث موجب  
 فرضیت نہیں بلکہ احتمال موجب اسکا وجوب ہر اور ہم نے کہا کہ تسلیم واجب ہے حالانکہ وجوب کا معارض بھی موجود  
 ہے اسکا کہ امام مصنف ح نے کہا کہ۔ و لنا ما روینا من حدیث ابن مسعود۔ اور بارہی دلیل وہ ہے ہم حدیث ابن



روایت کر چکے۔ و۔ در باب تشدد جسکے آخر میں یہ وارد ہوا تو اقلت بنا اور اقلت ہذا فقہ تفسیر صلوٰۃ تک الی شئت ان تقم  
 فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ تو ظاہر ہے کہ تشدد ختم کرنے پر اختیار دیا کہ چاہے بیٹھے یعنی دعا وغیرہ بھی پڑھے اور چاہے  
 کھڑا ہو جاوے۔ و التخییر نیافی الفرضیتہ والوجوب۔ اور اختیار دینا منافی فرضیت و وجوب ہے۔ و۔ یعنی بعد  
 اسکے کوئی چیز واجب نہیں ورنہ اختیار نہوتا کہ چاہے آٹھ کھڑا ہو۔ تو ظاہر اس میں دلالت ہے کہ بعد تشدد کے سلام کرنا بھی  
 واجب نہیں ہے۔ الا انا ابقینا الوجوب بما رواہ احتیاطاً۔ لیکن مجھے احتیاط کی راہ سے وجوب کو اس حدیث  
 کے ساتھ ثابت کیا جو امام شافعی رحمہ نے روایت کی ہے۔ و۔ یعنی اسی حدیث تحلیلہا التسلیم سے مجھے وجوب سلام  
 براہ احتیاط ثابت کیا بدین معنی کہ اگر کسی نے سلام چھوڑا تو گناہگار ہو گا برخلاف امام شافعی رحمہ کے کہ وہ کہتے ہیں کہ ہر  
 واجب ایک رکن نماز ہے کہ اگر ترک کرے تو نافرمان ہو گی۔ ہم کہتے ہیں کہ اسکا ثبوت تو خبر الواحد سے ہے اور خبر الواحد  
 ظنی ہوتی ہے نہ قطعی۔ و مثلاً لا یشیت الفرضیتہ والیسرا علم۔ اور ایسی ظنی دلائل سے کوئی فرضیت نہیں ثابت ہوتی ہے  
 و اللہ تعالیٰ اعلم۔ و۔ مترجم کہتا ہے کہ جیسے آپ نے تسلیم کے وجوب کو براہ احتیاط ایک خبر الواحد سے ثابت کیا یا تو  
 درود کے وجوب کو احتیاطاً اسی نص سے ثابت کیجئے جس سے ہر بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک ذکر ہونے پر  
 آپ درود واجب کہتے ہیں اور یہ بحث میں نے اوپر ذکر کی ہے۔ م (فروع) امام کی تحلیل تسلیم سے فقہی کا تحریف نہیں  
 مغل ہو گا حتیٰ کہ مقتدی آشکر اپنی ناز پوری کرے لیکن اگر امام نے ناز کے منافی کوئی فعل کیا مثلاً قنوتہ مار دیا تو مقتدی  
 کا بھی تحریف ٹوٹ گیا۔ مقتدی جسکی کوئی رکعت گئی وہ امام کے قعدہ میں اتھبات عبدہ در سولہ تک پڑھے بلا خلاف  
 اور زائد میں قدر وہی و کرمی و خواہر زادہ کے نزدیک ثابت نہیں پھر بعض کے نزدیک قرآن کی دعائیں پڑھے بعض کے  
 نزدیک کمر اتھبات پڑھے بعض کے نزدیک درود اور بعض کے نزدیک سکوت ہے۔ جب امام سلام پھیرے تو جلدی نہ کرے  
 حتیٰ کہ دیکھے کہ اسپر ہو تو نہ صاحب یقین ہو جاوے کہ وہ قانع ہوا تو کھڑا ہو۔ اگر امام کے سلام سے پہلے کھڑا ہوا تو اسے  
 برا کیا لیکن ناز جائز ہو گی۔ شافعی رحمہ کے نزدیک اگر اول سلام کے بعد کھڑا ہو گیا تو جائز ہے اور چاہے کہ دونوں سلام  
 کے بعد کھڑا ہو۔ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ناز سے نکلنا اصلی ہر اپنے فعل سے فرض نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ یعنی رحمہ نے بعض  
 جوامع سے نقل کیا کہ لوگوں نے سلام میں موافق مذکورہ بالا نیت کرنا متروک کر دیا ہے یعنی انہیں افسوس ہے۔ و تبعہ العتد  
 م۔ محبت میں ہے کہ جب امام ناز طر و مغرب و عشاء کا سلام پھیر کر قانع ہو تو طول طویل دعاؤں میں مشغول ہو بلکہ سندھ  
 شروع کرے۔ التنازعانہ۔ حدیث صحیح میں بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا توفیق بقدر اس دعا کے تھا۔ اللہ اعلم  
 اسلام و شک اسلام تبارک یا ذا الجلال والاكرام۔ پھر جو وظائف بعد ناز کے وارد ہیں نظر توفیق حدیث حرر ہو  
 بعد سنتوں کے ہیں اور اسی پر شامی رحمہ نے جزم کیا۔ اور بعض فقہاء نے کہا کہ دعا و ندب اور سے زیادہ تاخیر کرنا سنت  
 پڑھنے میں مکروہ ہے۔ کافی الخلاصہ۔ اور خمس الاثم طوائفی نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں اور اسی کو ابن الامام نے اختیار کیا  
 و قول حدیث میں بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو روکا تھا جو بعد سلام کے سنتوں کے لیے کھڑا ہو گیا تھا  
 تو اس سے کہا کہ مت لاؤ کیونکہ نبو اسرائیل اسی سے تباہ ہوئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کی تحسین کی  
 جیسا کہ صحیح میں ہے تو معلوم ہوا کہ فصل کرنا چاہیے اور حق یہ کہ فقہاء میں کچھ اختلاف نہیں کیونکہ جو منع کرتے ہیں وہ طول طویل  
 وظائف سے مانع ہیں جیسا کہ محبت میں گذرا اور جو فصل لا جو انہیں کہتے ہیں وہ اسلئے درجہ ہے اور امید ہے کہ کراہت تنزیہی  
 ہو۔ م۔ امام بعد سلام کے قعدہ ہونے کی طرف منع کرے اور اگر کوئی مسبوق ہو تو دائیں یا بائیں پھر جاوے اور جائزے دے  
 سب میں حکم یکساں یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ وظائف و اوراد میں اسے مستحب ہے کہ استغفار ۳۳ مرتبہ آیت الکرسی پکارتے

اور سبحان اللہ ۳۳ بار۔ الحمد للہ ۳۳ بار۔ اللہ اکبر ۳۳ بار۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لا الملک ولا الحمد وہو علی کل شئی قدیر۔ ایک بار پڑھے اُنکے فضائل بہت زیادہ ہیں اور انشاء اللہ تعالیٰ مختصر اپنے موقع پر مذکور ہونگے ہم۔ جن فرائض کے بعد سنتیں ہیں تو امام اپنے فرض کی جگہ سے دائیں بائیں یا پیچھے ہٹ کر یا گھر میں جا کر سنتیں پڑھے اور مقتدی یا مفرد جان چاہے پڑھے۔ جن فرائض کے بعد تطوع ہیں تو فرض کی جگہ قبلہ رخ بیٹھا نہ رہے بلکہ چاہے چلا جاوے اور چاہے غروب تا طلوع آفتاب محراب میں بیٹھے اور یہ افضل ہے۔ کما فی التلاویح۔ فجر سے تا طلوع آفتاب ذکر میں رہنا شب بیدار کا ثواب ہے جیسا کہ حدیث میں ثابت ہے۔ م۔

**فصل فی القراءة۔** یہ فصل ناز کے اندر قرآن کی قرأت کے بیان میں ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے فرمایا کہ دیگر ارکان میں سے رکن قرأت کو خاتمہ جدا تفصل کر کے بوجہ کثرت احکام قرأت کے بیان کیا اور نوازل میں ہے کہ ایک نے ناز شریع کی پھر سو گیا اور سونے میں آئے قرأت کی تو قرأت ادا ہو گئی کیونکہ شریع نے سونے کو مانند بیدار کے قرار دیا اور بڑے تعظیم شان مصلیٰ کے بعد پڑھا۔ اور اسی سے طلاق میں اور ایمن فرق ہوا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر بخون و غل نے ناز پڑھی تو جائز ہے اور اگر دونوں نے طلاق دی تو نہیں جائز ہے مگر امام مصنف نے جنہیں میں کہا کہ مختار یہ ہے کہ سونے کی قرأت نہیں جائز ہے کیونکہ ادا سے عبادت کے واسطے اختیار شرط ہے وہ نہیں پایا گیا۔ زنی۔ لیکن اوجہ دہی ہے جو فقیہ ابو الیث نے نوازل میں اختیار کیا یعنی جائز ہے اور اختیار جو شرط ہے وہ ابتدا سے ناز میں پایا گیا تھا اور وہی کافی ہو گیا کیا تم حسین دیکھتے کہ اگر اپنے رکوع یا سجدہ کیا ایسی حالت میں کہ اپنے فعل سے بالکل اسکو دھول یعنی غفلت ہو تو یہ ادا ہو جاتا ہے۔ قال المترجم غفلت و بیداری متقابل نہیں بلکہ ذہول و غفلت تو یاد کے مقابل ہے اور خواب متقابل بیداری کا ہے پھر ایک دوسرے پر تمیاس کرتا مشکل ہے۔ اور واضح ہو کہ حدیث جسا فقیہ ابو الیث نے اشارہ کیا اسکا معنوں یہ ہے کہ مصلیٰ حالت سجدہ میں سو گیا تو اللہ تعالیٰ اپنے ملائکہ پر اس بندہ سے مباہات فرماتا ہے۔ یہ حدیث اس امر پر دلالت نہیں کرتی کہ اسکی قرأت و افعال ادا ہو گئے بلکہ معنی تو اسی قدر کہ باوجود مولع بشری کے اُس نے قیام کیا تو اوجہ بظاہر ہو ہی جو امام نے اختیار کیا ہے لہذا ظہیر میں ہے کہ اگر خواب میں قرأت کی تو صبح یہ کہ نہیں جائز ہے۔ م۔ پھر ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ قرأت سے متعلق ایک مسئلہ خاص ہے جسکی بہت سی شاخیں ہیں اور قرأت کرنے والے کو بیشتر تعزیر ہوتی ہے مگر اوجہ مسئلہ ہونے کے امام مصنف رحمہ نے اسکو سرے سے ذکر نہیں کیا تو ہم اسکو وارد کرتے ہیں۔ واضح ہو کہ عاری کی جو کہ و خطا۔ (اعراب با حروف بالکلمات یا آیات) میں ہوتی ہے اور حروف میں خطا کرنا ایک حرف کو بجائے دوسرے کے رکھنا یا مقدم کرنا یا مؤخر کرنا یا بڑھانا یا گھٹانا ہے۔ (بیان اعراب) اگر اعراب کے تغیر دینے میں معنی نہ بگڑے تو ناز فاسد نہ ہوگی کیونکہ تغیر خطی سے احتراز دشواری تو مفہور ہوگا۔ اگر معنی بگڑے پس اگر ایسا فاحش تغیر ہو کہ جسا افتقاد کفریہ مثلاً الباری المصور کو داد کے فتح سے چڑھا جسکے معنی یہ ہوے خالق تصویر گرہا ہوا مدت بنایا ہوا۔ سعاد اللہ منہ۔ یا جیسے انا بخشی ام من جہادہ العلماء جسکے معنی یہ کہ اللہ تعالیٰ اسکے بندوں میں سے وہی دُرتے ہیں جو عالم ہیں۔ اسکے اعراب اس طرح بدلے کہ اللہ برقع اور العلماء کبسرہ چڑھا۔ جسکے معنی یہ ہو گئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عالم بندوں سے دُرتا ہے۔ تعالیٰ اللہ من ذلک تو ایسے تغیر اعراب سے تقدیر میں کے نزدیک ناز فاسد ہوگی۔ تاخرین نے اختلاف کیا چنانچہ ابن عقیل و محمد بن مسلمہ و ابو بکر بن مسجد لکھی اور ابو جعفر خدوانی و محمد بن الفضل و محسن الاثمہ حلوانی نے کہا کہ ناز فاسد نہ ہوگی۔ لیکن تقدیر میں کا قول احوط ہے کیونکہ اگر یہ ثبوت دلائل فرض کر دے کہ حدیث و آثار و کافر ہو جانا پھر جو کلام کفر ہو وہ قرآن نہ ہو تو اُسے ایسا کلام کہا جود کون میں سے بھی کافروں کا کلام ہے ایسا کون کا کلام اگر ایسا ہو کہ کفر نہیں ہے اور وہ صوبہ سے ناز میں بدلے تو ناز

حل ہو جاتی ہے فلیت کہ ایسا ہو جو کفر ہو تو باغض و فاسد ہوگی تو مقدمین کا قول احوط ہے اور متاخرین کے قول میں محرم کے لیے  
 سانی زیادہ ہے کیونکہ عوام الناس کو وجہ اعراب میں اختیار نہیں ہے۔ قاضیخان اور سی اشبہ ہے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہو  
 نقابہ و نظیر ہے۔ اور یہ ابو یوسف رحم کے قول پر ظاہر ہے جیسا کہ چند مساک سے استخراج ہوا ہے۔ قال المترجم۔ وعلیٰ ہذا اگر کوئی  
 شخص استقدر عربی زبان جانے کہ وجہ اعراب پہچاننے کی حیثیت ہو تو وہ معذور ہوگا اور ناز فاسد ہوگی ہم۔ پھر اسی کے  
 متعلق تخفیف و تشدید کی بحث ہے۔ اگر اسے تشدید کو تخفیف کر دیا یعنی تشدید ساقط کر دی تو عامۃً مشائخ اس قول پر قائم  
 ہوئے کہ مد اور تشدید کا جوڑنا جیسے اعراب میں غلطی کرنا انداجس نے کہ رب العالمین۔ کو ب کے بغیر تشدید مجرہا۔ یا  
 یا ک تبعد میں ی کو بلا تشدید پڑھا تو بحث سے مشائخ نے کہا کہ ناز فاسد ہوگی کیونکہ آیا بدون تشدید حرف می کے معنی  
 نقاب ہے۔ اور اصح یہ کہ ناز فاسد ہوگی۔ قول یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ کیونکہ یا ک۔ تشدید یا بعض لغات میں بدون تشدید  
 بھی آیا ہے اگرچہ قلیل ہے اسکو نحو یون میں سے بعض متاخرین نے نقل کیا ہے تو ہمارے فقہاء مقدمین اصحاب کے قول پر  
 بھی ناز فاسد ہوگی۔ اور متاخرین فقہاء کے قول پر تو اس توجہ کی بھی حاجت نہیں ہے پھر اسی بنا پر مد کا مسئلہ ہے حتیٰ کہ  
 اکبر کے ہجرہ کو مد دینے سے ناز فاسد ہونے کا حکم سابق میں مذکور ہو چکا۔ قول یعنی تکبیر تحریرہ اسر اکبر کے بیان میں گذرا ہے  
 اور خلاصہ میں ہے کہ اگر مد ترک کیا خواہ غیر ہو یا نحو مختار یہ کہ مفید نہیں اور نقابہ میں ہے کہ من اعظم من کذب من تشدید دی  
 بعض نے کہا کہ مفید نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے۔ نقابہ بے جگہ ایا کرنا بھی مفید نہیں۔ کافی المحیط۔ (بیان حروف) امین  
 نئی صود میں حسین۔ از انجملہ ایک حرف کے بجائے دوسرے کو رکھنا۔ پس یہ بات خطائے ہی یا عاجزی سے ہے۔ اگر خطائے ہی  
 پس اگر معنی تغیر نہوں اور اسکا مثل قرآنی میں کہیں موجود بھی ہو تو ناز فاسد ہوگی جیسے ان السلیس کی جگہ ان المسلمون  
 خطائے پڑے گیا تو المسلمون موجود اور معنی میں تغیر نہیں پس ناز فاسد نہیں ہے۔ اگر معنی میں تغیر نہیں لیکن یہ فقط قرآن میں  
 نہیں نہیں ہے جیسے قوامین بالقسط کے بجائے قوامین بالقسط پڑھا تو امین کی جگہ تیا میں پڑھا یا۔ اسی اقصوم کی جگہ اقصیٰ  
 پڑھا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ناز فاسد نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے۔ اور اگر اسے معنی تغیر کر دیے تو طرفین  
 کے نزدیک فاسد ہے اور ابو یوسف کے نزدیک اس شرط سے کہ اس کے مثل قرآنی میں نہ ہو۔ پس اگر اصحاب الشیعہ شیعہ بھی  
 پڑھے تو بالاتفاق ناز فاسد ہوگی۔ پس فاسد نہونے میں اعتبار معنی تغیر نہونے کا ہر طرفین کے نزدیک اور ابو یوسف کے  
 نزدیک قرآن میں ہونا۔ تو اب وہ اعتبار نہ رہا جو ابو منصور عراقی نے کہا کہ جن دو حرفوں میں فصل شکل ہے تو فاسد نہیں اور  
 شکل نہیں تو فاسد ہے۔ اور نہ وہ اعتبار رہا جو ابن قتال نے کہا کہ جی حرفوں میں مخرج قریب ہو تو ایک کی جگہ دوسرا پڑ جائے  
 میں فساد نہیں اور قریب مخرج نہون فساد ہے اور اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر فصل بے مشقت ہو سکتا ہو جیسے ط اور ص تو صالحات  
 کی جگہ طاحات پڑھنے میں فساد ہے اور اگر فصل میں مشقت ہو جیسے بد و ض و دون نقطہ وار میں باس و ص بے نقطیات و  
 ط میں تو بعض نے کہا کہ ایک کی جگہ دوسرے کے پڑھنے میں ناز فاسد ہے اور اکثر مشائخ نے کہا کہ فاسد نہیں ہے۔ انفع۔ اور  
 ہی قاضیخان میں ہے اور دجیر کہ مدی میں لکھا کہ اسی پر اکثر مشائخ نے فتویٰ دیا اور شیخ ابو الحسن و ابو عامر نے کہا کہ اگر عہد  
 ایسا کرے تو فاسد ہے اور اگر اسکی زبان پر جاری ہوا وہ نیز نہیں جانتا تو فاسد نہیں اور یہی قول اہل و مختار ہے۔  
 پھر ان مشائخ کی تقریرات مضبوط نہیں ہیں اور جو خلاصہ میں لایا ہے تو تامل کرنے سے انہیں باہم متافی نظر آتی ہے پس مقدمین  
 کا قول اولیٰ ہے۔ رہی دوسری صورت کہ اسے عاجزی سے ایسا کیا خلاصہ نہیں ادا ہوتی تو وہ مثلاً الحمد نیلے الحمد کے نکلی  
 یا الحمد کا صیغہ نکلا اور الحمد نکلا یا الحمد کی جگہ سین نکلا پس اگر وہ رات و دن اُسکے صحیح نکالے میں کو شمش کرنا اور  
 انہیں غلام ہونا ہے تو ناز جائز ہے اور اگر کو شمش چھوڑ دے تو فاسد ہے انہی گنجائش نہیں کہ باقی عمر میں کو شمش چھوڑ دے۔



ربا الفتح یعنی تو کلام جو بسم اللہ کوٹ کے لفظ سے چڑھتا یا لام کی جگہ باوثر جہاں اور اللہ اسکے زبان سے سوائے اسکے  
 نہیں نکلتا ہر تو کیا گیا کہ اگر کلام بد لا تو فاسد ہے اور اگر ناز کے علاوہ تلاوت کرے تو ثواب نہیں پھر اگر ایسی آیات مل سکیں  
 کہ جن میں یہ حروف نہیں تو اختیار کرے ورنہ خاموش رہے اور مرد عاجز پر قیاس کو کے یہ حکم نکلتا ہے کہ اگر اسنے عام کو شخص  
 صرف کی اور کرتا رہا تو فاسد نہیں ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں تا تھا صہ۔ اور اگر اس سے کلام نہیں بدلا پس اگر ایسی آیات  
 ممکن ہوں کہ جن میں یہ حروف نہیں تو اختیار کرے سوائے قاصد کے کہ وہ بیعت رکھے اور دوسرے کو اسکی اقتدا نہیں کیا  
 قافا۔ کا یہی حال ہے یعنی وہ شخص جسکی زبان سے ن کی نکلتی ہے۔ اور تمام کا وہ کہ حرف کو سینہ میں بہت گھا کر نکال سکتا ہے  
 اور یوں ہی اسکا جو حرف سے کسی حرف کے نکالنے پر قادر ہو پھر واضح ہو کہ جب الفتح کو ایسی آیات ملن جن میں یہ حروف  
 نہیں مگر اسنے سوائے اسکے ایسی آیات پڑھیں جن میں یہ حروف ہیں تو اکثر مشائخ کے نزدیک اسکی ناز نہیں جائز ہے اور اگر  
 ایسی آیات نہیں ملن تو جائز ہے۔ الفتح۔ مترجم کتابہ کہ جس شخص کی زبان میں بعض حروف کی قدرت نہیں ہے تو خشک ہے  
 کہ سوائے ناز کے تلاوت میں اسکو ثواب نہو اگرچہ تلاوت فرض نہیں ہے اور ہند یہ میں ہے کہ اگر بعض حروف پر اسکی زبان  
 نہ چلتی ہو اگر اسنے ایسی آیت نہ پائی جس میں یہ حروف نہوں تو اسکی ناز جائز ہے مگر غیر کی امامت نہ کرے اور اگر ان حروف  
 سے خالی آیت ملے تو اس سے بالاتفاق ناز جائز ہے پھر اگر اسنے ایسی آیت پڑھی جس میں یہ حروف ہیں تو بعض نے کہا کہ اسکی  
 ناز جائز نہیں۔ قاضی خان۔ اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ تو تا برابر کو شخص کے بعد مانند آدمی کے ہر تو اپنے مانند توٹے کی امامت  
 کر سکتا ہے اور جب اسکو کوئی اچھی طرح پڑھنے والے کی اقتداء ملے تو اسکی ناز تھا جائز ہوگی صح و ابن الشرحہ۔ رہا یہ کہ  
 بلا قرأت جو ناز ہے یا نہیں تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ (بیان تقدیم و تاخیر حرف) اگر اس سے معنی میں تغیر ہو جیسے  
 قصورہ کو تو سو پڑھ دے تو فاسد ہے اور اگر تغیر نہ تو امام محمد کے نزدیک فاسد نہیں۔ خلافا لابی یوسف۔ (بیان زیادت  
 و نقصان) ادغام تو زیادتی شامل زیادت کے ہے۔ پھر اگر زیادت سے معنی میں تغیر ہو جیسے معنی عن المنکر کی جگہ اتنی عن المنکر  
 اعلیٰ زیادہ کیا۔ راؤدہ۔ کو راؤدہ۔ تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد نہیں اور اگر تغیر ہو جیسے زبانی کو زبایب اور  
 والقرآن حکیم الک انظر۔ میں دیکھ۔ واوثر حایا اور ان سبک لشتی۔ میں وان سبک لشتی۔ واوثر حایا تو فاسد ہے۔ انظر  
 اور یہی تفصیل لکھی میں ہے جیسے جاتیم کو جازیم کیا تو فاسد نہیں کہ تغیر ہوا اور والہار اذا فعلی ماخلق الذکر۔ بدون داد کے  
 پڑھ کر تغیر کیا تو فاسد ہے۔ اگر یہ حرف کسی کلمہ کا ہو تو قاضی خان میں ہے کہ اگر حرف اصلی ہو اور معنی بدلے تو ابو حنیفہ و محمد کے  
 نزدیک فاسد ہے جیسے زرقا۔ کو بدلی را یا بدلی ناز پڑھا۔ اور مشائخ نے بقول ابو یوسف یون کہا کہ بعد اسکے جو پڑھا  
 اگر وہ قرآن میں آیا ہو تو فاسد نہیں ہے۔ اور لکھا کہ اگر یہ حرف کوئی حرف حدیث کیا جیسے عربی کو عربی تو فاسد ہے اور  
 اگر جارحی یا بانج حرفی میں سے بشرطیکہ علم ہو بطور ترخیم حدیث کیا جیسے ناوایا مالک۔ میں نادایا مال۔ کیا تو فاسد نہیں  
 ہے۔ الفتح۔ اگر حدیث سے معنی تغیر ہوں جیسے لا یومنون سے یومنون تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہے۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے  
 القاب یہ۔ اگر پڑھا ہم و یظلمون قرأت۔ نون کو فار سے متصل پڑھا اور اقربیت کا اعلیٰ حذف کیا۔ یا پڑھا یحبون نعم۔  
 بجائے انعم کے تو ناز فاسد نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ (بیان کلمہ بجائے کلمہ) اگر کلمہ قرآن کی جگہ جو کلمہ پڑھا اگر دونوں کے معنی خیر  
 قریب ہوں اور جو پڑھا اسکے مثل قرآن میں ہو جیسے حکیم کی جگہ حکیم پڑھا یا تو بالاتفاق فاسد نہیں۔ قول و ان کہ شہد  
 کجاوے کہ معنی مفسد نہ پیدا ہوتے ہوں۔ م۔ اور اگر اس کلمہ کے مثل قرآن میں نہو جیسے انیم کی جگہ فاجر اور اوہ کی جگہ  
 ایہ تو بھی طریقیں کے نزدیک فاسد نہیں اور ابو یوسف سے دور وہ ہیں۔ الفتح۔ اور خلاصہ میں جزم کیا کہ ابو یوسف  
 کے نزدیک فاسد ہے جیسے تو اس کی جگہ تیا میں پڑھے۔ اور اگر یہ کلمہ قرآن میں نہیں اور نہ دونوں کے معنی متضاد ہیں تو

جو خطہ ناز فاسد ہوگی بشرطیکہ جو پڑھا یہ کلمہ تسبیح و تحمید و ذکر نہ ہو۔ اور اگر قرآن میں جو کلمہ معنی متضاد ہے جیسے انا کہنا  
 قاطعین کی جگہ انا کہنا قاطعین پڑھا یا انا کہنا اسکے کہ اگر اعتقاد کرے تو کفر ہو تو مائے مشائخ کے نزدیک فاسد ہے اور یہی صحیح  
 مذہب ابو یوسف ہے۔ اظہارہ۔ اگر قولہ است برکھ قاطعین۔ میں قاطعین پڑھا تو فاسد ہے منوں کی جگہ مخلوق میں انظر فلو انہ انہ  
 اکبریم میں انکرم پڑھا تو غلط ہے کہ فاسد ہے قبل طلع الشمس قبل الغروب۔ میں عند طلوع الشمس عند الغروب پڑھا تو غلط ہے کہ فاسد ہے  
 یا۔ والنازعات نزاعاً۔ فسد نہیں ہے۔ بجائے شغل کے شرکار فسد ہے۔ مجمع النوازل میں ہے کہ اگر بغیر کاتب دوسرے  
 کلمہ سے پڑھا گیا پس اگر قرآن میں جو جیسے موسیٰ بن لقمان پڑھا تو فاسد نہیں بقول محمد و جہاد ابی ابو یوسف اور ابی ہریرہ  
 مائے مشائخ میں اور اگر قرآن میں جو جیسے مریم ابیہ غیلان تو بالافتاق فاسد ہے اور یوں ہی جسکی نسبت رہا جو جیسے عیسیٰ  
 بن قحان کیونکہ اگر ہوا تو کفر تھا۔ الفتح۔ (بیان کلمہ کے ٹکڑے کرنے کا) اگر ایک کلمہ میں سے بعض کو ذکر کیا جسے  
 سانس اکٹری پھر باقی پڑھا یا مثلاً باقی بھولا تھا پھر یاد کر کے باقی پڑھا یا اسکو یاد آیا کہ میں پڑھ چکا ہوں پس باقی نہیں  
 پڑھا اور مائے مشائخ میں بعض صورتوں میں بعض مشائخ کے نزدیک ناز فاسد ہوئی۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر ایسے کلمہ کا کلمہ ہو  
 کہ وہ پورا کلمہ کتا تو ناز فاسد ہوئی تو اس کلمہ کا ٹکڑا کتا بھی موجب فساد ہے ورنہ فسد نہیں۔ الذخیرہ والحمیط۔ اور اگر  
 مبتزلہ کل کے جو ادبی قول صحیح ہے۔ قاضیان۔ اور بعض نے کہا کہ اگر جہد کلمہ بے معنی لغو ہو یا معنی میں خیر کرے تو  
 فسد ہے ورنہ نہیں اور عامہ مشائخ کے نزدیک ہر حال فسد نہیں کیونکہ اس سے احتراز مشکل ہے تو مائے مشائخ کے فقہ ہے۔  
 الحمیط والذخیرہ۔ اور اگر کلمہ کے بعض حروف کو خفض کر دیا تو صحیح یہ کہ فسد نہیں ہے۔ الحمیط۔ اگر قرآن کو الحان سے پڑھا  
 پس اگر کلمہ میں تغیر ہو گیا تو فسد ہے اور اگر الحان صرف حروف مدولین میں ہو تو فسد نہیں مگر جبکہ فاحش ہو۔ سوائے  
 ناز کے الحان مائے مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے۔ اظہارہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ الوجیز لکر درسی اور آٹکے نزدیک منہاجی کفر  
 ہے۔ اظہارہ (بیان زیادتی کلمہ بلا حوض) اگر کلمہ زیادہ کر دیا پس اگر اس سے معنی میں تغیر ہوا تو ناز فاسد ہے خواہ یہ کلمہ  
 کہیں قرآن میں ہو یا نہ ہو جیسے والہین آمنوا بالسر کے بجائے والہین آمنوا کفر دبا بالسر۔ اور اگر معنی متغیر نہ ہو پس  
 اگر قرآن میں یہ کلمہ ہو مثلاً انہ کان بعبادہ خیر البصیر۔ کی جگہ انہ کان بعبادہ خیر البصیر علیا۔ تو بالاجماع فسد نہیں ہے۔ اور  
 اگر قرآن میں ہو مثلاً فاکتہ و نضل و رمان۔ میں فاکتہ و نضل و تفلح و رمان۔ کر دیا تو مائے مشائخ کے نزدیک فسد نہیں ہے  
 الحمیط (بیان ایک حرف یا کلمہ کو کمر کرنے کا) اگر حرف تضعیف کو ظاہر کیا مثلاً من یرتد بشہیدہ دال تھا اسکو میں یرتد  
 کر دیا اور دال ظاہر کر دی تو فساد نہیں اور اگر الحمد للہ کو الحمد۔ جن لام سے کر دیا تو ناز فاسد ہے۔ اگر کلمہ کر گیا پس اگر  
 معنی متغیر نہ ہو مثلاً تاکید جو جادے تو فساد نہیں اور اگر تغیر ہو مثلاً رب العالمین میں رب کو کر رب رب العالمین  
 کیا یا مثلاً ملک ملک بوم الدین کیا تو صحیح یہ کہ فسد ہے۔ انظیر یہ (بیان تقدیم و تاخیر کلمہ و حرف) اگر کلمہ کو مقدم یا مؤخر  
 کیا اگر معنی متغیر نہ ہو تو فساد نہیں مثلاً ہم نبھا زفر و شقیق۔ میں شقیق و زفر کر دیا۔ اظہارہ۔ اور اگر معنی متغیر نہ ہو جیسے  
 ان الابرار نفی نعیم وان الفجار نفی عیم۔ میں نعیم کی جگہ عیم اور عیم کی جگہ نعیم کیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک ناز فاسد ہوئی  
 اور یہی صحیح ہے۔ انظیر یہ۔ یہی حال دو کلمہ کو مد کلمہ پر مقدم کرنے کا ہے مثلاً فلا تخافون و خافون علی جگہ فلا تخافون و خافون۔  
 کر دیا تو تغیر معنی سے فاسد ہے۔ اور اگر یہ دم تبض وجہ و تسود وجہ۔ کی جگہ۔ یوم تسود وجہ و تبض وجہ کر دیا تو تغیر نہیں ہے  
 فاسد نہیں ہے۔ مگر حرف کلمہ کا دوسرے حرف پر تصحیف کیا مثلاً کصف کو کفص کر دیا کہ معنی بدل گئے تو فاسد ہے اور اگر فشا  
 احمی میں احمی کر دیا تو تغیر نہ ہونے سے فساد نہیں اور یہی مختار ہے۔ اظہارہ۔ (بیان ایک آیت کی جگہ دوسری آیت کا  
 مترجم کہنا جو کہ آیت قرآن کے آیت نہیں ہو سکتی اور اگر کوئی عبارت سوائے قرآن کے جو کلام پر ماہو لیا تو انظر فلو انہ

اور میں نے دیکھا نہیں والد عالم سم۔ اگر ایک ایک سے چڑھ کر وقف کیا پھر دوسرے مقام کی آیت پوری یا تھوڑی پڑھی تو فساد نہیں مثلاً ما نصران الانسان۔ چڑھ کر وقف کیا پھر ان الا برار علی نعیم۔ پڑھا۔ یا۔ ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات پر وقف کیا پھر اولنگ ہم الکافرون۔ پڑھا تو فساد نہیں ہو۔ اگر وقف نہ کیا ہو پس اگر معنی متغیر نہ ہوں۔ مثلاً ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات چڑھ کر دیا۔ فلم یزد بحسن۔ بچائے کانت لم جنات الفردوس نزلاً۔ کے تو فساد نہیں۔ اور اگر معنی متغیر ہو جائے ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات اولنگ ہم الکافرون۔ تو عامہ علماء کے نزدیک فاسد ہے اور یہی صحیح ہے۔ اٹھارہ۔ اگر ایک آیت پوری پڑھی چڑھ کر پھر دوسری آیت پڑھتے تو فساد ہونا اظہر ہے کیونکہ ہر آیت مفید ہے مگر اگر بعض صورتوں میں جب وقف کیا جاوے تو معنی کا تغیر ہوگا۔ مثلاً ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات کانت لم جنات الفردوس نزلاً۔ پھر پڑھا۔ واولنگ ہم اللہ ولیم سورہ الدار۔ پس بنا بر اصل تقدیر میں رح کے کہ اعتبار معنی کا ہے جیسا کہ فتح القدیر سے مذکور ہوا تو بیان فساد ہونا ظاہر ہے پھر واضح ہو کہ وقف دوصل کی راہ سے فرق کرنا اثر مشکل ہے اور مجھے اس میں تردد ہے اور اعط میرے نزدیک یہ ہے کہ جس صورت میں دوصل سے فساد معنی ہونے ہوں تو وقف سے بھی احتیاطاً فساد کا اعتبار کیا جاوے اگرچہ آخر میں ایک مسئلہ آتا ہے فاقترع۔ م۔ ر بیان وقف دوصل بے موقع ( اگر بے موقع وقف کیا یا ابدال کی پس اگر معنی میں فاحش تغیر ہو مثلاً ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات پر وقف کر دیا پھر اولنگ ہم خیر البریہ۔ سے ابدال کی تو بالاتفاق فساد ہوگا۔ محیط۔ اسی طرح بے موقع دوصل کو نہ میں جیسے اصحاب النار پر وقف نہ کیا بلکہ الذین یحلیون العرش۔ سے ملا دیا تو فساد نہیں مگر معنی میں اختلاف ہے۔ اور اگر معنی میں تغیر فاحش ہو مثلاً شہداً لہم لا الہ۔ پر وقف کر دیا۔ پھر الا ہو۔ پڑھا تو اختلاف ہے مگر عامہ علماء کے نزدیک فساد نہیں اور اسی پر قوسی ہے کہ وقف دوصل کی کسی صورت میں فساد ہوگا۔ محیط۔ مرقوم کتاب ہے کہ یہ مؤید ہے کہ وقف دوصل کا اثر متغیر نہیں ہے۔ م۔ فاضل ابو بکر رحم نے فرمایا کہ جب قرأت پڑھ کر رکوع کرنا چاہے پس اگر قرأت کسی شمار و صفت اتنی پڑھم ہوئی ہو تو کبیر اسد اکبر کے ساتھ ملانا اولیٰ ہے اور اگر شمار پڑھم ہو مثلاً ان شانک ہو الا تبر۔ اسکو اسد اکبر سے ملا یعنی اجر کی راہ کو اسم پاک تکبیر سے ملاوے۔ التامار خانیہ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ادب اسی قبیل سے ہے جو تلاوت قرآن میں ۲۵ بارہ پر۔ ایہ یرد علم الساعہ الخ میں کہا گیا کہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ سے ملاوے کہ ایہ کی تفسیر میں وہم ہوتا ہے کہ شیطان کی طرف ہے۔ م۔ ر بیان ایسی قرأت کا جو مصحف اجماعی میں نہ ہو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ مصحف جو متواتر ہے مع متواتر قرأت کے جمع ہوا ہے پس جو قرأت اسکی قرأت میں سے نہ ہو وہ قرآن نہیں یعنی قرآن تو متواتر قطعی متواتر کا نام ہے اور وہ شاذ قرأت نہیں ہے تو اس میں قرآن کی صفت نہ ہوگی۔ م۔ اگر مصلیٰ نے ایسی قرأت پڑھی جو قرأت ابن مسعود رضی اللہ عنہ یا قرأت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ وغیرہ کہی گئی ہو تو اسکا شمار نہیں حتیٰ کہ قرأت نازہ میں سے اور انہو کی گزرا فساد نہیں حتیٰ کہ اگر ایک ساتھ مصحف اجماع متواتر میں سے استدر پڑھ لیا کہ نازہ میں قرآن ہے تو نازہ جائز ہو جائیگی اور یہی صحیح ہے۔ محیط۔ ر بیان صحیح کر لینا بعد خطا کے) نو اندو غیرہ میں ہے کہ اگر نازہ میں وہ پڑھا جو خطا فاحش ہے پھر لوٹ کر صحیح کر لیا تو کیا کہ میرے نزدیک اسکی نازہ جائز ہے اور یہی خطا عوارب کا حکم ہے۔ اگر اسد تعالیٰ کے ناموں کے ساتھ صیغہ مؤنث ذکر کیا تو بعض نے کہا کہ فاسد ہے اسام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ نازہ فاسد ہوگی اور بعض مشائخ نے اسی کی تصحیح کی۔ محیط واند غیرہ (قائدہ جلیلی) امام ابو القاسم الصفار رحم سے فقہوں کے کہ جب نازہ کنی وجہ سے جائز ہو اس ایک وجہ سے فاسد ہو تو احتیاطاً اسے فاسد ہونے کا حکم دیا جاوے سو اسے باب قرأت کے کیا میں لوگوں کی حق میں عام ہوئی ہے۔ انطیر۔ اتوں مترجم نے جو وقف دوصل میں فساد میں احتیاط کی تو فساد صحیح اور جواز مرجع ہے اور حکم درجہ تک جواز مرجع کی بھی وجہ ہو اور یہ مترجم کا اختیار ہے اور مثلاً فتح رحمہم اسرا قول تو فکر جو چکا تھیندہ کر۔ اور کھما اسد



قرأت کا مسئلہ اختصار کے ساتھ ذکر ہوا اور یہ نفس قرأت سے متعلق تھا تو مقدم کیا گیا تاکہ تصحیح کے ساتھ نماز میں قرأت کو جس طرح  
وامام مصنف نے بیان فرمایا۔ وجہ بالقرآنۃ۔ اور جہر کے قرأت کے ساتھ۔ فت۔ بطریق واجب۔ فی الجمع۔ نماز فجر میں۔  
فت۔ دونوں رکعتوں میں۔ والکعتین الاولیین من المغرب والعشاء۔ اور پہلی دو رکعتوں میں نماز مغرب وعشاء  
سے۔ ان کا ان امام۔ بشرطیکہ امام ہو۔ وغنی فی الاخرین۔ اور اخفاء کر کے پچھلی دو رکعتوں میں۔ فت۔ یعنی باقی میں  
جو مغرب میں ایک ہو اور عشاء میں دو رکعتیں ہیں۔ ہذا جوا المتوارث۔ یہی متوارث ہے۔ فت۔ یعنی ہم نے اپنے فضل طبقہ  
بالوئی سے نماز جماعت اور کرنے کا فعل یوں ہی پایا اور اس طبقہ نے اپنے اوپر کے طبقہ سے اسی طرح تاہیں تک مذاہبن  
نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے یوں ہی پایا اور صحابہ نے باقرہ حضرت علیؓ علیہ السلام سے یوں ہی پایا۔ الفتوح۔ اور جو بات  
اس متواتر متوارث طریقہ سے عام ثابت ہوا کے لیے کسی نص کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ ثبوت متواتر نہایت قوی ہے اور یہی سید  
معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں ترکیب نماز و تعداد رکعات کا طول بیان نہیں ہے۔ اور غنی ہم نے دارقطنی کی روایت سے حدیث  
تھا وہ عن انس رضی اللہ عنہ در باب امامت جبریل علیہ السلام ذکر کی تھیں بالکل اس طرح جبر و اخفاء مذکور ہے اور اس میں ابو داؤد  
نے حسن رحمہ اللہ اور زہری رحمہ اللہ سے مرسل دونوں روایتیں کیں اور عبد الحق رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ مرسل بھی حسن و مرسل ہے۔ پھر مترجم  
کتاہے کہ ان روایات سے نکلنا کہ جیسے جہر واجب ہے ویسے ہی اصل جہر میں مغرب وعشاء کے پہلے دو رکعتیں ہیں نہ آنکھ چاہے  
اولین یوں یا آخرین یوں جیسا کہ بعض مشائخ نے زعم کیا ہے اگرچہ بیان میں قول اور کلام طویل ہے جیسا کہ شامی رحمہ اللہ نے ذکر  
کیا ہے۔ م۔ وان کان منفردا۔ اور اگر مصلیٰ تنہا ٹھہرنے والا ہو۔ فهو مخیر۔ تو اسکو اختیار ہے۔ فت۔ یعنی جہر یا اخفاء کوئی  
اُسپر واجب نہیں۔ ان شاء جہر۔ اگر چاہے تو جہر کرے۔ واسمع نفسه۔ اور اپنی ذات کو سناوے۔ لانه امام فی حق  
نفسہ۔ کیونکہ وہ اپنی ذات کے حق میں امام ہے۔ فت۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ امام پر جہر اسی قدر ہے کہ سناوے تو کتر درجہ  
یہ کہ اپنے آپ کو سناوے تو جہر ہو جائیگا لہذا امام جماعت کے حق میں کہا گیا کہ وہ حاجت سے نازد ہر نہ کرے بلکہ کہا گیا کہ اپنے  
نفس کو جہد و مشقت میں نہ ڈالے۔ کما فی الفتوح وغیرہ تو محصل یہ ہوا کہ اگر امام کو دور تک صفوف جماعت کو سنانے کی حاجت  
ہو دیکھن وہ زور کرنے میں تعب اٹھاتا ہے تو اسکو جہد نہ چاہیے جو باعث بریشانی حضور قلب ہے بلکہ جانا تک اسپر تعب نہ  
اسی قدر رکھے اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ چاہے منفرد جہر کرے مگر ادنیٰ درجہ اسی قدر کہ اپنے کو  
سناوے۔ فی البیانی۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ یہ منفرد کے جہر کی تفسیر ہے۔ فخر الاسلام نے کہا کہ جہر پور جہر نہ کرے۔ م۔ وان شاء  
خافت۔ اور اگر چاہے اخفاء کرے۔ لانه یس من لیسعہ۔ کیونکہ وہ ان کوئی نہیں جسکو سناوے۔ فت۔ اور یہ غریب  
بر غنی و حلی کو سننا ہے۔ والا فضل ہو الجہر لیکون الاداء علی ہیاتہ الجماعۃ۔ اور افضل ان دونوں باتوں اختیار ہے  
جہر ہی ہے تاکہ منفرد کا ادا کرنا جماعت کی ہیات پر ہو۔ فت۔ جو جہر سے ضروری ہوتی ہے۔ (مسئلہ) یہ اختیار منفرد کو نماز جہر میں  
ہے اور یہی نماز سری تو بعض نے اس میں بھی منفرد کو مختار سمجھا اور عصام رحمہ اللہ نے استدلال کیا کہ منفرد پر جہر کرنے کا ضرر و محصر  
سجدہ سمجھا جب نہیں ہوتا۔ ابن العمام نے کہا کہ صحیح یہ کہ نماز سری میں منفرد پر اخفاء جہتی نہیں ہے۔ الفتوح تبیین میں کہا کہ یہی  
صحیح ہے۔ م۔ پھر یہ منفرد کے وقت کے اندر ادا کرنے کا بیان ہے۔ باقتضاء کرنا تو آتا ہے۔ م۔ وخصیہا الامام فی الظہر والعصر  
اور اخفاء کو قرأت کو امام نماز ظہر و عصر میں۔ فت۔ اور جبکہ جماعت موجب جہر کے ساتھ اخفاء ہوا تو منفرد بدرجہ ادلیٰ  
ظہر و عصر میں اخفاء کر لیا اور اسی کی تصحیح ابھی گذری۔ پھر اخفاء بھی متوارث ہوا ہے اور بدلیل حدیث جناب بن الارث بن  
جنسے جو چاہا گیا کہ حضرت علیؓ علیہ السلام ظہر و عصر میں قرأت کرتے تھے فرمایا کہ ہاں۔ جو چاہا گیا کہ آپ لوگ یہ کیونکر سمجھا  
فرمایا کہ حضرت علیؓ علیہ السلام کے اضطراب کچھ سے رواہ البخاری۔ اور صحیح مسلم کی حلیف ابو سعید خدری میں قرأت میں

طرہ و مہر کا اندازہ بقدر عالم السجدہ کے اندر اخیرین کا اس سے نصف اور دوسری رعایت میں اولین ہر رکعت کا اندازہ بقدر ۲۰- آیت ہے تو اخفاء تھا ورنہ جبر ہوتا تو اندازہ نہیں بلکہ ٹھیک آیات معلوم ہوتی ہیں بالجملہ یہ احادیث اور حدیث بامست جبرئیل اثر انس رحمہ اللہ متواتر توارث ناز ظہر و عصر میں اخفاء قرأت ہے نہیں اخفاء قنات واجب ہے۔ وان کان لغزو اگرچہ مقام عرفہ میں ہو۔ ف۔ یعنی حج کے تمام عرفہ میں جہاں جمع کرے ظہر و عصر کو۔ چونکہ حسین امام مالک کا خلاف مذکور ہے لہذا اسکو مصرح کر دیا۔ لقولہ علیہ السلام صلوٰۃ النہار عجماء۔ بدلیل اس قول کے کہ نازون کی عمار ہے ف۔ عجم مذکور اور عجماء مونث یعنی گنگ۔ اسی لیست فیہا قرآۃ مسموۃ۔ یعنی دن کی ناز میں قرأت ایسی نہیں جو منی جاوے۔ ف۔ گویا اس نعیم سے استدلال ہے کہ عرفہ ہو یا کہین ہونا زون کی قرأت جبری نہوگی۔ لیکن نووی رحمہ اللہ نے دفعہ میں لہا کہ یہ حدیث نہیں ہے۔ ع۔ اور علمائے نقل نے اسکی حدیث نہونے پر اتفاق کیا ہے۔ ع۔ عبد الرزاق کے اسکو صحابہ و ابو حیدرہ تابعین کا قول ردایہ کیا ہے۔ ف۔ باوجود اسکے ناز جمعہ و عیدین اس میں سے مخصوص ہیں۔ پس ادلی یہ کہ امام مالک رحمہ اللہ کے قول پر نص کا مطالبہ ہوا اور جب حجۃ الودع میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جبر ثبوت ہو تو دلیل ہے ورنہ نہیں۔ م۔ و فی عرفۃ خلاف مالک۔ اور مقام عرفہ میں مالک رحمہ اللہ کا خلاف ہے۔ ف۔ کہ جبر کہتے ہیں ہر قیاس جمعہ و الحجۃ علیہ ماروینا۔ اور محبت سلام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم نے ردایہ کی۔ ف۔ مگر وہ حدیث مرفوع نہیں تو مطالبہ نقل ہے اور قیاس بیان کافی نہیں ہے۔ ف۔ پھر یہ سب ادائے فرائض میں جبر و اخفاء کا بیان تھا۔ و یجہری بحجۃ و العیدین۔ اور امام جبر کرے جمعہ و عیدین میں۔ ف۔ یعنی واجب ہے۔ اور و النقل استفیض بالجبر۔ بوجہ وارد ہونے نقل کے جو عام شائع ہے جبر کے ساتھ۔ ف۔ یعنی بطور شہرت منقول ہے کہ جمعہ و عیدین میں جبر کیا جاتا ہے پس یہ بھی گویا دلیل توارث ہے اور شجرہ ردایہ کے حدیث نعمان بن بشیر رحمہ اللہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اور جمعہ میں سجدہ ربک الاعلیٰ۔ اور ہل آتک حدیث الناصبیہ۔ پڑھتے۔ رواہ مسلم و لا یزید۔ اور ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ کی حدیث میں عیدین کی قرأت قرآن المجید۔ اور آخرت الساقیہ الخ۔ کہ رواہ مسلم۔ پس دلائل توارث سے معلوم ہوا کہ یہ قرأت آپ جبر سے پڑھتے اور پہلی نے حضرت علی رحمہ اللہ سے رعایت کی کہ ناز عیدین میں جبر کرنا سنت سے ہے اور عیدین میں جہانہ ہا سنت سے ہے مگر کتنا ہے جہانہ یعنی باہر عید گاہ جا کر پڑھنا۔ پس یہ ثبوت سنت سے بوجہ موافقت اجماعی کے واجب ہے۔ ف۔ تراویح بجماعت میں اور رمضان کے و توجہات میں بھی جبر ہے۔ اگرچہ تراویح نہ پڑھی ہو۔ مجمع الانہر۔ اور کیا گیا کہ اصح یہ کہ انہیں بھی جبر واجب ہے۔ ق۔ ش۔ ط۔ اور ذکر ناز کے لیے واجب ہوا تو اسکو جبر کرے جیسے کہ تہذیب و التعلیٰ اور جو فرض میں ہے پس اگر وہ طاعت کے لیے رکھا گیا ہو تو بھی امام جبر کرے جیسے ہر جمعا و اور اشہاد کے وقت کبریا اور منفرد و مقتدی جبر نہ کرے۔ اور اگر بعض نازوں سے اختصاص ہو جیسے عید کی کبریا تو جبر کرے اور منوت کا جبر کرنا مشائخ عراق کا قول ہے اور صاحب الدب نے اخفاء کو فقہار کہا اور انکے اسوے جبر نہ کرے جیسے تشدد و آجین و توجہات البحر الرائق۔ و فی التعلیٰ بانہا ریخاف۔ اور دن کی نفل میں اخفاء کرے۔ ف۔ یعنی اخفاء واجب ہے۔ الزیلعی و فی البیض تخییر۔ اور سات کی نفل میں مختار ہے۔ ف۔ چاہے جبر کرے یا اخفاء کرے۔ اختیاراً بالفرض فی حق المنفرد۔ قیاس فرض کے منفرد کے حق میں۔ ف۔ یعنی جیسے فرض میں منفرد کا حکم ہے کہ دن کے فرائض میں وجوب اخفاء کو ہے اور ناز جبری میں اسکو اختیار ہے اسی طرح سات کی تمام نفل پڑھنے والے کا اسی پر قیاس ہے تو جبر نفل ہے۔ و فی قیاس نفل کا فرض منفرد ہے۔ لہذا مکمل ہے۔ اسوجہ سے کہ نفل تکمیل کرنے والی فرض کی ہے۔ فیکون تبعاً۔ و نفل تابع فرض ہوگی۔ ف۔ اور فرض سات کی تمام میں منفرد کو اختیار ہے اسی طرح نفل تمام میں اختیار ہے۔ م۔

اگر نفل بجا سنا وقت ہو تو امام جہر کرے۔ انہی میں سے اب رہا بیان مختار تو فرمایا۔ ومن فاتتہ العشاء فصلا بالبعد طلع الشمس  
ان ام فیہا جہر۔ اور جس سو کی عشاء فوت ہو گئی (یا فجر و مغرب) پھر اسکو بعد طلوع آفتاب کے قضا کیا تو اگر نفل میں امام  
کی جہر کرے۔ کما فصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن میں محض الفجر فداۃ لیلۃ التقریب بجا تھ۔ جیسے رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جبکہ لیلۃ التقریب کے دن نفل کو جماعت سے نفل فرمایا تھا۔ وقت تقریب آخرات میں  
مسافر کا چلنے سے اتر کر استراحت لینا۔ اور مختصر قعدہ یہ تھا کہ سفر جہاد سے دایمی میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی درخواست پر آپ مع لشکر  
آخرے اور بلال رضی اللہ عنہ نے جاگنے کی ذمہ داری کی مگر سو گئے اور اسوقت جاگے کہ آپ نہ سوئے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
دہان سے کچ کا حکم دیا اور آگے جہر کر جب آفتاب ایک نیزہ بلند ہوا تو اتر کر وضو کیا اور سونوں کو اذان کا حکم دیا پھر وہ  
رکعتیں پڑھیں یعنی سنت فجر پھر نازکی اقامت کہی گئی پھر ناز فجر پڑھی جیسے روز پڑھا کرتے تھے۔ کما رواہ مسلم و احمد عن  
ابی قتادہ رضی اللہ عنہ والک من زید بن اسلم مرسل و محمد بن الکثیر عن ابی حنیفہ عن حماد بن ابی اسیم مرسل۔ اور یہی امام احمد کا قول  
ہے کہ جہری کی قضا بجا جماعت میں جہر کرے۔ قاضی خان میں ہے کہ اگر سب لوگ سے امام نے اختار کیا تو اس پر سجدہ سو واجب ہے  
جیسے دن کی سو ہی نازرات میں امام کے ساتھ قضا کی تو اختار واجب اور اگر بھول کر جہر کیا تو اس پر سجدہ سو واجب ہے  
حق یہ تو امام کے ساتھ قضا کرنے کا حکم ہے اور اگر تنہا قضا کرے تو اختلاف ہے چنانچہ ہندیہ میں ہے کہ اگر جہری ناز قضا  
کو تنہا پڑھے تو صبح یہ کہ جہر افضل ہے یا لیلۃ و لیلۃ و قاضی خان۔ اور یہی مختار خمس الائمہ و فقہاء اسلام و جماعت  
متاخرین ہے اور قاضی خان نے لکھا کہ جہر سوا سبب افضل ہے کہ قضا و موافق اور اگر کے ہو جاوے اور ادارین منفرد مختار ہے  
تو قضا میں بھی مختار اور جہر افضل ہے۔ امام مصنف نے اس قول کو نہیں تسلیم کیا اور فرمایا۔ وان کان وحده  
اد اگر قضا نہ کرے تو نہ پڑھے۔ غایت قضا و لا تحیر۔ تو حتماً اختار کرے اور اسکو اختیار نہیں ہے۔ جو اصح۔ یہی قول  
اصح ہے۔ وقت وقایہ میں تاج الشریعہ نے اسی کو متن کیا اور تحریر میں انہیں کی اجماع کی۔ لان ابیہم فی قضا امام جماعت  
تھا۔ کیونکہ جہر کرنا مختص ہے۔ اور دونوں میں یا تو جماعت ہو کہ اسوقت جہر واجب ہے۔ او بالوقت فی حق المنفرد علی وجہ  
التحیر۔ یا ادارے ناز وقت کے اندر ہو تو منفرد کے حق میں بطور اختیار کے ہے۔ وقت حاصل ہے کہ جہر و اختار شری  
توجیع پر موقوف ہے اور ہم نے شرح کے حکم میں جہر کو دو طریق سے پایا ایک تو جہر واجب اور وہ جبکہ جماعت سے ناز جہر  
پڑھے خواہ ادارہ یا قضا ہو اور دونوں کی دلیل گذر چکی اور ہم جہر پڑھ اور وہ جبکہ تنہا پڑھنے والا وقت کے اندر جہری  
ناز پڑھے تو اسکو اختیار ہے کہ جہر کرے جو اختار سے افضل ہے۔ و لکن یوجد احداً۔ اور ان دونوں میں سے ایک  
بیان نہیں پایا گیا۔ وقت جبکہ جہری کو وقت سے باہر نفی قضا کرتا ہے۔ اور یہ جو فکر کیا گیا کہ اصل میں ناز کا جہر  
اور چونکہ مشرکین بدگوئی کرتے تو جہر سے دن میں طاقت ہوئی اور رات میں جہر یا بیل تو اللہ تعالیٰ۔ ولا تہربوا عن  
ولا تخافوا بہا و اتقوا بن ذلک سبیل۔ پس درمیانی راہ یہ کہ دن میں اختار اور رات میں جہر ہو۔ مستحکم کتاب ہے کہ یہ  
اگر ہمارے سے تفسیر اور صحیح تو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں متواری تھے اور جب آپ آواز  
قرآن پڑھتے تو مشرکین سن کر قرآن کو اور اتارنے والے اور اسے فائے کو تھا کہ تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا  
ولا تہربوا عنہا یعنی جہر سے پہلے قرأت میں کہ اسکو مشرکین سلیں۔ ولا تخافوا بہا۔ اور اسکو اختار مت کیجئے۔ یعنی  
اسطرح کہ اپنے اصحاب کو نہ سنائیے۔ سوا اتقوا بن ذلک سبیل۔ یعنی جہر و طاقت کے درمیان راہ اختیار کیجئے۔ یہی تفسیر  
و ترجمہ دینی و نسائی و ابن جریر ہے۔ یا صحیح کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ سے دربارہ و بارہ جہر اور حدیث  
جماعت جہر تیل جہر و اختار ہے۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پڑھتے پڑھتے پھر جہر کو سنایا



تو بے وہ نیکو بنایا اور جو ہم پر بھی کیا وہ ہم نے تم پر بھی کیا۔ ابو داؤد و الترمذی۔ اور صحیح ہو کہ ناز خضوع و خضوع و خضوع و خضوع  
 الحنفی الترمذی عن الفضل بن عباس مرفوعاً۔ اور بیاضی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت علیؓ علیہ وسلم کو کوئی برنگے اور  
 ناز پڑھتے تھے اور انکی آواز میں قرأت سے بلند تھیں تو فرمایا کہ مصلیٰ تو اپنے رب سے مناجات کرتا ہی جیسے کہ دیکھے  
 کس چیز سے مناجات کرتا ہی اور مت جبرکین بعض تمہارے بعض پر قرآن کے ساتھ رواہ مالک پس اصل ناز مناجات  
 بسکون ہی کیا تم نہیں دیکھتے کہ فاتحہ دعا ہی اور اصل اس میں اخفاء ہی اور تو راہ تہجد تک۔ سات کی ناز دن میں بھی جاری  
 ہی پس حق ظاہر ہے کہ اصل ناز میں اخفاء ہی اور قرآن میں جبرکات مطلقاً اجماعت کے اندر معلوم ہوا اور قضاء منفرد  
 میں جبرک کوئی روایت نہیں تو اخفاء پر عمل واجب ہے لہذا امام مصنف نے فرمایا کہ صحیح اس میں اخفاء کا حکم ہی اور ترجمہ کو  
 نہیں معلوم ہوا کہ منفرد کو جبرکے اختیار کی کوئی روایت ہی سوائے قیاس کے۔ بھریب سلف کی قضاء پڑھنے کی روایت  
 میں جبرک کو نہیں تو ظاہر اس کا اخفاء ہی وہ اس قیاس کا معارض ہوگا تو امر توفیقی میں قیاس نہ ہوگا و اللہ تعالیٰ اعلم  
 بالصواب۔ م۔ ایک مرتبہ پڑھتا ہی جب وہ فاتحہ پوری یا نحوڑی پڑھ چکا تو دوسرے نے اگر ایک ساتھ اتدائی تو فاتحہ  
 دوبارہ جبر سے پڑھے۔ ابو حنن النخعی عن الاصل۔ ومن قرأ فی العشاء فی الاویسین السورۃ ولم یقرأ بفاتحہ کتاب  
 اور جس نے پڑھا عشاء میں (یا مغرب میں مثلاً) پہلی دو رکعتوں میں سورہ کو اور نہ پڑھا سورہ فاتحہ کو۔ ف۔ بعض نے  
 کہا اگر یہ عہد آچھوڑ گیا ہو۔ کم بعد فی الاخرین۔ تو پچھلی دو رکعتوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے۔ ف۔ یعنی فاتحہ کو  
 قضاء نہ کرے۔ الذخیر۔ مترجم کتاب ہی کہ عہد آچھوڑنا اس قول پر روا ہی کہ قرأت ناز کی دو رکعتوں میں فرض ہی خواہ اول  
 کی دو ہوں یا اخیر کی تو اس پر سو نہیں ہی آند دوسرا قول یہ کہ اول کی دونوں تھیں ہیں لیکن نہ تو آخر میں قضاء کرے  
 تو عہد آچھوڑنا گناہ ہی اور سہولت لازم ہوگا۔ ابو الامام۔ اور اگر رکوع سے پہلے اسکو سورہ فاتحہ چھوٹ جانا یا یاد آگیا تو  
 فاتحہ پڑھے پھر سورت کو دوبارہ پڑھے۔ بد۔ بطور وجوب۔ ط۔ اور اگر رکوع میں یاد آوے تو بھی پھرے ہو کر اسی ترتیب  
 سے پڑھ کر پھر رکوع کرے۔ ش۔ وان قرأ الفاتحہ ولم یرید علیہا۔ اور اگر اپنے فاتحہ پڑھی اور اس پر زیادہ نہ کیا  
 ف۔ یعنی سورت یا اس کے اندر نہ پڑھے اگر چہ عہد آچھوڑی ہو۔ د۔ میں کتابوں کہ تعدد میں وہی حال ہی جو اوپر گذرا  
 م۔ قرآن فی الاخرین الفاتحہ والسورۃ۔ تو پڑھے پچھلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ دوسرے۔ ف۔ فاتحہ بطور  
 معمول اور سورت بطور قضاء کے اور مترجم کتاب ہی کہ فاتحہ اس صحت میں سنت کے طور پر ہونا چاہیے بلکہ واجب ہوگا  
 کیونکہ سورت تو فاتحہ کی ترتیب پر واجب ہی۔ فاطمہ۔ م۔ و جبر۔ اور جبر کرے۔ ف۔ ایک روایت میں دو بار اور ایک  
 روایت میں استحباً آچھوڑنا ہی۔ م۔ اور اگر سورت کو رکوع میں یاد کیا تو اسکو پھرے ہو کر پڑھے اور رکوع کا اعادہ کرے  
 د۔ کیونکہ ترتیب فرض ہی حتیٰ کہ اعادہ نہ کرے تو ناسد ہی۔ ش۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحم۔ اور یہ جو میں مذکور  
 ہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہی۔ وقال ابو یوسف لا یقضی واحدہ منها۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ دونوں میں سے  
 کسی کو قضاء نہ کرے۔ ف۔ نہ فاتحہ کو اور نہ سورت کو اور دلیل یہ کہ۔ لان الواجب اذا کانت عن وقتہ لا یقضی  
 الا بدلیل۔ کیونکہ واجب (جیسے سورہ و فاتحہ) جب اپنے وقت سے جاتا رہا تو وہ قضاء نہیں کیا جاتا مگر دلیل کے  
 ساتھ۔ ف۔ اور بیان دلیل قضاء کرنے کی پائی نہیں گئی کیونکہ دلیل کی شرط یہ ہی کہ اسکا شل ہو تاکہ جو اسکا شل نہ ہو  
 اس سے پھر کر جان پر قضاء کر لگا دیا نہ رکھے۔ اور اخیر کی رکعتوں میں سورت پڑھنا مشروع نہیں ہی تو پھر بیان کیونکہ  
 سورت کو پھر لایا جاوے جیسے دیکھتے ہو کہ امام شریف کی قضاء ناز میں دوسری اوقات میں بدین تفسیر شریف کے حتیٰ  
 ہیں اگر چہ تفسیر نے محل پر واجب ہر۔ اس کا جواب نہیں دیا گیا بلکہ امام مصنف نے امام ابو حنیفہ کا قیاس بیان فرمایا

و لھا دو فرق بین الوجہین - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل اور وہی دونوں صدقوں میں فرق بھی ہے کہ پہلے  
 قرأت الفاتحہ شریعت علی وجہ تترتب علیہا السورۃ - فاتحہ کا پڑھنا ایسے طبع پر مشروع ہوا ہے کہ سورہ اسیر مشرب ہو -  
 ف - یعنی فاتحہ ایسے طور پر نازل ہو کہ جس کے بعد میں سورہ پڑھے - ف - اور پہلی صورت میں خالی سورہ اولین میں پڑھے  
 تھا بدون فاتحہ - فلو قضا ہائی الاخرین - پس اگر فاتحہ کو پچھلیوں میں قضا کرے - ف - تو حالت یہ ہو جاوے کہ  
 سورہ پہلے پڑھا تھا اور اب اسکے بعد فاتحہ پڑھا تو - تترتب الفاتحہ علی السورۃ - سورت پر فاتحہ تترتب ہو جاوے  
 و نہی خلاف الموضوع - اور یہ حالت مقرر مشروع کے خلاف ہے - ف - کیونکہ پہلے فاتحہ پھر سورہ پڑھنا مشروع ہے - لہذا پہلی  
 صورت میں فاتحہ قضا کرنے کا حکم نہ دیا - رہی دوسری صورت تو اس میں یہ بات لازم نہیں آئی چنانچہ کہا - بخلاف ما اذا ترک  
 السورۃ - برخلاف اسکے کہ جس صورت میں کہ اولین میں سورہ چھوڑا ہے - لانه امکان قضا ہا - کیونکہ سورہ کا قضا کرنا ممکن ہے  
 ف - کہ پچھلیوں میں بعد فاتحہ معمول کے سورہ قضا کرے - علی الوجہ المشرع - اسی طریقہ پر مشروع ہے - ف -  
 کیونکہ یہی مشروع ہے کہ فاتحہ کے بعد سورہ ہو اور وہ بیان موجود ہے - ہم - اس تقریر سے امام ابو یوسف کا جواب نہیں نکلا کیونکہ  
 یہ تو اس سے بھی نکلا کہ سورہ اپنے محل پر نہیں رہا اور ابو یوسف کے اس قول کا جواب نہ نکلا کہ واجب اپنے محل سے چھوڑ کر  
 بلا دلیل نہیں قضا ہوتا ہے اور واضح ہو کہ اس مسئلہ میں چار قول ہیں اول تو یہی قول جو متن میں ذکر کیا اور یہی ظاہر الروایہ ہے  
 دوم اسکا اٹھا حکم یعنی فاتحہ کو قضا کرے نہ سورہ کو - اور یہ شیخ عیسیٰ بن ابان رحمہما قول ہے - سوم قول ابو یوسف کہ دونوں  
 میں سے کسی کو قضا نہ کرے - چہاں حسن کی روایت ابو حنیفہ سے کہ فاتحہ سورہ دونوں کو قضا کرے پھر کیونکہ تو بعض  
 مشائخ نے کہا کہ پچھلیوں میں سورہ مقدم کرے اور بعض نے کہا کہ فاتحہ مقدم کرے اور یہی شبہ بھاب اور موافق مشروع  
 ہے - منع - رہا بیان اسکا کہ یہ قضا واجب ہے یا مستحب ہے - تو امام مصنف رحمہ نے فرمایا کہ - ثم ذکر ہنا - پھر ذکر کیا ظاہر الروایہ  
 میں اس مقام پر - ف - یعنی امام محمد نے جامع صغیر میں - یا کتاب میں مصنف نے - مایدل علی الوجوب - وہلفظ  
 جو وجوب پر دلالت کرتا ہے - ف - یعنی کیا کہ قرآنی الاخرین - بلفظ خبر اور یہ بمنزکہ حکم کے ہے جیسا کہ اپنے مجمع اصول میں  
 مذکور ہے - منع - اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا - ثم ذکر ہنا - اسی کے معنی ہونے کا اشارہ کیا - ہا - حالانکہ  
 طبع ہے - م - و فی الاصل بلفظ الاستحباب - اور امام محمد نے اصل یعنی مبسوط میں بلفظ استحباب ذکر کیا - ف -  
 بقولہ احب الی ان یقضى السورۃ فی الاخرین یعنی میرے نزدیک مستحب ہے کہ سورہ کو پچھلیوں میں قضا کرے - ج - اور  
 مخفی نہیں کہ وجوب تو صریح نہیں بلکہ سمجھا گیا اور استحباب بالکل صریح ہے تو روایت میں اسی پر اجماع کرنا چاہیے - افشخ -  
 یعنی ظاہر الروایہ یہی کہ قضا کرنا مستحب ہے - لانه اذا کانت مؤخرۃ - کیونکہ اگر یہ سورہ قضا کرے اگر کے فاتحہ واجب  
 سے پچھل گیا - فبغير موصولہ بالفاتحہ - تو وہ اپنے فاتحہ کے ساتھ موصول نہ رہا - ف - کیونکہ اسکا فاتحہ نوازل کی رکعتوں  
 میں ہر ج - حکم لیکن مراعات موضوعات من کل وجہ - تو صریح وہ موضوع بھی یعنی اپنے فاتحہ سے متصل ہوا کسی گنہگار سے  
 ممکن نہ ہوئی - ف - لہذا سورہ کو قضا کرنا مستحب رہ گیا - اور اگر اخیر میں سورہ کو فاتحہ سے مقدم کر دیں تو بھی فائدہ نہیں  
 کیونکہ اخیر میں یہ حالت پیدا ہو جاوے کہ اسکا فاتحہ اپنی جگہ سے ہٹ کر قضا سورہ سے پہلے پڑ جاوے اور غلط مشروع  
 بھی ہو جاوے اس پر بھی یہ قضا سورہ اپنے فاتحہ سے ہر طرح نہ ہو کیونکہ اسکا فاتحہ نوازل کے دو گانہ میں ہے - انہیں غما میں کی  
 وجہ سے امام مصنف رحمہ نے یہ وجہ ذکر ہی نہیں کی - ہم - اب یہ کہ جب سورہ کو قضا کرے کہ وہ ہر سے بھی اور اخیر میں فاتحہ  
 کا قضا کرے تو بیان فرمایا کہ - وہ پچھل گیا - اور سورہ فاتحہ دونوں کا ہر کرے - ہوا - صحیح - صحیح ہے - لان الجمع بین  
 الحالتین رکعت واحدہ شیع - کیونکہ جمع کرنا سورہ اور فاتحہ کا ایک ہی رکعت میں شیخ ع - ف - ہر دو رکعت

اخفاء کرے تو سورہ جو واجب تھا اسکی صفت بدلتا پڑتی۔ و تفسیر النفل وہو الفاتحہ اولی۔ اور بدلتا نفل کا اور وہ فاتحہ  
 اخیرین کا ہر جہر ہے۔ و فت۔ یعنی اخیرین کا فاتحہ نفل ہر تو اسکی صفت اخفاء کو جہر سے بدلتا ہوتا ہے۔ پس یہی صحیح تھا اسے اور یہی  
 مبسوط شمس الائمہ سرخسی و جامع قاضی خان میں ہے۔ ع۔ اور ایک روایت امام ابو حنیفہ رحم سے یہ ہے کہ سورہ کا جہر کرے اور فاتحہ  
 کو اخفاء کے ساتھ اپنے حال پر رکھے اور جہر داخفاء کا جمع کرنا اسوجہ سے نہوگا کہ سورہ اپنے فاتحہ سے جو اولین میں ہر حرف  
 ہر اور تیز ناشی رحم نے اسی کو صحیح کہا اور خواہر زادہ نے اسی کو ظاہر جواب ٹھہرایا۔ مفت۔ اور یہی فقرہ الاسلام نے اختیار کیا  
 ع۔ مترجم کتاب ہے کہ جب اصح یہ ہے کہ قضاے سورت مستحب ہے اور اصح یہ کہ فاتحہ پچھلی رکعتوں میں واجب ہے تو اصح قول یہ ہوتا  
 کہ اخیرین میں دونوں کو اخفاء کرے کیونکہ فاتحہ واجب کو تفسیر کرنا واسطے نفل مستحب کے نہیں چاہیے۔ فافہم۔ ثم الخاف  
 ان یسمع نفسه۔ ہر اخفاء کا پڑھنا یہ ہے کہ اپنے آپ کو سناوے۔ فت۔ یہی کثر درجہ ہے حتیٰ کہ اگر کوئی کان ٹکا کر سن لے  
 تو یہ سمجھ ہے۔ الخلاصہ۔ یعنی قرأت نہیں بلکہ ایسی طرح بات کہنا کہ سمجھ میں نہ آوے۔ م۔ و البحران لیسع غیرہ۔ اور جہر کی دوسری  
 کو سناوے۔ فت۔ اور ایک دو نہیں بلکہ کل سنین تو جہر ہے۔ الخلاصہ۔ یہی صحیح ہے۔ اوقایہ۔ اسی کو شمس الائمہ علوی نے اصح  
 کہا و عامہ مشائخ نے لیا اور اسی پر اتحاد ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے۔ السراج۔ و ہذا عند الفقیہ ابی جعفر السند و ابی  
 اور یہ فقیہ ابو جعفر مند وانی کے نزدیک ہے۔ فت۔ پس فقیہ ابو جعفر کے اس قول کو سب نے لیا ہے۔ لان مجرور حرکت اللسان  
 لا یسمی قرأۃ بدون الصوت۔ کیونکہ خالی زبان کی حرکت کا نام قرأت نہیں کہلاتا بدون آواز کے۔ فت۔ اقول اسکی  
 وجہ فتح تقدیر میں مذکور ہے اور یہ خود ظاہر ہے پس اخراج حروف با آواز ضرور ہے لیکن وارد ہوتا ہے کہ یہ آواز اسقدر ہوتا کیونکہ  
 لازم آیا کہ خود اور قریب والا سنے کیونکہ اگر سنا مشروط ہو تو جب مصلیٰ کے قریب شور و شغب ہو یا وہ بہرہو یا تندرہ ہو اور  
 اور مانند اسکے اسباب کثیر ہیں تو عدم سماع سے قرأت فاسد ہونا لازم آوے۔ لہذا ابن العمام نے کہا کہ حرکت زبان مع آواز  
 کے قرأت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ کان کا سنا بھی قرأت کے معنی میں داخل ہو بلکہ اسی قدر لازم آیا کہ وہ اس لائق  
 ہے کہ سنی جاوے اور شاید کہ فقیہ ابو جعفر رحم کی مراد بھی اسی قدر ہے ظاہرین کہ آواز ہوتے ہوئے جب کوئی چیز مانع نہ ہو تو ظاہر  
 یہی کہ وہ سنی جائیگی۔ انفع۔ وقال الکرمی ادلی البحران لیسع نفسه و ادلی الخافہ صحیح الحروف۔ اور امام کرمی  
 نے فرمایا کہ جہر کا کثر مرتبہ یہ ہے کہ اپنے آپ کو سناوے اور اخفاء کا کثر مرتبہ یہ ہے کہ حروف صحیح نکلیں۔ فت۔ اور اخفاء کا زیادہ  
 مرتبہ یہ ہوگا کہ آپ سنے اور اس سے زیادہ یہ کہ بہت قریب والا سنے تو جہر داخفاء میں کچھ منافات نہیں ہے پس جب حرف  
 صحیح ہوئے تو یہ خالی زبان کا اشارہ نہیں ہر بلکہ حرف تو بھر خج سے آواز کی کیفیت ہے نہ وہ جو سمجھا گیا کہ زبان کی حرکت  
 بدون آواز کے کیونکہ یہ تو حرف کا خروج ہی نہوگا اور جب حرف نکلا تو وہ ضرور اس لائق ہے کہ سنا جاوے مگر کان تک پہنچنا  
 آواز کے پتہ پر ہونے پر موقوف ہے کہ کان تک پہنچے اور یہ بھی ضرور ہے کہ کوئی چیز مانع نہ ہو حتیٰ کہ خود کان میں بہرین نہ ہو  
 اور دماغ دوسری کوئی آواز اس سے زیادہ جہر کی نہو اور مانند اسکے اسباب مانع کثرت ہیں تو قرأت ہو جائے میں  
 سنا کچھ بھی شرط نہو۔ لان القرأۃ فعل اللسان دون الاصلح۔ کیونکہ قرأت تو زبان کا فعل ہے نہ کان کا  
 فت۔ یہی قول ابو بکر الاثم فقیہ کا اور امام مالک کا ہے اور شاخ نے کہا کہ کرمی رحم کا قول انیس واضح ہے۔ ع۔ اور  
 قول احمد رحم اسی کے مانند ہے۔ کما ذکرہ البیہقی۔ و فی لفظ کتاب اشارۃ الی ہذا۔ اور لفظ کتاب میں بھی اسکی  
 طرف اشارہ ہے۔ فت۔ چنانچہ مفرد کے واسطے وقت کے اندر اختیار دیا کہ چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے  
 تو معلوم ہو کہ آپ سنے تو جہر ہو گیا۔ یعنی رحم نے کہا کہ امام محمد نے اصل میں دون فرمایا۔ الی شاء قرأ فی نفسه وان شاء  
 جہر یا سمع نفسه۔ یعنی مفرد چاہے اپنی نفس میں پڑے اور چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے۔ پس یہ صحیح ہے



کہ اپنے آپ کو سنانا جہر قرار دیا اور اس کے مقابل میں اپنی نفس میں پڑھنا اخصار قرار دیا اور یہی قول کرخی جہر اور کوئی کہے کہ عرف میں بغیر سننے قرأت نہیں کہلاتی تو جواب یہ کہ قرأت تو امر شرعی مناجات مع اللہ تعالیٰ پر اس میں لوگوں کے عرف کا اعتبار نہیں ہے۔ لیکن حلوئی و ابو جعفر رحمہ نے کہا کہ قرأت میں سنانا مردی امر ہے۔ مع۔ مترجم کتاب کہ یہ مقام جیسے تحقیق کے قابل ہے میں نے نہیں پائی اور تمام تحقیق کے واسطے مستقل رسالہ چاہیے مگر حصول تحقیق واسطہ علم ہے کہ اخفا کا اور جہر کا ایک کھلا ہوا مرتبہ ہے اور ان دونوں کے درمیان ایک متوسط حالت ہے پس اگر ظہر میں کسی نے تصحیح عروث کی اس طرح کہ آگے خود نہیں سنانا تو بقول کرخی جائز اور بقول ہندوانی فاسد ہے۔ گمانی یعنی۔ اور اگر اپنے خود بھی سنتی تو بالاتفاق جائز ہے مگر ہندوانی رحمہ کے نزدیک یہ ادنیٰ درجہ اخفا ہے اور کرخی رحمہ کے نزدیک یہ ادنیٰ درجہ جہر کا ہے لیکن مسئلہ معروف ہے کہ جہان اخفا ہے اگر جہر کرے تو مسجد ہو واجب ہو اور یہاں کرخی رحمہ کے نزدیک سو کسی نے نہیں لکھا تو اسوجہ سے کہ یہ جہر کا ادنیٰ درجہ ہے اور اخفا بھی ہے اور تصحیح عروث کا درجہ جواز ہے۔ پھر اگر اپنے اس طرح قرأت کی کہ غیر دن نے سنتی تو یہ بالاتفاق جہر ہے اور جناب بن الارت رضی اللہ عنہ نے خود حضرت علی الصریح وسلم کے ظہر میں اخفا قرأت کی روایت کی جیسا کہ اوپر صحیح بخاری سے گزر چکی اور خود جناب رضی اللہ عنہ سے ظہر عصر میں قرأت جہر کا فعل مضمت ابن ابی شیبہ میں مروی ہے تو گمان مخالفت نہیں بلکہ یہی کہ ایسے طور پر پڑھے کہ اسکو دو گونے سمجھ لیا اور مع غلاموں نہوا تو جیسے اس میں یہ دلیل ہے کہ یہ مرتبہ اخفا کا ہے ویسے ہی روایت میں اسکو جہر بھی کہا گیا تو معلوم ہوا کہ بقول کرخی رحمہ غیر کا سنانا جہر اس وقت ہے کہ آواز بروجہ معروف عام فہم ہو اور بقول ہندوانی یہ کہ دو ایک آدمی نہیں بلکہ کل لوگ سنیں گمانی الخلاصہ۔ اور متسانی نے اعتراض کیا کہ اگر جمعہ یا جمہ میں کل مقتدیوں نے نہ سنا تو چاہیے کہ فاسد ہو اور شامی رحمہ نے اسکا جواب دیا کہ کل صفت اول سننے لیکن یہ جواب بھی کچھ نہیں اس واسطے کہ اگر صفت اول دراز ہوئی اور امام کی آواز باریک تو یہ بھی نہیں سن سکتے ہیں اور چلی رحمہ نے جواب دیا کہ جو لوگ سننے کے محل پر ہوں سب سنیں اور یہ بھی جواب کچھ نہیں کیونکہ اخفا میں اگر امام کے برابر ہو تو وہ سینگا اور یہ کوئی مضبوط امر نہوا علاوہ ازیں بہر اہان نہ سینگا اور غل شہد میں قانون والا بھی معذور ہے اور حق جواب یہ ہے کہ مراد خلاصہ کے کلام کی یہ ہے کہ وہ آواز ایسی جیسر ہو کہ اسکے سننے میں مضمت افراد کی نہوا کہ اسکو فلان و فلان سن لیتے ہیں بلکہ ہر ایک سن سکتا ہے جو سننے کے محل پر ہو اور شاید کہ چلی کی یہی مراد بھی ہے اور یہ وارد نہیں ہوتا کہ اخفا بھی سنا جائیگا اس طرح کہ قید امام و مقتدی کی بصورت جماعت مرکوز ہے لیکن یہ ضرور ہوا کہ جب امام اور اسکے پیچھے کی صفت جو سننے کے محل پر ہو اگر اس قرأت کو سنیں تو وہ جہر ہے پس ضعیف ہو اقول شمس الماعطولیٰ کہ اخفا یہ کہ پڑھنے والا خود مع قرب والوں کے سننے مع۔ الا آنکہ قرب سے برابر والا مراد ہو۔ پھر واضح رہے کہ آواز جہر سے قرأت سب کو سنانا مقصود ہو لیکن اگر بعض آیات سنا میں تو اس سے قرأت جہری نہوا جائیگی حتیٰ کہ آنحضرت صلیم بعض آیات اخفا میں سنا دیتے تھے جس سے انکو سورہ کا جہر مل جاتا تھا مگر صفت اول آپ کی قرأت نہیں سنتی تھی اور ابن ابی شیبہ نے جو سعید بن جبیر رحمہ کی قرأت ظہر میں روایت کیا کہ صفت اول سنتی تھی تو باوجود ضعف تھم بن مزاحم ہادی حرک کے اسی پر محمول ہے۔ پس اگر استدراج ہو کہ صفت اول سننے یعنی صفت اول کا مقتدی بدون موانع کے سن سکتا ہے تو بالاتفاق جہر ہوا کہ سہولازم ہو گا اب ظاہر ہوا کہ جہر میں سہو واجب ہو امام کرخی و نقیہ ابو جعفر میں اتفاق ہے اور اگر خود قرأت سنے تو اخفا ہے اس پر سہو بالاتفاق نہیں ہے تو اب اختلاف صرف یہ ہوا کہ اگر خود بھی نہیں سنتی تو قرأت ہو گئی یا نہیں ہے تو کرخی کے نزدیک ہو گئی اور نقیہ کے نزدیک باطل ہے فقہاء متاخرین نے اسی پر فتویٰ دیا اور کہا کہ افس و اصح قولی کرخی ہے خانم واسطہ تعالیٰ اعلم۔ علیٰ ہذا الاصل۔ اور اسی اصل پر دست۔ یعنی جہر و اخفا کی اسی اختلاف مذکور پر مختلف حکم ہے

کل ما يتعلق بالنطق۔ پر وہ امر جو نطق سے متعلق ہو۔ کا اطلاق۔ جیسے طلاق۔ ف۔ مثلاً اپنی شکوہ کو کہا کہ تو طائفہ ہر  
نزدیک کی نصیحت کی اور خود اسکو نہیں سنا تو امام کرنی رحم کے نزدیک یہ عہد طائفہ ہو گئی اور نقیہ ابو جعفر کے نزدیک نہیں  
والعقاق۔ اور آزاد کرنا۔ ف۔ اپنے غلام یا لونڈی سے کہا کہ تو آزاد ہو اس طرح کہ حروف صحیح نکلے اور خوہیں نہ بنے تو اختلاف  
نہ کو رہے۔ والا استثناء۔ اور استثناء کرنا۔ ف۔ یعنی انشاء اللہ کہنا۔ واضح ہو کہ اگر طلاق یا عاق کے ساتھ انشاء اللہ  
نہ دیا تو کوئی واقع نہیں ہوتا۔ اب اگر شکوہ سے کہا کہ تو طائفہ ہر انشاء اللہ یا ملوک سے کہا کہ تو آزاد ہو انشاء اللہ لیکن  
خالی لفظ انشاء اللہ ایسے اعتقاد کے ساتھ کہا کہ خود نہیں سنا تو کرنی رحم کے نزدیک معتبر ہے اور نقیہ ابو جعفر رحمہ اللہ کے  
نزدیک استثناء صحیح نہ ہو یعنی رحم نے کہا کہ شرط کا بھی یہی حکم ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مراد یہ کہ طلاق یا عاق کیا اگر ایک شرط کے ساتھ جو سطح اعتقاد  
کے خوہیں نہ بنے مثلاً تو طائفہ ہر اگر یہ بدوئی کھادے۔ تو نقیہ ابو جعفر کے نزدیک شرط کا بولنا صحیح نہ ہو جبکہ خود نہیں سنے  
تو طلاق واقع ہو گئی خواہ عہد تھے روٹی کھائی یا نہیں۔ اور امام کرنی کے نزدیک نصیحت حروف ہو گئی تو صحیح ہے اور طلاق جب  
پڑی کہ عہد وہ روٹی کھا دے۔ واضح ہو کہ اگر عہد تھے روٹی نہ کھائی ہو اور قاضی کے بیان ناسخ کی کہ اس مرد نے  
مجھے طلاق دیدی جسکو ان گواہوں نے سنایا مرد نے اقرار کیا تو مرد کا بدعوئی کہ میں نے شرط لگائی ہے ثابت نہیں ہو سکتا  
اگرچہ ازراہ دیانت مرد کو وہ عورت حلال ہو حافظہ م۔ وغیر ذلک۔ اور سو سے ان مذکورہ مسائل کے۔ ف۔ دیگر مسائل  
جو نطق سے متعلق ہیں جیسے جو رو سے ایلا کرنا کہ واسطہ میں مجھے قرب نہ کرونگا۔ اس طرح کہا کہ خود نہیں سنا اور حروف کی  
نصیحت کی تو امام کرنی کے نزدیک ایلا صحیح اور رجوع کرے تو کفارہ دے اور نقیہ رحم کے نزدیک نہیں ہے اور جیسے قسم کھانا مثلاً  
واسطہ گوشت نہ کھاؤنگا۔ خود نہیں سنا تو اختلاف ہے۔ یا خود سنا اور ساتھ ہی یہ شرط کی تھی کہ اگر ذبیحہ نہ ہو مگر یہ شرط نہیں سنی  
تو کرنی کے نزدیک ذبیحہ کھا دے اور ہندو دانی رحم کے نزدیک جھوٹا پڑ جائیگا۔ اور جیسے کبیر تحریمہ جس سے ناز شروع ہوتی ہے  
اور احرام الحج اور ذبیحہ پر تسلیمہ کہنا۔ یعنی اگر حروف کی نصیحت کی اور خود نہ سنی تو ہندو دانی رحم کے نزدیک ناز و احرام شروع نہیں  
اور ذبیحہ مرد ہے اور کرنی کے نزدیک ہر ایک جائز ہے۔ اور جیسے تلاوت آیت سجدہ کی۔ اور دیگر مسائل کثیر ہیں۔ اگر ناز  
میں کلام کیا مگر حروف صحیح نکلے اور نہیں سنے تو کرنی رحم کے نزدیک فاسد ہے بخلاف ہندو دانی رحم اب سبہ وہ عقوبتیں ایجاب  
و قبول ہوتا ہے مثلاً بیع میں بائع نے کہا کہ میں نے برے ہاتھ اسکو بیچا۔ حروف صحیح نکلے مگر نہیں سنے تو کرنی کے نزدیک  
ایجاب ہو گیا اور نقیہ کے نزدیک نہیں۔ اسی طرح نکاح وغیرہ میں ہے اور اسکا اثر یہ ہو گا کہ مشتری نے گو کہ کچھ سنا نہیں ہے اگر  
کہے کہ میں نے مجھے اسکو خرید لیا تو بائع بردیا نہ بیع لازم پڑ گئی بقول کرنی اور اگر خود بھی سنا ہو تو ہندو دانی رحم کے نزدیک  
بھی لازم پڑ گئی۔ یعنی رحم نے لکھا کہ بیع میں کہا گیا کہ بیع یہ ہے کہ ایسے طور پر بولنا شرط ہے کہ مشتری کو سناوے۔ اقول اس  
قول پر بیع و دیگر عقود میں جنہیں باہمی راجح و قبول ہوتا ہے یہی شرط ہو گی صحیح۔ دش۔ پھر ان مسائل سے ظاہر ہو گا کہ  
تو امام کرنی کے قول میں احتیاط ہے جیسے طلاق و ایلا و قسم میں اور کہیں نقیہ ابو جعفر کے قول میں احتیاط ہے جیسے ناز و ذبیحہ  
م۔ اب قرأت کی مقدار میں کلام ہے۔ واذنی ما یختری من القراءة فی الصلوۃ آیت عند ابی حنیفہ۔ اور دلی وہ مقدار  
کہ کفایت کر جائی ہے قرأت سے نماز میں وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک آیت ہے۔ ف۔ یعنی ناز میں قرأت ایک کن فرض  
حتی کہ نہ تو ناز باطل ہے تو ذب اسکی مقدار اولی کس قدر ہے کہ اسکے ہوتے ہوئے ناز باطل بالکل نہ ہو جاوے تو اس میں اختلاف  
ہے امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ایک آیت ہے۔ امام ابو حنیفہ سے اس میں تین روایتیں ہیں اول یہ کہ فرض ایک آیت  
اور دوسرا اگرچہ وہ بہت چھوٹی ہو بلحاظ ادبی فصیح ہے۔ الخلفہ ۶۔ دوم یہ کہ جقدر کو قرأت کہہ سکتے ہیں قدری نے کہا کہ  
یہ صحیح ہے۔ پھر اگر وہ آیت ایک لفظ ہو جیسے ہاتھ تان۔ یا جیسے ن۔ ن۔ ص۔ کہ بعض قراء کے نزدیک ہر ایک آیت ہے

تو بقول امام رحمہ اللہ میں اختلاف ہے اور اصح یہ کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے فرض ادا نہ ہوگا۔ شیخ الحدیث ابن ملک والنفیر  
 ما لسراج والفتح کیونکہ یہ شمار ہر دو قرات مع حلوئی۔ ادا اگر ایک آیت تہری ہو جیسے آیت الکرسی وآیت المدائنه اور اسے تھوڑی  
 ایک رکعت میں اور تھوڑی دوسری رکعت میں تہری تو عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ المحیط۔ ادرسی اصح ہے۔ الکافی والہیتہ۔ ادا  
 تیسری روایت امام رحمہ اللہ سے کتاب الاصل میں مذکور ہے وہ مثل قول صاحبین کے ہے۔ و قال لثبات آیات قصار او آیت طویل  
 اور صاحبین نے کہا کہ ادنی مقدار جو اکتان آیات چھوٹی یا ایک آیت تہری ہے۔ فہم ہیں ہی امام رحمہ اللہ سے بھی ظاہر الروایہ ہے کہ اگر  
 کتاب میں روایت اولیٰ مذکور ہے۔ لانه لا یسمی قاریا بدو نہ۔ یعنی فرضیت قول صاحبین کی دلیل یہ کہ اس مقدار سے کم میں  
 وہ قرات کرنے والا نہیں کہلائے گا۔ فاشیہ قراتہ ما دون الکتبہ۔ پس کم پڑھنا مشابہ اس کے ہوا کہ ایک آیت سے کم پڑھے۔ فہم  
 حالانکہ ایک آیت سے کم بالاتفاق اسی وجہ سے نہیں کافی کہ وہ قاری نہ ہوا اور اسے تعالیٰ نے قرات کرنے کا حکم دیا ہے۔ ہر دو  
 قولہ تعالیٰ۔ اور امام رحمہ اللہ کی دلیل یہ قول انہی غرض ہے۔ فاقروا ما تمسرون القرآن۔ یعنی پڑھو جو تم سے کہ جو آسان میرے  
 قرآن میں سے۔ فہم تو قدر آسان کا حکم دیا۔ من غیر تفصیل۔ بدون کسی تفصیل کے۔ فہم کہ آیت ہو یا زیادہ ہو۔ اور  
 کلمہ ما ہر مقدار طویل و کثیر کو شامل ہے۔ الا ان ما دون الکتبہ خارج۔ لیکن آیت سے بھی کم ہو تو یہ خارج ہے۔ فہم یعنی بالاجماع  
 اور آیت سے کم تو لوگوں کے کلام میں بھی پائی جاتی ہے۔ مع۔ والا یہ نسبت فی معناہ۔ اور پوری آیت اس سے کم کے  
 معنی میں نہیں ہے۔ فہم میں کتابوں کہ ہر ہر شان وق و ص و غیرہ بھی لوگوں کے کلام میں پائے جاتے ہیں تو وہ ان کے  
 جو آیات ہیں وہ اس کے معنی میں نہیں ہیں۔ ہر ایک آیت پر جو اڑے قول سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا رجوع کر لینا صحیح ہوا ہے۔ مع۔  
 میں کتابوں کہ ظاہر الروایہ تو اسی کو مفید ہے ہر اہل المتقول نے کیوں اسکو لکھا ہے۔ ابن العلام رحمہ اللہ نے لکھا کہ قرات چارٹہ  
 پر ہر فرض واجب و مکروہ۔ پس فرض کی مقدار میں امام ابو حنیفہ سے تین روایتیں ہیں انرا کہ ایک ہر ہر ہر ہر ہر  
 کے ہے۔ اقول یہی ظاہر الروایہ ہے کہ ادا کر یعنی رحمہ اللہ۔ اور واجب قرات یعنی جس کے نونے سے نازل کیا اعادہ واجب و نہ ماضی ہو وہ  
 ہر اسودہ فاتحہ مع چھوٹی تین آیات یا تہری ایک آیت کے ہے یعنی سوائے اخیرین و مغرب کی تیسری رکعت کے۔ اور مستحق قرات  
 حضور و سفر کی خود کتاب میں آتی ہے اور مکروہ یہ ہے کہ جب قدر واجب ہے اس میں سے کچھ چھوڑا جاوے۔ شرح الطحاوی میں ہے کہ سوا  
 فاتحہ کے ساتھ ایک یا دو آیت پڑھ کر ختم کرنا مکروہ ہے۔ جنہیں میں کہا کہ علیٰ ہذا اگر ایک آیت طویلہ کو فاتحہ کے ساتھ پڑھے تو حق و  
 ادا نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے قول پر اگر ایک آیت طویلہ تہری یعنی مع فاتحہ تو عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ انفتح۔ یعنی رحمہ اللہ نے  
 لکھا کہ قنادی زینانی یعنی غیرہ میں ہے کہ اگر آیت الکرسی یا آیت المدائنه کو بدون فاتحہ کے پڑھا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر صحیح ہے کہ  
 نہیں جائز ہے۔ اقول گویا یہ بروایت اصل یا معنی انکہ امام نے ایک آیت کے قول سے رجوع کیا ہے یا معنی یہ کہ قدر واجب او  
 ہوا۔ یہ بعض مشائخ کا قول ہے اور عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ پھر اگر اس آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو بعض مشائخ  
 نے کہا کہ میں جائز کیونکہ آیت تمام نہوتی اور بعض نے کہا کہ وہ چھوٹی تین آیت سے زیادہ پڑھتی ہے تو جائز ہے۔ مع۔ لیکن اگر  
 تھوڑی تو برابر سبکی جب تک کہ قرات واجبہ نہ پڑھے۔ انفتح۔ ادا اگر آدمی آیت یا ایک کلمہ کو کئی بار دہرایا حتیٰ کہ ایک آیت  
 کے برابر ہو گیا تو جائز نہیں ہے۔ مع۔ قنادی نسفی میں ہے کہ چھوٹی تین آیات اور تہری ایک آیت کا پڑھنا بالاجماع جائز ہے اور  
 امام رحمہ اللہ کا ایک آیت سے رجوع کرنا صحیح ہوا ہے۔ مع۔ درمختار میں لایا کہ اگر تہری آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو اصح یہ کہ امام اور  
 صاحبین سب کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ اسکی آدمی آیت چھوٹی تین آیات سے زیادہ ہے۔ اعلیٰ۔ میں کتابوں کہ یہ اس وقت  
 کہ فاتحہ پڑھا ہو اور اسکے ساتھ نصف طویلہ و نہ پورے طویلہ میں اختلاف ہے کہ اگر ہم۔ نوامد علیٰ میں ابو یوسف رحمہ اللہ  
 ہے کہ ایک شخص فقط اسی قدر کہ الحمد للہ رب العالمین۔ پڑھ سکتا ہے تو وہ اسی کو ہر رکعت میں ایک بار پڑھے ادا کر نہ کرے اور اگر



تازہ جائز ہے اور بھی امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور مبسوط بکرم میں ہے کہ سنت ادا ہونے میں ایک بڑی آیت نبرۃ میں آیات کے ہر جمع۔ پھر جبکہ یہ اقسام نفس الامر میں موجود ہیں یعنی مقدار فرض و واجب و سنون تو پھر اس قول کے کیا معنی ہیں اگر سورہ بقرہ پڑھے تو کل فرض ہوگی یا رکوع و سجود میں طول دے تو کل فرض ہوگا کیونکہ جبرانی اقسام کیونکہ متحقق ہونگے اور جواب اصح بقول اکثر علماء یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ فاقروا ما میسر الایہ۔ موجب ہے کہ آیت واحد ہو تو تعیل ہوئی اور اس سے زائد جانتا ہے پھر جاتا تو تعیل ہوئی پس دونوں میں سے جو متحقق ہو فرض ادا ہوا پھر سنت کے معنی یہ ہیں کہ فرض کو ایک حد تک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر کر دیا اور وہ چالیس آیت سے ۱۰۰ تک ہے۔ الفتح۔ مترجم کتاب ہے کہ اس جواب سے اشکال رفع ہوا کیونکہ مثلاً میں آیت کے بعد امام نے سو کیا اور وہ بطور جواز نہوا تو مقدار فرض قرات کے بعد ہونے سے جواز رہا پس اگر کل فرض تھا تو فساد فرض مفسد ناز ہے پس شاید تحقیق یہ ہے کہ قولہ فاقروا ما میسر الایہ مطلقاً قرات ہے حتیٰ کہ اگر ایک آیت پڑھے تو ہو گیا اور زیادہ پڑھے تو فرض ادا ہو گیا پس اگر زیادہ پڑھے تو دیکھنا چاہیے کہ زیادتی میں آیت ہے تو واجب ادا ہوا اور اگر مثلاً فجر میں چالیس سے ۱۰۰ تک ہے تو سنت ادا ہوئی پس ان تین صورتوں میں سے ہر صورت تعیل حکم فرض ہے اور یہ معنی نہیں کہ ہر صورت مقدار فرض ہے تو قول مذکور کہ پوری سورت بقرہ فرض ہے اس کے یہی معنی کہ پوری سورت سے تعیل فرض ہے پس جو قرات بطور سنون پڑھے وہ سنت و واجب و فرض کی بھی تعیل ہے اور جو بطور قرات پڑھے وہ سوائے سنت کے واجب و فرض کی بھی تعیل ہے اور جو بقدر فرض پڑھے وہ فقط فرض کی تعیل ہے اور جو عکس نہیں ہے فافہم واسم تعالیٰ اعلم۔ ہم۔ اور جملہ کہ وہ قرات کے یہ کہ امام کے پیچھے پڑھے یا قدرت قیام کے باوجود کچھ بغیر حالت قیام کے پڑھے گیا اور اسی طرح کسی ناز کے لیے کوئی سورت اس طرح متعین کی کہ یہی ضرور ہو نا چاہیے۔ الفتح۔ پھر قولہ فاقروا ما میسر الایہ جیکہ مطلق ٹھہرے تو فرد کمال اسکا ایک آیت نزدیک امام کے اور تین آیت نزدیک صاحبین کے ہے اور یہ احوط ہے کہ جو بات فہم فرض ہوئی تھی اس سے یقیناً بری الذمہ ہوگا۔ واضح ہو کہ ق۔ یا ص۔ ن۔ وغیرہ سے امام رحمہ کے نزدیک جواز نہیں ہے اور متسانی رحمہ کی بیعت میں درمختار میں زعم کیا کہ اگر کوئی حاکم جواز کا حکم دیدے تو جائز ہے اور صورت یہ کہ ایک نے غلام سے کہا کہ اگر کچھ میں نے اس نفل میں قرات کی تو تو آزاد ہے۔ پھر م۔ ن۔ ن۔ وغیرہ کے مانند سے کوئی کلمہ ناز میں پڑھا یا یعنی فاتحہ نہیں۔ پھر کسی ایسے قاضی کے حضور میں مقدمہ کیا جسکے اجتہاد میں اسقدر سے ناز جائز ہے اور اسے آزاد ہو جائیگا حکم دیدیا تو اب جواز ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ یہ منقطع ہے اور حق یہ ہے کہ قاضی کا حکم اس مسئلہ اجتہادی میں صحیح ہے کیونکہ وہ مجتہد ہے تو آزاد دی کا حکم ماننا ہر شخص پر لازم ہے لیکن براہ دیانت تو اگر اس شخص کے نزدیک یہ فتویٰ ملا ہے یا اسے اپنے اجتہاد سے جانا ہے کہ اسقدر سے جواز نہیں ہوتا تو اس پر اس نفل کا قضا کرنا لازم ہے لیکن قاضی کا حکم اس پر لازم رہیگا حتیٰ کہ غلام آزاد ہو گیا اس سے تعرض نہ کرے۔ یہی تحقیق صحیح ہے فافہم واسم تعالیٰ اعلم۔ م۔ جعفر قرات فرض ہے اسکا یاد کرنا ہر شخص کے ذمہ فرض میں ہے۔ ت۔ میں کہنا ہوں کہ یہ تو عمل کے واسطے ہے اور حق عمل میں فرض و واجب دونوں برابر ہیں تو لایا ہے کہ جعفر واجب ہے اسکا حفظ کرنا ہر شخص کے ذمہ فیصلے کے یہ کہ ایک ہی آیت یا دہی تو اسکی ناز جائز ہے اور وہ گنگنا رہیں بشرطیکہ برابر فاتحہ یا دکرنا اور اسکے علاوہ کثر میں آیت یاد کرنا ہے۔ م۔ اور تمام قرآن حفظ کرنا فرض کفایہ ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہاں کے لوگوں میں سے کسی نے حفظ نہ کیا تو سب قاضی ہیں اور اگر بعض نے حفظ کر لیا تو باقیوں پر مطالبہ نہیں رہا۔ م۔ ہاں باقیوں پر بھی حفظ کرنا نفل سے افضل ایک سنت ہے۔ د۔ بلکہ بہت مرغوب سنت مگر ہر دم۔ سو کہ فرض کے باقی قرآن سیکھنا نفل سے افضل ہے اور باقی قرآن سے فقہ سیکھنا افضل ہے اور تمام نفلتہ چارہ نہیں ہے۔ الفتح یاد کر کے بھول جانا بہت مجاہد ہے لیکن حرام اسوقت ہوگا کہ ایسا بھولے کہ دیکھ کر بھی نہ پڑھے سکے وغیرہ۔ چہرہ حفظ قرآن سنت ہے

سوا سے قدر فرض کے نوا کو فقہ سیکھنا اسکے حفظ سے افضل ہے۔ و۔ پڑھنا ہی کتب الفقہ میں مذکور ہے اور تحقیق یہ کہ شخص کو تحقیق مسائل فقہ کی ضرورت ہے اس قدر علم سیکھنا تو اس پر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو لیکن نماز۔ روزہ۔ حج۔ زکوٰۃ۔ عین سے زکوٰۃ کے مسائل اس وقت کہ اسکے پاس مال ہو اور یوں ہی حج قوال کے وجود سے پہلے صرف اسی قدر فرض ہے کہ اسلام کا رکن زکوٰۃ و حج بھی ہے پھر جب مال ہو جاوے تو اب مقدار نصاب و قدر زکوٰۃ و شرط اور وغیرہ مسائل جانے۔ پھر اپنی حاجت سے نادم سیکھنا تو فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر دیوان والے سب ہی چھوڑیں تو سب عامی ہو گئے اور اگر کسی نے قدم اٹھایا اور سیکھا تو باقیوں سے مطالبہ کیا پس یہی فقہ ان سب کی ضروریات بتلا مارے گا۔ پھر چونکہ نئی نئی صحتیں واقعات کی پیدا ہوتی ہیں جن کا قدیم زمانہ میں وجود نہ تھا اور ضرورت کے ساتھ ہی حکم شرعی متعلق ہے پس ضرورت ہوتی کہ اجتہاد کی قوت بھی حاصل نہجاوے لہذا کہا گیا کہ اجتہاد بھی فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر سب اس کمال کے حاصل کرنے سے محکم ہو جائیں تو سب عامی ہیں۔ بیان سے معلوم ہوا کہ جن لوگوں نے زعم کیا کہ اجتہاد کا خاتمہ علامہ نسفی رحمہ اللہ ہو گیا۔ ان کا یہ قول عجیب ہے اول تو انھوں نے علم عجیب کا دعویٰ کیا جس کا مولانا بحر العلوم نے ارکان اربعہ میں لکھا۔ دوم انھوں نے پچھلون کے ذمہ سے فرض کفایہ ساقط کیا اور سب کو عصیان میں ڈالا کہ اب اجتہاد نہیں ہو سکتا تو تم اسکے حاصل کرنے میں منت توجہ کرو۔ سوم یہ کہ اگر کسی بندہ کو اسے تعالیٰ نے فی الجملہ اجتہاد کی قوت دی اور وہ کام میں لایا تو عوام اسکے مخالف ہو گئے کہ بعد خاتمہ اجتہاد کے یہ شخص مدعی کاذب ہے پس مسلمانوں میں فتنہ و فساد پیدا ہوئے جن کا باعث وہی قول بدتر ہے اور میں تعجب کرتا ہوں کہ اس قول بد کے مناسبت تو بے شمار ہیں چنانچہ اسلام کھٹنے کے لیے خود شیطان کے ہاتھ میں خیر اوزار دیدیے گئے فانا سر وانا الیہ راجعون لہذا متنبہ رہنا چاہیے واسر العالم وای الی سبیل الرشاد۔ اگر ایک جگہ سب نے حفظ قرآن چھوڑا تو دیوان فقہ سے حفظ قرآن افضل ہے۔ ش۔ م۔ پورا سورہ فاتحہ اور کوئی ایک سورہ یا مین آیات قصیرہ حفظ کرنا واجب ہے ہر مسلمان مرد و عورت چہ ت م ۶۔ (بیان قرأت مسنونہ کا) یہ سفر و حضر میں مختلف المقدار ہے۔ و فی السفر یقرأ بفاتحۃ الكتاب و اسی سورہ شاد۔ اور سفر میں پڑھے یعنی بطور قرأت مسنونہ کے پڑھے فاتحہ الكتاب (پوری تحفین) اور کوئی سورہ جو چاہے۔ ف۔ اگرچہ چھوٹا سورہ ہو تو اس سے بھی سنت ادا ہو جائیگی۔ ما رومی ان النبی علیہ السلام قرأ فی صلوٰۃ النحر فی سفرہ بالمعوذتین۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت کی ناز فوج میں اپنے سفر میں قل اعوذ برب الفلق الخ اور قل اعوذ برب الناس الخ کے ساتھ۔ ف۔ یعنی فاتحہ اے زائد اول رکعت میں سورہ قلن اور دوسری رکعت میں سورہ الناس پڑھا۔ یہ حدیث ابو داؤد و نسائی نے عقبتہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اس میں ہے کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز فوج کے لیے آئے تو لوگوں کو احصین دونوں سورہ سے نادر پڑھائی۔ اسناد میں قاسم بن علی معاویہ کا راوی ہے جسکی امام بیہقی بن عین وغیرہ نے توثیق کی اگرچہ بتوں نے اس میں کلام بھی کیا اور حدیث کو ابن جابر نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا۔ منع۔ اور حق یہ کہ حدیث حسن ہے۔ ف۔ بالکل یہ حدیث دلیل خفیف ہے۔ ولان السفر اشراقی استقاط شرط الصلوٰۃ فلان یوثر فی تخفیف القراءة اولی۔ اور اس لیے کہ سفر کا ایک اثر یہ کہ آدمی ناز و سادہ کرتے ہیں تو اس کا موثر ہونا قرآن کی تخفیف میں اولیٰ ہے۔ ف۔ و نیز اگرچہ اولیٰ میں مذکور ہے رکعت مفرد قرائت تھی مگر حضرت پڑھائی گئی اور سفر میں وہی رہی کافی صحیح مسلم میں فاتحہ رفتہ رفتہ دی گئی ہے لیکن سفر کی تخفیف کے تخفیف یہ کہی کہ زیادتی نہ ہو تو موجب تخفیف قرآن بدرجہ اولیٰ ہے۔ ولہذا ان کا ان علی محلہ من السیر۔ اور اس قدر تخفیف ہے کہ جب وہ شخص زحمت کی جلدی نہ ہو۔ ف۔ یعنی سفر میں روانہ ہو جائے کہ نادر پڑھا۔ ولان کان فی الشہ۔ اور اگر حالت ایمن میں یعنی۔ و غیرہ۔ حالت قلیل میں ہوتی۔ یعنی کسی منزل پر آجائے کہ چنانچہ سے شکر کرے یا نہ پڑھا۔

بقراءتی الفجر نحو سورة البروج والشفقة - پڑھتے فجر میں مانند سورة البروج اور سورة الشفقة کے - ف یعنی اول اسما  
ذات البروج آہ - اور اول السماء الشفقة آہ - لانه يكثر مراعاة السنة مع التخفيف - کیونکہ اسکو سنت کی نگہداشت کرنا  
مع تخفيف کے ممکن ہے - ف - اور بحر الرائق میں زعم کیا کہ جامع منیر میں سفر کی حالت زقار اور حالت امن و غلوار دونوں  
میں تخفيف قرات بوجہ اطلاق کے مفہوم اور یہی مزج ہے اور نہر الفائق میں اسکو رد کر دیا اور امام مصنف کی تفصیل کو صحیح کہا  
در اسی پر شرح تفیق اور یہی امیر الحاج نے شرح المیہ میں لکھا ہے - م - و یقرأ فی الحضر فی الفجر فی الرکعتین بالربعین  
آیہ اوحسین آیہ سوی فاتحہ الکتاب - اور پڑھتے حضر میں ناز فجر میں دونوں رکعتوں میں چالیس یا پچاس آیتیں سوے  
سورہ فاتحہ کے - ف - اور جب دونوں رکعت میں اسقدر قرات ہوئی تو ہر رکعت میں بیس یا پچیس ہوئیں - کمائی یعنی - و ہر  
من اربعین الی ستین - اور روایت کیا جاتا ہے کہ چالیس سے - اثنی عشر - ومن ستین الی مائۃ - اور ساٹھ سے - اثنی عشر  
وکل ذلک ورد الاثر - اور ہر ایک مذکورہ کے ساتھ افراد دو ہوا ہے - ف - چنانچہ حدیث جابر بن سمرہ رحمہ میں قراءۃ سورہ  
ق و اسکے مانند ہے - کما رواہ مسلم - و حدیث ابی بردہ رحمہ میں ما بین ساٹھ کے - اثنی عشر - تلفظ صحیح مسلم اور ساٹھ سے سو تک تلفظ  
ابن جابر اور ابن عمر رحمہ سے سورہ صافات ہے - جابر بن سمرہ رحمہ سے مانند سورہ واقعہ ہے - زید بن - حدیث عمر بن حریث  
بن اذہ الشمس کورت ہے - رواہ مسلم وغیرہ - و عبد السمہ السائب بن سودة المومنون - کمائی الترمذی وعلقہ البخاری - اور  
ابو بکر رحمہ نے سورہ بقرہ دونوں رکعتوں میں پڑھی - الماکہ - عثمان رحمہ سورہ یوسف پڑھا کرتے - الماکہ - اور عمر رحمہ نے  
سورہ یوسف و سورہ حج پڑھی - الماکہ یعنی جبکہ اول وقت سے کھڑے ہو گئے جیسا کہ روایت میں صحیح ہے - ابن عباس  
نے منع کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روز جمعہ کی ناز فجر میں اتم تشریل المسجودہ اور علی علی الانسان جن میں اللہ ہر پڑھتے اور  
ناز جمعہ میں سورہ جمعہ و منافقین پڑھتے - رواہ مسلم والاربعة - معاذ بن عبد السمہ انہی کی روایت میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے اذان بزلت فجر کی ہر ایک رکعت میں پڑھی - ابو داؤد - بالجملة آثار مختلفہ سے روایات مذہب بھی مختلف ہیں - و وجہ توفیق  
انہ یقرأ بالاربعین مائۃ و بالکسالی اربعین - اور وجہ توفیق یہ ہے کہ مقتدین زینت والوں کے ساتھ تنوایت تک پڑھے  
اور کسل والوں کے ساتھ چالیس پڑھے - و بالادوساط ما بین خمسین الی ستین - اور ادسط درجہ والوں کے ساتھ  
پچاس سے ساٹھ تک پڑھے - ف - یعنی دونوں میں ماکہ - و قبل نیظر الی طول الیالی وقصر ہا - اور کیا گیا کہ دران  
کی درازی و کمی کو دیکھے - ف - تو بیان جائزوں کی راتوں میں زیادہ اور باقیوں میں کم پڑھے - والی کثرة الاختلاف  
و قلتہا - اور امام اپنے مقتدیوں کے اشغال کی زیادتی و کمی پر لحاظ رکھے - ف - جیسے وقت کی گنجائش اور تکلیف اسفار  
کا خیال کرے یعنی غلٹ سے شرح کرے تو زیادہ پڑھے اور اسفار میں کمی کرے اور مترجم نے اوپر توفیق دیدی کہ غلٹ اسفار  
میں کوئی خلاف نہیں ہے کیونکہ بعد طلوع فجر کے جو وقت ہے اس کے سرگٹے میں غلٹ بھی اور اسفار بھی ہیں لیکن اول کے ٹکڑوں  
میں غلٹ زیادہ و اسفار میں کمی ہے اور بہ نسبت رات کے غلٹ کے صحیح صادق میں اسفار زیادہ ہے اور اسی پر احادیث و آثار  
میں توفیق دینا اولی ہے اور ایک مہم لحاظ یہ ہے کہ طلوع تک وقت ناز و ذکر میں ختم ہو تو امام اسکو حسن تدبیر سے مقتدیوں کے واسطے  
انجام دے خصوص اس زمانہ میں - م - اگر حضر میں بھی حالت اضطراب ہو یعنی وقت تنگ ہو یا جان یا مال کا خوف ہو تو  
اسی قدر کفایت ہے کہ وقت یا امن نہ جاوے - الزا بدتی - واضح ہو کہ سورہ فاتحہ ہر حالت میں پکسان واجب ہے لیکن تنگ وقت  
میں جب پورے فاتحہ سے وقت جاوے تو قدر فرمیں ہر کفایت کوے کما ہوا صحیح - م - و فی النظر ثل ذلک - اور  
پڑھے ناز نماز میں ثل اسکے - ف - جو فجر میں قرات کر کہ نہ ہوئی - لا ستوا تھانی سعة الوقت - کیونکہ دونوں نماز میں گنجائش  
وقت میں برابر ہیں - وقال - اور کہا - امام محمد نے - فی الاصل - اصل یعنی موطا میں کہ - او دو غلٹ - یا فجر سے کم پڑھے



ف۔ یعنی کمی سنی۔ دوسری۔ لائے وقت الاستغفار۔ کیونکہ وقت الطہر کا مومن بن مشغول ہونے کا وقت ہر وقت میں ہے۔  
 تحریر عن الملل۔ تو مجھ سے کمی کر دی جاوے واسطے ملال سے بچاؤ کے۔ ف۔ کیونکہ طاعات انہی میں طاعت دیگرانی  
 کتاب دل پر سب سے بڑا ہے تو نیکہ کا کام ہے کہ زیادتی قرأت مستحبہ کے لیے کسی مسلمان کو طاعت کی بڑائی میں نہ ڈالے۔ میں کتابوں کا  
 کہ حدیث جابر بن عمر رضی اللہ عنہما کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھتے تھے نزل اللیل اذ انشی۔ اور عصر میں اسکے مانند۔ اور  
 فجر میں اس سے اہل بڑھے۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و نسائی۔ اور برابر روئی حدیث سے زبان و ذاریات کی قرأت طاریہ  
 ہر نسائی۔ م۔ والعصر والعشاء سوار۔ اور عصر اور عشاء برابر ہیں۔ ف۔ قرأت مسنونہ کی مقدار میں یعنی۔ یقرأ فیہا باسما  
 المفصل۔ دونوں میں اوساط مفصل پڑھے۔ ف۔ واضح ہو کہ غصلا آختر قرآن کی سو تین ہیں ان میں طویل مفصل  
 و اوساط و قصار ہیں اور طویل کی ابتدا میں دو قول ہیں ایک یہ کہ سورہ جہرات سے۔ دوم یہ کہ ق سے لیکر سورہ البروج  
 تک اور کہا گیا کہ سورہ عبس تک ہیں۔ اور اوساط سورہ اذا الشمس کورت سے سورہ الفجی تک اور باقی قصار مفصل ہیں۔  
 فاضل خان وغیرہ ق۔ اور یہ نام سلف میں بھی معروف تھے۔ حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ مرفوعہ میں قرأت عشاء و شمس و شہادۃ  
 اسکے ہے۔ النسائی و الترمذی۔ اور شعری ایک رکعت میں دالین و الزیون الصحاح المستخرج عن البراء۔ اور حدیث مرفوعہ جابر بن عمر  
 میں قرأت طہر و عصر سورہ بروج و طارق ہر نسائی و ابوداؤد و الترمذی۔ اور طہر کی مشابہت فجر و عصر دونوں سے بخبر مسند  
 وقت اور اشتغال بضرورت ہے۔ مع۔ و فی المغرب دون ذلک۔ اور مغرب میں اس سے کم یعنی۔ یقرأ فیہا بقصار  
 المفصل۔ ناز مغرب میں قصار مفصل پڑھے۔ ف۔ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوع ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مغرب میں قل  
 یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھتے تھے۔ رواہ ابن ماجہ۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے سورہ اخلاص پڑھا۔ ابوداؤد۔ اور  
 حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے قصار مفصل سے ہر رکعت میں سورہ پڑھا۔ موطا مالک۔ والاصل فیہ کتاب عمر رضی اللہ عنہ ابی موسیٰ  
 الاشعری رضی اللہ عنہ۔ اور اصل اس بارہ میں فرمان حضرت خلیفۃ امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ ہر جانب اپنے عامل ابوموسیٰ  
 اشعری رضی اللہ عنہ کے۔ ف۔ اسکو عبد الرزاق و ابن شاہین نے مختصر روایت کیا اور ترمذی نے حوالہ دیا ہے۔ ان  
 اقرأ فی الفجر۔ یہ لکھا کہ فجر میں طح۔ و الظهر۔ اور ظہر میں۔ م۔ بطوال المفصل۔ طوال مفصل کو۔ ف۔ اور ظہر میں  
 اوساط مفصل کو۔ ن۔ و فی العصر۔ اور عصر میں۔ م۔ والعشاء۔ اور عشاء میں۔ ع۔ ن۔ باوساط المفصل۔ اوساط  
 مفصل کو۔ و فی المغرب بقصار المفصل۔ اور مغرب میں قصار مفصل کو۔ ع۔ ن۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت  
 کی روایت میں تو ظہر میں طوال مفصل ہے اور ابن شاہین کی روایت میں اوساط مفصل ہیں اور ناز عصر کا ذکر عبد الرزاق  
 و ابن شاہین کی روایت میں نہ آتا ہے۔ ابن الامام رحمہ نے لکھا کہ ظہر میں طوال مفصل کی روایت میں نے دیکھی نہیں بلکہ ترمذی  
 نے اس فرمان کا حوالہ دیا تو ظہر میں اوساط مفصل ذکر کیا ہے ہاں حدیث ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ظہر کی ہر رکعت میں قہر  
 میں آیت کے پڑھتے تھے۔ کما فی صحیح مسلم۔ تو یہ البتہ طوال مفصل کے برابر ہے۔ مع۔ اجماع مغرب میں قصار مفصل پر اتفاق ہے  
 کہ دوسری روایات البتہ آئی ہیں جیسے قرأت سورہ اعراف بعد پڑھ ام المومنین صدیقہ بر روایت نسائی اور بان زید بن  
 عند البخاری۔ اور سورہ والمرسلات بعد پڑھ ام الفضل عند اسمعیل و سورہ الطور بعد پڑھ جبر بن مطعم عند اسمعیل و  
 اور سورہ حم لدخان بعد پڑھ ابن مسعود عند النسائی۔ اور عینی رحمہ نے جواب دیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مومنوں کی کھڑکی  
 جاکر طویل دیتے تھے۔ میں کتابوں کر یہ بالکل دافع دلیل ہے کہ وقت مغرب پیدا ہوئے تک طویل ہے جیسا کہ مذکور  
 ابو حنیفہ جو نہ شعری تک جس پر بعض نے فتویٰ قرار دیا تا حفظ۔ م۔ ولان فی المغرب علی العجلۃ والتخفیف البقیہا۔  
 اور قصار مفصل اسلئے کہ ناز مغرب کا نبی جلدی ہے اور جلدی کے مناسب تخفیف ہے۔ ف۔ تو قصار مفصل چاہیے۔ اقول۔

ع۔ حدیث ابن  
 عمر رضی اللہ عنہما  
 کی روایت ہے

جلد ہی تو غار شریع کرنے میں ہر دم - تمیز میں ہر کہ عصر اگر گزردہ وقت میں ادا کرنا ہو تو مواب بہ کہ منون قرات پوری پڑھے  
 اثنائے رخانیہ - اور بدائع میں بہ اختیار کیا کہ قرات میں کوئی حد مقرر نہیں ہر جگہ لمبا خط وقت اور مقتدیوں دام کے مختلف حالت  
 پر ہر - د - میں کتنا ہوں کہ حضرت امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا اتباع اس قول سے بہتر ہے - م - والعصر والعشاء  
 یستحب فیہما ان یخیر - اور عصر وعشاء ہر ایک میں تلخیص مستحب ہے - ف - تو اگلی قرات میں تطویل کرنا بہتر ہوگا - وقد یقال  
 بالتطویل فی وقت غیر مستحب - اور تطویل سے کبھی یہ دونوں غیر مستحب وقت میں جائز پہلی - ف - عصر تو مردی آفتاب  
 سے اور عشاء ایسے وقت کہ غلبہ نیند سے غیر مستحب وقت ہوگا اور یہ خلاف اولی ہے - ف - وقت یہاں بالاد ساط - پس حد مقرر  
 ہوگی ان دونوں میں اوساط مفصل کے ساتھ - ف - چنانچہ اثر مذکور میں مقدار ہر دم - وتر میں فاتحہ کے علاوہ جو پڑھے چھا  
 ہر الجملہ - مگر بطریق تبرک کبھی کبھی حج اسم ربک الاعلیٰ اور قل یا ایہا الکافرون اور قل جو اللہ احد پڑے - لیا کرے - التہذیب - اور  
 مستحب قرات سے نہ بڑھاوے اور قوم پر گرائی نہ ڈالے بلکہ تخفیف کرے جبکہ تمام مستحب ہیں - بعضہا عن الطحاوی - اور  
 حدیث جابر بن عمر رضی اللہ عنہ میں ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بجانب تخفیف تھی - کما رواہ مسلم - اور حجت میں ہر کہ فرائض میں  
 قرات حرف حرف تھراوے کے ساتھ اور تراویح میں درمیانی درجہ پر اور رات کی تہجد میں سرعت جائز جبکہ صاف مفہوم ہو - د -  
 دیکر نوافل بھی غالباً اسی حکم میں ہیں - ش - بھر فرائض میں ایک رکعت میں سوائے فاتحہ کے دوسو تین جمع کرنا اجازت ہے  
 بحديث عائشہ رضی اللہ عنہا - مگر فعلی یا قولی سنت نہیں ہے اور نوافل میں نفل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے - کما فی حدیث ابن مسعود  
 فی الصبحین وغیرہا - بھر میں نے عینی کو دیکھا کہ ایک رکعت میں بارے نزدیک دوسو جمع کرنا کردہ نہیں ہے - م - فطیل الکریم  
 الاولیٰ من الصبح علی اثنا عشر رکعت اولیٰ کو نماز فجر میں سے رکعت ثانیہ پر - ف - باقتدار آیات کے  
 یا کلمات کے - اربعین - یعنی بالاجماع کے اعانۃ للناس علی ادراک الحجاءات - بنظر اس فائدہ کے کہ لوگ جماعت کو پاویں  
 ف - افتادہ فرمایا کہ قرات میں یہ نیت داخل نہ کرے بلکہ خالص اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہو مگر طویل دینے میں خالصاً بہ فائدہ  
 ہے کہ لوگ اول رکعت سمیت پوری جماعت پاویں - یہ بات حدیث مرفوعہ بقوادین میں جو ابو داؤد میں ہے - م -  
 ورکتا الظہر سوا - اور دونوں رکعتیں ظہر کی برابر ہیں - ف - یعنی جن میں قرات فرض ہے - وغیرہ عند ابی حنیفہ و ابویوسف  
 اور یہ ظہر کی مسادات ہر دو رکعت امام ابو حنیفہ و ابویوسف کے نزدیک ہے - ف - اور یہی اکثر شافعیہ کا قول ہے اور امام مالک  
 نے کہا کہ اس میں بھی اول کو دوسری پر طول دینے میں مضائقہ نہیں ہے - مع - وقال محمد صاحب الی - اور امام محمد نے کہا  
 کہ مجھے زیادہ محبوب ہے یعنی مستحب ہے کہ - ان یطیل الکرکۃ الاولیٰ علی اثنا عشر رکعتا فی الصلوات کلہا - طول دے پہلی  
 رکعت کو دوسری رکعت پر تمام نازوں میں - ف - خواہ ظہر ہو یا اور چون جیسے فجر میں سنت ہے - لماروی ان انہی  
 علیہا السلام کان یطیل الکرکۃ الاولیٰ علی غیر ثانی الصلوات کلہا - کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 پہلی رکعت کو اسکے ماسوائے پر تمام نازوں میں طول دیتے تھے - ف - چنانچہ بقوادین کی حدیث میں ہے حضرت صلوات  
 ظہر کی پہلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ مع سورہ پڑھتے اور اخیر میں میں خالی فاتحہ پڑھتے اور پہلی رکعت کو جو طول دیتے وہ  
 جو دوسری میں نہیں دیتے اور ایسا ہی عصر میں اور صبح میں کرتے - لہذا بیہ وسلم و ابو داؤد والنسائی و ابن ماجہ - بس  
 ہم لوگوں نے جان لیا کہ آپ کی مراد طول دینے کے ہے کہ لوگ پہلی رکعت پاویں - ابو داؤد - اور عینی ہم نے ذکر کیا  
 اور شافعیہ میں بھی ہے کہ - ابو داؤد - اسی قول کو نووی نے اختیار کیا ج - اور خلاصہ میں اسی کو مستحب کیا - ف -  
 اور اسی پر تفسیر ہے - لہذا بیہ وسلم و ابو داؤد و ابن ماجہ - اور قادیانی نے بھی منوی کے واسطے لیا گیا ہے - اثنائے رخانیہ -  
 و لہذا - اور دلیل صحیح کی - ف - بلکہ حدیث شافعیہ کی ہے کہ حدیث ابو جعد عبدی رضی اللہ عنہ میں قرات ظہر ہر رکعت اول میں

بقدر (۱۵) آیات ہر رکعت میں ۱۵ آیات اور عصر کے ہر اول میں ۱۵ آیات اور پچیسویں میں اس سے نصف ہے۔ کما رواہ مسلم واحد۔ پس اس حدیث سے نظر کہ اولین دونوں ظہر عصر میں برابر ہیں لیکن تہود یہ کہ ایک نور دوسری حدیث میں قرأت ظہر اوسط مفصل سے ہے اور دوم اخیر میں صرف فاتحہ ہے اور وہ بالاتفاق سات آیات ہیں نہ کہ ۱۵۔ اور شاید کہ اخیر میں کچھ اور پڑھتے ہوں۔ بہر حال حدیث میں اشکال ہے۔ لہذا امام مصنف نے اس کے حکم استدلال شیخین میں یوں کیا کہ۔ ان الکفین استویانی استحقاق القراءۃ۔ دونوں رکعتیں قرأت کے استحقاق میں برابر ہیں۔ فیستویان فی المقدار۔ تو مقدار میں بھی دونوں برابر ہیں۔ بخلاف النہر۔ برخلاف فجر کے۔ وفت اگرچہ دونوں رکعتیں تو برابر مستحق ہیں لیکن ماضی حالت نے فرق کیا اور وہ لوگوں کی بے اختیاری ہے۔ لہذا وقت نوم وغفلۃ۔ کیونکہ وہ وقت فہم وغفلت کا ہے۔ وفت۔ تو اب یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ ایسے ہی عوارض ظہر وغیرہ میں کاموں میں مشغولی ہے اس لیے کہ یہ تو اختیاری ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ اکثر خواب قیلولہ کا وقت ہے۔ دوم یہ کہ بجائے نص کے یہ مابین رکعتیں جابجا مگر اگر حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ میں یہ تاویل ہو جو ذکر فرمائی بقولہ۔ والحدیث محمول علی الاطلاق من حیث الثبوت والتعزو والقسیمۃ۔ اور حدیث ابو قتادہ محمول ہے طول دینے پر ازراہ ثناء و تعزو و قسیمۃ کے۔ وفت یعنی پہلی رکعت کا عدول دینا اس راہ سے کہ اس میں سبحانک اللهم انعم اور اعوذ بامر اللہ اور بسم اللہ پڑھتے جو دوسری میں نہیں پڑھا جاتا تو پہلی میں وہ طول ہوتا جو دوسری میں نہوتا۔ ساق مقدار قرأت میں دونوں برابر رہتی تھیں لیکن پوشیدہ نہیں کہ یہ تاویل اگر ظہر عصر میں بوجہ اخفاء کے ممکن ہے تو فجر وعشاء میں محل تال ہے بلکہ فجر میں تو بالاجماع طول قرأت ہے لہذا فتح القدر میں خلاف تبادو قرار دیکر کہا کہ اسی جہت سے خلاصہ میں کہا کہ امام محمد ہی کا قول احب ہے یعنی زیادہ پسندیدہ ہے۔ بھوتو شیخین مع مساوات ازراہ آیات ہے لیکن جب آیات میں بنی وچھوٹی کا فرق ہو تو پھر کلمات وحدوت سے برابر ہی معتبر ہوگی۔ لہذا قال المرعیشانی۔ التیسین۔ لیکن حق یہ کہ معتبر مقدار میں آیات میں لہذا امام مصنف نے فرمایا۔ ولا تعبر بالزیادۃ والنقصان بآدون ثلث آیات۔ اور کچھ اعتبار نہیں زیادتی و کمی کا تین آیات سے کم مقدار میں وفت بلکہ تین آیات تو زیادہ پڑھیں تو ایک زیادہ اور دوسری کم معتبر ہوگی نہ جیکہ ایک یا دو آیتیں ہوں کہ ان کا اعتبار ساقط ہے لعدم امکان الاخر از عنہ من غیر حرج۔ کیونکہ اس مقدمہ پر سے بجا اور کھنا بغیر حرج اشکاکے ممکن نہیں ہے۔ وفت اور حرج کو شرع نے بالکل اٹھا دیا ہے تو انہی کسی زیادتی کا اعتبار بھی اٹھا یا گیا ہے۔ اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ہوا کہ مغرب میں قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس پڑھی حالانکہ اول سورہ میں ایک آیت زیادہ دنی العینی بالجلہ فرائض میں تین آیات کی زیادتی کردہ ہے اور نوافل و سنن میں نہیں جامع بالمعولیٰ ہے۔ لیکن سوا ان سورتوں کے جتنا پڑھنا بطور سنت ثابت ہوا ہے کیونکہ ان میں تین آیات کی زیادتی بھی کردہ نہیں۔ البھر۔ اور کہا ہے سے مراد تنزیہی ہے۔ البھر۔ یعنی یہ بیان اولیت کا ہے ورنہ پہلی میں اگر سورہ بقرہ اور دوسری میں تین آیات پڑھ دے تو بھی جو ازہر کچھ مضائقہ نہیں۔ البھر۔ البھر۔ اولیت کی راہ سے اختلاف فرائض میں ہے یہی جمعہ وعید میں ہے۔ البدر الخ۔ پھر یہ امام کے حق میں ہے اور شرف دیکھتے چاہے پڑھے۔ جامع الترمذی۔ اور بھر حسن بن زیاد میں امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ قرآنہ لاکل حال جو ہم نے بیان کیا اس میں شرف بھی مثل امام کے ہے فرق یہ کہ شرف پڑھ نہیں ہے۔ تفسیر میں ہے کہ مسنون قرأت میں امام و شرف برابر ہیں حالانکہ لوگ اس سے غافل ہیں۔ مع۔ یہی طبی نے لیا۔ سو۔ میں کہنا ہوں کہ مسنون فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے پھر شرف فرائض آپ کا معمول کماں تھا جو شرف کے حق میں مثل امام کے قرأت مسنون ہو چکی کہ ترک سے اس کے حق میں اسات نامہ آدے اور ترک حاجت میں معذور ہو تو بقدر طاقت ہے ورنہ جب



لہذا میرے نزدیک قول جامع تر ناشی صحیح ہے۔ واسطہ تعالیٰ اعلم۔ اور قول الجہود اس اولویت کو شامل نہیں اور یہی قابل اعتماد ہے۔  
 م۔ اصحاب نے کہا کہ اگر اول رکعت میں قل اعوذ برب الناس پڑھے تو دوسری میں بھی پڑھے۔ مع۔ تو مسنون بھی ہے کہ  
 م۔ اسی طرح دونوں رکعت میں فاتحہ کے ساتھ ایک ہی سورت پڑھنے میں مضائقہ نہیں جیسے حدیث مرفوعہ مالک بن انیس پر  
 میں اذان ولایت۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور صحابہ میں سے ایک امام ہر رکعت میں بعد فاتحہ وغیرہ قرات کے قل ہو اللہ احد پر  
 ختم کرتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرافعہ ہوا آپ نے فرمایا کہ اس سے بوجھو کہ کس بات سے ایسا کرنا ہے۔ اسنے بیان  
 کیا کہ یہ سورہ صفۃ الرحمن ہے مجھے بہت محبوب ہے آپ نے فرمایا کہ اسکو غریب و دور کہ الرحمن غریب و دور ہے مجھے محبوب رکھنا ہے ہجرت  
 و مسلم والنسائی۔ پس جب اسپر برقرار رکھا تو جائز ہے۔ بعد فاتحہ کے دو سورہ ایک رکعت میں جمع کرنا ہمارے نزدیک  
 مکروہ نہیں۔ طحاوی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خود کرنا ثبوت ہے۔ مع۔ میرے نزدیک فرائض میں یہ سنت قوی  
 نہیں مگر جو ازہر نہ مکروہ و قد مرسم۔ حدیقہ العلماء میں ہے کہ چارہ میں حضرت امیر المومنین عثمان اور حضرت نسیم داری اور سعید بن  
 جبیر ابو خنیفہ انھوں نے ایک رکعت میں قرآن ختم کیا۔ مع۔ دو اول کے تو صحابی ہیں رضی اللہ عنہم اور دوسرے کے تابعی ہیں  
 رحمہم اللہ تعالیٰ ہم۔ ولیس فی شئ من الصلوات قطرة سورة بعینہا۔ اور نہیں ہے نازون میں سے کسی نازین پڑھنا  
 کسی سورہ میں کا۔ فت۔ یعنی کسی نازین قرات ادا ہونے کے لیے کوئی سورہ میں کر کے فرض نہیں ہوا یعنی بایں غنی  
 کہ۔ لایجوز غیرہا۔ سوائے اس سورہ کے دوسرا جائز موقف۔ بلکہ مطلقاً قرآن سے پڑھنا فرض ہے۔ اور سورہ فاتحہ کا نہیں  
 ہونا بطور فرض میں بلکہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر فاتحہ کے بجائے اور قرآن پڑھ دے تو فرض ادا ہو گیا۔ لا طلاق ما تکرر۔  
 بدلیل مطلق ہونے اس آیت کے جو ہم نے تلاوت کر دی۔ فت۔ تو تعالیٰ مافردا یا میر من القرآن۔ کیونکہ اس سے نکلا  
 کہ جو قرآن سے میر ہو پڑے دو۔ لہذا ترک فاتحہ سے ناز باطل ہوگی جیسا کہ بعض نے زعم کیا بدلیل حدیث ابوسہریرہ رض  
 کہ لا صلوة الا بقراءة الكتاب۔ یعنی ناز نہیں مگر سورہ فاتحہ کے ساتھ۔ البخاری وغیرہ۔ کیونکہ اس حدیث کا مفاد تو یہ ہے کہ ناز  
 جسا نام ہو وہ اسی سورہ کے ساتھ صورت پکڑ لگی۔ پھر اسکے ساتھ کمال ہوگی اسی وجہ سے سلف و خلف میں یہ معمول ہے  
 پھر اگر یہ نہ تو ناقص ہے چنانچہ دوسری حدیث ابوسہریرہ رض میں بغیر فاتحہ کے خراج غیر تمام۔ آیا یعنی ناقص ہے پوری نہیں ہے  
 تو معلوم ہو گیا کہ فرض نہ سمی ورنہ فرض ترک ہونے سے باطل ہو جاتی اور یہ بات بالکل واضح ہے۔ مع۔ ویکوہ ان یوقت  
 یثی من القرآن لشی من الصلوات۔ اور مکروہ ہے کہ موت کرے کوئی چیز قرآن میں سے واسطے کسی ناز کے ناز  
 میں سے۔ فت۔ یعنی کسی ناز کے لیے کوئی سورہ یا آیت موقت کر لینا مکروہ ہے۔ امام طحاوی و اسحاق نے کہا کہ یہ وقت  
 کہ اسی کا پڑھنا حتمی واجب سمجھے اسطرح کہ سوائے اسکے نہیں جائز ہے یا سمجھے کہ سوائے اس سورہ کے اور کچھ پڑھنا مکروہ  
 ہے۔ انھیں ۷۔ پس حاصل یہ کہ سورہ فاتحہ تو نازین واجب ہے پھر سوائے فاتحہ کے قرآن میں سے اور بھی پڑھنا جائز  
 تو اس میں کوئی چیز اسطرح مقرر کرنا کہ سوائے اسکے دوسرا سورہ مکروہ ہے یا یہی چیز اس میں پڑھنا واجب ہے تو اسطرح موقت  
 کرنا مکروہ ہو جائیگا۔ م۔ پھر اگر اسطرح نہ سمجھے بلکہ کوئی سورہ اسلئے مقرر کرے کہ وہ اس پر آسان ہے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے اسکو پڑھنا تبرک کے طور پر مقرر کیا تو کراہت نہ ہوگی مگر شرط یہ ہے کہ کبھی کبھی اسکے سوائے بھی پڑے تاکہ عوام جانوں  
 کہ یہ گمان نہ جم جاوے کہ اس ناز کے لیے یہی قرات مقرر ہے و دوسری نہیں جائز ہے۔ البتہ میں چنانچہ شافعیہ نے جو وقت  
 مسجد ناز غیر جمعہ میں التزام کیا جو ہر سنت کے تو اکثر عوام میں یہ اعتقاد بیٹھا گیا کہ اس وقت میں ہی مخصوص ہے حتیٰ کہ بغیر اسکے  
 جائز نہیں ہے۔ مع۔ پس حق یہ ہے کہ کسی ناز کے لیے کوئی سورہ ہمیشہ کے لیے مقرر کرنا مطلقاً مکروہ ہے خواہ اسکو حتیٰ سمجھے یا  
 نہ سمجھے۔ فت۔ لما فیہ من جبر الیاتی۔ کیونکہ اس میں باقی قرآن کا جو مقرر لازم آتا ہے۔ فت۔ لیکن یہ جب لازم آوے



تو امام و مقتدی دونوں اس میں مشترک ہونگے۔ فقہ جیسے قیام و قعود و رکوع و سجود میں مشترک ہیں۔ اور دلیل نقلی الہامی شافعی کی اول یہ کہ حدیث جہادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ مرفوع ہے کہ لا صلوة لمن لم یقرأ بآئۃ الكتاب۔ نہیں نماز اس شخص کی جس نے سورہ فاتحہ نہ پڑھے۔ اسیحسان دلسن۔ پس اس سے امام و مقتدی ہر شخص کے واسطے قرآن فاتحہ واجب ہوئی۔ اول قرأت دو قسم ہے حقیقتہ اور حکماً۔ پس جس کسی کو قدر ہو یا فاتحہ یا نہ تو حکماً اس نے پڑھا۔ ایک روایت میں ہے کہ لا تجزئ صلوة لمن لم یقرأ بآئۃ الكتاب۔ نہیں اجزاء ہر کوئی نماز ایسے شخص کے لیے جس نے فاتحہ نہ پڑھی۔ الدارقطنی و اسناد صحیح و محمد ابی القحطان اجزا بمعنی کافی ادا ہونا۔ البیضاوی فی الاصول۔ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ امرنا ان یقرأ بآئۃ الكتاب و ما یسر ہم حکم دے گئے کہ پڑھیں فاتحہ اور جو آسان میسر ہو۔ ابو داؤد۔ ابن سید الناس نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی ثقہ ہیں۔ اول اس میں فاتحہ مع نائزہ سورہ کے واجب ہے اور حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوع روایت ہے کہ من صلی صلوۃ و یقرأ فیہا بام القرآن فی خراج غیر تام۔ یعنی جس نے کوئی ناز پڑھی جس میں ام القرآن نہ پڑھی تو وہ ناز ناقص ہے پوری نہیں ہے۔ صحیح مسلم و ابن ماجہ و غیر ہم۔ اس میں مقتدی بھی شامل ہے اول اور تصریح ہے کہ نہ ناز ناقص ہے تمام نہیں ہے اور بعضوں نے اپنی رائے لگائی کہ جو ناقص ہو وہ ناز ہی نہیں ہے تو وہ باطل ہے مگر یہ حالت ہے کیونکہ جس شخص اعرابی نے بدون اعتدال وغیرہ کے بڑی طرح ناز پڑھی اور آپ نے اسکو تعلیم کی اس کے آخرین روایت نسائی وغیرہ میں صحیح ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو اس امر سے خوشی ہوئی کہ جس نے ان امور میں سے کسی میں کمی کی تو اسکی ناز میں نقص آیا اور پوری ناز نہیں گئی جیسا کہ میں فرائض میں مفصل ذکر کر چکا ہوں۔ وجہ استدلال شافعی یہ ہے کہ ان احادیث میں قرأت فاتحہ ہر شخص پر واجب کی بدون اسکے کہ امام و مقتدی و منفرد کی کوئی تفصیل ہو تو مقتدی پر بھی واجب ہے۔ دلیل دوم خاص ہے وہ بھی عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصح فقلت علیہ النکرة ظلا انصرف قال الی اراکم تقرؤن و راواکم قال قلنا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانہ لا صلوة لمن لم یقرأ بآئۃ یعنی بول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو صبح کی ناز پڑھائی پس آپ پر پڑھنا بھاری پڑ گیا تو جب آپ نے سلام پھیرا تو فرمایا کہ میں تم کو دیکھتا ہوں کہ تم اپنے امام کے پیچھے پڑھتے ہو تو تم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ان واسمہ ہم تو پڑھتے ہیں فرمایا کہ ست ایسا کر دو مگر ساتھ فاتحہ کے کیونکہ شان ہے کہ ناز نہیں اسکی جو فاتحہ نہ پڑھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ اور مانند اسکے ابو داؤد و نسائی و دارقطنی و غیر ہم بھی روایت کی۔ اور اس حدیث کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ہے۔ امام مالک نے کہا کہ کتاب ہے اور امام احمد و ابو حاتم و نسائی و یحییٰ بن معین نے اسکو ضعیف کہا اور شام بن عروہ و سلیمان التیمی و یحییٰ القحطان اور دہب بن خالد نے اسکو کتاب کہا۔ اور کتاب جو ناسبت سخت صحیح ہے لیکن ترمذی نے بخاری رحمہ سے اسکی توثیق نقل کی اور مذہبی رحمہ نے میزان میں امام مالک کا اپنے قول سے رجوع کرنا اور اسکو بدیہ سمجھنا مذکور کیا اور ابی العلام نے فتح اللہ بر میں بعد نقل اقوال کے ہی کہ ترجیح دہی کہ وہ فقہ ہے۔ بہر حال یہ راوی ضعیف مذکور ہے تو یہ حدیث بدرجہ حسن ہوئی اور یہ بھی محبت ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جہری ناز میں امام کے پیچھے مقتدی فاتحہ پڑھے۔ یہ تو امام شافعی رحمہ کا استدلال تھا اور اس استدلال میں بہت کچھ کلام باقی ہے جو مغرب مذکور ہوگا۔ پھر اگر امام ناز پڑھتا ہے اور اس نے بعد قرأت کے رکوع کیا اور ایک شخص اگر رکوع میں شامل ہوا تو یہ رکعت اسکو پوری لگتی۔ اور یہی شافعی و جہور کا قول ہے تو گو با شافعی ایسی صورت کو مخصوص بخند رکھتے ہیں۔ اور ہمارے زمانہ میں بعض جہال بلکہ جبل مرکب یہ سمجھا ہے کہ اگر کو اجنادی توفیق میں نے ایک منفرود کو دیکھا کہ اس نے اپنی کتاب میں وجوب فاتحہ کے یہ دلائل جو امام شافعی رحمہ کے استدلال میں گذرے ہیں نقل کر کے بعد لکھا کہ پھر جو رکوع میں ٹپنے سے رکعت مل جائے گا مسئلہ جہور کا قول ہے ضعیف ہے۔ مترجم کتاب ہے صحیح مسلم میں حدیث مرفوعہ موجود ہے کہ جس نے امام کے ساتھ



رکوع پایا آئے وہ رکعت پائی۔ اس نص سے جمہور کا استدلال قطعی صحیح اور اس شخص مدعی کی حالت ظاہر ہے۔ ولما ابدا  
 ہا رہی حجت۔ فقہ اس مسئلہ میں کہ امام کہے پیچھے مقتدی کو نہیں پڑھیں گے۔ قولہ علیہ السلام۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا  
 یہ قول ہے۔ من کان لا امام فقرأۃ الامام لا قراءۃ۔ یعنی جس مصلی کا امام ہو تو امام کی قراءت ہی اسکی قراءت ہے۔ فقہ  
 یعنی حسی قراءت نہیں بلکہ حکمی قراءت ہے یعنی حکم شرعی مقتدی نے قراءت اسطرح کی کہ جسکو آئے امام بنا یا تھا اسنے قراءت کی تو جب  
 یہی اسکی قراءت ہوئی تو وہ اب دوبارہ نہیں پڑھیں گے کیونکہ دو قراءت مشروع نہیں ہیں پس مقتدی کی قراءت ہو گئی۔ م۔ و علیہ  
 اجماع الصحابہ۔ اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ فقہ یعنی جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی بات ثبوت ہوئی تو یہ گویا  
 بنزدک راجع کے ہے اگرچہ بعض سے اس کے خلاف بھی ثبوت ہوا ہے جیسے عبادة بن الصامت ر۔ وغیرہ۔ اور جب یہ نص دلیل موجود  
 ہے تو خالی رکن ہونے کے قیاس سے مقتدی پر وجوب نہ ہو گا جیسا کہ شافعی رحمہ کی طرف سے ذکر کیا۔ وہو رکن مشترک بینہما  
 اور یہ قراءت ایک رکن ہے جو امام و مقتدی میں مشترک ہے۔ فقہ پس قراءت کے دو حصہ کہ زبان سے کلمات ادا کرنا اور سننا  
 دونوں کی تقسیم ہے۔ لکن خطا مقتدی الانصات والاستماع۔ لیکن مقتدی کا حصہ خاموش رہنا اور کان لگا کر سننا  
 حال علیہ السلام۔ و اذا قرأ فأنصتوا۔ اور جب امام قراءت کرے تو تم خاموش رہو۔ فقہ یعنی خاموشی کے ساتھ سنبو۔  
 اور یہ حدیث مسئلہ امین میں گندہ چکی ہے۔ و یحسن علی سبیل الاحتیاط فیما یروی عن محمد۔ اور یحسن ہے یعنی مقتدی کا فائدہ  
 پڑے بنا بطور احتیاط کے اس قول میں جو امام محمد سے مروی ہوا۔ فقہ یعنی امام محمد رحمہ سے مروی ہے کہ جہر کہ مقتدی بطور  
 احتیاط کے سورہ فاتحہ پڑھے تاکہ خلاف صحیح جاوے۔ اقول امام محمد رحمہ کے موطا اور آثار میں خود اس کے خلاف موجود ہے  
 تو ایسی روایت کا اعتبار ساقط ہے۔ و یکبر عندہما۔ اور جنہیں کے نزدیک مقتدی کا پڑھنا مکروہ ہے۔ فقہ یعنی کبر ہر قسم کی  
 لما فیہ من الوعید۔ کیونکہ مقتدی کے پڑھنے میں وجد وارد ہوئی ہے۔ فقہ چنانچہ امام محمد نے موطا وغیرہ میں مبت سے  
 آثار ذکر کیے اور بیان آتا ہے توجب احتمال جواز ایک طرف ہوا اور دوسری طرف خوف خاک وجد وارد ہے تو ایسی صورت میں  
 معراج آہل ہے کہ وجد پر لحاظ کیا جاوے تو پڑھنا مکروہ نہ ہوگی ہوا۔ چونکہ اس مسئلہ میں فساد امیر اختلاف اس زمانہ میں ہر طرف  
 توضیح و تحقیق مقام یہ ہے کہ آیہ کریمہ و اذا قرأ القرآن فاستمعوا له و انصتوا لعلکم ترحمون۔ یعنی یہ ہیں کہ جب قرآن پڑھا جاوے  
 تو اسکو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو بامید آنکہ تم پر رحم کیا جاوے۔ یہ حکم ہر شخص کو عام ہے حتیٰ کہ مشرکین کہنے قرآن  
 سننے سے پرہیز کیا تھا اور آپس والوں کو کہنے کہ لا تسمعوا لهذا القرآن و الحوا فیمہ الایہ۔ یعنی اس قرآن کی طرف کان لگا  
 اور اسے پڑھنے کے وقت گھر غوغا کرو الخ تاکہ لوگ نہ سنیں کیونکہ قرآن کی فصاحت و بلاغت اور سچے دلائل سنکر سلطان ہونے  
 جاتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے انکو نصیحت کی کہ اس حق کو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو اور یہ حکم عام دیا جسکی فرمانبرداری الہی  
 کو بد رجہ اولی لازم پڑی بلکہ اصلی تعمیل کرنے والے اسکے اہل اسلام ہی ہیں ورنہ کفار تو یا ان ہی نہیں دانتے بھراں یا ان پر  
 ہر حالت میں اسکی تعمیل واجب ہے اور خاص نازکی حالت میں اور بھی تاکید کے ساتھ واجب ہے۔ شیخ امام حماد الدین ابن کثیر  
 رحمہ اللہ تعالیٰ نے تفسیر میں لکھا کہ جسکا ترجمہ یہ ہے اللہ تعالیٰ نے تلاوت قرآن کے وقت سننے و خاموش رہنے کا قرآن کی تعلیم  
 و احترام کے واسطے حکم دیا و لیکن یہ حکم زیادہ تاکید کے ساتھ مٹو کہ ہر نافرمانیہ میں جب کہ امام جہر کرے چنانچہ امام مسلم نے حدیث  
 ابو موسیٰ اشعری سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انا جعل الامام یومئذ ہذا کبر کلہ و اذہا حساً  
 فأنصتوا آہ یعنی امام تو ایسی مداحی قرار دیا گیا کہ اسکی اقتدا کیا جاوے پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کو اور جب وہ قراءت  
 کرے تو تم خاموش سنبو۔ آ۔ اور چونکہ اہل اسن نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور امام مسلم نے اس حدیث  
 کو صحیح کہا ہے۔ حماد۔ یعنی امام ابنی مقتدیوں کی طرف سے آٹا و مدعا ہے کہ سب مقتدی اسکو پیش کر کے بارگاہ الہی میں

حمد و ثناء و مناجات کرتے حاضر ہوتے ہیں اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ  
 خاص میں دو موزن مومن اللہ ارشاد الائمہ و اخیر المؤمنین۔ امام خاص میں ہر اور موزن امانت دار ہر الہی تو ہدایت دے  
 امانوں کو اور بخشدے موزنوں کو۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ لوگوں نے موزن کو اپنی ناز و دل کی ٹھیک اوقات  
 اور روزوں کے اوقات کا امانت دار کیا ہے تو وہ کچھ اس میں خیانت نہ کرے اور دعاؤں کی کہ اگر اس سے کچھ خطا ہو جاوے  
 تو الہی اس کو بخشدے اور ہا امام تو وہ مقتدیوں کی ناز کا خاص میں ہر کیونکہ وہی سب مقتدیوں کی طرف سے مناجات  
 جناب الہی میں عرض کرتا ہے اور یہی قرأت ہے اور مقتدی اس کو سنتے جاتے اور دل میں اسی طرح حمد و ثناء اور اسی طرح  
 سوال کی تصدیق کرتے جاتے ہیں مثلاً امام نے بڑا حمد و ثناء رب العالمین۔ تو مقتدی بھی دل میں تصدیق کرتے جاتے  
 ہیں کہ تعریف و خوبیاں تو سب ہی ہمارے رب کے لیے ہیں جو رب العالمین ہے اور جناب باری تعالیٰ میں اعتبار  
 لانے ہیں کہ جیسے ہمارا امام عرض کرتا ہے ہم سب اسی کے پیچھے اسی طرح مقرب ہیں اور اسی معنی میں حدیث میں ہے کہ آدمی کے لیے  
 اس کی ناز میں سے اسی قدر ہے کہ جقدر اس نے تعقل کیا اور اسی وجہ سے اگر امام صرف منہ سے کہے جاتا اور قائل ہو تو وہ  
 ہدایت پر نہیں ہے۔ حالانکہ منہ سے کہتا ہے کہ ابدنا الصراط المستقیم۔ الہی ہکو صراط مستقیم کی ہدایت دیدے۔ پھر اس کی مثال ایسی  
 کہ بادشاہ کے حضور میں ایک شخص درخواست عرض کرتا ہے کہ گردبان سے توبہ بادشاہ سے کہنا ہے اور منہ اور آنکھیں اس کے  
 مکان کی جھانٹاؤں اور بادشاہ کے نوکر وں وغیرہ کی طرف ہنس رہی ہوتی ہیں۔ اسی جہت سے حدیث میں ہے کہ رحمت  
 بندہ معلیٰ سے مواجہ ہوتی ہے پھر جب وہ کسی خیال میں ہوتا اور رحمت اس سے اعراض کرتی ہے پھر جب اس نے زبان و دل  
 موافق کیا تو رحمت اس سے مواجہت کرتی ہے۔ بالکل امام اپنے مقتدیوں کے واسطے خاص میں ہر اور مقتدیوں پر یہ وجہ  
 کہ جو وہ عرض کرتا جاوے اس کو خاموش سننے جاوے اور اس سے موافقت کرتے جاوے اور یہی معنی میں کہ انما جلال اللہ  
 یوتوم بہ الخ۔ اور واضح ہو کہ ابو داؤد و حاکم و ابو حاتم و دارقطنی نے کہا کہ اس حدیث میں۔ اذ اقرأ فانصتوا۔ کو سلیمان النبی  
 نے زیادہ روایت کیا ہے اور یہ محفوظ نہیں ہے اور نووی رحمہ نے کہا کہ ان حفاظ کا ضعیف کتنا مقدم ہوگا۔ شرح کتاب ہے کہ یہ عرض  
 بعد ہے اور خلاصہ اصول اس لیے کہ اگر دوسرے مادیوں نے یہ جہ نہیں ذکر کیا تو کچھ مضائقہ نہیں جبکہ سلیمان النبی نے جو تفصیل  
 اور تفصیل وغیرہ کی بہت سی احادیث میں راوی ہیں ذکر کریں تو ثقہ کی زیادت قبول ہوتی ہے اگرچہ تھاہود و یان مسلمان نبی رح  
 کے ہند ابو سعید محمد بن سعد انصاری نے روایت کیا جیسا کہ نسائی میں بسند صحیح موجود ہے بلکہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ  
 اس کے مثل قنادہ رح سے روایت کی جیسا کہ ہزار رح و ابن عدی و ابن خریزہ نے اخراج کیا ہے اور ابن خریزہ نے تصحیح کی اور  
 خود امام مسلم ایک بلند شان امام حافظ ہیں پھر یہ سب ثقہ راوی جو جملہ زیادہ بیان کرتے ہیں اس کو ضعیف کہنا اور امام مسلم  
 وغیرہ انہی کی تصحیح سے انکار کرنا عجیب ہے اور امام مسلم نے تو مقدمہ صحیح میں خود امام بخاری رح کے نہ ماننے پر حرج میں یہ حدیث  
 پیش کی ہے اور بغیر دلیل کے خالی بخاری رح کے قول کی تقلید کرنا ناکل اعجب ہے۔ بالکل یہ حدیث صحیح ہے جس کو شیخ حافظ ابن حجر  
 نے آیت کریمہ کے موافق جوئے میں پیش کیا ہے۔ پھر شیخ عواد رح نے لکھا کہ ابراہیم بن مسلم البجری نے ابو عیاض بن ابی ہریرہ  
 روایت کی کہ ابو ہریرہ نے کہا کہ لوگ ناز میں بات کیا کرتے تھے تو جب یہ آیت آجری تو ان کو خاموشی کا حکم دیا گیا۔ ابن حجر  
 لکھا کہ حدیث ابو کریم بن عیاض رح عامم من السیب بن رافع رح ابن مسعود رح لکھا کہ ہم لوگ ناز میں سلام کرتے  
 تو یہ آیت آجری۔ اھما بن جریر نے لکھا کہ حدیث ابو کریم حدیث الحارثی عن ملاؤ بن ابی ہند عن ابی ہریرہ عن جابر بن عبد اللہ  
 صحیح مسافر عن جابر بن عبد اللہ عن جابر بن عبد اللہ عن جابر بن عبد اللہ عن جابر بن عبد اللہ عن جابر بن عبد اللہ عن جابر بن عبد اللہ  
 السوی بنی ابی مسعود رح نے ناز و شہ حانی تو سنی لکھا کہ لوگ امام کے ساتھ تھے ہیں پس جب سلام پیرا تو فرمایا کہ

ارے کیا تمہارے واسطے وقت نہیں آیا کہ تم سمجھو ارے تمہارے لیے وقت نہیں آیا کہ غفل کرو اور جب قرآن پڑھا جاوے  
 واسطے طرف کان لگاؤ اور خاموش رہو جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔ قال المرحوم ہذا اسناد صحیح۔ اور ابن جریر نے کہا کہ  
 حدیثی جو اسباب حدیثنا حفظ عن اشعث عن الزہری کہا زہری نے کہ یہ آیت ایک نوجوان انصاری کے حق میں نازل ہوئی  
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر بار جب کچھ پڑھتے تو وہ بھی پڑھتا پس نازل ہوا اذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم  
 تتقوا کہ یہ اسناد صحیح ہے اور یہ اگرچہ مرسل ہے لیکن بزرگ مرفوع ہے ہر اور بتقی نے مجاہد رحم سے روایت کی کہ یہ آیت ایک جوان  
 انصاری کے حق میں نازل ہوئی۔ کہانی لفتح۔ م۔ شیخ عمار رحم نے کہا کہ علی بن ابی طلحہ نے ابن عباس رحم سے روایت کی کہ اذا  
 قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا الآیہ۔ یعنی ناد مفروضہ میں۔ اور یہی عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ وقال  
 ابن جریر حدیثنا عبد بن مسعود حدیثنا بشر بن المنفل حدیثنا ابجر بری من طلحہ بن عبید اللہ بن کریر قال الخ۔ یعنی طلحہ بن عبید اللہ  
 نے کہا کہ میں نے عبید بن عمر اور عطار بن ابی رباح کو دیکھا کہ دونوں باتیں کرتے تھے اور دوا حفظ کہنا تھا تو میں نے کہا کہ  
 آپ دونوں حفظ نہیں سنتے اور اپنے اوپر گناہ لیتے ہیں جو عبد کیا گیا ہے یعنی اذا قرأ القرآن الآیہ میں تو دونوں نے میری  
 طرف دیکھا پھر اپنی باتوں میں مشغول ہو گئے۔ پھر میں نے اپنا پہلا کلام اعادہ کیا پھر دونوں نے مجھے دیکھا اور اپنی باتوں میں  
 مشغول ہو گئے۔ پھر میں نے تیسری بار اعادہ کیا تو دونوں نے مجھے دیکھا کہ فرمایا کہ اذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا  
 یہ تو حفظ ناز میں ہے۔ عمار۔ قال المرحوم یہ اسناد صحیح ہے اور طلحہ بن عبید اللہ بن کریر نے فرمایا کہ اگرچہ بر وزن قبیل ہے اور  
 باقی جان کر فرمایا وہ بر وزن حسین یعنی لغیر کاف ہے۔ م۔ اور یہی سفیان الثوری نے ابو ہاشم اسماعیل بن کثیر کے واسطے سے  
 مجاہد رحم سے روایت کیا کہ یہ آیت ناز میں ہے اور یوں ہی بتوں نے مجاہد سے روایت کیا۔ اور عبید بن عمر رضاک و  
 ابراہیم بنی وقتادہ شعبی وسدی وجہد الرحمن بن زید بن اسلم سمحون نے فرمایا کہ مراد آیت میں ناز ہے۔ عمار۔ اور بتقی نے  
 امام احمد رحم سے روایت کی کہ علماء نے اجماع کیا ہے کہ یہ آیت ناز میں ہے۔ اور ابن مردودہ نے اپنی تفسیر میں کہا کہ حدیثنا  
 ابو اسامہ عن سفیان عن ابی القدام ہشام بن زیاد عن سادۃ بن قرق قال سالت بعض اشیاخنا من اصحاب رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم۔ حسبہ قال عبد اللہ بن مسعود الخ۔ یعنی سادۃ بن قرق نے کہا کہ میں نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 میں سے اپنے بعض شیوخ سے اور مجھے گمان ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا نام بیان تھا۔ پوچھا کہ کیا جو شخص قرآن  
 سنے تو اسے کان لگا کر سننا واجب ہے تو فرمایا کہ یہ آیت اذا قرأ القرآن فاستمعوا له تو امام کے پیچھے قرات ہی کے بارہ میں  
 نازل ہوئی ہے۔ لفتح۔ مخرج کتاب کہ اس اسناد میں سب ثقہ ہیں سوائے ہشام بن زیاد کے کہ اسکو امام احمد و ابو زرعہ وغیرہ  
 نے ضعیف کہا ہے لیکن جو بات صحیح اسانید سے ثبوت ہے اس میں اسکا صدق معلوم ہو گیا اور ضعف جاتا رہا۔ پھر شیخ عمار رحم  
 نے مجاہد و عطاء و حسن بصری و عبید بن جریج سے آیت میں خاموش سننا ناز و خطبہ عبد کا اسناد ذکر کیا اور عبد الزنابق  
 کی روایت میں ہے کہ مجاہد رحم نے کہ وہ رکھا کہ تقدی امام کے پیچھے آیت رحمت یا قذاب کی قرات میں کچھ کے مرتبہ کو  
 چاہیے۔ امام احمد نے کہا کہ حدیثنا ابن عبید مولیٰ نبی ہاشم حدیثنا عبد بن مسعود عن الحسن عن ابی ہریرۃ عن ان رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم قال من استمع الی آیت من کتاب اللہ کتبت لہ حسنۃ مضاعفۃ من کل ما کان لہ فی نواہیم القیامۃ۔ یعنی  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کان دھر کر سنا کسی آیت کو قرآن سے تو کبھی جاہلی اسکے لیے نیکوئی نہایت  
 یعنی کئی گونہ جو بڑھتی رہے اور جس نے آیت کو پڑھا تو وہ اسکے واسطے قیامت کے روز نور ہوگی۔ یہ حدیث صحیح امام  
 کی مستند میں ہے۔ عمار۔ امام متقی الحافظ ابوالحسن ابی کثیر رحمہ اللہ نے کئی قول میں کہا کہ یہ آیت ناز میں نہیں ہے بلکہ جب اللہ  
 شخصیں سے ہو کہ جو اپنے نفوس کی خوشی میں نہر گمان دین پر مشغول کرنے کے واسطے اس آیت میں پریشان ہواں ہوتے



و غیرہ سے نقل کرتے ہیں اور حق یہ ہے کہ مؤثر کلام میں تفسیر کے لیے اس میں کچھ نہ ہو کہ جو ایک کرمہ نما خطبہ میں ہے  
امام حاکم نے کہا کہ یہی امام ابن جریر رحمہ اللہ نے اختیار کیا کہ یہ نماز خطبہ میں ہے جس کے واسطے انصاف کا حکم وارد ہوا ہے بشرح کتاب  
کہ مراد وہ حکم سے جس کے خطبہ سننے میں خاموشی کی حدیث جو صحاح میں ہے اہل نماز کی قرات میں خاموشی کی حدیث جو اوپر مذکور  
ہوئی ان دونوں کا لغتوا ہے۔ اب اس آیت سے یہ حکم ثابت ہوا کہ جب قرآن نماز میں پڑھا جائے تو تم اے مقتدی لوگ کان  
بند کر کے سنو اور خاموش رہو۔ تو ظاہر ہو گیا کہ حدیث لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحہ الكتاب جس سے امام شافعی نے استدلال کیا  
ہے وہ مقتدی کے واسطے عام نہیں کیونکہ اگر مقتدی کو عام ہو تو یہ معنی ہونگے کہ اے مقتدی لوگ تم پڑھو خاموش رہو اور  
نہ سنو۔ اہل یہ آیت سے معارضہ ہے۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم مقتدی پر صرف قرات فاتحہ واجب کرتے ہیں تو آیت کے معنی میں یہ  
تاویل کر دے کہ جب قرآن پڑھا جائے سوائے سورہ فاتحہ کے تو سنو اور خاموش رہو۔ جواب یہ ہے کہ تم حدیث ہی کے معنی  
میں تاویل کرنا اس طرح کہ لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحہ الكتاب۔ ہر ایسے شخص کے واسطے ہے جس پر پڑھنا لازم ہے بدین خاموش سننے  
کے کیونکہ جیسے سننا و خاموشی واجب ہے وہ کیسے پڑھ سکتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ حدیث میں مراد امام و منفرد ہے نہ مقتدی جس پر قرات  
سننا و خاموش رہنا واجب ہے۔ تو تم نے جو حدیث کو عام سمجھا تھا کہ وہ مقتدی کو بھی شامل ہے وہ صریح قرآن کی وجہ سے ظلم  
ہو گیا کہ عام نہیں ہے اور حدیث میں اسی جہت سے کوئی قید نہیں لگائی کہ قرآن تو عام ظاہر ہے۔ علاوہ برین اگر خالی لفظ میں  
تجدید نمونے سے عام ممول ہوا تو دوسری حدیث میں ہے۔ امرنا ان یقرأ بفاتحہ الكتاب و ما یسر۔ یہ بھی صحیح ہے اور اس میں بھی  
کوئی قید امام کی نہیں تو یہ بھی عام ہوگی لیکن اس میں فاتحہ مع سورت ہے تو لازم آیا کہ مقتدی پر فاتحہ پڑھنا مع سورت واجب ہے  
علاوہ برین یہ مسئلہ منصوص ہے کہ مقتدی نے اگر رکوع میں اقتدا کیا تو یہ رکعت اس کو مل گئی۔ حالانکہ دیکھو مقتدی نے اس  
صورت میں فاتحہ نہیں پڑھا تو جیسے بیان امام کی متابعت میں اس کی قرات وہی ہوئی جو امام نے پڑھی اسی طرح امام کے پیچھے  
اول سے مقتدی کی قرات حتیٰ نہیں بلکہ مقتدی کی وہی قرات ہے جو امام نے قرات کر دی بدلیل حدیث۔ من کان امام  
یقرأہ الا امام لا قراءۃ۔ تو امام ہی کی قرات وہی مقتدی کی قرات ہوئی تو یہ نہ ہوا کہ اس نے فاتحہ نہ پڑھی تو حدیث سے خلاف  
ہوا بلکہ حدیث کے معنی معلوم ہو گئے کہ فاتحہ پڑھنا ضرور ہے خواہ خود پڑھے یا اس کا امام ہو تو اس کی طرف سے امام پڑھ دے  
کیونکہ فاتحہ تو دعا و ثنا ہے پس امام نے سب کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کر دی اور سب کی طرف سے دعا کر دی  
کہ ابدنا الصراط المستقیم ہم سب کو ہدایت دے راہ راست کی آخر تک۔ کیونکہ اہل الصراط مجھے ہدایت دے بصیرت  
منفرد تو نہیں ہے بلکہ مجمع ہے وہ سب کی طرف سے ہو گیا۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم حدیث کے معنی کو اس جہت سے نہیں تاویل کرتے  
کہ حدیث عبادہ زہد جو نماز پھر قرات کے بارہ میں ہے اس میں تو مقتدی کو قرات کرنے کا حکم ہے۔ جواب۔ اس میں کئی وجہ ہیں اول  
یہ کہ آیت کا ثبوت تو قطعی متواتر ہے تو اس کے معنی ظاہر ہی بدل دینا ایسی منفرد روایت سے جسکی صحت میں کلام ہے وہ نہیں ہے  
کیونکہ اس حدیث کا مدار محمد بن اسحق راوی پر ہے اور اس میں کلام گندہ اور انتہا درجہ یہ ہے کہ حدیث بدرجہ حسن ہے تو اس کا تمام قطعی  
متواتر آیت قرآنی سے نہیں ہو سکتا کہ آدمی آیت نسخ کر دو۔ تو اس روایت کے معنی میں غور کرو کیونکہ لا محالہ اس کے معنی ایسے  
نہ ہونگے جو آیت کو نسخ کریں اور شخص کو کنا خالی لفظ بدلنا ہو بات تو وہی ہے اور یہ اہل علم کے نزدیک صاف ہے کہ قرآن  
کے سننے و خاموش رہنے کے حکم میں جو سمجھ ہے تو فاتحہ و دیگر قرآن سب میں یکساں ہے بلکہ فاتحہ تو وسیع المثالی و القرآن العظیم  
ہے تو گو یا یہ تلاکھ قرآن کو سنو و خاموش رہو بر خلاف تمہاری سمجھ کے کہ القرآن العظیم کو مست سنو اہل نہ اس کے لیے خاموش رہو  
اس روایت کے معنی ہم منقرب ذکر کرینگے۔ وجہ دوم یہ کہ اس روایت کے الفاظ مختلف ہیں ایک روایت یہ کہ لا تفتلوا  
الامام القرآن فاتحہ لا صلوة لمن لم یقرأ بها۔ یعنی ایسا مت کرو و مگر سورہ فاتحہ کہ شان یہ کہ اس کی نازنین جس نے اس کو نہ پڑھا۔

اس روایت میں تو مطلقاً قرأت کی مانع سے ام القرآن کا استنساہ ہوتا تھا مگر صحت پر معلوم ہوا کہ اگرچہ یہ  
 تو کہہ کر اور کس وقت جیسے کہا جاوے کہ سلطان اپنی رحمت کو بدحاشی برابر تاہم الاہل جہاد۔ تو اب بھی نہیں کہ اہل جہاد کو  
 نہیں مارتا بلکہ سکوت ہی حتیٰ کہ اس میں تفصیل ہے کہ اہل جہاد اگر مانع جہاد میں خطا کرنے میں تو انکو چھوڑ دیتا ہے اور اگر وطن میں  
 خطا کرتے ہیں تو انکو بھی خفیہ سزا دیتا ہے۔ مگر ان اصول میں یہ شہر کہ استنساہ میں جسکو مستثنیٰ کیا مانتا ہے کہ عباد کے ہیں سکوت  
 ہوتا ہے پھر دوسری صریح دلیل سے حکم معلوم کیا جاتا ہے اور یہ قرآن پاک میں ہے ہر آدمی قول صحیح و حق پر مگر شائعہ کہتے ہیں کہ  
 جو حکم اول تھا اس کے خلاف بیان لگانا چاہیے۔ تو بیان نکلا کہ فاتحہ پڑھو۔ میں کہتا ہوں کہ اچھا۔ دوسری روایت میں ہے کہ انکو  
 یعنی من القرآن اور جہاد بہ الامام القرآن۔ یعنی مست پڑھو کہ قرآن سے جب میں قرآن کو پڑھوں مگر سورہ فاتحہ کو  
 رواہ ابو داؤد والنسائی والدارقطنی وقال رجالہ ثقاف۔ میں کہتا ہوں کہ پھر ادر پڑھو غلاف یہ حکم نکلا کہ مگر سورہ فاتحہ کو پڑھو  
 پڑھو۔ دوسری روایت میں ہے لا یقران احدکم شیئاً من القرآن اذا جہرت بالقرآن الا یام القرآن۔ ہرگز نہ پڑھو کہ کوئی تم میں سے  
 کہہ بھی قرآن سے جبکہ میں قرأت کا جہر کر دوں سوائے ام القرآن کے۔ رواہ الدارقطنی وقال رجالہ ثقاف۔ والبخاری و احمد و ابن  
 حبان و الحاکم و غیرہ۔ تو نکلا کہ ام القرآن جہر سے پڑھو۔ اور ظاہر ہوا کہ کوئی حکم صریح نہیں ہے کیونکہ سب سے مانع اور ایک کا  
 استنساہ ہے جو کہ جواز پر دلالت کرتا ہے جیسے جو بھی روایت۔ حکم تقرؤن والامام یقرأ قالوا انا نفضل قال لا اوان یقرأ احدکم  
 ہذا فاتحہ الکتاب۔ یعنی حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غایہ تم پڑھتے ہو اس حالت میں کہ امام قرأت کرتا ہے۔ تو کوئی نے عرض  
 کیا کہ ہم تو ایسا کرتے ہیں فرمایا کہ نہیں کر دگر یہ کہ کوئی تم میں سے فاتحہ پڑھ لے۔ رواہ احمد و ابن جریر و غیرہ نے کہا کہ ایسی سننا  
 بد رجحان ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے بھی جواز نکلا کہ اگرچہ پڑھنا روا نہیں مگر فاتحہ پڑھ لے تو مضائقہ نہیں۔ جیسے باخبرین  
 روایت کہ قال کان لا بد فاتحہ۔ یعنی مست پڑھو پھر اگر خواہ مخواہ پڑھنا ہی ہو تو فاتحہ پڑھ لے۔ جو بھی روایت میں ہوں پھر تقرؤن  
 فی صلواتکم خلف الامام والامام یقرأ فلا تفتلوا و یقرأ احدکم ہذا فاتحہ الکتاب فی نفسہ یعنی کیا تم قرأت کہتے ہو اپنی ناز میں امام کے  
 پیچھے حالانکہ امام تو پڑھتا ہے سو ہرگز مت کرو اور پڑھو ایک تم میں کا فاتحہ کو اپنے نفس میں۔ رواہ ابن حبان و الطبرانی و غیرہ  
 و غیرہ۔ اس سے نکلا کہ خلف الامام پڑھنے سے انکار اور فی نفسہ پڑھنے کا حکم ہے۔ اب میں کہتا ہوں کہ اس روایت کے الفاظ  
 میں استند و اختلاف واضطراب ہے کہ بعض الفاظ تو جہر کی اجازت دیتے ہیں اور بعض اخفاء کو واجب کرتے ہیں اور بعض الفاظ  
 سے صریح جواز نکلتا ہے کہ تم کو پڑھ لینا جائز ہے اور بعض میں وہ بھی اسطرح کہ مست کو قضا چاہیے اور بعض الفاظ سے وجہ پڑھنا لازم ہے  
 اور ہم اوپر کہ چکے کہ جن میں صرف استنساہ ہے تو حق قول یہ وہاں سکوت ہے پھر جب جواز و وجہ اور جہر و اخفاء میں تردد اور  
 تو سوائے تکلف کے کوئی اطمینان نہیں ہو سکتا پھر کیونکر یہ معنی ہوں کہ نصف آیت قطعی کو اس سے نسخ کر دو جس روایت  
 میں صریح حکم پڑھنے کا ہے وہ چھٹی روایت ابن حبان ہے کہ اپنی نفس میں پڑھ لے پھر میں کہتا ہوں کہ ہر تقدیر ثبوت کے ادنیٰ  
 مرجح جواز ہے اور وہ بھی فی نفسہ پڑھنا بطریق تہافت سے خالی ہو تو لازم ہے کہ فی نفسہ میں تاویل کیجاوے جو موافق ہا آیت  
 ہونہ انکہ نصف آیت نسخ کر کے اس مضطرب روایت سے موافق کیجاوے اور فی نفسہ تاویل کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ  
 فاتحہ کے سنی پر نظر کیجاوے اور وہ ثناء و دعا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ثناء کہنا اور دعا کرنا یہ دل سے ممکن بد فہمی اسکے کہ یہاں سے  
 کہا جاوے۔ کہانی تو اللہ تعالیٰ فاسر یا پوسف فی نفسہ ولم یبد بالعم فقال انعم خیر مکانا و اسر اعلم بالانصاف۔ یعنی اس لفظ کو اخفاء کیا  
 پوسف نے اپنی نفس میں اندازہ ظاہر کیا انکو اور کہا کہ تم خیر منزلت میں جہاد اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے جو تم تمت و مرتے ہو۔  
 اس آیت میں ظاہر ہے کہ صرف دل ہی دل میں یہ کہا اور انکو زبانی کچھ ظاہر نہیں کیا۔ پس اس کلمے کا اطلاق جدول میں تھا  
 فی نفسہ کے ساتھ کیا۔ تو اسی طرح بیان جو مخصوص جبکہ بیان نام سب کی طرف سے شمار کرتا ہے تو انکو حاجت ہے کہ میں بھی یہی کہتا ہوں





منیٰ خلف امام خان قرأتہ الامام نہ قرأتہ۔ اور دوسری روایت میں یوں ہے کہ ابن ربیع قرأت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الغمر  
اور العصر فادعی الیہ رجل فہما ظما لفرقت قال اتھانی الحدیث حاصل حدیث یہ کہ حضرت مسلم کے پیچھے قرأت کر نیوالے کو دوسرے نے منع کیا  
تو جب آپ نے سلام پھیرا تو اس نے کہا کہ کیا تو مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قرأت سے منع کرتا ہو جس دنوں میں شروع ہوا حتیٰ کہ یہ  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام ہی کی قرأت اس کی قرأت  
ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اصل حدیث یہ ہے اور جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی اس میں سے فعل حکم کو بدوون نہ کے روایت کر دیا  
اور کبھی مجبوراً روایت کیا۔ اور اس سے دوا می قرأت خلف امام منع ہو گئی خواہ نماز سری ہو یا جبری ہو غرضاً بروایت  
ابو حنیفہ رحمہ کہ قصہ منع کا نماز سری ظہر یا عصر میں تھا تو اب یہ مارض ہوئی اس روایت جواد بن الصامٹ کے جو نماز  
نمبر میں گذری ہے۔ اور یہ حدیث جابر بن زبیر نسبت حدیث عبادہ بن زبیر کے اقویٰ واضح ہے۔ الفتح۔ اور میں کہتا ہوں کہ جب یہ حدیث  
صحیح ہو گئی تو سوائے جابر بن زبیر کے جن صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہوئی ہے یعنی ابن عمر و ابن عباس و ابو سعید  
خدری و ابو ہریرہ و انس بن مالک و وہ روایات اگرچہ براہ سند و ضعیف ہیں بوجہ اسکی صحت کے قوی ہو گئیں اور خود مقتدر  
طریق متعدد سے ضعف زائل ہو کر حدیث بدرجہ حسن ہو جاتی ہے کہ ان کی یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے باسناد صحیح مروی ہے  
اور چونکہ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جس نے سورہ فاتحہ نہ پڑھی تو اسکی نماز نہیں مگر آنکہ وہ امام کے پیچھے ہو۔ یہ روایت  
موقوفاً صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث مرفوع جابر بن زبیر کے یہی معنی ہیں کہ امام کے پیچھے مطلقاً قرأت منع ہے خواہ فاتحہ ہو یا اور جو  
اور ابو ہریرہ بن زبیر نے جب لاصلوٰۃ من لم یقرأ بفاتحۃ الكتاب کی حدیث روایت کی تو ابو ہریرہ سے کہا گیا کہ اے ابو ہریرہ  
ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہیں تو ابو ہریرہ بن زبیر نے کہا کہ اے فارسی اسکو اپنی نفس میں بڑھ لے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ  
صاف شعر ہے کہ عام طور پر شائع تھا کہ امام کے پیچھے قرأت فاتحہ وغیرہ مطلقاً نہیں ہے حتیٰ کہ سوال کیا گیا اے ابو ہریرہ بن زبیر  
اسکو انکار نہیں کیا کہ امام کے پیچھے ہونا قرأت سے مانع نہیں ہے بلکہ کہا کہ اقرار بمانیٰ نفسک یا فارسی۔ اور فارسی اسکو اپنے  
نفس میں بڑھ لے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسکے معنی یہ کہ گئے کہ آہستہ بڑھ حالانکہ ابو ہریرہ بن زبیر نے یہ حدیث نہیں روایت  
کی کہ جو کوئی جہر سے فاتحہ نہ پڑھے اسکی نماز نہیں ہے پس معنی قرأت فی نفسہ کے وہ ہیں جو مترجم نے سابق میں ذکر کر دیے  
اور صحیح اسناد سے ابن مسعود سے منع قرأت تفسیر شیخ ابن کثیر سے مسنداً گذرا۔ پس آیت کریمہ اور یہ حدیث دونوں متوافق  
و قرأت سے مانع ہیں اور صرف حدیث عبادہ سے جواز قرأت فی نفسک نکلتا ہے اور صحیح جواز قرأت جسی لانیہ نکلتا اور جبکہ  
حدیث جابر بن زبیر ثابت صحیح ہے تو قرأت جسی اگر حدیث عبادہ بن زبیر سے ثبوت ہو تو مقتدی کے یہ دو قرأتیں مع ہوں جو شرط  
نہیں ہے نہیں ساقط ہو گیا جو بعض نے زعم کیا کہ حدیث جابر بن زبیر میں سوائے فاتحہ کے مراد ہر ان ایک سہا کہ بعضے یہ وہ  
جاہل امام ابو حنیفہ رحمہ کی تضعیف کرتے ہیں اور استدلال کا قول خطیب جادوینی ہے۔ مترجم نے اپنے شیخ متفق مع سے پوچھا  
کہ کیا امام ابو حنیفہ رحمہ کی تضعیف نہیں ہوئی ہے فرمایا کہ میان ہکو ایسی بات پسند نہیں ہے میں نے خطیب کا حوالہ عرض کیا تو  
غضبناک ہو کر فرمایا کہ خطیب ایسے تو امام ابو حنیفہ کے سامنے نوٹس ہیں انکا یہ منہ نہیں ہے اور میان ہکو ایسی باتیں  
بالکل پسند نہیں ہیں۔ پھر میں نے دیکھا کہ اسی کے مثل معنی میں نے سبقت کی ہے اور وہ یہی ہے کہ میزان میں احوال ذکر  
کئے اور یہی ہی میں امام حجت و تبدیل نے ابو حنیفہ رحمہ کے حق میں فرمایا کہ ثقہ ہیں میں نے کسی کو نہیں سنا کہ اس نے ابو حنیفہ کو  
ضعیف کہا جو یہ شبہ بن ابی حجاج کہدیکھو کہ ابو حنیفہ کو خط مسکرت حدیث روایت کرنے کی تاکید کرتا ہے اور ایک جگہ کہ ابو حنیفہ ثقہ  
اہل الصدق سے ہے اور کبھی وہ کذب سے شرم بھی نہیں ہوا اور میں انہی میں ہوں اور حدیث میں صدوق تھا دینی نے  
و مختار کیا کہ بہت سے ائمہ کبار مثل احمد بن حنبلہ و عبد اللہ بن المبارک و یحییٰ بن حمزہ و اشعث و ثوری و عبد الرحمن

عمر بن زید و کعب و غیرہ نے ابو حنیفہ کی شان و صفات کی ہر بیان سے ہم کو دار قطنی کا تعصب فاسد ظاہر ہو گیا یہ اسکے  
 کہان سے استحقاق پہنچا کہ وہ ائمہ حنفیہ کی تصنیف کرے حالانکہ وہ خود مستحق تصنیف ہے۔ شرح کتابہ کہ اسناد ابو حنیفہ  
 کا بیان ہے کہ ابو حنیفہ ثقہ ثقیف امام جلیل ہیں جیسا کہ گذرا۔ نسخہ مصحف تقرب ابن جریر میں ہے کہ امام ثقیف مشہور ہے۔ موسیٰ بن ابی طالب  
 ابو الحسن انکوئی ثقہ عابد کما فی التقرب۔ صحیح کے راوی ہیں ع۔ عبد اللہ بن شداد بن النہاد اسحضرت علی الصریح علیہ السلام کے  
 حدیث میں پیدا ہوئے اور علی نے انکو بہت بڑے تابعین ثقات میں لکھا ہے جو فقہارین شمار کئے اور کوفہ میں شہید ہوئے۔  
 جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ تو صحابی ہیں سبحان اللہ انکا نام یثنا تبرک ہے پس یہ اسناد کیسے اعلیٰ درجہ پر ہے۔ پس جب حدیث  
 میں کان لہ امام فقرۃ الامام نہ قرأت۔ ثبوت ہوئی تو فاتحہ دوسرہ سب سے مانع ہے اور شیخ ابن جریر وغیرہ سے عجیب ہے کہ اس  
 سوا سے فاتحہ پر بخوبی کیا کیونکہ امام کی قرأت جب تقدی کی قرأت ہوگئی تو یہ اختیاری صورت نہیں ہے جس میں فعل مخصوص  
 جاری ہو بلکہ جو امام نے قرأت کی وہ تقدی کی ہوگی لہذا حدیث جساہ رنہ کی جو نادرہ میں ہے اس پر مقدم ہوگی۔ م۔  
 ابن الدین نے لکھا کہ ادل اسوجہ سے کہ جب دو حدیثیں متعارض ہوں تو جو حدیث مانع ہو وہ مطلقاً مقدم ہوگی۔ دوم اسوجہ  
 کہ تعارض کا اعتبار ثبوت اسناد پر ہے اور حدیث جابر بن زید کی صحیح ہے اور حدیث محمد بن اسحق کی اعتبار درجہ ثبوت حسن ہے پھر  
 اس پر حدیث جابر بن زید کے طرق کثیرہ اور ثل حدیث جابر کے دیگر صحابہ رنہ سے ثبوت ہے جیسا کہ بیان گذرا تو نہایت اعلیٰ درجہ  
 صحت پر پہنچی۔ سوم۔ مذہب صحابہ رضی اللہ عنہم اسی حدیث جابر بن زید کے موافق ہیں حتیٰ کہ امام مصنف رحم نے لکھا کہ اس پر صحابہ  
 کا اجماع ہے۔ ثوطار میں مالک عن نافع عن ابن عمر رنہ روایت ہے کہ جب تم میں سے کوئی امام کے پیچھے پڑے تو امام کی قرأت  
 اسکو کافی ہوگی اور جب تنہا پڑے تو قرأت کرے اور ابن عمر رنہ امام کے پیچھے نہیں پڑتے تھے۔ دار قطنی نے ابن عمر رنہ سے  
 یہ روایت روایت کی اور لکھا کہ رفع کرنا دم ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب ابن عمر رنہ سے یہ بات ثبوت ہوئی تو یہ سماع ہے حضرت صلح  
 سے تو رفع صحیح ہے اگرچہ اسناد میں کلام ہو۔ ابن عدی رحم نے مال میں ابو سعید خدری رنہ سے حدیث میں کان لہ امام  
 روایت کی اور لکھا کہ اسکی اسناد میں اسماعیل راوی ضعیف ہے اور اسکی متابعت کسی راوی نے نہیں کی۔ میں کتابوں کہ  
 ایسا نہیں ہے بلکہ لغویں عبد اللہ راوی نے ثل اسکے روایت کی جیسا کہ سیم اوسط طبرانی میں موجود ہے۔ امام طحاوی نے شرح  
 میں لکھا کہ حدیث یونس بن عبد الاعلیٰ حدیثنا عبد اللہ بن جبہ اخبرنی یونس بن اشیر عن بکر بن عمرو عن عبد اللہ بن قیس عن اسماعیل  
 عبد اللہ بن عمرو بن زید بن ثابت و جابر بن عبد اللہ الخ یعنی عبد اللہ بن قیس نے عبد اللہ بن عمرو اور زید بن ثابت اور جابر بن  
 رضی اللہ عنہم سے خلف الامام قرأت کرنے کو پوچھا تو سبوں نے فرمایا کہ امام کے پیچھے کسی ناز میں مت پڑھو۔ مترجم کتابہ  
 کہ یہ اسناد جید صحیح ہے۔ اور محمد بن الحسن نے ثوطار میں نیسان بن عیسیٰ عن منصور عن ابی دائل روایت کی کہ یہی سلسلہ عبد اللہ  
 بن مسعود رنہ سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ خاموش رہ یعنی کچھ مت پڑھ کیونکہ ناز میں شغل ہے اور مجھے امام کی قرأت کافی ہے۔ مترجم  
 کتابہ کہ یہ اسناد بھی جید صحیح ہے۔ اور ثوطار میں داؤد بن قیس القوار الدینی سے روایت کی کہ مجھے سعد بن ابی وقاص کے  
 بعض فرزند نے خبر دی کہ حضرت سعد بن ابی وقاص نے فرمایا کہ مجھے آزد ہوئی کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرے اسکو  
 میں انگاہوں۔ مترجم کتابہ کہ اسناد صحیح ہے کیونکہ داؤد بن قیس ثقہ فاضل ہے اور سعد رحم کے فرزند سب ثقہ ہیں تو یہاں کوئی  
 جو بہر حال ثقہ ہوگا۔ اور اس فقر کو عبد اللہ بن قیس نے مصنف میں روایت کیا صرف اسقدر فرق ہے کہ عبد اللہ بن قیس کی روایت  
 میں جیسے انگارے کے چھری یعنی اسکے منہ میں چھری ہیں مگر ہے کہ سعد رضی اللہ عنہ نے دونوں باتیں کہی ہوں اور  
 جو چھری کہ چھری کا چھری۔ اور ثوطار میں داؤد بن قیس عن ابن عجلان عن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت عمر رنہ نے  
 فرمایا کہ اس شخص امام کے پیچھے پڑھنے والے کے منہ میں چھری ہو۔ مترجم کتابہ کہ ابن عجلان وہ محدثین عجلان ثقہ ہے تو اسناد صحیح ہے

و اس اثر کو بعد از مذاق نے بھی مقرر نہ سے رعایت کیا ہر اور عبادی رح سے عادی بن سکے من ابی جبرہ سعادت کی کہ میں نے ابی  
 عباس زہ سے پوچھا کہ میں اس حال میں قرأت کروں کہ امام میرے آگے ہو تو فرمایا کہ نہیں۔ اقول اسناد جید اور ابو جبرہ  
 زہبی ثقہ ہے۔ ابی ابی شیبہ نے مصنف میں حضرت جابر زہ سے روایت کی کہ امام کے پیچھے مس پڑا وہاں وہ جبر کرنا ہوا ہوا ہوا  
 اور سنن نسائی میں اسناد جید کثیر بن مرہ حضری سے روایت ہے کہ ابو الدرداء زہ سے میں نے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 پوچھا گیا کہ کیا ہر نماز میں قرأت ہر فرمایا کہ ہاں تو ایک شخص انصاری نے کہا کہ یہ تو واجب ہو گئی پس میری جانب التفات  
 فرمایا اور میں سب سے نزدیک تھا پس کہا کہ میں یہی جانتا ہوں کہ امام نے جب کسی قوم کی امامت کی تو ان کے واسطے کفایت  
 کر دی۔ ابن الامام رح نے کہا کہ یہ کلام ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کا بدو ان کے نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 سے اسکا علم پایا ہے۔ الطح۔ اور جابر رضی اللہ عنہ نے حدیث لا صلوة لمن لم یقرأ بقاۃ کتاب کے معنی بیان کر دیے کہ یہ سو  
 امام کے پیچھے ہونے میں ہر چنانچہ یہ ٹوطا و ترندی میں بسند صحیح موجود ہے۔ بھرق بنظر دلائل ترجیح کے نزدیک یہی ہے کہ مقتدی امام  
 کے پیچھے کچھ قرأت نہ کرے۔ لیکن اس پر لازم ہے کہ امام سورہ فاتحہ میں سے جو آیت تیار پڑے تو مقتدی خاموش کان لگا کر  
 سنے اور دل سے اسکی تعداد کرے گویا خود بھی شغل اسکے ادا کیا اور جو آیت سوال کی پڑے تو اس میں آپ بھی دل سے  
 اس مانگنے میں موافقت کرے کیونکہ حدیث قسمت العلوة یعنی دین عبدی نصفین الحدیث جو بسم اللہ الرحمن الرحیم کے  
 جہر و اخفاء میں مفصل گذر چکی ہے صریح ہے کہ سورہ فاتحہ حمد و ثناء ہے اور دعا ہے اور دل سے حمد و ثناء اور دل سے دعا شرط ہے کیونکہ  
 حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ طلب غافل کی دعا قبول نہیں کرتا۔ کافی الصحیح۔ اور حدیث یس للعبد من صلوۃ الا اقل منها۔ یعنی  
 بندہ کے لیے اسکی نماز میں سے نہیں مگر اسی قدر کہ اسے اس میں سے تغفل کیا۔ یہ دلیل ہے کہ غافل نماز اور ہر ثناء و دعا پر سیدار  
 اور جو امام نے جناب باری تعالیٰ میں انبی و مقتدیوں کی طرف سے عرض کیا اس میں شریک ہو۔ اور ہمیں سے مترجم نے اپنے  
 واسطے احادیث میں ہی وجہ تطبیق کی اعلیٰ اور متعدد اسے جانی ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پھر میں کہتا ہوں کہ مجتہدین اس میں  
 مختلف ہیں پس اگر کوئی شخص اپنے علم میں قرأت خلف الامام ہی کو حق سمجھے تو کسی شخص کو اس سے وجہ عداوت و تعصب نہیں ہے  
 لیکن افسوس تو بعض جل مرکب سے ہے کہ وہ وجہ با عدم قرأت فاتحہ کو اپنے زعم میں نص محکم سمجھ کر دوسروں پر طعن و ملامت کرتے  
 ہیں اسی واسطے مترجم نے اس مقام کو مبسوط کر دیا تاکہ انکو ظاہر ہو کہ وجہ تودر کنارہ راجح از ہی ثابت ہونا بہت ضعیف ہے کیونکہ  
 اگر معرفت الہی سے محرومی اور دیدہ انصاف میں کمی ہو تو اسکا کیا علاج ہے مادی تو اللہ تعالیٰ ہی عزوجل ہے تو اسی سے ہم ہر  
 وسد او کی اتجاہ کرتے ہیں اور اسی سے الحاح ہے کہ اعمقون کو ہم پر غاب نہ کرے کہ جو ایک ڈھیلے کے پیچھے گھر گرانا مصالحت  
 جانتے اور اسلام کو خوار و بے اعتبار و بدنام و معطل اخلاق ناکارہ مخالفون کی نظروں میں دکھاتے ہیں۔ اہم اغفر وارحم و انت  
 ارحم الراحمین۔ بھرق یہ ہے کہ امام محمد رح اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ سے بالکل موافق ہیں یعنی امام کے پیچھے قرأت کر وہ ہر چنانچہ  
 آثار میں بعد روایات منع کے کہا کہ محدثا ہے کہ امام کے پیچھے قرأت نہیں نہ جبری میں اور نہ سری میں اور غار آثار صحابہ رضی اللہ  
 عنہم کے ساتھ کہے ہیں اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے انتہی۔ اور ابن الامام نے کہا کہ کچھ خفا و نہیں کہ احتیاط اسی میں ہے کہ امام کے پیچھے  
 کچھ نہ پڑے کیونکہ احتیاط تو اسکا نام ہے کہ جو قوی دلیل ہو اسی کے موافق عمل کرے اور بیان قوی دلیل مقتضی ہے کہ نہ پڑے  
 پھر عرضنا ایک ضعیف قول پر عمل ہے کہ قال المترجم غایب الامام و اللہ تعالیٰ اعلم۔ فروع۔ ہمارے اصحاب کے بعض کلام میں  
 قرآن بالجہر کا سننا مطلقا واجب ہے خلاصہ میں ہے کہ ایک شخص نقد گفتا ہے اور اس کے پہلو میں ایک قرآن پڑھتا ہے اور کاتب  
 سننا نہیں بن پڑتا تو زہ سے پڑھنے والے پر گناہ ہے اسی طرح اگر بات میں حجت پر جہ سے پڑھتا ہے اور لوگ سوتے ہیں تو  
 پڑھنے والا گناہ ہے یہ صحیح ہے کہ سننا مطلقا واجب ہے کیونکہ اعتبار آیت کے عموم لفظ کا ہے اور خاص سبب نزول پر انحصار



نہیں ہے۔ یعنی۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ جو چند لوگ مجتمع ہو کر قرآن پڑھتے اور کوئی دوسرے کی قرات نہیں سنتا تو بیعت پر اور  
 ہر اور کا قول ضبط ہے اور حدیث بیاضی ہم نمازوں کے ہر دو اثناء میں منفرد کی قضا یا بخار میں گذری اسی پر دلالت  
 کرتی ہے کہ بعض نماز بعض پر قرآن کا جہر کرے۔ م۔ نماز سے باہر چاہیے کہ قرآن پڑھنے والا اچھے کپڑے پہن کر عامہ باندھ کر  
 تہذیب سے بیٹھے۔ ایسے ہی عالم واسطے علم کے اور کثرت سے قرات منع نہیں اور بانوں سمیٹ لے۔ اگر چلتے پڑھے یا جولاہر  
 بیٹھے کی حالت میں وہ ہتھ پکے کوئی حرف والا یا عورت کا تنے میں پس اگر قلب حاضر ہو تو کر وہ نہیں ہے۔ مگر یوں میں قرآن  
 اول وقت دن میں بعد چاروں دن میں اول وقت رات میں ختم کرے۔ ایک روز میں تمام قرآن ختم کرنا سہوہ اخلاص پانچ خطروں  
 با پڑھنے سے افضل ہے۔ میں بارقل ہوا نماز سے باہر پڑھنے میں مشائخ کا اختلاف ہے چنانچہ مشائخ عراق کے نزدیک مستحب  
 ہے اور فریقہ نماز میں ایک بار سے زیادہ نہ کرے اور کمرہ ہے پڑھنا یا سخاۃ میں اور مختار قول یہ کہ عام میں جہر سے جبکہ وہاں  
 کوئی ننگا ہو اور ننگے ننانے میں یا جان اسکی جو رونگی ہو۔ حدیث کو عورت سے قرآن سیکھنا بہ نسبت اندھے مرد کے افضل ہے  
 الفتح۔ بالجملہ یہ مسئلہ سہین ہوا کہ مقتدی پر امام کے پیچھے کچھ پڑھنا نہیں چاہیے ہے۔ ویستمع ونیصت۔ اور مقتدی کا ن  
 لگا کر سنے اور خاموش رہے۔ وان قراء الامام آیت الترفیع والترہیب۔ اگرچہ امام ترفیع کی آیت پڑھے یا ترہیب  
 کی آیت پڑھے۔ وفعنی فضل جنت کی آیت پڑھے تو اس وقت جنت کا سوال نہ کرے یا عذاب جہنم کی آیت سے بنام  
 نہ لگے بلکہ خاموش رہے جیسا کہ مجاہد رحم سے یہ مسئلہ مخصوص گذرا۔ لان الاستماع والانصات فشرط بالنفس  
 کیونکہ کان وحرک سننا اور خاموش رہنا نفس قرآنی سے فرض ہے۔ وفع مع وعدہ رحمت کے بقول علیک ترمون۔ تو  
 فرمانبرداری پر رحمت یعنی ہے۔ والقرآۃ۔ اور امام کے پیچھے قرات کرنا۔ و سوال النجۃ۔ اور جنت کو مانگنا۔ و تلوذ النجۃ  
 اور جہنم سے پناہ مانگنا۔ کل ذلک مغل ہے۔ یہ ہر ایک بات مغل ہو استماع وانصات کی۔ وفع یعنی انہیں سے ہر بات سے  
 استماع یا انصات میں مغل پڑیگا اور جنت کا سوال و جہنم سے پناہ اپنی استدعا پر خواہ قبول ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح امام بھی  
 سوا سے قرات کے کسی دعا میں مشغول نہ ہو خواہ امامت فرض کی ہو یا سوا سے اسکے۔ رہا منفرد تو فرض میں یوں ہی کرے  
 اور نفل میں اسکو روا ہے جنت کا سوال وغیرہ کرے اور دلیل اس میں حدیث حذیفہ رضی اللہ عنہ کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے ساتھ بات کی نماز پڑھی تو کسی آیت ذکر جنت پر گذر نہوا اگر کہ آپ نے ٹھہر کر جنت کو مانگا اور کسی آیت ذکر جہنم پر گذر نہوا اگر  
 کہ آپ نے ٹھہر کر جہنم سے پناہ مانگی ابن الامام ح نے کہا کہ یہ حدیث تو دلیل ہے کہ نوافل میں امام کو بھی یہ کرنا روا ہے حالانکہ فقہاء  
 نے منع کی تصریح کی ہے و لیکن اسکی وجہ یہ بیان کی کہ مقتدی پر تطویل گران ہوگی و علی ہذا اگر مقتدی پر گران ہو تو امام ایسا کرے  
 الفتح۔ و کذلک فی الخطبۃ۔ اور یوں ہی خطبہ میں بھی وفع خطبہ پڑھے اور سننے والے خاموش سینیں۔ بدلیل حدیث  
 ابوہریرہ رحمہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو نے اپنے ساتھی سے بڑا فریاد کیا کہ خاموش ہو در حالیکہ امام  
 خطبہ پڑھتا ہے تو تو نے لٹو کیا۔ کما رواہ البخاری و مسلم وغیرہ۔ پس خاموشی واجب اور یہی قول عامہ علماء کا ہے۔ و کذلک  
 ان صلی علی النبی علیہ السلام۔ اور یوں ہی اگر امام خطیب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پڑھ رہا ہے۔ وفع تو کسی  
 لوگ خاموش سنتے رہیں اور امام خطیب کے ساتھ درود نہ پڑھیں۔ لغرضیۃ الاستماع۔ کیونکہ خطبہ سننا فرض ہے وفع  
 بلکہ خاموش رہنا بھی فرض ہے۔ اور مذہب میں یہ درود پڑھنا فرض نہیں مگر عمر میں ایک مرتبہ تو نفل درود کے لیے فرض ہے کہ  
 لوگ۔ عبادی رحم کے نزدیک ہر بار نام پاک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پڑھنے پر درود واجب لہذا عبادی رحم نے یہاں ابویوسف  
 کا قول اختیار کیا کہ خطبہ میں نام پاک سننے سے تو درود فی نفسہ پڑھے۔ مع۔ مترجم کتابہ کہ مراد دل میں پڑھے اور آہستہ نہیں  
 کیونکہ خاموشی عامہ علماء کے نزدیک واجب ہے اور آہستہ پڑھنا خاموشی نہیں ہے اور یہ مؤید ہے اس تاویل کا جو مترجم نے

قرآن فاتحہ خلف الامام کے فی نفسہ پڑھنے میں تاویل کی کہ مراد اول سے حمد و ثناء اور سوال پر زبان سے حافظہ میں وہی بات ہے  
 نے حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ وہ خطبہ میں درود مکروہ رکھتے اور زہری رحمہ سے روایت کی کہ امام کا  
 مجروح سے نکلنا نماز کو قطع کرنا اور شرح خطبہ کلام کو قطع کرنا ہی قول ابو حنیفہ رحمہ کا ہے۔ نووی رحمہ نے کہا کہ مجروح کے نزدیک  
 خطبہ میں کلام منع و خاموشی واجب ہر مع۔ بالجملہ درود بھی نہ پڑھے۔ الا ان یقرأ الخطیب قولہ تعالیٰ۔ لیکن یہ خطبہ  
 پڑھے قول اللہ تعالیٰ۔ یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا سلیمان۔ ای ایمان والو درود بھیجونی محمد صلی اللہ علیہ وسلم  
 پر اور سلام بھیجو کامل سلام۔ فیصلی السامع فی نفسہ۔ تو اس آیت کا سننے والا اپنی نفس میں درود پڑھے۔ وہ  
 حاصل یہ کہ درود پڑھنا منوع ہے مگر جبکہ آیت پڑھے۔ لیکن استثناء کا حکم یہ نہیں کہ اس وقت درود قطع چاہے پڑھے بلکہ  
 آیت پڑھنے کی صورت میں لوگوں کو چاہیے کہ فی نفسہ درود پڑھیں۔ بعض شراح نے کہا کہ یعنی آہستہ سے درود پڑھے مترجم  
 کتاب ہے کہ آہستہ پڑھنا سکوت کی فرضیت مثلاً ہر آیت سے درود پڑھنا اسی وقت فرض نہیں تو کیونکر چاروں کا پیکر صواب  
 یہ کہ اپنے دل میں پڑھے کیونکہ درود دعا ہے۔ چنانچہ مبنی میں ہے کہ اگر کہا جاوے کہ یہ استماع و انصات کی مخالفت ہوگی تو  
 جواب یہ ہے کہ جب اپنے نفس میں درود پڑھے یا از زبان سے خاموش رہا اور کانوں سے سنا تو کچھ مخالفت نہیں  
 بلکہ صلوا علیہ الخ کی بھی فراہم داری ہوگئی۔ مترجم کتاب ہے کہ یہ صریح ہے کہ مراد اول سے پڑھنا ہے۔ اور واضح ہے کہ حدیث لا یطوا  
 الا ان یقرؤ احدکم بام القرآن فی نفسہ۔ اسی طور پر واقع ہے لہذا مترجم نے سابق میں بھی تاویل کی ہے کہ سجدہ فاتحہ کو دل  
 میں پڑھے اور یہ تاویل اگرچہ مترجم نے کسی سے نہیں پائی لیکن حق ہے اور الحمد للہ سبحانہ و تعالیٰ کہ مترجم کو امام فرمائی گئی ہے  
 نصوص میں دفاق اور عظیم کا انحال ہوا۔ حافظہ ہم۔ واخلقوا فی الثانی عن المنبر۔ اور جو شخص کہ منبر سے درود  
 اسکے حق میں اختلاف ہے۔ فقہ متقدمین سے اس میں کوئی روایت نہیں ہے اور متاخرین نے اختلاف کیا کہ جب منبر سے فقہ  
 دور ہو کہ آواز خطبہ نہیں سنتا ہے تو کیا اس پر بھی سکوت واجب ہے۔ مع۔ محدثین نے کہا کہ خاموش رہنا احوط ہے اور اسی کو  
 مصنف رحمہ نے بیان کیا۔ والاحوط هو السکوت۔ اور سکوت ہی احوط ہے۔ اقامتہ فرض الانصات والحمد للہ  
 بالصواب۔ واسطے قائم کرنے فرض انصات کے واسطہ علم۔ فقہ یعنی سنا اور خاموش رہنا دو فرض تھے پس اگر درود  
 کی وجہ سے سنا ممکن نہیں تو دوسرا فرض خاموش رہنا ممکن ہے پس اسی کو قائم رکھے۔ ابن کثیر رحمہ نے حضرت مجاہد رحمہ سے  
 یہی قول روایت کیا جیسا کہ گذرا۔ امام بھی حالت خطبہ میں کلام نہ کرے کہ رزق جاتی رہتی ہے۔ خطبہ میں سلام منع ہے تو ہلکا  
 جواب بھی واجب نہیں۔ یہی حال مدس و عادی و خلیفہ خوان کا ہے اور ساکنی فقیر کے سلام کا جواب بھی واجب نہیں ہے منع  
 اور واضح ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں بلال رضی اللہ عنہ کو ایک سورت سے دوسری سورت کو قتل ہو کر قرأت سے  
 منع کیا ہے لہذا ابن الامام رحمہ نے اس کو نقل میں بھی کر دیا۔ (فرع) نقل میں ہر آیت رحمت پر سوال اور ہر آیت خدا  
 پر ثناء مانگنا حدیث خداوندہ سے ثابت ہے اور خاص خاص جوابات یہ ہیں تو اللہ تعالیٰ ایسے ذلک یقادر علی ان بھی الموتی  
 کہے کہ جی وانا علی ذلک من الشاہدین۔ اور قولہ تعالیٰ ایسے الذین یحکمون بالحق من الشاہدین۔ جی وانا علی ذلک من الشاہدین۔ قولہ تعالیٰ  
 قل ارایتم ان اصبح ماؤکم غراماً من ینکم باریعین۔ کہے۔ اللہ رب العالمین۔ اور قولہ تعالیٰ فبما فی حدیث بعدہ یومنون۔ کہے۔  
 امت بالحدیث لا بالاجماع۔ اور قولہ مجاہد کے آواز کہ کذبانی۔ کہے کہ لاشی من لعمک ربنا کذب۔ م۔ اور حالت سجدہ میں دعا  
 کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث میں اس کو سننا درجہ اول ہے۔ (فوائد جلیلہ) حدیث البایوب رضی اللہ عنہ نے دعا کی  
 موافق حکم کے اور زہری پڑھی موافق حکم اسکے اگلے گناہ کہ چوں کہ جتنے جلتے ہیں۔ النساء۔ حدیث عبد اللہ بن شقیق تابعی کہ  
 اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی حل کے تک کہ گھر نہیں جانتے سوائے نماز کے۔ الترمذی۔ حدیث ابن مسعود رضی

میں ایک قدم پر گھڑ دیتا قیام میں افضل و سنت قرار دیا اسکا کافی انسانی۔ حدیث میں ہے یا سرحدی! اللہ عزہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی نماز سے سلام پڑھتا ہے اور حال یہ کہ نہیں کہتی گئی اسکا یہ اس نماز سے گردن سوان حصہ یا توان یا آٹھوان یا ستوان یا چھٹا یا پانچواں یا چوتھائی یا تہائی یا آدھا۔ ابو داؤد۔ ابویان امام مامی

### باب الامامۃ

یہ امام و تقدی کی نماز کا ارتباط ہر دس شرط سے اول نیت اقتدار اور عدت کی امامت کی نیت کرنا دوم مکان متحد ہونا سوم نماز متحد ہونا۔ چارم امام کی نماز صحیح ہونا تقدی کے اقتدار میں تجسم عورت کا محاذی ہو جانا۔ ششم تقدی کی اثری امام کے لئے ہونا۔ ہفتم تقدی کا امام کے ایک رکن سے دوسرے رکن کو جانا معلوم کرنا ہفتم کوئی حوالی ہونا امام کے مسافر یا قیام نہ جاننے سے تسم ارکان میں امام کی مشارکت۔ وجمہ امام کا تقدی کے واسطے لائق امامت ہونا۔ م۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ۔ آدمی کی نماز گھریا بازار سے جماعت میں ۲۵۔ گو نہ افضل ہے۔ السنۃ الا انسانی۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما۔ ۲۶۔ گو نہ افضل ہے۔ یحییٰ بن یزید۔ عثمان رضی اللہ عنہ۔ جس نے نماز عشر جماعت میں پڑھی تو گویا آدمی رات قیام کیا اور جس نے نماز صبح جماعت پڑھی تو گویا تمام رات نماز پڑھی۔ مسلم و مالک و ابو داؤد و الترمذی۔ مسجد جماعت میں دور سے داند جیری رات میں اور انتظار کرنے والے کو زیادہ ثواب ہے۔ کمانے حدیث ابی موسیٰ و ابی بن کعب رضی اللہ عنہما۔ پھر جماعت کے بارہ میں علماء کے اقوال میں جگہ مذکورہ قول ہر آدمی مختصر یہ کہ قول ہادل جماعت فرض عین یعنی ہر شخص پر فرض ہے یہی امام احمد کا قول ہے مگر صحت صلوٰۃ کے لیے شرط نہیں ہے۔ قول دوم یہ کہ فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر بعض نے قائم کر دی تو باقیوں سے گناہ ساقط ہے۔ وہو قول الشافعی و جمہور اصحابہ۔ قول سوم یہ کہ واجب ہر آدمی عامہ مشائخ خفیہ کا قول ہے الغایہ۔ اور ثبوت اسکا سنت ہوا ہے تو اس واجب کو سنت کہنے میں المفید۔ اور جماعت واجب ہر مطلقہ بانوں آزادوں پر جو بلا حرج جماعت میں آسکتے ہیں۔ البدائع۔ اور تحفہ میں ہے کہ جماعت اسی پر واجب ہے جو بلا حرج قادر ہو اور غدر سے ساقط ہو جاتی ہے حتیٰ کہ مریض و اندھے و پاچہ پر واجب نہیں اور ابو حنیفہ کے نزدیک اندھے کو پونچھانے والا اور پاچہ کا لاد لچانے والا ملے تو بھی وجوب نہوگا اور صاحبین کے نزدیک ہوگا اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ نہیں واجب ہے جمعہ اور نہ جماعت مریض پر اور گھٹیا والے و پاچہ و لہجے و اندھے اور دیان ہاتھ و پایاں بانوں کٹے اور فلج مارے ہوئے اور عاجز و بوڑھے پر۔ اور جب مینو و کچر ہو تو بقول صحیح وجوب نہیں رہتا۔ اور اگر شدید سخت سردی یا تاریکی ہو تو بقول صحیح ساقط ہے اور اگر سلطان کے خوف سے مخفی ہو تو واجب نہیں ہے۔ پھر اگر جماعت نہ ملے تو ہمارے اصحاب میں اختلاف نہیں کہ اسپر دوسری مسجد میں طلب کرنا واجب نہیں ہے شمس الائمہ نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں اگر محل کی مسجد میں داخل ہو گیا ہو تو وہیں تنہا پڑھنے والے دوسری مسجد میں طلب کرنا اولیٰ ہے۔ نفع القیامین۔ اور ساقط ہوتی ہے جماعت جبکہ اند جیری رات میں تند ہوا ہو نہ دن میں اور جب پینچان یا پیشاب کی ضرورت ہو یا نکلنے میں قرض خواہ کے گرفتار کرنے کا خوف ہو یا سفر کے قصد میں قافلہ چلے جانے کا خوف ہو یا کسی مریض کا تیار دار ہو یا اپنے مال ضائع جانے کا خوف ہو یا عشاء کا کھانا تیار اور شوق جی چاہتا ہو اور اسی وقت اقامت کی گئی یا سوائے عشاء کے دوسرے وقت ہی پیش آوے حالانکہ جی کو اُسکی طرف رغبت اشتیاق ہے۔ لیسلم قول چارم یہ کہ جو امام مصنف نے اختیار کیا۔ الجماعۃ سنۃ موکدہ۔ جماعت سنت موکدہ ہے۔ ف۔ یعنی مودن کے مسئلہ یہ سنت نبوت واجب ہے جسکے ترک میں اسارت و بربائی ہے۔ نفع۔ فقوٰلہ علیہ السلام الجماعۃ من سنن اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مختلف عنہا الا منافق۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جماعت نبویہ سنن اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے نہیں پھر کیا اگر منافق۔ یعنی جسکی شخصیت منافقوں کے مانند ہے۔ یہ حدیث غریغہ نہیں نبوت ہوئی بلکہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جس شخص کو



خوش آوے کہ کل کے روز اسے تعالیٰ سے مسلمان ملے تو اسکو لازم ہے کہ ان نازوں کی محافظت کرے جب انکی اذان دیکھا کہ  
 کیونکہ اسے تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سنن الہدیٰ مشروع فرمائی ہیں اور یہ نازیں بھی سنن الہدیٰ سے  
 میں آفریں۔ اور اس میں ہے کہ اور میں نے اپنے آپ کو دیکھا اس حال میں کہ ناز سے نہیں بچتا تھا مگر منافق جسکا اتفاق کھلا  
 سب جانتے تھے اور البتہ آدمی لایا جاتا اسطرح کہ دو آدمیوں کے گاندھوں پر ہاتھ دھرے ہوتا تو اگر جماعت کے صف  
 میں کھڑا کیا جاتا تھا۔ رواہ سلم۔ بالجملہ یہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر ہے لہذا فرض کئے والوں نے معارضہ کیا کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ  
 میں ہے کہ میں نے داون جماعت سے بچ کر داون کے گھر جانے کا قصد کیا۔ لیکن یہی دم نے کہا کہ عاتہ روایات کے تتبع سے  
 ظاہر ہوتا ہے کہ جماعت سے مراد جمعہ ہے جیسا کہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں یقولون عن ابیہم مریح ہے اور نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ دو حدیثیں  
 ہیں ایک جمعہ کے بارہ میں اور دوسری جماعت کے بارہ میں ہے۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ بہر حال یہ خبر اواحد ہے تو اس سے خفیت  
 کا ثبوت ہمارے نزدیک نہ ہوگا لیکن وجوب ثبوت ہوگا تو یہی عامہ مشائخ کی دلیل ہے اور اثر ابن مسعود رضی اللہ عنہ جو مصنف رحمہ اللہ نے کہا  
 اس میں سنن الہدیٰ سے سنت اصطلاحی مراد ہونا ضرور نہیں کیونکہ انہوں نے نازوں کو بھی سنن الہدیٰ کہا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جماعت  
 کی نازوں کو کما توبہ اشارت آئے وصف جماعت کی طرف ہوگی۔ نہا یہ دینی وغیرہ نے سنت مؤکدہ ہونے پر یوں استدلال  
 کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تنہا ناز پڑھنے پر جماعت کی ناز کو ۲۵ یا ۲۷ درجہ فضیلت دی پس تنہا ناز کو فاسد نہیں  
 فرمایا۔ اور ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ نے حدیث ابی بن کعب مرفوع روایت کی کہ تنہا ناز سے ایک مرد کے ساتھ ادلی ہے  
 اور ایک کے ساتھ سے دو کے ساتھ ادلی ہے اور بقدر زیادتی ہو وہ اسے تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تنہا  
 جواز ہے لیکن جماعت چونکہ شعائر اسلام سے ہے تو وہ سنت مؤکدہ ہوتی۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے رد کر دیا کہ جماعت چونکہ افعال ناز  
 میں سے نہیں ہے تو نفس ناز صحیح ہو جاوے گی لیکن ترک واجب کا گناہ ہوگا لیکن محنت فی الجملہ کو ایک دقیق طول کلام میں بیان  
 کیا ہے اور ظاہر کلام میں شیخ ابن الہمام کا میلان بجانب وجوب ہے اور اسی پر محمول کیا گیا کہ علیہ السلام البغدادی کل البغدادی و الکفر و النفاق  
 من مع سنادی اسے بناوے الی الصلوٰۃ فلیہبہ یعنی جفا کاری پوری جفا اور کفر و نفاق یہ کہ جو اسے تعالیٰ کے سنادی کو سننے کو وہ  
 ناز کی طرف بلاتا ہے پھر جواب نہ دے۔ رواہ احمد و الطبرانی۔ اور طبرانی کی ایک روایت میں ہے کہ مومن کے واسطے بدیہی و خبیثا  
 سے یہ بہت ہے کہ مومن کو سننے کے ناز کے واسطے پکارتا ہے پھر جواب نہ دے۔ اقول پہلے قدر کہ جواب دینا بیان اسکے بلانے  
 جانا ہوتا ہے مع الاختلاف۔ ابن ماجہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ جس نے اذان سنی پھر نہ آیا تو اسکی ناز نہیں مگر بوجہ غلہ  
 کے۔ رواہ الحاکم و قال صحیح بشرط ما مدعی رحمہ اللہ کا میلان قول سنت مؤکدہ کی ترجیح بنا قشہ دلائل وجوب ہے اور تالی کرنے سے  
 اس مقام پر دونوں قول کے واسطے امارات ہیں اور حق یہ کہ قول وجوب کے دلائل اظہر ہیں اور قول سنت کی روایت قوی ہے  
 چنانچہ یہی جملہ حوالہ میں اور خلاصہ محیط اور شرحی کی محیط میں ہے لیکن بحر الرائق میں کہا کہ اہل مذہب کے نزدیک قول وجوب  
 راجح ہے۔ تاہم ہی نے کہا کہ جمعہ و عیدین میں جماعت شرط ہے اور تراویح میں جماعت سنت کفایہ ہے اور وتر رمضان میں مستحب ہے  
 و۔ جماعت ایک سے صد و پچاس امام کے۔ السراجیہ ج ۱۔ اگرچہ مثل منیر جو۔ السراجیہ۔ یا جن ہو خواہ مسجد ہو یا دوسری جگہ ہو  
 و۔ لیکن جمعہ میں تین یا چار امام ہیں انھوں نے۔ ایک وقت فریضہ میں اذان و اقامت کے ساتھ کمر جماعت کرنا مسجد محلہ میں  
 مکروہ نہ مسجد راہ یا ایسی مسجد میں جساؤن و امام متعین نہیں ہے۔ اور بلا اذان و اقامت بلا جملہ کردہ نہیں ہے۔ شرح الجمع  
 حلوانی نے کہا کہ مع تمام چار ہوں تو گوشہ مسجد میں بالاتفاق مکروہ نہیں اور اگر چار مقتدی ہوں یا چھوان امام تو صحیح ہے کہ  
 مکروہ ہے۔ خلاصہ مسجد محلہ افضل ہے یا جامع مسجد دو قول ہیں۔ اور اگر محلہ میں دو مسجد ہوں تو قدیم کو اختیار کرے اور  
 مسادہ ہوں تو زیادہ عمر پر کو لے اور اگر آدمی فقہ سیکھتا ہو تو مجلس سناد اسکے مدرس کی یا مجلس عامہ بالاتفاق افضل ہے

۱۔ اگر فقہ میں رات دن مشغول ہو کر جماعت ترک کی تو نجم الامم نے کہا کہ ایسی محنت مردود اور لوگ اس سے سکوت کرنے میں  
 غیر معذور ہونگے۔ ع۔ کہا گیا کہ مراد یہ کہ کس سے ہمیشہ ترک کرنے کا حکم۔ اور یہ بھی نجم الامم نے کہا کہ نفع کی فکر میں معذور نہ ہوگا  
 اور فقہ کی فکر اور اسکی کتابوں کے مطالعہ میں معذور ہوگا۔ یعنی کبھی کبھی ترک ہو جاوے۔ ع۔ اگر فقہ میں اشتغال ہونے کسی  
 اور علم میں تو ترک جماعت میں معذور ہی ایسا ہی نہیں بلکہ کہا اور باقانی رحمہ اللہ اس پر جزم کیا۔ ع۔ مترجم کتاب پر تحقیق یہ کہ جماعت  
 واجب یا قریب واجب ہے اور فقہ قدر ضروری تو فرض ہے اور زائد فرض میں نہیں نہ واجب الاکملہ سب نے اعراف کیا اور یہی  
 شخص پر حین ہوئی ہو اور ہم نے محقق کر دیا کہ قدر اجتہاد فرض کفایہ ہے تو علوم دین سب مساوی ہیں۔ اور ظاہر یہ تفریع  
 جماعت کی سنت ہونے پر ہے۔ غرض۔ رات میں مسجد جاتے کسی کو ڈر لگتا ہے تو بقول شریف الامم صدیق ع۔ واولی الناس  
 بالامامۃ العلمم ہاں۔ ع۔ جو شخص جماعت والاں میں سے سنت کا زیادہ عالم ہو وہ امامت کے لیے اہلی ہے۔ ف۔ یہی  
 جمہور کا قول ہے۔ اور سنت یعنی فقہ و احکام الشریعہ ع۔ یعنی فقط احکام نماز۔ الصلوات۔ یہی ظاہر ہے۔ البحر۔ بشرطیکہ اچھی طرح  
 پڑھ سکتا ہو اس قدر قرات جس سے نماز جائز ہو یعنی قدر فرض ع۔ اور کہا گیا کہ قدر واجب۔ د۔ اور یہی صحیح ہے۔ کیونکہ  
 اولویت کے لیے واجب ترک نہیں ہو سکتا۔ م۔ بلکہ قدر سنون۔ اربعین۔ اعتقاد میں مطعون نہو۔ النہایہ۔ اگر امام مسجد معمولی  
 ہو اور کسی کو اسکے اعتقاد میں طعن ہو تو وہ ترک جماعت میں معذور ہے بخلاف اسکے جیسے افعال فہم ہوں۔ م۔ اور یہاں اہلی  
 امام ظاہری نوازش سے پرہیز کار ہو اگرچہ تقویٰ میں دوسرا اس سے بڑھ کر ہو۔ محیط۔ اگر علم نماز میں معجز ہو لیکن حدیث و علم  
 نہ جانتا ہو تو بھی اولی ہے۔ الخلاصہ۔ وعن ابی یوسف اقرأہم۔ اور ابو یوسف کا قول مروی ہے کہ انہیں جو اقرأہم اولی ہے۔  
 ف۔ یعنی بہتر قرات والا بلکہ قدر ضرورت علم نماز رکھنا ہو۔ لان القراۃ لا بد منها۔ کیونکہ قرات سے چارہ نہیں۔ ف۔  
 کہ وہ ایک رکن نماز ہے۔ والحق اجماع الی العلم انما یثبت نائبتہ۔ اور علم کی حاجت جب ہی کہ کوئی واقعہ پیش آوے۔ ف۔  
 یعنی نماز میں غیر معمولی بات تو اس وقت البتہ علم کی ضرورت ہے۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی قول دوسرے اماموں کا ہے۔ ونحن بقول  
 القراۃ منقتر الیہا۔ اور ہم از جانب ابو حنیفہ و محمد کہتے ہیں کہ قرات کی جانب احتیاج۔ لکن واحد۔ ایک رکن کے لیے  
 ہے۔ ف۔ یعنی قرات۔ والعلم لساائر الارکان۔ اور علم کی احتیاج سب ارکان کے لیے ہے۔ ف۔ لیکن وار د ہوتا ہے  
 کہ قدر ضرورت دیگر ارکان کا علم موجود ہو یاں جب کوئی غیر معمولی واقعہ ہو تو اسکا علم البتہ نہیں ہے۔ اور جواب یہ کہ مراد قرات  
 و علم میں افضل ہونے کی صفت ہے تو قرات کا کمال صرف ایک رکن سے متجاوز نہیں ہے اور علم کی فضیلت تمام ارکان کو حاوی ہے  
 بش کیسین یہ فضیلت ہو وہ فارسی سے افضل تو وہی اولی ہوا۔ م۔ فان تساوا و اقرأہم۔ سہم اگر سب اہل جماعت اس  
 علم میں برابر ہوں تو اب انہیں سے جو بہتر فارسی ہے وہ اولی ہے۔ فقولہ علیہ السلام۔ بدیل قول حضرت علی علیہ السلام  
 یوم النجوم اقرأہم لکتاب اللہ۔ قوم کی امامت کرے جو کتاب اچھی کا بہتر فارسی ہو۔ فان کانوا سوا فاعلمم ہاں۔  
 سہم اگر یہ سب برابر ہوں تو انہیں سے سنت کا زیادہ جاننے والا امامت کرے۔ ف۔ فان کانوا فی استہ سوا فاقومہم  
 بجز فان کانوا فی الحجۃ سوا فاقومہم سلاما ولا یوم الرجل الرجل فی سلطانہ ولا یقعد فی بیتہ علی تکرمتہ الا باذنہ۔ سہم اگر سنت  
 میں مساوی ہوں تو جو ہجرت (جانب مدینہ) میں مقدم ہو سہم اگر ہجرت میں برابر ہوں تو جو اسلام میں مقدم ہو اولی ہے  
 اور نہ امام بنجاوے کوئی مرد دوسرے مرد کا اسکے مقام سلطنت میں اور نہ بیٹہ جادے اسکے تخت پر مگر اسکی اجازت  
 کے ساتھ۔ رواہ مسلم والاربعة۔ اور ابن جہان کی روایت میں بیابے اسلام کے ہیں ہی یعنی جو سن میں زیادہ ہوں۔ اس  
 حدیث میں اقرأہم کو علم۔ پر مقدم کیا گیا ہے جیسا کہ ابو یوسف و دیگر اماموں کا قول ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے آثار میں یہ جواب  
 دیا جو مصنف نے ذکر کیا کہ۔ اقرأہم کان العلمم۔ صحابہ میں جو اقرأہم تھا وہ اعلم بھی تھا۔ لانہم کانوا یلقونہ باحکامہ۔

کیونکہ وہ لوگ قرآن کو مع احکام کے سیکھتے تھے۔ و۔ تو احکام جاننے میں برابر تھے ہاں قرأت میں ادا و بہتر ہونے میں فرق تھا۔ مقدم فی الحدیث۔ و حدیث میں بہتر قاری کو مقدم کیا گیا۔ و لا کذلک فی زمانہ۔ اور ہمارے زمانہ میں ایسا نہیں ہے۔ و۔ بلکہ بہتر قاری صرف قرأت سیکھا ہوتا ہے نہ مع احکام۔ فقہ مثلاً لا علم۔ تو ہم نے اعلم کو مقدم کیا۔ و۔ پس اگر سب لوگ علم قرآنی میں مساوی ہوں تو انہیں سے بہتر قاری مقدم ہوگا۔ لیکن معنی حدیث فان کانما سوار فاعلمہما۔ کہ یہ ہو سکے پھر اگر سب لوگ جماعت والے قرأت مع علم میں برابر ہوں تو جو سنت کا زیادہ عالم ہو وہ اولیٰ ہے اور اس وقت سنت سے مراد معرفت طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کیونکہ علم قرآن میں تو برابر ہیں۔ اور حاکم کی صحیح الاشیاء روایت میں بجائے فاعلمہما سنت کے۔ فاقسم فقہاً۔ و اس پر یعنی فقہ میں سب سے زیادہ ہو۔ اصحاب العلم عام مع کو تردد ہوا کہ یہ تو مزین قاری کو فقیہ پر ترجیح دی گئی ہے اور مترجم کتاب پر کہ شیخ مع کی نظر فقہ کی اپنے اصطلاحی معنی پر جمع گئی تو فیجوش پیدا ہوئی اور تحقیق یہ ہے کہ علم سے فقہ عبارات نصوص میں خاص ہے کیا تم کو بیداری فتویٰ جبکہ حدیث میں آیا کہ ہزار عابدوں سے ایک فقیہ زیادہ سخت ہو یا ہر شیطان پر۔ کافی اتردی حالانکہ عابد تو بدون علم کے نا ممکن ہے تو فقیہ کو عالم پر ترجیح دی پس فقیہ وہ ہے جو اس علم کے اسرار سے وقوف رکھتا ہو و قد قال ابن مسعود رحمہ۔ اما انکم ان تفقہوا العلم۔ یعنی خلف الامام پڑھنے والوں کو کما کہ کیا تمہارے فقہ کا وقت نہیں آیا۔ اب معلوم ہو گیا کہ اعلمہما سنت وہی حکمت ربانی جو حضرت صلعم نے بتلائی اور بدین معنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا علیکم الکتاب والحدیث۔ یعنی رسول اللہ کو تعلیم دینا کتاب کی اور حکمت کی۔ پس کتاب قرآن اور حکمت وہی سنت ہے یا اسکو فقہ کو۔ کہ وہ میں حکمت ربانی ہے پس طول کلام ابن العام مع سب ساقط ہے۔ ہاں یہ دلیل عمدہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض وفات شریف میں حکم کیا کہ مروا ابابکر علیکم بالاس۔ اے ابوبکر تو تم ابو بکر کو پیام دو کہ وہ لوگوں کو ناز پڑھا دے۔ حالانکہ ابوبکر رحمہ سے بہتر قاری موجود تھے بدلیل قولہ علیہ السلام اقرأکم الیٰ یعنی بن کعب یعنی تم سب میں بہتر قاری الیٰ بن کعب ہے۔ پس اسی وجہ سے کہ ابوبکر رحمہ زیادہ فقہ والے تھے بدلیل قول ابوسعید رحمہ کہ فلان ابوبکر اعلمنا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ وفات کو سوائے ابوبکر رحمہ کے کوئی نہیں سمجھا اور ابوبکر رحمہ کے رونے پر لوگوں نے حیرت کی تو ابوسعید رحمہ اقرار کرتے ہیں کہ ابوبکر رحمہ ہم سب میں زیادہ عالم تھے۔ مترجم کتاب پر کہ دلیل قوی و جید ہے اصحابین فقہ معمر یہ کہ وہ کمال علم بعرفان حکمت ربانی تھا اور خبریات مسائل مروئین میں اور یہ اظہر من الشمس ہے اور طول کلام کی حاجت نہیں فافهم۔ م۔ فان تساوا فادعهم۔ پھر اگر علم و قرأت میں برابر ہوں تو انہیں اذیع اولیٰ ہے و۔ و۔ یہ ہے کہ جن چیزوں میں شرفا مشبہ ہو اگرچہ انکا ارتکاب جائز ہو تو ان سے بھی پرہیز کرے تو عامہ باحاطات سے اسکو اجتناب ہوگا اور تقویٰ یہ ہے کہ حرام و مکروہ تحریمی سے بچ جاوے۔ فقولہ علیہ السلام من صلی خلف عالم تقی فکانا صلی خلف نبی۔ بدلیل اس قول کے کہ جس نے عالم تقی کے پیچھے نماز پڑھی گویا آٹھ نبی کے پیچھے نماز پڑھی و۔ یہ حدیث میں ع کسی نے نہیں پائی جیسے سخاوی رحمہ کو نہیں ملی اور علی قاری رحمہ نے کہا کہ موضوع ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث نہ کہنا چاہیے۔ اگرچہ معنی اسکے مستنبط ہیں کیونکہ عالم دارف ذیہا میں اور وہ کہ عامل بوجع ہوں کمال میں پس گویا پیغمبر کے پیچھے نماز پڑھی۔ اور ابن العام دھیمی نے کہا کہ حاکم نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کو بھلا معلوم ہو کہ تمہاری نماز قبول ہو تو جو تم میں سے بہتر ہیں وہ تمہارے امام ہوں۔ یہ روایت اگرچہ ضعیف کئی گئی لیکن بقیہ وغیرہ کی روایات سے مؤید ہے کہ وہ بھی ضعیف ہو تو فضائل اعمال میں ضعیف پر عمل ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث صحیح میں تو یہاں تک جہت کا مقدم اولیٰ ہے جواب یہ کہ ہجرت مذکورہ بعد فتح کے کہ بالاجماع جاتی رہی اب تو کوئی دانا کفر میں مسلمان ہو تو دانا لا سلام میں ہجرت کرے یا ہجرت کے اعلیٰ معنی جو بدون نقل مکانی کے ہر وقت ہر شخص کو میسر ہیں رکھے جائیو



یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ ماجر کون ہے فرمایا کہ جس نے ہجرت کیا اسکو جسے اللہ تعالیٰ کردہ رکھے یعنی گناہوں و خطائوں کو چھوڑ دیا جیسا کہ صحیح بخاری وغیرہ میں ثابت ہے لہذا ہمارے اصحاب نے حدیث بیست میں اسکو قائم کیا تو سب سے مقدم اس ہجرت میں جو اربع ہوا اولی ہریم۔ فان تساودا فاستقم۔ پھر اگر امور مذکورہ بالا میں سب برابر ہوں تو جو ان میں سے ازراہ سن کے بڑا ہو وہ اولی ہے۔ ف۔ کیونکہ امام تو بارگاہ کبریائی میں قوم کی طرف سے دغدہ ہوتا ہے کما فی حدیث الطبرانی والدارقطنی والبیہقی۔ اور جو بزرگ سن میں ہر اسی کو حضور میں مناجات و عرض کے لیے مقدم کرنا بہت صحیحہ میں ثابت ہے اور سورہ فاتحہ بلکہ مقصود نماز شفاء و مغرود عاء والحداح ہے۔ م۔ نقولہ علیہ السلام لابی ابی ملیکہ۔ جلیل قولہ علیہ السلام واسطے ابولیکہ کے دونوں فرزند کے۔ ف۔ نہیں بلکہ جیسا کتاب الزکوۃ میں کہا ہے کہ واسطے مالک ابن ابی الحاشیہ واسطے سامی کے ہر دہایت صحاح ستہ کہ دونوں اذان دینا اور اقامت کرنا۔ ویونکہ اکبر کہا۔ اور چاہیے کہ تم دونوں میں بڑا امامت کرے۔ ولان فی تقدیمہ تکثیر الجماعۃ۔ اور اسلئے کہ بزرگ کو مقدم کرنے میں جماعت کی زیادتی ہے۔ ف۔ اور اوپر گذرنا کہ جماعت کی زیادتی اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہے۔ کما فی الحدیث۔ اند نیز حدیث میں ہے کہ تم میں سے نہیں جو ہمارے بزرگ کی توقیر نہ کرے۔ توجب اسکو اپنا امام کر لیا تو یہ توقیر کی اور بے ادبی نہیں رہی۔ م۔ پھر اگر سن میں برابر ہوں تو اخلاق میں بہتر اولی ہے کیونکہ حدیث صحیح ہے کہ خیار کم حسنکم اخلاقاً۔ یعنی جو کم سن سے خوبی اخلاق میں بڑھ چکے ہیں وہ بہتر ہیں۔ اور مراد خلق مسنون ربانی ہے نہ لوگوں کی تکلفات شیطانہ۔ فاحفظ۔ پھر اگر خلق میں برابر ہوں تو حسب میں بہتر مقدم ہو اور اگر مساوی ہوں تو چہرہ کا خوبصورت اولی ہے اور کافی کی یہ تفسیر کہ خوبصورتی جو ناز و تہجد کی کثرت سے ہو کچھ نہیں ہے بلکہ ظاہری معنی مراد ہیں پھر اگر خوبصورتی میں برابر ہوں تو نسب میں اشرف مقدم ہے اور اگر اس میں بھی برابر ہوں تو قوم کو اختیار ہے یا قرعہ ڈال لیں۔ اور کہا گیا کہ مسافر سے یتیم اولی ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر قرأت کے وقت تخطی کرنا ہو پس اگر کثرت نہیں ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر کثرت سے کرے تو دوسرا اولی ہے مگر جبکہ ایسا شخص ہو جسکے پیچھے تبرک چاہا جائے تو یہی افضل ہے۔ افصح۔ مگر میں ممان مع صاحب خانہ ہیں تو صاحب خانہ اولی ہے مگر جبکہ سلطان یا صاحب حکومت یا قاضی ہو تو صاحب خانہ کا ان کو مقدم کرنا اولی اور خود مقدم ہونا جائز ہے۔ مالک مکان و کرایہ دار و دھان جمع ہوئے تو کرایہ پر لینے والا اولی ہے۔ التاثر خانہ جیسے انکے لینے والا اولی ہے۔ السراج۔ امام محلہ سے بہتر آدمی مسجد میں داخل ہوا تو امام محلہ اولی ہے۔ القنیہ۔ امی کی امامت کو لوگوں کے لیے بلا خلاف جائز اور برعکس کو بعض جگہ لکھا کہ ہمارے علماء کے عود یک نہیں جائز ہے اور خواہر زادہ نے لکھا کہ خلاف اولی ہے۔ التاثر خانہ۔ محلہ میں اگر ایک ہی امامت کے لائق ہو تو وہ ترک سے گنہگار نہ ہوگا۔ القنیہ۔ اگر قوم کی امامت کی حالانکہ دے کراہت کرتے ہیں پس اگر اس میں کوئی فساد ہو یا دے لوگ اولی ہوں تو امام کے لیے امامت کردہ تحریری ہے اور اگر وہ مستحق ہو تو قوم کے حق میں کراہت کرنا مکروہ تحریری ہے۔ ت۔ ذکر وہ وغیرہ جائز اماتوں کا بیان) ویکرمہ تقدیم البعد۔ اور کردہ ہے آگے کرنا غلام کا۔ ف۔ اگرچہ وہ آزاد کر دیا گیا ہو۔ اخلاص ق۔ لانه لا یتفرع للتعلیم۔ کیونکہ وہ سیکھنے کے لیے فراغت نہیں پاتا ہے۔ ف۔ تاکہ ناز کے احکام جانے۔ کراہت تحریری ہے۔ اور اگر خود آگے ہو گیا تو رد ہے کیونکہ جواز اصل ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ والا عرابی۔ اور کردہ ہے آگے کرنا عرابی کا۔ لان الغالب فہم البھل۔ کیونکہ اعراب میں جماعت غالب ہے۔ ف۔ اور اعراب سے جو حکم ترکمان و کرد و بے شرمے گوارا ہوتے ہیں۔ م۔ د۔ جیسے جات و بہت سی قومیں ہیں۔ لیکن خلاصہ میں غلام و عرابی و فاسق و اندھے و ولد الزانی امامت کو جائز کہا ہے۔ ت۔ و تحریر ہے کہ یہ لوگ قدر واجب جانتے ہوں کیونکہ امی کے پیچھے ناز قادی نہیں جائز ہے مگر انکے اپنے مثل اعرابی کی امامت کرے۔ م۔ والفساق۔ اور کردہ ہے آگے کرنا فاسق کا۔ لانه لا یتیم لاهر دینہ۔ کیونکہ فاسق اہتمام نہیں کرتا پیچھے مرد ہیں

کے لیے۔ فٹ حتی کہ مالک رحم نے کہا کہ اس کے پیچھے جائز نہیں جرح۔ والا لھجی۔ اور کردہ ہر آگے کرنا اندھے کا۔ لاندہ لاتیونی  
 النجاستہ۔ کیونکہ وہ نجاست کا بجا نہیں رکھتا۔ فٹ بوجہ اندھے ہونے کے۔ چونکہ نجاست متصل ہر اندہ تشریحی کراہت ہر  
 اور اگر نجاست معلوم ہو تو مقتدی کی ناز جائز ہوگی جبکہ مقدار دم سے تجاوز کرے۔ ہم۔ ایشی جسکو دوندھی ہو مثل اندھے  
 کے ہر۔ المنر۔ لیکن اگر اندھ صاحب قوم سے اعلم ہو تو وہی اولیٰ ہر کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد الصمد بن ام مکتوم اور  
 عثمان بن مالک رحم کو جو اندھے تھے مدینہ میں خلیفہ جوڑا تھا جبکہ جادو گئے اور ایسے ہی غلام کی امامت ہر۔ البدر لکے علی۔  
 وولد الزنا۔ اور کردہ ہر آگے کرنا ولد الزنا کا۔ لاندہ لیس لہ اب یشفقہ فیغلب علیہ الجمل۔ کیونکہ اسکا کوئی باپ نہیں جو  
 اس پر شفقت کرے تو اس پر جمل غالب ہوگا۔ فٹ یہی قول شافعی کا اور ایک روایت مالک سے ہر اور دوسری روایت میں  
 کردہ نہیں اور یہی قول امام احمد داہن المنذر کا جرح۔ لیکن جمل ہو تو بھی کراہت سے خالی نہیں۔ لان فی تقدیم ہو لا تغیر  
 الجماعۃ۔ کیونکہ ان لوگوں پانچوں قسم کے آگے کرنے میں جاعت کو نفرت دلا نام۔ فٹ پس کراہت ہر اور یہ سب اس وقت  
 کہ ان لوگوں کے سواے موجود ہو ورنہ کچھ کراہت نہیں ہر۔ بحف الجرح۔ وان تقدیر موا جائز۔ اور اگر یہ لوگ آگے بڑھ گئے  
 تو جائز ہر۔ فتوہ علیہ السلام صلوا خلف کل تبر و فاجر۔ کیونکہ حدیث ہر کہ ہر نیکو کا رد ہر کار کے پیچھے ناز ہر۔ و۔ فٹ  
 اسکو دائرہ فطنی نے روایت کیا اور راویوں کو ثقہ کہا لیکن منقطع ہر۔ پس کراہت مذکورہ تشریحی ہر۔ کما فی التنبیٰ عن الاصل۔ اور حضرت  
 ابن عمر دانس وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے حجاج ثقفی کے پیچھے ناز ہر جی اور حضرت ابن مسعود نے ولید بن عقبہ کے پیچھے  
 ناز ہر جی جس نے ایک رذیلہ میں ناز ہر طائی۔ اور محیط میں ہر کہ فاسق و متبع کے پیچھے جاعت کا ثواب ملتا جرح۔ لیکن متقی  
 کے پیچھے ہر فضیلت ہر وہ نہ پاویگا۔ انخلاصہ۔ اعتقاد اسلام میں جو فرقہ گراہی میں برے ہیں اگر ایسی گراہی ہو کہ کفر تک نہ ہو پچھ  
 تو ایسے متبع کے پیچھے کراہت کے ساتھ جائز ہر ورنہ نہیں جائز ہر۔ انخلاصہ دائرہ لیسین۔ اور یہی صحیح ہر۔ ابدا لک۔ واضح ہو کہ  
 اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا امام ابو حنیفہ دشنامی رح سے مروی ہر اور اہل قبلہ وہ ہر جسکی نسبت حدیث میں آیا کہ ہمارے ناز ہر جی  
 اور ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا دیکھ کھایا۔ اور شمنی نے کہا کہ جو حق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کیا اس سے  
 خلاف ہو جو شبہہ غرضی کے کوئی چیز خواہ اعتقاد ہو یا عمل ہو یا حال ہو پیدا کر کے اسکو دین صراط مستقیم ٹھہرانا بدعت ہر  
 اقوال ہر اگر اعتقاد وغیرہ صحیح ہو لیکن بعض امور اسنے اعمال خیر کی جنس سے ایسے نکالے جو بدعت ہیں تو ایسے شخص کے  
 پیچھے ناز روا ہونے میں کوئی خلاف میں نے نہیں دیکھا سواے اس زمانہ کے چند حوام غیر مقلدون کے کہ با علم وفقہ کے  
 تکفیر کرتے ہیں۔ اور اگر اعتقاد میں خرابی ہو پس اگر ضروریات کا انکار ہو تو کفر ہر اور اگر اس مسئلہ میں نفع اشکالی ہو تو تکفیر  
 نہیں جبکہ اصل توحید میں محفل ہو۔ بہر بہت قد میں کے پیچھے ناز جائز نہ نامردی ہر اور مضائقہ نہیں کہ بعض تفصیل ذکر کجا کہ  
 ہند یہ میں ہر کہ ناز نہیں جائز ہر پیچھے راضی کے اور جمہی کے اور قدسی کے اور شہید کے اور جو قرآن کے مخلوق ہونے کا ناکل  
 ہر۔ انخلاصہ۔ اور نہیں جائز پیچھے خطابیہ کے۔ الفتح۔ راضی سے بیان وہ فرقہ مراد جس نے صحف صدیق اکبر ابو بکر رضی اللہ عنہ  
 سے انکار کیا۔ خطابیہ خالی راضی حتی کہ اپنوں کے لیے جھوٹ بولنا بھی جائز جانتے ہیں لہذا اگلی گواہی مردود ہر۔ قدری  
 جو اپنے آپ کو قادر کہتے ہیں مشبہہ ہر اسر تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ کہتے ہیں ہاتھ پاؤں وغیرہ سے ہم۔ نہیں جائز ہر ناز ایسے برقی  
 کے پیچھے جو شفاعت کا مشکہ ہو یا دیدار الہی کا یا عذاب قبر کا یا کرام الکاتبین کا کیونکہ وہ کافر ہر کیونکہ یہ امور شائع سے شواہد  
 ہیں۔ اگر کے کذب مزحل اپنی عظمت و جلال سے نہیں دکھائی دیتا تو وہ جہنم ہر۔ بہرے نزدیک نظر دلیل یہ مشکل ہر  
 اگر کے کہ اندر تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں میں جیسے جند دن کے تودہ کافر ہوں ہر اور اگر کے کہ وہ جسم ہر مگر اور کسی جسم کے مانند  
 نہیں ہر تودہ جتنی ہر کیونکہ اس میں صرف لفظ جسم کا اطلاق دہم دلاتا ہر تو اسکو رفع کر دیا کہ کسی اور جسم کے مانند نہیں ہر تو صرف

ایہام رہا جو سب مذاہب ہی اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس اطلاق میں بھی کافر ہوگا۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہ قول اجماع ہے اور بدرجہ اولیٰ ایسے مبتدع کی تکفیر ہوگی۔ ردائف میں سے جس نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو اصحاب ثلثہ رضی اللہ عنہم پر فضیلت دی تو وہ مبتدع ہے اور اگر حضرت ابو بکر الصدیق کی خلافت یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے انکار کیا تو وہ کافر ہے۔ کذا فی النفع۔ مترجم کتابہ کہ شیخ نے شکر خلافت صدیق رضی اللہ عنہ بلکہ خلافت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو کافر لکھا اور شیخ الاسلام عینی رحمہ نے ذکر کیا کہ غالی رافضی جسکی تکفیر ہے وہ رافضی جو خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو کافر بھی کہتا ہے اور یہی قول اکثر اصحاب شافعی رحمہ کا ہے اور مقالہ رحہ داسکے اتباع نے کہا کہ ان لوگوں کی تکفیر نہیں ہے اور یہی شافعی کا ظاہر مذہب ہے۔ مترجم کتابہ کہ اگر انکار خلافت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ پر تکفیر ہو تو پھر فرقہ نہیں کہ خلافت فاروق رضی اللہ عنہ سے بھی تکفیر ہوگی جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے لیکن قول یہ ہے کہ جو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی صحبت سے شکر ہو کافر ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ اذ یقول لصاحبہ لا تخرن الایہ۔ میں صحبت قطعی ہے تو انکار کفر ہو مترجم کتابہ کہ خلافت مذکور بھی اجماع قطعی ہے تو فرقہ کرنا مشکل ہے علاوہ بریں کہ صفات انہی وغیرہ بھی قطعیات ہیں حالانکہ ائمہ تاویل معتبر بھی تو بیان بھی شکرین ردائف تاویل کرتے ہیں پس شاید کہ اکفار و تکفیر میں فرق ہے اور یہ صرف آدمی سم۔ شکر معراج اگر سبحان الذی اسری بعبیدہ لیلًا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ الایہ۔ کا شکر ہو تو کافر ہے یعنی مسجد احرام سے اقصیٰ تک قطعی قرآن ہے اور اس سے اوپر معراج کا شکر مبتدع ہے۔ انخلاصہ۔ میں کتاب ہوں کہ بالاتر بھی مشہور اخبار میں اگرچہ تفصیل آحاد ہوں۔ کہا اور ذنا حامی التفسیر وہ جزم غیر واحد فاقہم ہم۔ امام محمد بن اسحق نے ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت کی کہ اہل الہوار یعنی بد اعتقادوں کے پیچھے ناز نہیں جائز ہے۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ تکلم کی اقتدار نہیں جائز ہے اگرچہ تکلم حق کرے۔ نفع۔ شکم وہ لوگ جو عقائد اسلام کو دلائل عقلیہ کی موافقت میں لاتے یا عقلی قیاس والوں کے مقابلہ میں اثبات کرتے ہیں۔ و علی ہذا جو کوئی حق کی حفاظت کرے تو وہ شکم نہیں جیسے اکثر جررگان دین نے اہل الہوار کا قول رد کیا ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ و شافعی سے اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا بھی مروی ہے اور تکفیر بھی ان مسائل میں مذکور تو ابن الہمام نے توفیق دی کہ یہ معنی کہ جو اعتقاد کیا وہ اعتقاد خود کفر ہے تو اسکا قائل ایک کفر کا قائل ہے مگر اسکی تکفیر اسوجہ سے نہیں کہ اسنے حد بھر کوشش کی مگر اسکو یہی حق معلوم ہوا پھر شیخ نے کہا کہ انھوں نے تو اسکے پیچھے ناز باطل ہونے کا جزم کیا پھر یوں توفیق نہیں بنی ہے اور شاید کہ مراد یہ ہو کہ ناز کو صحیح ہے مگر اسکے پیچھے پڑنا حلال نہیں ہے۔ بذاتخص قولہ فی النفع۔ اور ابن نجیم نے بحر الرائق میں عدد کر لیا کہ جن مسائل میں تکفیر کی گئی میں کسی پر فتویٰ نہ دوں گا۔ مترجم کتابہ کہ حق میرے نزدیک و اللہ اعلم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلبہ کفر زائل کرنے کو جہاد کیا اور کافروں کو اعلان کر دیا کہ مطیع اسلام ہوں تو انکی جان و مال کی حفاظت کی جائیگی پھر بعض عرب لوگ منافق باطنی اور مسلمان ظاہری تھے اور تمام اصحاب مومنین میں یہ لوگ معروف تھے باوجود اسکے انہیں کفر کا حکم دیکر جہاد نہیں کیا اور نہ انسے جزیہ لیا اور اصل مقصود حاصل کہ مطیع اسلام تھے اور اللہ تعالیٰ کی بندگی کرنے والوں کو انکے شر و فساد سے امن تھا اور اختلاف و جھوٹ کا مزار انگیزہ جب ہوتا کہ ظاہری اسلام سے خارج کیے جاتے ہیں تکفیر نہ کرنے کا مدار تو اسی پر رہا کہ جو حدیث میں وارد ہے کہ جس نے ہماری ناز پڑھی اور ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارا مذہب کھایا تو وہ مسلم ہے اسکے لیے اللہ تعالیٰ داسکے رسول کا ذمہ ہے۔ اسی اتباع میں امام ابو حنیفہ و شافعی نے کسی اہل قبلہ کے اسلام سے خارج کرنے کا فتویٰ نہ دیا لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ درحقیقت مومن ہے غیر ازیکہ اہل الفقہ کے نزدیک مراد حدیث یہ ہے کہ جو امام اس دین کے ظہر ضروری ہیں انہیں طاعت نہ ملے اگر بعض اعتقاد میں جسکا دین سے ہونا ضروری ہے کسی فرقہ گراہ نے خلافت کیا تو اب اسکی تکفیر کا فتویٰ ہو اور بعض امور ایسے ہیں کہ انکے ضروری ہونے یا نہ ہونے میں اماموں کو اختلاف ہے بالکل جیسے



مزدیات دین پر قائم ہر اسکی تکفیر نہیں ہر لیکن یہ اس کے اسلام کا حکم ظاہری ہے نہ باطنی۔ اور بعض امور کے انکا دین توحید میں سے ہونا یا نہ ہونا ضروری ہے جو ظاہر دین کی مزدیات سے نہ ہوں تو اس کے انکار پر تکفیر ہے لیکن اسی معنی میں کہ یہ فعل کفر ہے اور قائل اسکا قائل کفر ہے جو وجہ نص نہ کر کے ظاہر ضروری نہ ہونے سے تکفیر نہ ہو۔ یہ سب تو بظہر مقصود نہ کر تھا۔ اب دوسرا مقصود اسلام پر حصول رضوان الہی و معارف حقہ اور منازل عالیہ آخرت میں تو اس کے حاصل ہونے کے لیے طاعات باعقادات حقہ میں جنہیں اعلیٰ ناز ہے اور معلوم ہو چکا کہ مقتدیوں کی طرف سے امام جناب باری تعالیٰ میں ذمہ اور اسکی قرأت مقتدی کی قرأت بلکہ امام ضامن ہے تو اس واسطے امام وہی ہو گا جو صراط مستقیم و سنت پر قائم ہو پھر اگر وہ نہ ملے تو انتہاء درجہ یہ ہے کہ کسی وہان تک ہو کہ فسق و فجور علی ہو جو ایک قسم کا کفران ہے اور یہ حد تو نہ ہو کہ بالکنی کفر اعتقادی ہو تو جس میں اعتقادی کفر ہو نمازیوں، اسکو امام کر کے اپنی طرف سے بارگاہ الہی میں لانا نہیں جائز ہے حالانکہ فاجر کے پیچھے جائز ہے اور رخ رومی جو صراط مستقیم و سبل حادہ میں متعلق ہے حق توحید ہے پس مقتد توحید کا رخ قطعاً صراط مستقیم ہے اور اعمال توقیع منازل کا زاویہ اور مقصد خلافت توحید کا رخ رومی قطعاً منحرف ہے اگرچہ زاد راہ ظاہر میں کثرت رذہ و ناز ہو۔ اور الحمد واسطے اس کے مقتد کے جس میں حق واحد کے الحمد بعد برحق ہے اور بقال کما ہے مقتد کے واسطے ہے جیسے نصرانی کی توحید اس کے واسطے جو زعم میں عیسیٰ کا باب ہے اور یہ اسے تعالیٰ جل جلالہ کی جناب خلعت کے لائق نہیں ہے اور یہاں دقائق علوم و حقائق معارف میں جو آیات و احادیث سے مستنبط ہیں لیکن متفکر و مدبر مزدی ہے اور اس سے معلوم ہو کہ دونوں روایتیں ان ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے حق و سچائے خود میں اور مترجم کو تو بھی نعم عطا ہوئی ہے اگر اس نے خطائیں اور فوق کل ذی علم علیم دان اسے تعالیٰ ہوا لا علم بالصواب۔ پھر یہاں ایک مسئلہ دیگر ہے وہ حنفی کا اقتدار کرنا شافعی المذہب کے پیچھے تو فتح اقتدیر میں ہے کہ شرائط کے ساتھ جائز ہو بلکہ باب الوترین لکھیں گے۔ یعنی رحم نے بعض کو ذکر کیا اور محصل یہ کہ جن باتوں میں اختلاف ہے مثلاً سوائے راہ چنانہ و پیشاب کے اگر کہیں سے خون نکلا تو بارے نزدیک و حضور ٹوٹ گیا اور اس پر طہارت فرض ہوئی اور ان کے اجتہاد میں جنہیں ٹوٹا پس ایسی صورت میں اگر وہ و حضور کر لیتا ہو اور منی کو دھو ڈالنا ہو غرضیکہ مواقع خلافت میں اگر رعایت نہ رکھتا ہو تو علی الاصح اسکی اقتدار جائز نہیں اور اگر رعایت رکھے تو جائز ہے لیکن کفایہ و نہایہ میں تائیدی سے نقل کیا کہ تب بھی مکروہ ہے اور بجا لائق میں کما کہ اگر مواقع خلافت میں نگہداشت یعنی معلوم ہو تو مکروہ نہیں اور اگر شک ہو تو مکروہ ہے اور اگر عدم رعایت یعنی ہو تو اقتدار صحیح نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ باب الوترین تفصیل آویگی۔ اور شافعیہ نے بھی حنفی کے پیچھے اقتدار کرنے میں ایسے ہی شرائط لگائے ہیں حتیٰ کہ علی قاری حنفی رحم نے لکھا کہ جس طرح شافعیہ ہمارے ساتھ برتاؤ کریں ہم ان کے ساتھ برتاؤ کریں گے۔ مترجم کہتا ہے کہ میں افسوس و جرت سے ان احوال کو دیکھتا ہوں اور جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے بے بسی ہوں کہ ارحم الراحمین مجھے بخشدے اور بعد ہدایت کے نفع علی دینی سے بجا کر دینا ایمان پر خاتمہ بخیر کرے۔ رہا کلام اس مسئلہ میں فوق مرید یہ ہے کہ شمسک و دونوں فریق کا بالکل واحد ہے وہی قرآن وہی حدیث اور صرف خلافت موداے اجتہادی میں ہے حتیٰ کہ مظنون بر عمل واجب ہے اور مورث ثواب اور سہر اجتہاد محض خطا و صواب ہے پس کسی حنفی یا شافعی نے سوائے اجتہاد کے عمل کیا تو باطل ہے اور در صورت اجتہاد کے ہر ایک کی نادر صحیح ہے پس مطلقاً ہر ایک کا اقتدار دوسرے کے پیچھے بدون کسی شرط کے صحیح ہے آیات میں نہیں دیکھنے کہ یہی اختلافات صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین میں تھے اور ہر ایک دوسرے کی اقتدار کرتے تھے انہیں کسی مے یہ شرطیں نہیں لگائیں۔ اور دونوں مجتہدین کے طریقہ اجتہاد بر دونوں طرف اولیاء امر کی جاہلین گذرین اور شیخ امام قطب معروف اسید مجدہم القادر جیلانی رحم جنسلی نے نو کیا حنفی ہمارا حضرت قطب کی اقتدار مکروہ جاتا ہے پس جب اس بزرگ قطب نبائی کی نادر قبول ہے تو اس بخیر سے مقتدی کی بھی اس امام کے پیچھے قبول ہوگی اور جو اسکا مخالف ہے پس یہ مخالفت سلف صالحین ہے۔ کیا لوگ کرتے نہیں

کہ مومنوں کی جماعت میں جوٹ ڈالنا حرام ہے۔ فاقوا الدین علیکم تفلحون۔ اور کلام امین انشاء اللہ تمہارے آدھا نام۔ مکرہ ہے امام  
ہذا خفی وغیرہ منہ ہوسے اور باطن کا مع۔ اور امر دیکھنا جسکے عالم افضل نہو۔ ش۔ اور سفیہ کا اور مغلیج جسکے اکثر دین پر برس  
ہو اور شراب خوار کا۔ اور سعد خوار کا اور خلچو دریا کا اور بنات کرنے والے کا یعنی جو مثلاً وضو وغیرہ میں تکلف کی بنات  
کرے اور اجرت پر امامت کرنے والے کا۔ جن۔ جسکے ساتھ دین میں خصوصیت ہو اسکو امام نہ بناوین اور وہ مقتدی ہو جاوے  
تو جائز ہے۔ اور ظہیر یہ میں ہے کہ سید سنی کا کبرا امام ہونا مکروہ ہے اور یہی اصح ہے۔ مع۔ اور سفین کے نزدیک جائز اور اسی کو عامہ  
علمائے لیا ہے اور اگر کثرت کا قیام مد کو مع ظاہر ہو تو بالاتفاق جائز ہے۔ الکفایہ۔ اور اگر امام کا قدم کچ ہو اور بعض قدم پر کھڑا ہو تو  
ردا ہے اور دوسرا بہتر ہے۔ تبیین۔ ولا یطول الامام ہم الصلوۃ۔ اور نہ طول دے امام مقتدیوں کے ساتھ نماز کو۔ ف۔  
اسطرح کہ قرأت سنو نہ سے زیادہ پڑھے یا ضرورت اس سے کہ ہر امام کا نہ کرے۔ البوہرہ و۔ لقولہ علیہ السلام میں امام قول  
فلیصل ہم صلوۃ اضعفہم۔ بدلیل اس حدیث کے کہ جو شخص امام بنا کسی قوم کا تو نماز پڑھا دے انکو انہیں سب سے ضعیف  
کی نماز۔ ف۔ اور صحیحین کی روایت میں ہے کہ جو نماز پڑھا دے لوگوں کو تو ضعیف کر دے۔ فان فہم المرعی الکبیر ذالک  
کیونکہ انہیں موجود ہوتا ہے یا ر دو پڑھا دے۔ ف۔ اور جب تنہا پڑھے تو چاہے جتنی طول دے۔ طول دینا امام کو مطلقا مکروہ  
تھوہی ہے خواہ قوم راضی ہو یا نہ کیونکہ مطلقا ضعیف کا حکم ہے۔ التہذیب۔ اور قدر سنوین تطویل نہیں ہے۔ کما فی الحیط۔ مگر بضرورت  
کیونکہ نماز فجر میں قل اعوذ برب الخلق اور قل اعوذ برب الناس پڑھ کر ختم کیا اور درجہ یہ فرما کی طفل کا روئنا سکر خوف فرمایا  
کہ اُسکی مان نقدہ میں نہ پڑے۔ مع۔ حاصل یہ کہ امام پر اپنے مقتدیوں کی رعایت لازم ہے اور اس میں کچھ خلاف نہیں۔ مع۔  
ویکرہ۔ اور مکروہ ہے تحریمی۔ ف۔ و۔ للنساء۔ عورتوں کو۔ ان یصلین وحدہن۔ یہ کہ نماز پڑھیں اکیلیاں یعنی مردوں  
سے الگ ہو کر۔ بالجماعۃ۔ جماعت کے ساتھ۔ ف۔ خواہ فرض ہو یا نفل و تراویح ہو۔ لانہا لا تملعون ارتکاب محرم  
کیونکہ عورتوں کی جماعت ارتکاب حرام سے خالی نہیں۔ ف۔ یعنی ارتکاب مکروہ تحریمی سے خالی نہیں۔ و ہو قیام الامام  
وسط الصف۔ اور یہ مکروہ تحریمی ہے کہ قیام ہوگا انکے امام کا صف کے بیچ میں۔ ف۔ حالانکہ مواظبت دائمی حضرت صلعم  
کا قیام آگے تھا جو واجب ثابت ہوا تو اسکے خلاف عورتوں کی امام دینا ان صف میں کھڑی ہوگی جیسا کہ تہذیب اسلام  
میں حکم تھا تا کہ شرمگاہ کا انکشاف نہو۔ فیکرہ کالعرۃ۔ تو یہ فعل مکروہ ہوگا جیسے ننگے مردوں کا حکم ہے۔ ف۔ کہ تہذیب  
پڑھیں در نہ جماعت امام کے توسط سے مکروہ تحریمی ہے۔ کما فی الفح۔ اور نماز جنازہ میں مکروہ نہیں ہے۔ کما فی الفتح۔ بلکہ جنازہ  
پر عورتیں جماعت سے پڑھیں کیونکہ نماز جنازہ کر مشروع نہیں اور ایک سے فرض ادا ہو جائیگا۔ ف۔ و۔ اور اگر نماز جنازہ  
میں عورت مردوں کی امام ہو گئی تو فرض ساتھ ہو جائیگا اور اعادہ نہیں ہے لیکن اگر مرد امام ہو اور بھیچے مرد عورتیں مقتدی  
ہوں اور امام نے عذر سے عورت کو خلیفہ کر دیا تو سب کی نماز فاسد ہو جائیگی۔ و۔ وان فعلن قامت الامام وطمین  
اور اگر باوجود کراہت تحریمی کے عورتوں نے جماعت کی تو عورتوں کی امام آنکے بیچ میں کھڑی ہو۔ لان عائشہ رض  
فعلت کذلک۔ کیونکہ ام المومنین عائشہ رض نے یوں ہی کیا۔ ف۔ اب وارد ہوتا ہے کہ پھر مکروہ تحریمی کیوں ہوئی تو  
جواب دیا۔ وحمل فعلہا البجاۃ علی ابداء الاسلام۔ اور محمول کیا گیا ام المومنین کا نفل جماعت کرنے کا اجتہاد  
اسلام پر۔ ف۔ یعنی بعد کو نسخ ہو گیا۔ ولان فی التقدم زیادۃ الغش۔ اور اس وجہ سے امام وسط میں کھڑا  
ہو کہ آگے پڑھنے میں کثرت عیدت زیادہ ہے۔ ف۔ اور اسکو کم کرنا جائز مکن ہو واجب ہے۔ یہ شعر ہے کہ امام اگر آگے  
کھڑی ہو تو دوسرا نفل مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ اگر امام آگے کھڑی ہوئی تو نماز فاسد ہوگی۔ البوہرہ۔ واضح ہو کہ مقتدی  
اس مسئلہ کی یہ ہے کہ امام شافعی م کے نزدیک عورتوں کی جماعت مستحب ہے اور ہمارے نزدیک امام معتزل نے ہدایت

بہارِ حبیب  
طہارِ حبیب  
بنی اصفیٰ  
محمود اور شعیب  
۴

اسکو کردہ تھوہی کہا اور انہی نے شیخ غایۃ الہیاء میں اسکو بدعت بھی ٹھہرایا لیکن شیخ الاسلام مبنی و متقن ابن الباعث نے  
 اسکو رد کر دیا اور لکھا ہے کہ ابو داؤد کی حدیث ام درقہ بنت عبد اللہ بن الحارث بن عسیرہ انصاریہ رضی اللہ عنہا میں ثابت ہے  
 کہ یہ عورت قرآن پڑھی تھی اور حضرت علی علیہ السلام نے اسکی دعوت پر اس کے دار کا ایک بوزن خمر پر کیا  
 اور اسکو حکم دیا کہ اپنے اہل الدار کی امامت کیا کرے اور حاکم کی روایت میں ہے کہ غازیہ بنت عبد الرحمن رادی نے  
 کہا کہ میں نے اس کے بوزن کو بہت بڑھا دیا اور اسکو شہادت کی بشارت دی تو وہ شہیدہ کلماتی تھی چنانچہ وہ  
 نہایت خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں اپنے مدبر غلام ولوثی کے ہاتھوں ظلماً شہید ہوئی۔ درود اللہ ارقطی۔ اسکی  
 اسناد میں ولید بن جمیع عن عبد الرحمن بن عطاء ہے بعض نے کہا کہ ابن جہان نے ولید بن غلام کیا اور یہ مردود ہے کیونکہ  
 امام مسلم نے اس سے حدیث اخراج کی اور یہی گائی ہے اور ابن حسین دعی نے اسکو نقل کیا اور احمد و ابو ذر نے کہا کہ ابن  
 کعبہ مضائقہ نہیں اور ابو حاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہے اور خود ابن جہان نے دونوں کو نفقات میں لکھا ہے۔ عبد الرزاق  
 و شافعی و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عورتوں کی امامت کی آنکے بیچ کھینچے  
 ہو کر۔ اور یہی بیات عبد الرزاق نے ابن عباس سے اور ابن ہدی نے اساد بن ابی بکر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اور صحیح  
 میں حضرت ام المومنین عائشہ کے واسطے ایک مثل بوزن کا ذکر موجود ہے۔ حاکم نے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فریقہ  
 میں عورتوں کی امامت کی بیچ میں کھڑے ہو کر۔ لیث بن ابی سلمہ رادی ثقہ ہے امام مسلم نے اس سے مقرر روایت کی  
 اور یہاں بھی ابن ابی شیبہ کی روایت میں ابن ابی لیلیٰ کی متابعت موجود ہے۔ ابن حزم نے علی بن ذکر کیا کہ حضرت عائشہ  
 نے عورتوں کو نماز مغرب جہزرات سے پڑھائی اور ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عصر پڑھائی۔ امام محمد نے آثار میں اسناد کیا کہ حضرت  
 عائشہ رضی اللہ عنہا نے عورتوں کو وسط میں کھڑے ہو کر نماز پڑھائی تھیں۔ یعنی ہم نے کہا کہ وسط میں امام کا کھڑا ہونا مرد  
 کے حق میں مکروہ ہے نہ عورتوں کے لیے حالانکہ یہ آثار خود موجود ہیں اور یہ جو کہا گیا کہ یہ فعل اجتہاد اسلام کا تھا یعنی نے  
 کہا کہ یہ تو احادیث و تواتر سیرت سے ناواقفیت ہے۔ سرحدی نے کہا کہ بعید ہے اسلئے کہ حضرت علی علیہ السلام بعد موت  
 کے ۱۳ سال مکہ میں رہے۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ پھر مدینہ میں حضرت عائشہ کو شش سالہ نکاح میں لیا پھر جب نبوی  
 کی ہونین تو زفات میں لیا اور آپ کی حیات میں ۹ برس رہیں پس امامت کرنا بعد بلوغ کے ہوا تو یہ اجتہاد اسلام  
 کا فعل کماں سے ہو گا۔ کہا گیا کہ مراد یہ کہ منہج ہے اور ابن الامام وغیرہ نے رد کر دیا کہ روایت حاکم و محمد کی حدیث ام درقہ  
 ابو داؤد وغیرہ کی یہ سب نسخ کی نفی کرتی ہیں اور کہا کہ نسخ بھی صحیح طور پر کوئی تصحیح نہیں ہے اور اگر ہم مان لیں کہ وہ جو  
 حدیث میں آیا کہ عورت کی نماز تعزیت میں زیادہ محبوب ہے۔ یہ نسخ ہی سنہی تو بھی اس سے سنت ہونا نسخ ہوا اولاً  
 مکروہ تحریمی ہونا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ غایت مکروہ تنزیہی و خلاف اولیٰ ہو پھر ابن الامام نے کہا کہ ہم پر کچھ مضائقہ نہیں کہ ہم اپنا بھی  
 مذہب میں یعنی عورتوں کی جماعت مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ مقصود توح کا اتباع ہے چاہے جان ہو۔ انتہی مافی الفتح۔ اور شافعی  
 رحمہ نے اعتراض کیا کہ اگر عورتوں کی جماعت مشروع ہوتی تو اسکا ترک مکروہ ہوتا۔ یعنی ہم نے رد کر دیا کہ ہر مشروع کا ترک مکروہ  
 نہیں ہے نہ مستحب تھا پس ترک مکروہ نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ترک خود ثبوت نہیں بلکہ ظاہر حدیث ام درقہ رضی اللہ عنہا  
 تو بقار معلول ہے نہ ترک۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ صحیح قول مذہب میں بھی ہے کہ جماعت عورتوں کی باکراہت جائز ہے اگر خلافت  
 اولیٰ ہے بدلیل آئمہ امام محمد نے آثار میں بعد ذکر آخر عائشہ رضی اللہ عنہا کے کہ رمضان میں عورتوں کی امامت کرتی تھیں۔ چونکہ  
 حال محمد لا یجوز ان قوم البراءۃ۔ یعنی محمد کہتا ہے کہ ہم کو خوش نہیں آیا کہ عورت امام بنی۔ یہ صحیح ہے کہ اسکو خلافت اولیٰ قرار دیا  
 اور کہا کہ یہی قول ابو حنیفہ ہے اور خلافت میں کہا کہ صلہ بین افراد فی افضل۔ یعنی عورتوں کا تھا ایک ایک نماز پڑھنا افضل ہے



یہ منکر ہے کہ جماعت کردہ نہیں بلکہ خلافت افضل ہے پس جب روایت مذہب موافق درایت ہو تو اسی پر اکتفا دیں پس صحیح حکم مذہب میں یہ کہ عورتوں کی جماعت بلا کراہت جائز ہے اور انہیں جو عورت امام ہو وہ وسط میں ٹھہری ہو اور اولیٰ یہ کہ عورتیں کھانا پڑھیں اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اولیٰ انکی جماعت ہے اور شرح کتاب ہے کہ ایک گھر میں عورتیں زمانہ صحابہ ربہ میں ہوتی تھیں مگر مرد کا یہ ہے کہ امام المومنین علیہ السلام نے رمضان میں جماعت کی پس باقی ایام میں حرک اولیٰ پر محمول کرنے سے یہ بہتر ہے و لیکن شافعیہ کے یہ رمضان میں عورتوں کو تراویح پڑھنے پر آدگی کے لیے ایسا کیا ہو۔ فائدہ تعالیٰ اعظم۔ م۔ عورتوں کا حاضر ہونا مردوں کی جماعت میں اگرچہ جمعہ و عید و وعظ ہو مطلقاً مکروہ تحریمی ہے اسی پر فتویٰ ہے است الکافی وغیرہ۔ اور ابن العمامہ نے بوڑھی بھوس عورتوں کو استثناء کیا۔ د۔ ایک کو ٹھہری میں عورتوں کے واسطے مرد کا امام ہونا جبکہ دوسرا مرد ہو اور نہ مرد کی ذی رحم محرم مانند بن وغیرہ کے ہو اور نہ مرد کی جو رو یا باندی ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر عورتوں کے ساتھ میں ان مذکورہ میں سے کوئی ہو یا مسجد میں امامت کرے تو مکروہ نہیں ہے۔ البحر۔ و لیکن ہندیہ میں ہے کہ مرد کی امامت عورت کے لیے جائز جبکہ امامت کی نیت کرے اور خلوت میں ہو اور اگر امام خلوت میں ہو پس اگر امام ان سب عورتوں یا بعض کا محرم ہو تو امامت جائز اور مکروہ ہے۔ اہم۔

عین شیعہ الطحاوی۔ اور عورت کا مقتدی ہونا مرد کے ساتھ ناز جمعہ میں صحیح ہے اگرچہ امام نیت نہ کرے اور یہی عیدین میں صحیح قول ہے۔ الخلاصہ۔ ومن صلی مع واحد اقامہ عن یحییٰ۔ اور جو مرد کہ ایک مذکر مقتدی کے ساتھ ناز پڑھے تو اسکو اپنے دائیں کھڑا کرے۔ ف۔ یعنی اپنے برابر ہے۔ اگرچہ طفل منیر ہو یہی مختار ہے۔ المحيط۔ اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کچھ بچہ شیعہ ہے۔ یہ خلافت ظاہر ہے۔ لحدیث ابن عباس۔ بدلیل ابن عباس زہم حدیث۔ ف۔ کہ میں اپنی خالہ ام المومنین ہیمونہ کے بیان رات سو یا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات کو اٹھے تاکہ رات کی ناز پڑھیں پس شکینہ سے وضو کیا اور کھڑے ہوئے تو میں نے بھی اٹھ کر اسی طرح وضو کیا اور آپ کے بائیں کھڑا ہو گیا تو آپ نے میرا سر پکڑ کر مجھے سے گھا کر دائیں پر کھڑا کیا۔ رواہ الامم السنۃ۔ وعن فائدہ علیہ السلام صلی بہ۔ پس حضرت صلی اللہ وسلم نے ابن عباس کے ساتھ ناز پڑھی۔ و اقامہ عن یحییٰ۔ اور اسکو دائیں پر کھڑا کیا۔ ف۔ اور ابن عباس اسوقت طفل میرے تھے اور اس لفظ سے دائیں اپنے برابر ظاہر ہے۔ م۔ و لایتاخر عن الامام۔ اور یہ مقتدی اپنے امام سے کچھ نہیں پھٹے گا۔ ف۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔

المحیط۔ اور اعتبار اٹھری کی برابری کا ہر نہ بچوں کا۔ کامر۔ اور اگر قدم مقتدی کا اکثر حصہ آگے بڑھ گیا تو اسکی ناز فاسد ہو گئی۔ د۔ شاید اسی احتیاط سے بچہ ناز پڑھے۔ وعن محمد بن یحییٰ عن اصابہ عند عقب الامام۔ اور امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ مقتدی اپنی انگلیوں کو امام کی اٹھری کے برابر رکھے۔ ف۔ جیسے حوام میں اسی پر عمل شائع ہے۔ ع۔ والا اول جو الظاہر اور اول ہی ظاہر ہے۔ ف۔ یعنی ظاہر حدیث ہے یا ظاہر الروایہ ہے۔ م۔ و ان صلی خلفہ او فی کیسارہ جائز۔ اور اگر اس ایک مقتدی نے امام کے پیچھے یا بائیں ناز پڑھی تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی ناز فاسد نہ ہوگی۔ و حوشی لانه خالف السنۃ۔ اور وہ اسارت کرنے والا ہوا کیونکہ اسنے سنت کے خلاف کیا۔ ف۔ بعض شائع نے مرجع کردہ کہا اور یہی صحیح ہے۔ البدیع۔ اور اگر ایک عورت جو تودہ قطعاً پیچھے کھڑی ہوگی۔ د۔ اگر ایک مرد اور ایک عورت جو تودہ کو دائیں پر اور عورت کو پیچھے کھڑا کرے۔ المحيط۔ و ان ام المومنین تقدم علیہا۔ اور اگر امام ہو تو مذکورن کا تو دونوں پر مقدم ہو۔ ف۔ اگرچہ دونوں میں سے ایک طفل ہو۔ المحيط۔ یہ حضرت عمرؓ سے آثار میں مروی ہے۔ وعن ابی یوسف تیموسطی۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے تو اس ہے کہ امام دونوں کے پیچ میں ہو جاوے۔ ونقل ذلک عن ابن مسعود۔ اور ایسا منقول ہے ابن مسعود رحمہ اللہ سے۔ ف۔

کہ ابن مسعود نے خود یوں کیا تھا۔ رواہ مسلم۔ و لاناہ علیہ السلام تقدم علی انس و التیمیم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے کھڑے ہوئے تھے انس و تیمیم پر۔ ف۔ یعنی انس بن مالک رحمہ اللہ پر اور تیمیم یعنی ضمیر بن سعد

الجہری پر۔ فت۔ اور ان دونوں کے پیچھے انس کی ماں ام سلیم جگہ نام بلکہ تھا کھڑی ہوئی۔ حین صلی بہا۔ جبکہ دونوں کے ساتھ تازہ بچہ فی۔ فت۔ یہ اسوقت کہ ام سلیم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی اور اپنے گھر بلا یا تھا۔ ک۔ فی اصحاب الاسن ابن ماجہ۔ فہذا للافضلیۃ۔ تو یہ طریقہ واسطہ افضلیت کے ہے۔ فت۔ کیونکہ فعل مبارک حضرت صلیم ہے۔ والاثر۔ اور اثر یعنی جو ابن مسعود رحمہ سے مروی ہے وہ۔ دلیل الا باحقہ۔ دلیل بطلان ہونے کی ہے۔ فت۔ اور متصل ہے کہ ابن مسعود نے تنگ جگہ میں بچہ فی۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو فعل جماعت ہے۔ اتوں فعل بلا اذان و اقامت کے جماعت جائز ہے لیکن یہ ظاہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب کو بلا کر تازہ کی جماعت کی چنانچہ صحیح میں ہے کہ تم لوگ کھڑے ہو کر پڑھو۔ م۔ اگر وہ سے زائد ہوں تو امام کا وسط میں ہونا کہ وہ کھڑی ہے۔ فت۔ اگر دو مرد ہوں اور ایک عورت تو مردوں سے پیچھے عورت ہو۔ المحیط۔ کافی حدیث انس رحمہ۔ امام نے شروع کیا اور دائیں ایک مرد مقتدی تھا پھر دوسرا آگیا مقتدی کو اپنی طرف کھینچ کر دونوں امام کے پیچھے ہو گئے تو شیخ ابو بکر طرخان نے کہا کہ کچھ فساد نہیں۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ التاثر خانیہ من الغائبہ۔ اگر خود امام آگے بڑھ گیا اگرچہ موضع سجود سے نکل گیا تاکہ دونوں مقتدی برابر ہو گئے تو بھی کچھ فساد نہیں۔ المحیط۔ مضائقہ نہیں کہ امام کہتے ہیں اپنے کندھے ملاؤ خالی جگہ نہ چھوڑو۔ البھر۔ امام مہرباب میں ہونہ اور ادر۔ مائل۔ العجبی۔ اور امام کے قریب اہل فضل و علم ہوں۔ شرح الطحاوی۔ پھر امام کے دائیں۔ المحیط۔ افضل صفت اول پھر دوم آخر تک۔ دوسری صفت کو بھاڑ کر اول کی خالی جگہ بھرے۔ التقیہ۔ امام کے برابر ایک اور پیچھے صفت بالا جماع کر دو ہے شرح الارشاد۔ صفت۔ اصح یہ کہ ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ میرے نزدیک کہ وہ ہے کہ امام بن السارتمین کھڑا ہو یا نادیہ یا تاجہ مسجد میں کہ خلاف عمل سلف ہے۔ الدرایہ نفع۔ صفت کے پیچھے نہ جائز ہے مگر کہ وہ بدلیل حدیث البخاری من ابی بکرہ رحمہ اور امام کے نزدیک فاسد ہے کیونکہ حدیث ابو داؤد و الترمذی و ابن جان میں اعادہ کا حکم دیا۔ نفع۔ ولای يجوز للرجال ان یقتدوا بامرأة وھبے۔ مردوں کو مردانہ نہیں کہ عورت باطل کی اقتدار کریں۔ اما المرأة۔ عورت کی اقتدار جائز نہ ہونا لقولہ علیہ السلام اخرون من حیث آخر من العر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ موخر کر دو عورتوں کو جان کہ انکو اندر تالے نے موخر کیا۔ فلا يجوز تقدیمہا۔ تو عورت کا تقدم کرنا مردانہ نہیں ہے۔ فت۔ اور یہی حکم غشی کا ہے۔ در۔ شرح کتاب کہ بیان میں مقام ہیں۔ اول تو حدیث کا اثبات۔ دوم اسکے یہی معنی ہونا۔ سوم اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت حتی کہ خلاف اسکے جائز نہ ہونا اور ہر ایک میں اشکال ہے چنانچہ اول تو شارحین شفق میں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ حضرت ابن مسعود رحمہ کا قول ہے جو عبد الرزاق نے بھر طرائی رحمہ نے روایت کیا۔ اور ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ یہ قول حکم مرفوع ہے۔ دوم معنی اسکے لفظ حیث پر میں جو معنی مکان ہے اور جو کہ کسی جگہ میں موخر کرنا عورتوں کا مرفوع نہیں سوائے تازہ کے تو معلوم ہوا کہ تازہ میں عورتوں کی جگہ موخر ہے اور اعتراض کیا گیا کہ حیث علت کا بیان مقول ہے یعنی جیسے اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو والی و سلطان ہونے دیا وہی و سبب میں موخر کیا ہے یعنی اگر یا تہم تازہ میں موخر نہ ہو اور اسوقت میں وقت مستحب ہوئی۔ سوم بر تقدیر تسلیم معنی اول کے یہ تو غیر واحد ہے جو حدیث مرفوع بھی نہیں تو اس سے فرضیت کہاں ثابت ہوگی۔ انزاری رحمہ نے کہا کہ خبر مشہور ہے اتوں امام حنفی نے بھی یہی کہا ہے لیکن اعتراض ہوا کہ خبر مرفوع ثبوت نہیں تو مشہور ثبوت ہونا کہاں سے ہوا۔ غشی میں کہا کہ اس مسئلہ میں اجماع مجتہدین سے استدلال کیا جاوے لیکن ابن جریر و دیلمی نے حدیث کی امامت تک تراویح میں جائز رکھی ہے۔ حرم کتاب کہ میرے نزدیک وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ و لا یظن انکم مستقدین شکر و تقدیرنا المستغفرین۔ اور یہ معنی خاص ہیں جو علم الہی میں عدم موخر کے لیے معلوم ہیں اور صحاح میں باسانید صحیح ابن عباس رحمہ سے مروی ہے کہ بہت خوبصورت عورت شامل تازہ ہوتی تو بیٹھے برابر مقتدی کے ٹرہ جانے

اور بیٹے کے دیکھنے کو پھر تیرے تویہ آیت نازل ہوئی پس معلوم ہوا کہ یہ نماز میں ہر اب جو علم انہی میں مقدم و متاخر کا محل ہے  
وہ حدیث سے بیان ہوا تو مجھ میں کی حدیث میں آئیم و مضمون حکم کا بیان ہر یعنی اپنی صفیں اپنے موقع و شان سے ٹیک کر دے  
اور دوسری حدیث صحیح میں اول مرد پھر اطفال پھر عورتیں اس طرح آپ نے صفت و تقدیم و تاخیر کی تویہ بیان اس آیت کے  
علم کا ہوا۔ مغرب ان احادیث کا بیان آتا ہے۔ اور اصول میں مقرر ہوا کہ حکم آیت مجمل کا بعد بیان کے آیت ہی کی طرف منافی  
ہوتا ہے جیسے صحیح الامس و ضرور میں چارم سر حدیث سے نکلا اگر فرض علی قرار پایا پس اسی طرح بیان ہر ایک کا مقام و محل جو حدیث  
میں بیان ہوا وہ آیت کی طرف منسوب ہوا تو علم انہی میں مقدم صفت مردوں کی اور مؤخر عورتوں کی ٹھہری پس یہی فرض ہے  
اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول اسی کا حوالہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جان عورتوں کو مؤخر رکھا ہے یعنی حکم آیت قوم اسکی فرمانبرداری کو دوا  
رگو مؤخر رکھ کر پس اگر اپنے محل سے اٹھو بیٹا یا حتیٰ کہ مقدم کو مؤخر اور برعکس کیا تو نافرمانی ہوگی اور یہ استدلال لطیف ہے کا  
رب العالمین پس اسکو شکر کے ساتھ لینا اور یاد رکھنا چاہیے اور اب صحیح ہوا یہ قول کہ۔ فلا یجوز تقدیمہا۔ پس حدیث کو مقدم  
کرنا جائز نہیں ہے۔ و۔ یون ہی غشی کا حکم ہے کہ اسکی امامت مردوں اور اپنے محل غشی کے لیے نہیں جائز ہے۔ الخاتمہ۔  
جس غشی کے عورت یا مرد ہونے میں شناخت مشکل ہو تو عورتوں کی امامت اسکو روا ہے بشرطیکہ مقدم ہو اور اگر وسط میں ہو تو  
عورتوں کی نافرمانی ہوگی۔ محیط السرخسی۔ و اما النصبی۔ رہا بیان امامت طفل کا۔ فلانہ فقہل۔ تو اس سبب سے  
اسکی امامت نہیں جائز کہ وہ تو نفل ادا کرنے والا ہے۔ و۔ کیونکہ طفولیت سے اس پر نماز فرض نہیں تو اسکا بڑھنا نفل ہے  
اور مرد بالغ کی نافرمانی عورت بالغہ کی بھی نافرمانی ہے۔ م۔ فلا یجوز اقتداء المنقرض بہ۔ تو جائز نہیں اقتداء اسکے ساتھ  
ایسے شخص کا جو فرض ادا کرتا ہے۔ و۔ تو بالغ مرد و عورت کی فرض نماز اسکے پیچھے نہ ہوگی بلکہ انکی نفل شروع کرنے سے واجب  
ہو جاتی ہے تو نفل میں بھی اقتداء درست نہ ہوگی اور بیان آتا ہے۔ م۔ بان اگر اپنے محل اطفال کی امامت کرے تو جائز ہے۔ الخاتمہ  
پھر محل ہمارے فرض میں مذہب اوزاعی و ثوری و مالک و احمد و اشعری کا ہر امام شافعی کے نزدیک طفل کی امامت فرض  
میں صحیح ہے مگر جمعہ میں دو روایتیں ہیں اور دلیل انکی حدیث عربی پہلی سلمہ ہے کہ میں نے جب یاسات برس کی عمر میں رسول اللہ صلی اللہ  
کے عہد میں امامت کی۔ کمائی البخاری۔ خطاب رح نے کہا کہ حسن رح اس حدیث کی تصنیف کرتے اور ایک بار کہا کہ جو روایت اسکو  
یہ کچھ کھلی چیز نہیں ہے اور ابو داؤد و ترمذی نے کہا کہ امام احمد نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا کہ یہ کیا ہے شاید عربی پہلی سلمہ کے نفل کی حضرت صلح  
کو خبر نہیں ہو چکی اور کہا کہ اگر صحابہ رضی اللہ عنہم اس سے مخالفت فرمائی ہے۔ جب ہے کہ شافعیہ نے اگر صحابہ رضی اللہ عنہم اس سے مخالفت فرمائی ہے۔  
کہ اطفال کو محبت نہیں لیا اور محبت لیا تو ایک طفل جو سات برس کے نفل کو جہاں بھی طرح فرائض و ضرور نماز جاننے کا سن نہیں  
ہے۔ م۔ سہا یہ کہ مفترض کی اقتداء تو طفل نفل کے پیچھے نہیں جائز ہے پس کیا طفل کی اقتداء جائز ہے تو فرمایا۔ و فی التراجیح  
والسنن المطلقة۔ اور تراویح و سنن مطلقہ میں۔ جو مشائخ مطلقہ۔ اسکو مشائخ مطلقہ نے جائز رکھا۔ و۔ من مطلقہ  
یعنی جو فرائض کے ساتھ ساتھ بومیہ میں اور ایک روایت پھر نماز عیدین بھی سنت ہے اور وتر بقول صاحبین اور نماز کسوف  
و خسوف و استسقاء بقول صاحبین رح۔ و۔ اور ظاہر اسنن مطلقہ قید نہیں ہے بلکہ جملہ نوافل میں اگرچہ کسی وقت کے ساتھ  
موقت نہوں مشائخ مطلقہ جائز جانتے ہیں۔ ل۔ یہ انکا قیاس صلوٰۃ منقونہ پر ہے اور صلوٰۃ منقونہ وہ نماز کہ گمان و ظن کیا گیا  
اسکے واجب اللہ نہ ہوئے کا پس ادا کرنی شرح کی گئی پھر در بیان میں کچھ فساد آگیا تو ٹوٹ گئی پھر ظاہر ہوا کہ وہ تو فرض  
واجب نہ تھی تو کیا شرع کرنے کی وجہ سے اسکا قضاء کرنا واجب ہے اور حکم یہ کہ قضاء نہیں واجب ہے مگر زفر فرم کے نزدیک  
واجب ہے۔ پھر اگر پانچ آدمی نماز منقونہ پر نفل بنا کر کرے تو جائز ہے۔ مشائخ مطلقہ نے کہا کہ نفل تو شرع کرنے سے ذمہ  
ہو جاتی ہے اگر نماز منقونہ ذمہ نہیں ہوتی تو جیسے منقونہ پر نفل بنا کر تمام ایسی ہی طفل کی نماز پر نفل بنا کر ناجائز



اقتدار کے ادا کرنا روا ہے بقیہ الفتح۔ ولہم یحوزہ مشائخنا۔ اور ہمارے مشائخ بخارا و ماوراء النہر نے اسکو جائز نہیں جانا  
 و منهم من حقق الخلاف فی النفل المطلق بین ابی یوسف و بین محمد۔ اور ہمارے مشائخ میں سے بعض نے ابویوسف  
 و محمد کے درمیان نفل مطلق کی صورت میں اختلاف متفق کیا۔ و فی بعضی غیر موقت نفل میں نفل کی اقتدار کو نیکی مودت میں  
 مسائل مرویہ سے نکالیں جسے یہ نکلا کہ ابویوسف و محمد ہر باہم اس مسئلہ میں اجتہادی نظریں مخالفت میں حتیٰ کہ امام محمد کے نزدیک  
 جواز نکلا اور ابویوسف کے نزدیک عدم جواز۔ و المختار۔ اور مختار واسطے فتویٰ کے۔ قول ابویوسف ہر کہ۔ انہ لا یحوزہ اقتدار  
 بطفل نہیں جائز ہے۔ و فی نوافل مطلقہ میں بلکہ بقول جمہور مشائخ بخارا نہیں جائز ہر اقتدار۔ فی الصلوات کلہا۔ نام  
 نازہ دون میں۔ و فی نوافل مطلق ہو یا موقت ہو اگر جہ ناز جواز ہو۔ م۔ ہی اصح ہے۔ البیضا۔ ہی ظاہر الروایہ ہے۔ الخیر  
 لان نفل البیضا دون نفل البیان۔ کیونکہ نفل طفل کی کثرت نفل بالغ سے ہے۔ و فی بعضی نفل متقل ہو تو بالغ متقل کی  
 اقتدار بھی اُسکے ساتھ جائز نہیں کیونکہ طفل کی نفل بھی بالغ کی نفل کے برابر نہیں بلکہ کمتر ہے۔ حیث لا یلزمہ القضاء  
 بالافساد بالاجماع۔ کیونکہ بالاتفاق اگر طفل اپنی ناز کو جو نفل ہر فاسد کر دے تو طفل پر اُسکی قضاء واجب نہیں ہے۔  
 و فی کیونکہ اسوقت تو طفل پر کچھ وجوب ہی نہیں ہے حتیٰ کہ ناز ہی فرض نہیں ہے برخلاف بالغ کے کہ وہ اپنی نفل فاسد  
 کرے تو اُسکے ذمہ قضاء کرنا واجب ہے تو ثابت ہوا کہ نفل بالغ سے بھی طفل کی ناز کمتر ہے تو پھر بالغ اپنی نفل کو مقتدی  
 بنکر کیونکہ طفل کی ضمانت میں دیگا اور حال یہ کہ۔ ولایمبی القوی علی الضعیف۔ نہیں بنا کر کجائی ہے قوی کی ضعیف پر  
 و لیکن نفل واجب اللہ کی بنا جو صلوٰۃ منظومہ غیر واجب اللہ پر روا ہے تو ناز طفل اُسکے مثل نہیں پس قیاس  
 مع انفارق ہے کیونکہ ناز طفل تو ہر صحت سے ضعیف ہے۔ بخلاف المظنون فانه مجتہد فیہ۔ برخلاف ناز مظنون کے  
 کہ ناز مظنون ایسی شان پر ہے کہ اس میں اجتہاد کو دخل ہے۔ و فی حتیٰ کہ زفر فرح کے نزدیک اسکا قضاء کرنا بعد فاسد کو نیکی  
 واجب ہے تو یہ قوی شہری بہ نسبت ناز طفل کے کہ اُسکی قضاء بالاجماع واجب نہیں ہے۔ اور طفولیت ایک امر ہے جو کہ  
 خواہ مخواہ موجود رہیگا جب تک بلوغ نہ ہو تو بالغ کی ناز اُس سے تعد نہوگی برخلاف مظنون کے کہ ظن تو درمیان میں  
 عارض پیدا ہو گیا۔ تو مظنون ناز بڑھنے والے امام کے پیچھے نفل والے نے اقتدار کی تو تعد ہو سکتی ہے خصوصاً بنظر  
 اجتہاد زفر فرح کے۔ فاعتبر العارض۔ پس اعتبار کیا گیا عارض یعنی ظن۔ عدما۔ معدوم۔ و فی یعنی مقتدی کے حق  
 میں کیونکہ مقتدی نے تو امام کی ناز کو اس پر واجب اللہ جانکر اقتدار کی اور امام کو ظن پیدا ہو گیا پہلے نہ تھا تو اب بھی وہ امام  
 کے حق میں رہا اور مقتدی کے حق میں معدوم اعتبار کیا گیا خصوصاً بنظر اجتہاد زفر فرح کے کہ اُسکے نزدیک امام پر ظن ہو یا نہ ہو  
 فاسد کرنے پر قضاء واجب ہے تو معلوم ہو گیا کہ ناز مظنون بڑھنے والے کے پیچھے نفل کے مقتدی کا اقتدار صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ ناز  
 کا اتحاد ہو جاتا ہے کہ دونوں پر وجوب زعم مقتدی ہے۔ اور بالغ متقل کا اقتدار طفل کے پیچھے نہیں ہو سکتا کیونکہ طفل کی ناز تو ہر حال  
 میں نفل ہر کسی اعتبار سے واجب نہوگی تو اتحاد نہوگا سم۔ بخلاف اقتدار البیضا بالبیضا۔ برخلاف اُسکے طفل کا اقتدار  
 کرنا طفل کے ساتھ۔ و فی کہ وہ صحیح ہے۔ لان الصلوٰۃ متحدہ۔ کیونکہ ناز دونوں کی متحد ہے۔ و فی اسلئے کہ جیسے اس نفل  
 ہے وہی ہی اس نفل ہے۔ قول اس سے معلوم ہوا کہ طفل اگر نفل بڑھتا ہو تو دوسرا طفل فرض وقتی بن اُسکی اقتدار کرے کیونکہ  
 فرض وقتی ہی اس نفل ہے۔ م۔ زبان ترحیب منقول جامع و لیصف الرجال۔ اور صف باند حین مرد لوگ۔ و فی  
 یعنی امام کے پیچھے چلے مردوں کی صف باند خابثہ ہے۔ ثم البیضان۔ ہر لڑکے۔ و فی جو کہ آخر بیع سے مرد ہیں  
 اور اگر مشتبہ ہوں مثلاً خنثی ہو کہ جسکے مذکر و مؤنث دونوں کی طاعت ہے تو دے بعد لڑکوں کے صف باند حین مردوں سے  
 پہلے۔ م۔ ثم النساء۔ پھر صف باند حین مردین۔ لقولہ علیہ السلام یلینینی منکم اولو الاحلام و النہی۔ بدلیل

قول حضرت علیؓ علیہ السلام کہ تم میں سے کون سا جانِ احلام ذہبی فٹ احلام جمع کلمہ خارج بنے نقطہ و جزم نام وہ چیز جو سونے والا دیکھتا ہو ایسی سنی میں رائے حضرت یوسف علیہ السلام کے شاہ مصر کے خواب کو اس کے ارکان دولت نے احلام کہا۔ کمانی قولہ تعالیٰ و انھن بناوچ الاحلام بانیہن۔ لیکن غالب احتمال یہ کہ خوب کی دولت بونج کی چیز میں ہو تو شاید مراد یہاں یہی کہ صاحبانِ احلام یعنی بالغ لوگ۔ اور نہی جمع تیسہ ن ۶ ی ۶۔ بضم نون رتج یا۔ یعنی عقل تو معنی یہ کہ صاحبانِ نبی یعنی صاحبانِ عقل۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے اپنے قریب بالنون عاقلون کا حکم دیا سمع۔ ابن مسعود رحمہ اللہ کہنا کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے فرمایا یلینئ منکم ادلوا الاحلام و انھن ثم الذین یلینئ۔ یعنی تم میں سے صاحبانِ علم و عقل مجھے نزدیک لے ہوں پھر وہ لوگ جو ایسے لوگوں سے ملتے ہوئے ہوں۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ مردوں میں سے اہل نفع و علم تو زیادہ عاقل ہیں و بالکل محاذی امام ہونگے پھر ان سے کم درجہ بدرجہ پھر ان کے بعد اطفال ہیں جو نہ کفر میں نہ ایمان کے عورتیں ناقصاتِ عقل ہیں۔ پس یہی ترتیب صفوں میں ہو لیکن جیسے مردوں میں زیادہ نفعیہ پھر ان سے کم مصلحت صفت میں ہیں یوں ہی ضرور نہوا کہ اطفال و عورتوں کی صف علیحدہ ہو حالانکہ مقصود یہی ہے لہذا ذریعہ رح نے فرمایا کہ حدیث تو صرف مردوں کی تقدیم نکلتی ہے۔ یعنی رح نے کہا کہ حدیث ابوامامک رحمہ اللہ سے استدلال ہو سکتا ہے کہ حضرت علیؓ علیہ السلام لوگوں کی صف بناتے تو مردوں کو ٹوکوں کے آگے صف میں اور ٹوکوں کو پیچھے اور عورتوں کو ٹوکوں سے پیچھے کرتے۔ رواہ الحارث فی مسندہ۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ لقد علمنا المستقدمین منکم و لقد علمنا المتأخرین الایہ سے میں نے ہر ایک کے لیے مقام معلوم مفروض ہوا بیان کر دیا اور معمول شوارث مع احادیث کے اسکا بیان کافی ہے و اللہ اعلم۔ ولان المحاذیہ مفسدہ فیوخرن۔ اور چونکہ عورت کی محاذیہ مرد سے مفسدہ ناز ہے لہذا عورتیں مؤخر کجا دیں۔ فٹ اور ابن الامام رحمہ اللہ نے بعد بحث استقراء کے نکالا کہ وجہ فساد ناز کی شہوت نہیں بلکہ جو محل مفروض تھا اسکا ترک کرنا فساد ناز ہے۔ پھر مفسدہ رح نے مسئلہ محاذیہ کو ذکر فرمایا بقولہ۔ وان حاذیہ امراۃ۔ اور اگر محاذی ہو گئی مرد سے کوئی عورت۔ فٹ اور یہ اسطرح کہ ہر ایک کے واسطے جو صف و مقام مفروض ہے وہ چھوڑ دیا۔ ہم مشترکان فی صلوۃ واحداۃ۔ اور حال یہ کہ دونوں مرد و عورت ایک ہی ناز میں مشترک ہیں۔ فٹ یعنی ایک ہی ناز کے تحریم و ادا میں خواہ حقیقۃً یا حکماً مشترک ہوں۔ فسادتِ صلاتہ ان لومی الامام امامتھا۔ تو مرد کی ناز فاسد ہو جائیگی بشرطیکہ امام نے اس عورت کی امامت کی نیت کی ہو۔ فٹ کیونکہ نیت امامت سے عورت محل اقتداء میں آئی اور مرد کے واسطے وہ مقام مفروض نہیں رہا تو فاسد ہوئی اور اسکی توضیح مع غمرانہ کے ہم آئندہ ترجمہ کریں گے۔ اور یہ مسئلہ دلیل استحسان پر خلاف قیاس ہے۔ م۔ والقیاس ان لافسد و ہو قول الشافعی رحمہ اللہ۔ اور دلیل قیاس یہ ظاہر کرتی ہے کہ مرد کی ناز بھی فاسد نہوا اور یہی شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اعتباراً بصلواتہا حیث لا تفسد۔ برقیاس عورت کی ناز کے کیونکہ عورت کی ناز فاسد نہیں ہوتی۔ فٹ یعنی بالاتفاق تو مرد کی بھی فاسد نہوی۔ وجہ الاستحسان مارویا۔ اور وجہ دلیل استحسان کی وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ فٹ یعنی اخروہن من حیث آخرہن السر۔ اور اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت ہو سکتا ہے کیونکہ۔ انھن من المشاہیر۔ یہ حدیث ثور احادیث مشہورہ میں سے ہے۔ فٹ جو قطعی الدلالہ ہوتی ہیں۔ پھر مرد ہی کی ناز خالصتہاً ایسے فاسد ہوتی کہ جو انھا طلب ہے وہ نہوا۔ مرد ہی اس حکم کا مخاطب ہے نہ عورت۔ فٹ یعنی مردوں کو حکم ہے کہ تم عورتوں کو مؤخر کرو۔ فیکون ہوا التارک لفرض المقام۔ تو مرد ہی مقام مفروض کا ترک کرنے والا تھا۔ فقہ صلاتہ دون صلاتہا۔ تو مرد کی ناز فاسد ہو جائیگی نہ عورت کی۔ کا لاموم جیسے مرد مقتدی۔ فٹ جسکا فرض مقام پیچھے امام کے ہے۔ اذ ان تقدم علی الامام۔ جب وہ امام سے آگے ہو جاوے۔ فٹ اسکا پنا فرض مقام چھوڑے تو اسکی ناز فاسد ہو جائیگی پس یوں ہی جب عورت کے مقام

فرض مقام چھوڑ یگانہ فاسد ہو جائیگی پھر یہ سب اس وقت کہ عورت کے واسطے فرض مقام و شرکت ناز فریقہ قرار پاوے جو  
امام کی نیت امامت پر موقوف ہے۔ وان لم یواظبوا متہا لم تضرہ۔ اور اگر امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت ہی کی تو پھر  
عورت کی محاذاتہ مرد کو کچھ ضرر ہوگی۔ ولا یجوز صلوتہا۔ اور عورت کی ناز جائز ہوگی۔ لان الاشتراک دونہما لا یثبت  
عقدنا۔ کیونکہ ناز میں شرکت ہو تا بدو نیت امامت کے ہمارے نزدیک ثابت ہوگا۔ خلافا لافریح۔ بخلاف قول زفر  
کے۔ وفت کیونکہ زفر رحمہ کے نزدیک عورت کا اقتدار صحیح ہونا کچھ امام کی نیت پر موقوف نہیں رہتا ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ موقوف  
ہے۔ الا تری انہ یلزمہ الترتیب فی المقام۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ امام پر لازم ہے قریب کرنا ہر ایک کے کھڑے ہونے کے  
مقام کا۔ وفت بدیل روایت مذکور حسین انہ عورتوں کے مقام کی لازم کی گئی دیکھیں جب ہی یہ ہو گا کہ وہ قبول کرے۔  
فیتوقف علی التزامہ۔ تو یہ بات امام کے لزوم قبول کرنے پر موقوف رہیگی۔ وفت۔ اور یہ قبول بہ نیت ہے۔ کا لاقتداء۔  
جیسے اقتداء کرنے کا حال ہے۔ وفت کہ مقتدی کا اقتداء کی نیت کرنا شرط ہے کیونکہ اسی سے وہ اپنی ناز کو امام کی ضمانت دینا تاکہ  
امام کی کسی حرکت سے ناز میں نقص و ضرر پیدا ہو تو مقتدی کی قبولیت و رضامندی سے اس پر لازم آوے۔ اسی طرح امام کی نیت  
تاکہ عورتوں سے اگر کوئی ضرر ہو تو امام کا قبول کیا ہوا اس پر لازم آوے حتیٰ کہ کسی عورت کو اختیار نہ رہا کہ جس مرد کی ناز چاہے  
بگاڑ دے اس طرح کہ اس کے برابر جا کر کھڑی ہو جاوے بلکہ امام اگر عورت کی نیت کرے پھر عورت بڑھ کر امام کے برابر کھڑی ہوگی  
تو امام کی ناز فاسد ہوگی۔ م۔ واما لشرطینہ الامانہ۔ اور امامت کی نیت کرنا امام کا جب ہی شرط ہے کہ۔ اذا ایقمت  
محاذیہ۔ جب عورت مقتدی بنے امام کی محاذیہ ہو کر۔ وفت۔ تو امام کی ناز جب ہی باطل ہوگی کہ امام نے نیت کی ہو۔ اور  
اگر امام کے پیچھے کھڑی ہوئی تو دو صورتیں ہیں اول یہ کہ کسی مرد مقتدی سے محاذی بن کر کھڑی ہوئی دوم یہ کہ نہیں۔ اگر محاذی  
مرد ہوئی تو صحیح ہے کہ بدو نیت امام کے وہ عورت مقتدیہ ہوگی۔ ع۔ وان لم یکن یجہا رجل۔ اور اگر عورت کے پہلو  
میں یعنی محاذی کوئی مرد ہو۔ فقیہ زواتیان۔ تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ وفت۔ کیونکہ بالفعل تو عورت محاذی نہیں ہے  
پس اسکی ذات سے کوئی فساد نہیں مگر احتمال ہے کہ وہ آگے بڑھ کر محاذیہ ہو جاوے پس احتمال کا اعتبار وقوع پر کر کے نیت  
شرط ہے اور عدم اعتبار پر شرط نہیں ہے اگر وہ ہم ہو کہ شرط ہونے کی روایت پر اس صورت اور اول صورت میں کیا فرق ہے جواب  
دیا کہ وہ الفرق۔ اور فرق درمیان اول صورت اور دوم صورت کے۔ علی احدہما۔ بنا بر دوم صورت کی ایک روایت  
کے جس میں بھی نیت شرط ہے کہ۔ ان الفساد فی الاول لازم۔ ناز کا فساد اول صورت پر لازم ہے۔ وفت۔ یعنی جبکہ عورت  
کسی مرد کے محاذی کھڑی ہوئی تو بالفعل فساد واقع ہے۔ و فی الثانی محتمل۔ اور دوسری صورت میں فساد کا احتمال ہے  
و۔ تو محتمل کو مانع پر قیاس کر کے نیت شرط ہے حتیٰ کہ اگر اعتبار نہ کریں تو نیت شرط میں ہی جہاں دوسری روایت ہے  
یہ تو مترجم نے سمجھا اور معنی مع نے صورت اول میں اور دوم کی روایت عدم شرط میں فرق قرار دیا لیکن میرے نزدیک  
اس میں القیاس نہیں ہے فافهم۔ م۔ ومن شرائط المحاذاتۃ ان تكون الصلوۃ مشترکہ۔ اور جبکہ شرائط محاذاتہ کے مفید ہوگی  
یہ ہے کہ ناز مشترکہ ہو۔ وان تكون مطلقہ۔ اور یہ ہے کہ ناز مطلقہ ہو۔ وفت۔ پورے ارکان کی نہ ناز جائزہ جس میں پورے ارکان  
ہیں ہیں۔ وان تكون المرأة من اہل الشہوۃ۔ اور یہ ہے کہ عورت اہل شہوت سے ہو۔ وانی لکن کون فی حاکل۔  
اجہ ہے کہ مرد و عورت کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔ وفت۔ ان سب شرائط کے بعد ہر ناز فاسد ہوگی۔ لانتہا۔ کیونکہ  
محاذاتہ تو۔ عرفہ منفسدۃ بالنقص۔ ناز کی منفسد جانی گئی البتہ نص سے جو۔ بخلاف القیاس۔ برخلاف قیاس ہے  
و۔ تو جس صورت سے نص میں ہے اسی صورت پر منفسد رکھی جاوے گی۔ غیر اعمی جمیع ماورد بہ النص۔ پس روایت میں  
جائیگی تمام ان اہل کی جگہ ساتھ نص وارد ہوئی۔ وفت۔ کیونکہ قیاس کو بالکل دخل نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مسئلہ محاذاتہ میں



باجرت در  
منزل بکر بکر  
توسیع فضافت  
کعبه بنحو  
امانان بهادر  
مردمیت روزی  
فخرف شکل جاک

رات کی تحری کی ناز میں ہوگا۔ البتہیں۔ اگر امام نے شروع کرنے میں عورتوں کی نیت کی بھراام سے دو ایک قدم آگے بڑھنا ممکن نہوایا کر اہت دیکھی تو عورت کو اشارہ سے پیچھے جانے کو حکم دیدے پس عورت پر تاخیر واجب ہے اگر نہ کرے تو عورت کی ناز کا سد ہوگی مرد کی۔ کمانی الذخیرہ والمحیط۔ اور حاصل مسئلہ یہ ہے کہ محازی ہو نا عورت کا جو شہتہ ہو چکی اور اسکی امامت کی نیت ہو گئی مرد کے ساتھ ناز مطلقہ کی ایک رکن میں در حالیکہ دونوں تحریمہ وادار میں مشترک ہوں مع اتحاد مقام ورجع کے بعد کسی چیز کے حائل ہونے یا جگہ خالی ہونے کے ناز مرد کی نفسہ ہے۔ کمانی الفتح۔ ویکرہ لمن حضور انجم اعات۔ اور کمرہ عورتوں کو جماعتوں میں حاضر ہونا۔ یعنی الشواب۔ مراد مصنف رحم کی جوان عورتیں ہیں۔ ف۔ یعنی وہ عورتیں جسے جماع کی رغبت ہو۔ لکافیہ من خوف الفتنہ۔ کیونکہ انکی حاضری میں فتنہ کا خوف ہے۔ ف۔ لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منع فرمادیا اور جب عورتوں نے حضرت ام المومنین صدیقہ رنہ سے شکایت کی تو حضرت ام المومنین نے بھی فرمایا کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اب جیسی نازی حائل دیکھتے تو جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں ممنوع ہوئیں تم بھی منع کجاتیں۔ م۔ ولا باس للعجز ان تخرج فی الفجر والمغرب والمشاء اور مضائقہ نہیں کہ بوڑھیاں نکلین مجرمین و مغرب و عشاء میں۔ و نہ اعند الی خنیفہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ ف۔ کہ میں ہی اوقات میں نکلین۔ و قال لا یخرجن فی الصلوات کلھا۔ اور صاحبین نے کہا کہ عجز عورتیں تمام نادون میں نکلین لانه لا فتنہ لعلہ الرغبتہ فلا یرہ۔ کیونکہ عجز میں فتنہ نہیں بوجہ کم رغبتی کے تو انکا نکلنا مکروہ نہیں۔ کمانی العید۔ جیسے عید میں۔ ف۔ باتفاق نکلنے کا جو ازہر حال مکروہ وقت روز روشن ہے۔ ولہ ان فرط الشبق جابل۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ فتنہ شہوت باعث جماع ہے۔ فقع الفتنہ۔ تو فتنہ واقع ہوگا۔ ف۔ مگر جبکہ فاسق لوگ ہوں۔ غیر ان الفساق انتشار ہم فی النظر والعصر والحجۃ۔ بات اتنی ہے کہ فاسق لوگ جھٹکے پھرتے ہیں ہر عصر و جمعہ کے اوقات میں۔ ف۔ تو ان اوقات میں عجز نہ نکلین۔ انافی الفجر والعشاء ہم ناموں۔ رہا فجر و عشاء کے وقت میں دے سوتے ہوتے ہیں۔ و فی المغرب بالطعام مشغولون۔ اور مغرب کے وقت دے کھانے میں مشغول ہوتے ہیں۔ ف۔ تو ان میں اوقات میں فاسقوں سے امن ہے پس بوڑھیاں ناز کو نکلین۔ رہا عید کا قیاس تو وہ ٹھیک نہیں۔ والجماعۃ۔ اور جہانہ یعنی جنگل۔ متفقہ۔ وسیع ہوتا ہے۔ فیکنھا الاعتزال عن الرجال فلا یرہ۔ پس وسیع میدان میں عجز کو ایک طرف ہونا مردوں سے ممکن ہے تو عید میں انکا جانا مکروہ نہیں ہے۔ ف۔ حدیث میں ہے کہ مت منع کرد اسر تعالے کی باندیوں کو اسر تعالیٰ کی مسجدوں سے۔ اور انہ اس کے ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ رضی اللہ عنہم مردی ہے اور یہ از قبیل انتہاء حکم محمول ہوا کیونکہ نجوم کی کثرت ہو گئی چنانچہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ کوئی عورت جس نے فجر کیا تو وہ ہمارے ساتھ عشاء کی ناز میں حاضر نہو۔ کمانی الفتح۔ اور عورتوں کے نظر و تحریر کی مذمت کو خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جماعت صحابہ رنہ نے بیان فرمایا چنانچہ مترجم نے تفسیر کے پارہ ۱۸۔ بیان اظہار زینت میں احادیث کو ذکر کر دیا ہے اور صحیح میں حضرت صدیقہ رنہ سے مردی ہے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیکھتے جو آپ کے بعد عورتوں نے احادیث کیا ہے تو انکو مسجد سے روک دیتے جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں روکی گئیں۔ ام المومنین ام سلمہ رنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ عورتوں کی ہر مسجد انکی کوٹھریوں کے قریب ہیں۔ رواہ احمد۔ سنا عین مثلہ کا تو ہی عجائز کو بھی جملہ اوقات میں منع ہے کہ چونکہ فساد کھلا ہوا ظاہر ہے۔ انافی۔ اور یہی مختار ہے۔ البتہیں۔ اور یہی مقصد ہے کہ عجز حسین کچھ بھی رتی ہو منع کیا دے سواے ایسے عجز کے جو بالکل نافیہ ہے۔ الفتح۔ اور جو دلیل مصنف نے ذکر فرمائی وہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں رواج ہوگا ادب انہ اوقات روزانہ میں ہر اندہ عید گاہ میں عزم۔ اور جب ناز کے لیے نکلنا ممنوع تو مجالس و خط و خط میں بدرجہ اولیٰ ممنوع ہے۔ مع۔ ولا یصلی الطاہر خلف من ہوئی معنی المستحاضۃ۔ اور ناز نہ پڑے جو پاک ہے مجھے ایسے شخص کے جو مستحاضہ کے معنی میں ہے۔ جیسے وہ جسکے پیشاب جاری ہونے کا مرض ہو یا دائمی نکسیر اور بنتا ہوا دم اور جسکے پیٹ چلنے و رجح ہوتے

مرض ہو۔ اور مردیہ کہ ایک ناز کا وقت بدون اس حدیث کے نہ گزرے تو وہ معذور ہے پس اسکا وہود اگرچہ اسرتعالیٰ کے نزدیک طہارت ہے لیکن حکمی تو جس میں نہونے سے وہ طہر نہیں کہلاتا پس خلاصہ یہ ہوا کہ طہر مرد معذور مرد کے پیچھے نہ پڑے۔ ولا اطلاق ہر خلف المستحاضہ۔ اور نہ طہرہ عورت کے پیچھے مستحاضہ عورت کے پڑے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ حضور میں یا اس کے بعد عذر موجود ہو اور نہ طہارت کامل ہے۔ الزا ہدیٰ و قد مر۔ معذور کی اقتدار اس کے مثل عذر دے کے پیچھے جائز ہے اور اگر عذر مختلف ہو تو نہیں جائز ہے۔ اتبیین۔ اور اگر امام میں دو عذر ہوں مثلاً ریح نکلتا و نہ ختم جاری تو اس کے پیچھے ایک عذر دے اسے مثلاً ریح دے۔ کی نہیں جائز ہے بوجہ ہر۔ کیونکہ مقتدی بہ نسبت امام کے تندرست ہے۔ لان الصحیح اقویٰ حالاً من المَعْدُور۔ کیونکہ تندرست کا حال بہ نسبت معذور کے اقویٰ ہے۔ ف۔ تو اقتدار میں صحیح کا اپنی ناک کو معذور امام کی ضمانت میں دینا ہوا۔ والشی لا یضمین ما ہو فوقہ۔ اور معلوم کہ کوئی چیز اپنے سے مانوق کو تضمن نہیں ہوتی۔ والا امام ضیامن۔ حالانکہ امام ضامن ہے۔ ف۔ جساکہ حدیث میں آیا۔ اور حنی یہ نہیں کہ امام مقتدی کی ناز کا ذمہ دار ہے معنی مطف بلکہ۔ معنی تضمن صلاۃ صلوٰۃ المقتدی۔ باری معنی کہ امام کی ناز تضمن ناز مقتدی ہے۔ ف۔ تو ناز مقتدی سے کمزور ہو کر اسکو تضمن نہیں ہو سکتی ہے و لیکن مترجم کہتا ہے کہ یہ تحلیل اسکو مقتضی نہیں کہ عدم جواز معنی آنکہ ناز باطل ہو بلکہ کراہت ہے مگر آنکہ تحلیل یہ ہو کہ عذر کا اعتبار معذور کے حق میں ہو تو اسی تک ریسکا جیسا کہ فتح القدیر میں کیا لیکن مترجم کہتا ہے کہ معذور کے حق میں صحت ناز مقتدی کی رائے پر بھی ہے تو جب ناز صحیح ہو تو امام کی صحیح ناز تضمن مقتدی کی صحیح ناز کو ہوگی لہذا مسئلہ ہے کہ اگر مقتدی کو امام سے ایسی بات معلوم ہوئی جو امام کے زعم میں مفسد ناز ہے جیسے عورت کو جھونا اور ذکر جھونا وغیرہ اور امام کو اپنا حال دریافت نہیں ہے تو مقتدی کی ناز کراہت مشائخ کے قول پر جائز ہے اسکی وجہ یہ کہ مقتدی کی رائے میں امام کی ناز جائز ہے اور اس کے حق میں اسی کی رائے معتبر ہے تو واجب ہو کہ یہی کہا جائے کہ اسکی ناز جائز ہے اور یہی اصح ہے۔ کافی اتبیین۔ اور شافعی کے نزدیک اصح قول میں معذور کے پیچھے صحیح کی ناز جائز ہے۔ اور یہی امام زفر فرم کا قول ہے کیونکہ اسنے حکم کی فرمانبرداری کی ہے۔ کافی یعنی۔ لیکن کراہت ائمہ دین و اسرتعالیٰ اعلم۔ ولا یصلیٰ القاری خلف الامی۔ اور نہ پڑھے قاری پیچھے امی کے۔ ف۔ یہی ائمہ باقیہ کا مذہب ہے۔ مع۔ اور جبکو قرآن کی ایک آیت یاد ہو وہ اقتدار نہ کرے پیچھے اسکے جسکو ایک آیت بھی یاد نہ ہو۔ ت۔ اسی کو امی کہتے ہیں اور نہ اقتدار کرے امی کسی گننے کا کیونکہ امی تحریر پر قادر ہے۔ النبط الذخیرہ۔ اور وضع ہو کہ ان سب کا برعکس جائز ہے۔ ولا المکتسی خلف العاری۔ اور نہ اقتدار کرے لباس والا پیچھے تنگے کے۔ ف۔ یعنی جساکہ مستوجب و حکما ہو و تنگے ستر کے پیچھے نہ پڑے۔ لقوۃ حالما۔ کیونکہ قاری و کتبی کا حال بہ نسبت امی و عاری کے قویٰ ہے۔ ویجوز ان یوم الثیم المتوضین۔ اور جائز ہے کہ تیمم کرنے والا امامت کرے و حضور و الون کی۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ ف۔ اور یہی جمہور فقہاء سلف و خلف کا اور نیز ائمہ ثلاثہ کا قول ہے۔ مع۔ وقال محمد لا یجوز اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ لانه طہارۃ ضروریہ۔ کیونکہ ہم تو طہارت ضروریہ ہے۔ ف۔ یعنی جب پانی نہ ہو تو خشک ہے۔ و الطہارۃ بالماہر اصلتہ۔ اور پانی کے ساتھ طہارت کرنا اصلی ہے۔ ولہذا انہ طہارۃ مطلقہ۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے۔ ف۔ یعنی جب اسکی طہارت ہو تو مطلق ہے نہ مانند طہارت مستحاضہ کے بقید بوقت۔ لہذا لا یتقدر بقدر الحاجة۔ اسی واسطے وہ قدر حاجت تک مقدر نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ شراب طہر ہے اگرچہ دس سال تک ہو۔ اور حدیث مرد بن الحارث کہ حضرت علی اسرطیہ وسلم نے مرد کو ایک لشکر پر سردار کیا جب لوگ واپس آئے تو آپ نے عمر و بن کا حال پوچھا تو گونے لگا کہ نیک سیرت رہا لیکن ایک روز جبکہ حالت جناح میں ناز پڑ جائی پس حضرت علی اسرطیہ وسلم نے عمر و سے پوچھا تو عرض کیا کہ میں سردی کی رات میں مظلوم ہو گیا پس خوفناک ہوا کہ اگر نماز دن تو ہلاک ہو گا پس میں نے قول اسرتعالیٰ لا تقوا باہم



الی التکلیف پھر عاقل میں ملے تیمم کر کے اگو ناز پڑ جائی پس حضرت علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم فرمایا اور کہا کہ - یا لک میں فقہ محمد  
بن العاص اور گوگون کو اعادہ ناز کا حکم نہیں دیا - حدود اوہ ابو داؤد و البخاری طبعاً اور اصل یہ کہ فیضین کے نزدیک تیمم خلیفہ  
پائی کا ہوا اور امام محمد کے نزدیک خلیفہ حضور کا ہوا اور شاید کہ مراد امام محمد رحمہ کی خلافت افضل سے مانع ہے - و اسدالمستدرک -  
بخاری کی اقتدار چھوڑ کر امی یا اخرس نے تنہا پڑھی تو علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم صبح جائز - اجمع - ص - ص - کہ فاسد ہے اور قاری جواز مسجد  
یا دروازہ پر ہو مسجد میں ناز امی بالاتفاق جائز - قاری دوسری ناز میں ہو تو امی کو بلا انتظار تنہا پڑھ لینا بالاتفاق جائز  
ہے - ن - بدل کی اقتدار سوار سے نہیں جائز - اخصاصہ - تندرست جس نے اپنے کپڑے کی نجاست نہ دھوئی ہو - جلی  
بحدث دائم کے ساتھ اقتدار نہیں صحیح ہے - جوامع الفقت - قاری نے امی کا اقتدار کیا تو ناز شرع ہوئی حتیٰ کہ فقہ سے  
دھو نہ ٹوٹا - ف - اور نفل کی قضاء لازم نہ آئی - یہی صحیح ہے - فہم طبع محمد فی الاصل - المبحث - ان مسائل میں اصل یہ ہے کہ  
امام کا حال اگر مقتدی کے مثل یا بڑھ کر ہو تو نفل کی ناز جائز ہے اور اگر حال مقتدی سے کمتر ہو تو امام کی ناز صحیح اور مقتدی کی  
فاسد ہے - المبحث - باستثنا سے دو صورت کے کہ امام امی اور مقتدی قاری ہو یا امام گونگا و مقتدی امی ہو تو امام کی ناز بھی صحیح  
نہیں ہے - قاضی خان - خواہ گونگے کو اپنے پیچھے امی ہونا اور امی کو قاری ہونا معلوم ہو یا نہ ہو - یہی ظاہر الروایۃ ہے - اثنایہ  
اور واضح ہو کہ امی نے یا گونگے نے جب جاہل کی رعیت کی تو ایسا حکم پڑ نہ تھا امی گونگے کی ناز جائز ہے - علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم کافی  
الجمع - یا فاسد ہے - علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم - کافی النہایہ - اور کلام آقا ہے - م - و یوم الملاح الفاسلین - اور امامت کرے مسیح کرنے والا  
دھونے والوں کی - ف - یعنی موزوں پر مسیح کرنے والا پانوں دھونے والوں کی امامت کرے - م - بلا خلاف - ج -  
لان الخلف مانع سرائیۃ الحدیث الی القدم - کیونکہ موزہ تو حدیث کے قدم تک سرائیت کرنے سے روکنے والا ہے - ف  
تو حدیث سے بیرون کی طہارت نہ ٹوٹی - م - و ما حل بالخلف یریلہ المسح - اور جو کچھ موزہ میں حلول کر گیا اسکو مسح  
دود کر دیتا ہے - ف - تو موزہ دالے کی طہارت مثل دھونے دالے کے باقی ہے - م - بخلاف المستحاضۃ لان الحدیث  
لم یعتبر زوالہ شرعاً قیامہ حقیقہ - برخلاف مستحاضہ کے یعنی جسکے پیچھے اقتدار ہو جو معدوم ہونے کے نہیں جائز ہے  
ایسے کہ حدیث ایسی چیز ہے کہ شرعاً اسکا زوال معتبر نہ ہوا باوجود اسکے در حقیقت قائم ہونے کے - ف - کیونکہ معدوم کا  
حدیث در حقیقت قائم ہے تو شرع کے باوجود حدیث کے معدوم رکھا ہے نہ آنکہ حدیث کو زائل قرار دیا ہو - شاید جو لوگ معدوم  
کے پیچھے پاک کا اقتدار جائز رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ گو حدیث حقیقہ زوال ہو مگر ظاہر ہے تو امامت روا ہے - و اسدالمستدرک  
م - فقہ کی کٹی پر اور حیرہ پر مسح کرنے والا مثل موزہ پر مسح کرنے کے ہے - اخصاصہ و المبحث - ج - و یصلحہ انقام خلف  
القاعدہ - اور ناز پڑے مگر ابوہریرہؓ لا پیچھے بیٹھنے دالے کے - ف - یعنی جو بیٹھنے والا کہ رکوع و سجدہ کرتا ہو نہ اشارہ کرے دالے کے  
پیچھے نہیں جائز ہے - وقال محمد لا یجوز ہوا لقیاس نقوۃ حال القائم - اور امام محمد نے کہا کہ قاعدہ کے پیچھے قائم کی اقتدار نہیں  
جائز ہے اور قیاس بھی ہے کیونکہ قائم کا حال قاعدہ سے نوی ہے - ف - بلکہ حدیث صحیح میں ہے - و اذا علیؑ جالساً فخلوا جلوساً - یعنی جب امام  
بیٹھے پڑے تو تم بھی بیٹھے پڑو - و من عکناہ بالنہ - اور بیٹھے قیاس کو بقاء بالنہ کے ترک کر دیا - و ہوا روی - اور اس حدیث پر  
جو روایت کی گئی کہ - ان الہی صلعم صلیؑ آخر صلاتہ قاعدہ رسول اللہؐ نے پڑھی اپنی آخر تازیکی - ف - یہ بھی سب سے آخر خبر ہے کہ  
کے روز بیٹھے پڑ جا - و انہوم خلفہ لتمام - اور قوم آپؐ کے پیچھے کھڑی تھی - ف - اسطرح کہ ابو بکرؓ دنو جو پہلے پڑھا رہے تھے  
آپؐ کی اقتدار کرنے لگے اور باقیوں نے ابو بکرؓ کی اقتدار کی - پھر آپؐ کے بعد وہ شبہ کی مسج کی ناز آپؐ نے ابو بکرؓ کے  
پیچھے پڑھی ہے - کمالیہ جالیستی اور دونوں حدیثیں صحیح ہیں - بخاری رحمہ نے اپنی اسناد و شیخ حمیدی رحمہ سے نقل  
کیا کہ حدیث از علیؑ جالساً فخلوا جلوساً - منیع ہے کیونکہ آخری نقل وہ تھا جو مذکور ہو - پھر شائع کے تصریح کی کہ مرثی

اگر کسی رکن پر کھڑے قادر ہو اگرچہ تکبیر تحریمہ ہو تو واجب ہو کہ اسکو کھڑے ادا کرے اور نص مذکور سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت علی الصریطہ وسلم نے کھڑے تکبیر کھی ہو لہذا ازراہ دلیل یہی قوی ہے کہ ایسے امام کے پیچھے کھڑے جائز ہیں جس نے تحریمہ کھڑے باندھ کر قیود کیا ہو اور یہی مذہب امام احمدیہ کا ہے۔ شخص الفتح۔ تو پھر وجہ توفیق یہ عمدہ ہے کہ حدیث اذ علی حاکم السلام اس وقت کہ امام نے بیٹھے تحریمہ باندھا ہو تو لوگ بھی بیٹھیں۔ اور نسخ نہیں ہے۔ فافہم والحمد للہ۔ پھر جو ذکر ہوا کہ لوگ نماز ابو بکر رضی اللہ عنہ کی اقتدار کرتے تھے مگر یہ کہ حضرت علی الصریطہ وسلم کی تکبیر کو ابو بکر رضی اللہ عنہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو میں تھے حضرت لوگوں کو سنانے لگے۔ دیکھتے ہیں کہ اس سے لگلا کہ جمعہ وعیدین میں جو تکبیر ہوتے ہیں جائز ہیں بقدر ضرورت تکبیر صحیح لفظ کے ساتھ سنانا۔ ورنہ ہمارے زمانہ میں جو لوگ جھپٹتے اور ابصر اکبر کے دونوں ہتھ سے ٹکرتے ہیں تو بعید نہیں کہ حاجت سے نادم آواز نکالنا چلانا ہو جو مقصد نازی۔ شخص الفتح۔ پھر نص مذکور میں حضرت علی الصریطہ وسلم کے برابر حضرت ابو بکر تھے اور باقی صفوں پیچھے تھیں تو شاید عذر قرار دیا گیا کیونکہ ابو بکر رضی اللہ عنہ پڑھاتے تھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تشریف فرما ہو کر امامت فرمائی درہم شاخ نے بلا خلاف اسکو مکروہ کہا ہے۔ پھر بیان یہ مسئلہ نکلا کہ اگر امام پڑھاتا ہو اور اعلیٰ امام اگر امام اول کا امام ہو جاوے بشرطیکہ رکعت نہ ہو تو رد اسے گرین نے یہ جزیئہ کسی کتاب میں نہ پایا۔ م۔

و یصلی المومی خلف مثله۔ اور پھر اشارہ کرنے والا اپنے مثل اشارہ کرتے دے کے پیچھے۔ ف۔ اگرچہ امام بیٹھے اشارہ کرتا ہو اور مقتدی کھڑے اشارہ کرتا ہو کیونکہ یہ کھڑا ہونا کچھ رکن نہ رہا بلکہ اسکو ترک کرنے میں جانا اولیٰ ہے۔ تھامشی

ص۔ پس جائز ہے۔ لاستواء کھانی الحال۔ کیونکہ حالت میں دونوں برابر ہیں۔ ف۔ اور حالت ہی کی برابری معبر ہے۔ کھانی محیط۔ الا ان یومی الموم قاعد او الامام مضطجعا۔ مگر آنکہ مقتدی بیٹھے اشارہ کر سکتا ہو اور امام بیٹھے بیٹھے۔ ف۔ تو اقتدار نہیں جائز ہے۔ محیط۔ یہی مختار ہے۔ البین۔ اور نہیں مختار ہے قول تھامشی کہ یہ تینوں اماموں کے قول پر علی الاصح جائز ہے منع۔ لان القعود معتبر۔ کیونکہ یہ قیود تو معبر رکن ہے۔ فیثبت بہ القیود۔ تو اسکے ساتھ حال مقتدی کو قیود ثابت ہوگی۔ ف۔ تو اسکو اقتدار گزارا دینا اس۔ ولا یصلی الذی یرکع ولیسجد خلف المومی۔ اور نہیں اقتدار کرے جو رکوع وسجود کر سکتا ہے پیچھے ایسے شخص کے جو رکوع وسجود کو اشارہ سے ادا کرتا ہے۔ لان حال مقتدی اقوی۔ کیونکہ مقتدی کی حالت اقوی ہے۔ ف۔ بہ نسبت امام کے۔ وفیہ خلاف زفر۔ اور اس میں زفر کا خلاف ہے۔ ف۔ کہ آنگے نزدیک جائز ہے۔ جیسے شافعی کا قول۔ ع۔ امام بیٹھے رکوع وسجود کرتا ہو اور پیچھے ایک جماعت کھڑے اشارہ سے رکوع وسجود کرتے ہیں تو جائز ہے اور اگر امام بھی اشارہ سے رکوع وسجود کرتا ہو تو بھی جائز ہے۔ اگر امام کھڑا رکوع وسجود سے پڑھے اور پیچھے کچھ لوگ ایسے ہیں اور کچھ لوگ بیٹھے رکوع وسجود اور کچھ اشارہ سے کرتے ہیں اور کچھ بیٹھے اشارہ سے ادا کرتے ہیں تو سب کی نماز جائز ہے میں الذی فرغ۔ ولا یصلی المفترض خلف المتفضل۔ اور نہیں پڑھے جو فرض ادا کرتا ہو پیچھے فضل پڑھنے والے کے۔ ف۔ یہی روایت مالک ہے دروایت احمد و آنگے مذہب میں مختار اکثر اصحاب ہے اور یہی قول سعید بن المسیب و زہری و حسن و ابو قلابہ و یحییٰ بن سعید الانصاری اور یہی قول مجاہد و برواتی طاووس کا ہے۔ ع۔ لان الاقدار بناء۔ کیونکہ اقتدار کرنا بناء ہے۔ ف۔ یعنی ایک وجودی چیز ہے یعنی میت چیز نہیں ہے تو فرض میں اقتدار یہ کہ مقتدی اپنے فرض کو امام کے فرض میں اقتدار کے عہد پر مبنی کرے۔ و وصف

الفرضیۃ معدوم فی حق الامام۔ حالانکہ امام کے حق میں فرضیت کا وصف نہ ادا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ نفل ہے جیسا کہ جو پھر اقتدار کا وصف موجود کس چیز سے ملا دیا۔ فلا یتحقق البنا علی المعدوم۔ تو بنا کرنا معدوم پر متحقق نہ لگا۔ ف۔ تو ثبوت ہوا کہ ہمیں اقتدار کرے مقرر میں پیچھے غیر مقرر کے یعنی پیچھے متفضل کے۔ ولا من یصلی فرضا خلف

من یصلیٰ فرضاً آخر۔ اور نہیں اقتدار کر لیا جو ایک فرض پُر تھا پیچھے اُس مرد کے جو دوسرا فرض پُر تھا۔ فقہ  
 کیونکہ تقدی میں جو وصف فرضیت پر وہ امام میں اگرچہ موجود ہے لیکن موافقت ندارد ہے۔ لان الاقترار مشترک  
 و موافقہ۔ کیونکہ اقتدار تو شرکت و موافقت دونوں ہے۔ فقہ کچھ خالی شرکت ناز کے افعال میں نہیں ہے۔ غلابد  
 من الاتحاد۔ تو ضرور ہوا اتحاد۔ فقہ یعنی اتحاد ناز فریضہ تاکہ تحریر میں شرکت اور افعال میں موافقت ثابت  
 ہو۔ اور تقدی کی طرف سے امام ضامن ہوا سطح کہ تقدی کی ناز کی صحت امام کی ضمانت میں ہو۔ م۔ حاصل آنکہ  
 دونوں کی ناز دن کا اتحاد شرط ہے تو اقتدار صحیح ہوگی ورنہ نہیں پس مصلیٰ النظر کی اقتدار مصلیٰ العصر سے اور آج کے  
 مصلیٰ العصر کی اقتدار کل کی تقاضے عصر یا جمعہ پُر کرنے والے کے پیچھے اور برعکس نہیں جائز ہے۔ محیط السرخسی ج  
 اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ فقہ۔ نذر ناز دالے کی اقتدار دوسرے نذر ناز دالے سے نہیں جائز مگر جبکہ دونوں  
 نذر بالکل متحد ہوں۔ محیط السرخسی۔ اور اگر دو مردوں میں سے ہر ایک نے دو رکعت نفل پُر کرنے کی قسم کھائی تو ہر ایک  
 کی اقتدار دوسرے کے پیچھے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ کیونکہ بیان قسم پوری ہونا مراد ہے تو ناز دالے اصل نفل رکھتی تو معلوم  
 ہوا کہ ہر حالت کی اقتدار دوسرے حالت کے پیچھے جائز ہے۔ فقہ۔ اور اسی وجہ سے حالت کی اقتدار نذر کر کے دالے  
 کے پیچھے جائز ہے نہ عکس۔ محیط السرخسی۔ اور طواف کے بعد جو دو رکعت پُر جانی ہیں تو ان کا سبب طواف ہے پس  
 طواف ایک مرد کا دوسرے سے جدا ہے تو ناز طواف میں اقتدار بھی جائز نہیں ہے۔ فقہ۔ اگر نفل میں دو آدمی مشترک  
 ہوئے پھر امام نے فاسد کی تو قضاء میں دونوں کا اشتراک جائز ہے اور اگر تنہا ہر ایک نے فاسد کر کے قضا میں جماعت  
 چاہی تو نہیں جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ اور دے نذر کنندہ کے پیچھے بھی نہیں پُرہ سکتے ہیں۔ اگر دونوں نے فریضہ  
 ظہر میں ایک نے دوسرے کی امامت کی مگر دونوں نے امامت ہی کی نیت کی تو ناز جائز ہے کیونکہ ہر ایک نے گویا اپنی  
 منفرد ناز کی نیت کی اور اگر ہر ایک نے دوسرے کی اقتدار کی نیت کی تو فاسد ہے۔ فقہ محیط السرخسی۔ سنت بعد النظر  
 پُر کرنے والے قبل النظر کے سنتین پُر کرنے والے کی اقتدار کی تو جائز۔ الخصاصہ۔ اور سنت بعد عشاء میں تراویح  
 پُر کرنے والے کی اقتدار جائز ہے۔ فقہ۔ اور دوسرے میں جبکہ اعتقاد بقول ابی حنیفہ ہے اسکا اقتدار ایسے شخص کے ساتھ جس کا  
 اعتقاد بقول صاحبین ہے جائز ہے۔ یعنی جو ترکہ واجب جانے وہ وتر سنت جانے والے کا اقتدار کرے تو جائز ہے  
 اور باب الترمیمین آویگا۔ م۔ بالجہ اتحاد شرط ہے اسی وجہ سے مقرر کی اقتدار قفل یا دوسرے مقرر کی پیچھے  
 نہیں جائز ہے۔ م۔ وعند الشافعی رحمہ اللہ فی جمیع ذلک۔ اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اقتدار ان سب صورتوں میں  
 درست ہے۔ فقہ یعنی تقدی رکوع و سجود کرتا ہے اور امام اشارہ کرتا ہے اور دونوں مسئلہ مقرر تقدی کے۔ لان الاقترار  
 عندہ ادار علی سبیل الموافقة۔ کیونکہ اقتدار امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ادار کرنا بر سبیل موافقت ہے۔ فقہ  
 یعنی افعال میں صرف موافقت ہو۔ پس گویا اُن کے نزدیک ہر شخص اپنی ناز میں منفرد ہے اور جماعت صرف اسی قدر  
 کہ افعال جو ہر ایک ادار کرتا ہے وہ ایک ساتھ ادار کریں۔ وعندنا معنی التضمن مراعی۔ اور ہمارے نزدیک معنی تضمن  
 کے معنی ہیں۔ فقہ یعنی ہمارے نزدیک موافقت مذکور کے ساتھ اقتدار بھی معنی ہے کہ تقدی کی ناز میں امام کی ناز کے داخل ہونے  
 امام کی ناز فاسد ہونے سے ناز تقدی بھی فاسد ہے اور امام کی ناز صحت خوب ہونے سے تقدی جو نہا بدیافت تھا امام کی ناز کے ضمن  
 میں یہ ناز بہت خوب پاکیا اور دلیل ضمانت امام کی حدیث ابو ہریرہؓ ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا۔ الامام طامس والمؤذن تلمس الخ۔ وہ وہ  
 امام کو دھونڈتا ہے۔ اور حدیث صحیحہ میں ہے کہ امام کی ناز تمام قوم کی ناز کا کلیل ذمہ دار ہے وہاں امام کی ناز  
 ہو کہ ہر شخص پر ناز خود فرض ہو تو یہ ضمانت ناز کے صحیح ہونے کا فاسد ہونے میں ہے۔ پھر امام شافعی رحمہ اللہ اس مسئلہ میں کہ



ناز منفل کے پیچھے جائز ہے وہ حدیث ہے جس میں معاذ رضی اللہ عنہ نماز عشاء میں سورہ بقرہ کی طول قرات کرتے اور بعض قوم نے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ کو ملامت کی کہ کیا تو فقہہ برپا کرتا ہے اور اسطو سورہ میں منفل کی تعمین کر دین۔ پس واضح ہو کہ صحیحین میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ نماز عشاء کو حضرت صلعم کے ساتھ پڑھ کر اپنی قوم میں واپس جا کر انکو بھی ناز پڑھاتے۔ لفظ سلم۔ اور بخاری کا لفظ ہے کہ واپس جا کر انکو نماز فریضہ پڑھانے۔ وجہ استدلال یہ کہ ناز خود فرض پڑھ کر جب امامت کرتے تو منفل ہوتے اور قوم مقرض ہوتی تھی تو منفل فرض کی اقتدار منفل کے پیچھے درست ہے۔ لیکن پوشیدہ نہیں کہ نص خلاف قیاس ہے تو اسی صحت پر منحصر ہوگی اور اسی قسم سے دوسری روایت اعرابی کی جسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی اس پر مدغم کرے تو ایک صحابی نے اسکو ناز پڑھا دی تو یہ عین فریضہ میں ہے اور اس سے ثبوت نہیں ہوتا کہ اگر نرا پڑھ پڑھا ہو یا کوئی شخص چار منفل پڑھتا ہو تو اسکے پیچھے ایک شخص فریضہ عشاء ادا کرے کیونکہ جامع ادا کی بدون اتحادیت نماز واحد کے ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ پھر ہمارے علماء رحمہ نے اس استدلال میں سخت کی کیونکہ حدیث تو کچھ اسواسطے بیان نہیں ہوئی کہ منفل کے پیچھے اقتدار مقرض جائز ہے بلکہ وہ تو اس مراد کے واسطے بیان ہوئی ہے کہ امام کو معتدیوں کی رعایت کے خلاف طول قرات ممنوع ہے جیسے معاذ فرماتے اور منع کیے گئے۔ اب ہمارے علماء نے کہا کہ معاذ فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دست میں ایسا کرنے سے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہ تھا۔ پھر اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا تو کیا آپ نے مقرر فرمایا تھا یا نہیں۔ پھر مقرر کرنا کیا وجہ نادانستگی قوم کے تھا یا بطور معرفت تھا۔ اور واضح رہے کہ اگر حدیث ہی مقصود کے واسطے ہوئی تو اگرچہ وہ قیاس کے خلاف ہوئی وہاں قیاس متروک کیا جاتا جیسے امام بیضاور معتدی کھڑے ہوئی صحت میں کیا گیا تھا جو کہ حدیث کا مقصود یہ نہیں بلکہ حدیث سے اشارہ لیا جاتا ہے اور وہ بھی اسطرح کہ حضرت کو جب معاذ رحمہ کا طول قرات کرنا معلوم ہوا تو آپ نے انکو تحقیف کا حکم دیا۔ اس سے نکلا کہ آپ نے انکو دونوں جگہ پڑھنے سے منع نہ کیا۔ اب کلام یہ ہے کہ منع نہ کرنا اس روایت میں مذکور نہیں ہے اور شاید آپ نے منع کر دیا ہو بلکہ دوسری روایت سے ثابت ہے چنانچہ معاذ رضی اللہ عنہ کی شکایت جس شخص نے کی تھی انکا نام سلیم رضی اللہ عنہ ہے اسے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگوں کے بعد معاذ رحمہ ہمارے پاس آتا ہے اور ہم دن بھر کام میں تھکے ہوئے رات میں سو جاتے ہیں پس وہ نماز کی اذان دیتا ہے تو ہم نکلنے میں تودہ ہم پر نماز کو طول دیتا ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رحمہ کو فرمایا کہ تو فقہہ برپا کرنے والا مت ہو جا۔ یا تو میرے ساتھ نماز پڑھ یا تو اپنی قوم پر تحقیف کر۔ رواد الامام احمد۔ شیخ الاسلام عینی وابن الحام رحمہ نے کہا کہ یہ دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نہیں جانتے تھے اور آپ نے دو باتوں میں سے ایک بات کی اجازت دی کہ یا تو آپ کے ساتھ پڑھے یعنی پھر قوم کے ساتھ نہیں اور یا قوم کی امامت کرے تو میرے ساتھ نہیں۔ پس حقیقت کلام تو اس امر سے مانع ہے کہ جب معاذ آپ کے ساتھ پڑھے تو قوم کی امامت نہ کرے۔ مترجم کتاب ہے کہ ظاہر شکایت قوم کی پٹھانی کی کہ اول تو معاذ رحمہ آپ کے ساتھ عشاء پڑھ کر دیر میں جاتا ہے کہ جب ہم لوگ دن کے تھکے سو جاتے ہیں اور اس پر زیادتی یہ کہ ہم جمع ہوئے تو ثلوث طویل کر دیتا ہے پس حضرت نے جو کچھ معاذ رحمہ کو ارشاد فرمایا اسکے معنی میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ لانا پڑھو اور قوم کی امامت چھوڑ دیجو۔ اور یا نہیں چھوڑتا ہے تو تحقیف کر۔ لیکن یہ معنی ایک نوع حجازی ہیں اور علاوہ اسکے قوم کی ایک شکایت منع نہ ہوتی اور وہ معاذ کا عشاء پڑھ کر دیر میں جانا۔ دوسرے معنی یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ پڑھو تو امامت چھوڑ دے اور یا امامت اختیار کر تو قوم کے ساتھ تحقیف کر۔ یہ معنی حقیقی ہیں اور اس جامع کلام میں دونوں باتیں آگئیں یعنی یہ کہ میرے ساتھ پڑھے تو امامت

جھوٹا دوم یہ کہ امامت کو بھی تخفیف کے ساتھ کر۔ اس صورت میں قوم کی بھی دونوں شکایتیں منع نہیں ہو سکتی۔ اگر کہا جاوے کہ  
بہر اس صورت میں مختل ہو کر ترک امامت اسوجہ سے ہو کہ عشاء پڑھ کر جانے تک محلی قوم انتظار نہیں کر سکتی ورنہ اگر مختل کے  
بچھے فرض نہ ہوتی تو منع کرنا لازم تھا اور جب منع نہ کیا تو جواز ہوا۔ جواب یہ ہو کہ منع کرنا در طرح اول یہ کہ کلام کو اسی مقصود کے لیے  
کہا جاوے اس طرح کہ مختل کے بچھے فرض نہیں ہوتی تو امامت نہ کر دے۔ خاص یہ کہ یہ طول کلام چاہتا ہو امامت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
کے مناتب جلیلہ بلکہ معجزات سے ہو کہ آپ کو جامع الکملات ہوئے تھے تو آپ نے مختصر و حوت میں منع بھی کر دیا اور معاذ  
کے متعلق مقاصد کو اور قوم کے مطالب کو انہیں دو حوت میں ختم کر دیا کیونکہ جب آپ نے یہ فرمایا کہ پاسیرے ساتھ پڑھ یعنی پھر  
قوم کی امامت نہ کر تو اس سے دونوں مطلب نکل آئے کہ اس فعل سے منع کیا اور معاذ رحم کو اجازت بھی دی کہ چاہے آپ کے  
ساتھ نماز پڑھنا اختیار کرے۔ حق یہ ہو کہ منع تو موجود ہے اب کلام اس میں کہ منع کی علت یہ تھی کہ عدم جواز اقتدا سے مختل  
یا نہ تھی تو ظاہری منع پر عمل ہو گا جب تک کسی دوسری دلیل سے منع کا اقتدا مختل معلوم نہ ہو۔ اگر کہا جاوے کہ جواز  
نہ ہوتا تو قوم کو اعادہ نماز کا حکم دیتے جواب یہ کہ نص کو اس سے کچھ تعلق نہیں کیونکہ یہ تو اس واسطے بیان ہی نہ تھا بلکہ طول فرما  
سے مانع ہیں۔ لہذا علماء نے کہا کہ نفس روایت سے شافعی رحم کا استدلال نہیں بلکہ اس روایت میں معاذ رحم کو منع  
کرنا نہ کر رہیں تو اس سے جواز نکالا ہی نہیں جب ہم نے دوسری روایت سے منع کرنا ثبوت کر دیا تو استدلال جاتا رہا۔ دوسرا  
جواب علماء نے یہ دیا کہ شاید معاذ رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نقل کی نیت سے پڑھنے ہوئے کیونکہ نیت کا حال  
کیونکہ معلوم ہو۔ رو کیا گیا کہ معاذ رحم یہ نفیلت کیونکہ چھوڑنے کے فرض کو قوم کے ساتھ رکھتے۔ اس کا جواب شیخ تقی الدین الشافعی  
نے دیا کہ یہ وہم ہو کہ امامت مقررہ بلکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری خود شری فیضیت ہو اور وہم مذکور تو دینہ کے  
جلہ مساجد کے اماموں پر اعتراض ہو۔ کیا گیا کہ امام شافعی رحم نے اس حدیث کی روایت میں کہا کہ ہی نہ قطع و کسر فریضہ۔ یعنی  
معاذ رحم کو پڑھانے تو معاذ کی نقل ہوئی اور قوم کی فریضہ ہوئی۔ پس یہ میرے ہو کہ معاذ کی فریضہ وہ ہوئی جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
کے ساتھ پڑھتے تھے۔ شیخ تقی الدین وغیرہ نے رد کر دیا کہ یہ جملہ حدیث کا نہیں ہو بلکہ کسی راوی نے بڑھایا اور چونکہ تمام راویوں  
نے نہیں ذکر کیا ہر صورت شافعی اپنی روایت میں ذکر کرتے ہیں تو یہ گمان ہو کہ اسکو شافعی رحم نے اپنے اجتہاد سے بڑھایا ہو یعنی  
نے لکھا کہ ابی قتادہ حبلی وابن زبیرہ حرائی حبلی نے کہا کہ امام احمد نے اس جملہ کو ضعیف کیا ہو۔ پھر اس پر حدیث جابر رحم  
یہ وارد ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ ذات الرقاع میں لشکر کے ایک گروہ کو نازخوت دو رکعت پڑھائیں پھر دوسرے  
کو دو رکعت پڑھائیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار بوئیں اور قوم ہر ایک کی دو رکعت ہوئیں اور صلوة المسافر  
ہمارے نزدیک دو رکعت ہیں تو دوسرے گروہ کو مختل ہو کر فرض پڑھائی اگرچہ شافعی رحم کے نزدیک کل فرض میں۔ طحاوی  
نے جو ابد دیا کہ یہ اس وقت تھا کہ فریضہ دوم مرتبہ پڑھنا رہا تھا پھر اسکو اسناد کے ساتھ روایت کیا کہ لوگ ابتدا میں فریضہ کو  
دوم مرتبہ پڑھ لیتے تھے یا تک کہ عافیت کر دی گئی۔ اور ایسا ہی ضعیف لفظ ذکر کیا۔ پھر یہ نسخ ہوا احمدیہ ابن عمر رحم کہ حضرت  
نے ہی کر دی کہ کوئی فریضہ دن میں دو مرتبہ پڑھا جاوے۔ شیخ تقی الدین بن دقین العبد رحم نے اعتراض کیا کہ یہ تو احتمال پر  
نسخ ہو۔ جواب دیا گیا کہ طحاوی رحم نے ایک نسخ اجتہاد سے ترجیح دیکر اسکو نسخ پر محمول کیا اور یہ صحیح بلکہ واجب ہو کیونکہ دو  
صحیح متعارض میں جانتک ممکن ہو ترجیح دیا وے اور وہ بیان نسخ ہی پر محمول کرنے سے ممکن ہو اور جب ہم یوں کہیں کہ  
ایک نص سے اباحت نکلتی ہو اور دوم سے حرمت تو جانب حرمت کو ترجیح ہو تو یہ بھی یہی معنی کہ سراح نسخ ہو۔ اور بات صحیح  
انصوح سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے ایک زمانہ کے بعد لوگوں کو نازخوت ایک ہی ایک رکعت  
کر کے پڑھائی اور در بیان میں ہر گروہ کو ناز کے متانی افعال کرنے پڑے پس اگر اقتدا سے مختل ہو تو فرض روایتی نہ ہو

سب کو روک دینا اور پھر حاکم سے منع۔ واصلی التفضل غلط المنقرض۔ اور اقتدار کے منتقل بھی منقرض کے وقت  
اگرچہ منقرض پڑھنے والا اخیر کی دو رکعتوں میں قرات نہ کرے۔ اَللّٰہُ تَعَالٰی جَانِبَہ۔ لیکن اصح قول یہ کہ اخیر کی دونوں رکعتوں میں  
قائم واجب ہو جیسا کہ معنی سے درمختار نے بیان کیا تو اگر منقرض نے قرات نہ کی تو ناز واجب الاعادہ پر ہم۔ اور اگر تفضل نے اقتدار  
تو کر پھر اسی فرض میں منقرض کی اقتدار اس نیت سے کی کہ توڑنے سے ہوا کے ذمہ نفل لازم آگئی وہ ادا ہو جاوے تو قضاء  
ہمارے نزدیک جائز ہے۔ الکافی ۱۔ لان الحاجۃ فی حقہ۔ کیونکہ حاجت تفضل کو۔ الی اصل الصلوۃ۔ اہل ناز کی ہر  
وہ جو موجود فی حق الامام متحقق الیہا۔ اور یہ امام کے حق میں موجود ہر نواز اقتدار شیک ہو جاوے گی۔ ومن اقتدی  
بامام ہم علم ان امامہ محدث اعاد۔ اور جس نے اقتدار کی کسی امام کے ساتھ پھر جانا کہ اسکا امام محدث تھا تو ناز اعادہ  
کرے۔ فسط۔ اور اگر قبل اقتدار کے جانے تو بالاجماع اقتدار کرنا نہیں جائز ہے۔ ن۔ پھر جب بعد اقتدار کے صرف امام  
معلوم کیا تو ناز کا انعقاد ہی نہوا تو اعادہ باعتبار ظاہر کے کہد یا مٹ۔ اور وجہ اس میں یہ کہ مقتدی کی ناز ضمن میں ناز امام کے  
تھی تو بطلان ظاہر پر خلاف اصول شافعی رحم کے کہ ہر ایک کی ناز علیحدہ ہو تو ان کے نزدیک ناز مقتدی صحیح ہو جائیگی  
اور ہم کہتے ہیں کہ امام اور مقتدی دونوں کی ناز باطل ہے۔ نقولہ علیہ السلام من ام قوام ثم طہرانہ کان محدثا و جنبا اعاد  
صلواتہ و اعادوا۔ بدلیل قولہ علیہ السلام جس نے امامت کی کسی قوم کی پھر لکھا کہ وہ محدث یا جب تھا تو اپنی ناز اعادہ کرے  
اور مقتدی لوگ اپنی نازین اعادہ کریں۔ و فیہ خلاف الشافعی بنار علی ما تقدم۔ اور اس میں شافعی رحم کا خلاف ہے پھر  
اس کے جو گذرا۔ ف۔ کہ شافعی رحم کے نزدیک اقتدار تو صرف غیر کے افعال کرنے میں خود اپنے افعال کرنے کو موافق کر دے  
اور یہ نہیں کہ غیر کی ناز پر اپنی ناز مبنی کرے۔ ونحن نعبر معنی التضمن۔ اور ہم نفس کے معنی مغیر رکھتے ہیں۔ ف۔ کہ اقتدار  
پناہ غیر کی ناز پر۔ و ذاک فی الجواز والفساد۔ اور یہ نفس تو جائز ہونے و فاسد ہونے میں ہے۔ ف۔ پس اگر حدیث  
من ام قوام اکم صحف کو پہنچے یا اس کے مانند تو حجت کافی ہے۔ ورنہ معنی نفس ثبوت ہون تو کافی ہیں۔ واضح ہو کہ حدیث مذکور  
غریب ہے۔ معزز۔ لیکن امام محمد رحم نے آثار میں ابراہیم بن یزید النکعی سے روایت کی کہ علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے  
ایسے شخص کے حق میں جس نے حالت جنابت میں قوم کو ناز پڑھائی ہو فرمایا کہ وہ خود اعادہ کرے اور قوم اعادہ کریں۔  
عبد الرزاق نے ابراہیم بن یزید النکعی کی اسناد سے خود حضرت علی رحم کا امامت جنابت کا واقعہ روایت کیا۔ کافی  
الیعنی والفتح۔ ترمذی کہتا ہے کہ ابراہیم بن یزید نہ کھنڈک الحدیث پر پس اسناد صحیح نہیں ہم۔ اولی یہ تھا کہ امام مصنف  
حجت لیتے اس حدیث سے جو ابو داؤد الترمذی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
فرمایا۔ الامام ضامن والمؤمن مؤتمن اللهم ارشد الائمة واخلف لکومذنبین۔ یعنی امام مقتدیوں کی ناز کا ضامن ہے اور مؤمن انکا  
امانت دار ہے اسی الامون کو ارشاد ہدایت فرما اور مؤمنوں کو بخشدے۔ اس حدیث میں منصوص ہے کہ امام ضامن ہے اور یہ معنی  
نہیں کہ قوم کی نازین ادا کرنے کا ذمہ دار ہے سوائے قوم کے کیونکہ ناز ہر شخص پر خود واجب ہے تو حصین ہوا کہ قوم کی نازوں  
کی صحت و فساد کا ذمہ دار ہے اور بالاجماع جب آدمی محدث یا جب ہو تو اسکی نسا باطل ہے پس وہ جکی نازوں کا ضامن تھا  
انکی نازین بھی فاسد ہوتیں۔ یہی مطلوب تھا۔ اعتراض ہوا کہ اس حدیث کی اسناد میں اضطراب ہے۔ جواب یہ کہ امام احمد  
نے اس حدیث کو عبد الغزیز بن محمد بن سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ہریرہ رحم فرمایا روایت کیا اور یہ اسناد صحیح  
ہے۔ نتیجہ میں کہ امام مسلم نے انبی صحیح میں قریب چارہ حدیثوں کے اسی مسئلہ سے روایت فرمائی ہیں۔ اعتراض ہوا کہ  
امام داؤد کہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم ناز مجرمین داخل ہوئے پھر لوگوں کو اشارہ کیا کہ اپنی جگہ ٹھہرو پھر آگے اور آپ کے  
سر سے پانی پکٹا تھا میں انکو ناز پڑھائی پھر جب فراغت ہوئی تو فرمایا کہ میں بھی بشر ہوں اور میں جب تھا۔ اسکی اسناد



صحیح ہے جس اگر اس حالت میں تکبیر تحریرہ متقدّم ہوئی تو کھڑے رہنے کو کہیں گئے۔ جو اب یہ کہاد ل نو یہ صحیح نہیں کہ وہ  
 تکبیر بانی رہی تھی کیونکہ حدیث مذکور میں ہے کہ وہ اس پر کھڑے نہیں تھے۔ دوم ابن سیرین کی روایت میں ہے کہ ہاتھ سے اشارہ کیا  
 کہ اپنی جگہ بیٹھ جاؤ اور صحیح مسلم میں ہے کہ اگر اپنے مصلیٰ پر کھڑے ہوئے ہیں قبل تکبیر کے آپ نے یاد کیا آخر تک۔ جب چاہا  
 ہے کہ خالی تکبیر پر سستہ لال وہ بھی ثابت نہیں تو کیونکر حجت ہوگی پس صحیح ہے کہ اعادہ واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ پر کفر  
 کو اپنی جانب یا محدث ہونے سے آگاہ کرے جائے تک ممکن ہو خواہ زبانی یا خط یا لمحی سے ہی لمحہ ہر بشر طبع متقدّمی نہیں  
 معلوم ہوں ورنہ امام پر لازم نہیں۔ ابو حنیفہ صریح الدیالہ۔ یوں ہی اگر کسی رکن یا شرط کو فوت کیا ہو تو اطلاع واجب ہے۔  
 پھر امام تو پوری الذمہ ہو جائیگا اور مقتدیوں کے نزدیک اگر وہ عادل یا زعم صدق ہو تو اعادہ واجب ورنہ مستحب ہے۔  
 اگر مدت تک نماز پڑھ جائے پھر کہ اگر میں نے پھر وضو یا مع نجاست مانع نماز پڑھ جائے تو مقتدیوں پر اعادہ واجب نہیں کیونکہ  
 فاسق کا قول قبول نہیں جیسے اس نے کہا کہ میں تو جو سی تھا تو بھی اعادہ نہیں کیونکہ کفر کی تصحیح ہے پھر اس شخص کا حکم قریب کا ہے  
 تو اس پر اسلام کے لیے جبر کیا جائیگا اور سخت تعزیر دی جائیگی۔ یعنی ع۔ اگر جو سی یا فاسق لا ابالی نہو اور احتمال ہو کہ اس نے  
 احتیاطاً وضو پڑھا رہی کے طہر کیا تو لوگ اپنی نادان بھیریں۔ یوں ہی اگر کہا کہ میرے کپڑے میں نجاست تھی۔ اطلاع  
 ہے۔ یعنی مجھے معلوم نہ تھا حتیٰ کہ عہداً ایسا نہیں کیا۔ اور یہی حکم ہے اگر ظاہر ہو جاوے کہ امام کا فر یا مجنون یا عذت یا خشی  
 یا ای تھا یا بغیر تحریرہ یا محدث واجب پڑھ جائے۔ انہیں۔ واضح ہو کہ مجنون جگا جنون ملحق ہو اسکی اقتدار دست نشہ  
 کی اقتدار نہیں صحیح ہے اور اگر کبھی جنون کبھی افاقہ ہوتا ہو تو زمانہ افاقہ میں اسکی اقتدار صحیح ہے۔ تاہم خیال۔ خواہ افاقہ  
 وقت میں ہو یا نہ ہو۔ یہی روایات ظاہرہ و مختار فقہ ابو الیث ہے۔ التاثر غانیہ۔ و اذا صلی امی بقوم یقرءون و یقوم  
 امین۔ اور اگر امامت کی امی نے ایک قوم قاریوں کی اور ایک قوم امیوں کی۔ ف۔ یعنی امی امام ہوا اور اس کے  
 پیچھے کچھ لوگ قاری ہیں اور کچھ امی ہیں۔ فصل اسم فاسدہ عند ابی حنیفہ۔ تو ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ان سب کی  
 ناز فاسد ہے۔ و قال صلوة الامام و من لم یقرء تاممہ لانہ معذور ام تو امام معذورین۔ اور صاحبین نے کہا کہ امام  
 کی ناز اور جو شخص کہ قاری نہیں ہے انکی ناز پوری ہے کیونکہ ایک معذور امی نے ایک قوم معذورین کی امامت کی۔ ف۔  
 اور یہ بالاتفاق صحیح ہے۔ فصار کما اذا امام العاری عراة و لایسین۔ پس ایسا ہو گیا جیسے امامت کی ننگے ننگوں  
 اور ستر ڈھکے ہون کی۔ ف۔ کہ اس صحت میں بالاتفاق ننگے امام اور ننگے مقتدیوں کی ناز جائز ہے اور معذور ملکہ ہون  
 کی فاسد ہے۔ الخلاصہ ۵۔ اسی طرح بیان بھی امی امام اور امیوں کی جائز اور قاریوں کی فاسد ہونی چاہیے۔ اقول  
 بلکہ دونوں میں فرق ہے اس لیے کہ امام اگر ڈھکا ہوا کیا جاوے تو اس کے ڈھکے ہونے سے مقتدی کا ڈھکا ہونا ہوگا  
 بخلاف اسکے اگر قاری امام کیا جاوے تو امام کی قرأت وہی مقتدی کے واسطے قرأت ہو جائے گی لہذا امام مصنف نے  
 دلیل امام عظم کہی کہ۔ ولہ ان الامام ترک فرض و القراءۃ مع القدرۃ علیہا مقصد صلاۃ۔ امدام رحم کی دلیل  
 یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام یعنی امی نے ترک کیا فرض قرأت کو باوجود قدرت قرأت کے تو امام کی ناز فاسد ہو گئی۔ ف۔  
 تو پھر سب کی ناز فاسد ہو گئی۔ و ہذا۔ اور یہی یہ بات کہ امی نے فرض قرأت کو مع قدرت ترک کیا۔ لہذا مقتدی  
 باقاری کون قرأتہ قراءۃ لہ۔ اس لیے کہ اگر امی نہ کہ اگر کسی قاری مقتدی کی اقتدار کر لیتا تو قاری کی قرأت نہ کی  
 قرأت ہو جائے۔ ف۔ امدام کہ لہذا اسکے اختیار میں تھا تو اپنے اختیار سے قرأت چھوڑی ورنہ قاری کی قرأت  
 امی کی قرأت ہو جائے۔ بخلاف ملک المسئلہ۔ بخلاف اس مسئلہ۔ ف۔ یعنی ننگے و ستر ڈھکے کے۔ و امثالہ  
 امدام کے مثل مسائل کے۔ ف۔ جیسے بروج نے چند جردوں و چند مستوں کے امامت کی یا امام کو نہ ہونے

بند اخارہ کرنے والوں و چند قدرت والوں کی امت کی جہین امام کی توقع مقتدی میں نہیں آتی۔ لان الموجود فی حق  
 الامام لا یکون موجوداً فی حق القندی۔ کیونکہ الی مسائل میں جو بات کہ امام کے واسطے حاصل ہو وہ مقتدی کے لیے  
 موجود ہو جاوے گی۔ ف تو مشرور کے پائندہ رست کو امام کرنے سے مقتدی کے حق میں شرع نے یہ حکم نہیں دیا کہ مقتدی کا مشر  
 و حکم کیا یا رکوع و سجود ادا ہو گیا۔ پس اس فرق کے ساتھ ایک گامدوسرے پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ پھر اگر کہا جاوے کہ  
 جب قاری کی وجہ سے اُمی کو قراءت کی قدرت ہوئی ہو تو لازم آتا ہے کہ اُمی کی کبھی نازیہی درست ہو سو اسے قاری کے پیچھے  
 حالانکہ تمنا یا مسئلہ ہو کہ۔ ولو کان الامی یصلی وحده۔ اگر ایسا ہو کہ امی تنہا ناز پڑھتا ہے۔ والقاری وحده۔ اور  
 قاری تنہا ناز پڑھتا ہے۔ جاز ہو اصحیح۔ تو جائز ہے ہی حکم صحیح ہے۔ ف پھر کیونکہ اُمی کی ناز بلا قراءت جائز ہوئی کیونکہ  
 قاری کے پیچھے اقتدار کرتا تو قراءت حاصل ہو جاتی جواب یہ کہ اس صحت کی کوئی روایت ابو خنیفہ رحم سے نہیں ہے۔  
 لہذا فی شرح الطحاوی ت۔ پھر مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے اس صحت میں بھی اُمی کو قراءت پر قادر سمجھا تو کس کی  
 امی کی تنہا ناز فاسد ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اُمی کو قاری کی جماعت سے قدرت ہو اور اُمی پر واجب نہیں کہ جان  
 قاری ہو تلاش کرے توجہ جماعت نہوئی تو اُمی کو قدرت نہوئی پس اسکی ناز صحیح ہے۔ لانہ لم یظهر منہا رجعت فی الحجۃ  
 یونکہ اُمی و قاری دونوں سے جماعت کرنے کی رغبت ظاہر نہوئی۔ امام مصنف نے اسی کی تصحیح کی۔ لیکن اگر قاری نے  
 شرع کی پھر اُمی آیا اور اقتدار نہ کی تنہا پڑھ لی تو صحیح یہ کہ اسکی ناز فاسد ہے۔ النہایہ۔ پھر کلام المفتح والبنایہ بیان مضر  
 ہے اور مترجم کے نزدیک تحقیق یہ کہ جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب ہے تو اُمی پر جماعت کا حکم متوجہ ہے اور اس صورت  
 میں اُمی کو اسکے ضمن میں قدرت ہے پس تنہا اسکی ناز نہوگی اور جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب نہیں جیسے امام  
 تو پھر قدرت جب ہوگی کہ رغبت جماعت متحقق ہو اسی واسطے عدم رغبت کی توجیہ کی ہے پس تنہا اسکی ناز صحیح ہو جاتی  
 فافہم۔ اور مترجم نے یہ کلام کسی سے نہیں پایا۔ فاسد تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ اگر کسی نے ناز کا تحریم باندھا اس نیت  
 کے ساتھ کہ کسی کی امت نہ کر دنگا پھر اس سے کسی نے اقتدار کر لیا تو صحیح ہے۔ ف۔ اگر اُمی کے جو ارین کوئی قاری ہو  
 اُمی پر اسکی طلب یا انتظار واجب نہیں کیونکہ اسپر اسکی کوئی ولایت نہیں تاکہ لازم ہو اور قدرت توجہ ہی ثابت ہوئی ہے  
 نہ قاری حاضر مطاع ہو۔ الکافی۔ شاید مطاع سے مراد واجب جماعت ہے۔ والہذا علم۔ م۔ فان قراء الامام فی الاولین  
 ثم قدم فی الاخرین امیا۔ اگر امام نے اول کی دونوں رکعتوں میں قراءت کر دی پھر اخیرین کے واسطے ایک اُمی کو  
 خلیفہ کر دیا۔ ف خواہ دونوں یا ایک میں حتی کہ مغرب کی ایک ہی رکعت اخیرہ کے لیے اُمی کو خلیفہ کر دیا مثلاً امام کو  
 حدت ہوا اور اسکے عادی ایک شخص تھا اسکو خلیفہ پڑھا دیا اور محدث روایت مذہب یہ کہ اخیرین میں قراءت نہیں ہو  
 تو بھی حکم یہ ہے کہ۔ فصدت صلوتہم۔ سب مقتدیوں کی ناز فاسد ہو جاوے گی۔ ف جیسے کسی طفل یا عدت کو خلیفہ کرنے  
 سے فاسد ہوتی ہے۔ ن۔ وقال زفر لا تقصد لتادی فرض القراۃ۔ اور زفر رحم نے کہا کہ نہیں فاسد ہوگی کیونکہ  
 فرض قراءت ادا ہو گیا۔ ف۔ اور اخیرین میں قراءت فرض نہیں بلکہ مسنون ہے تو اس میں امی و قاری برابر ہے۔ ولنا  
 ان کل رکعہ صلوۃ حقیقہ۔ اور قاری دلیل یہ ہے کہ ہر رکعت حقیقہ ناز ہے۔ فلا تخلو عن القراۃ اما تحقیقاً او تقدیراً  
 تو قراءت سے خالی نہوگی خواہ قراءت تحقیقاً ہو یا تقدیراً ہو۔ ف۔ چنانچہ اولین میں تحقیقاً ہے اور اخیرین میں تقدیراً  
 ہو جو حدیث کے کو اولین کی قراءت وہی اخیرین کی قراءت ہے پس جبکہ اخیرین میں تقدیراً قراءت واجب ہے تو اُمی  
 خلیفہ کے حق میں ضرر یہ تقدیری قراءت مقدّر کرنا ہے۔ ولان تقدیر فی حق الامی لا ینعدم الا بالیۃ۔ حالانکہ  
 اُمی کے حق میں قراءت کا مقدّر کرنا بھی نہیں کیونکہ اس میں اہلیت ہی نہیں ہے۔ ف۔ اور مقدّر کرنا تو وہی مجبور جان

ممكن بھی ہو۔ اور امام کی قراءت جو امی مقتدی کی قراءت تو تقدیر انہیں بلکہ وجہ ولایت کے ہر مکانی و مکانی۔ اگر ہم اخیر میں قراءت صحیفہ واجب کہیں تو فساد خوب ظاہر ہے۔ وگذا علیٰ ہذا تو قدمہ فی القشندہ۔ امیر یون ہی ایسا بنا ہے جو اگر امام امی کو تشدد میں خلیفہ کر دیا۔ ف۔ باہرین عہد کہ سجدہ سے سر اٹھا کر حدیث ہو گیا پس امام نے امی کو خلیفہ کر دیا تو فساد بظاہر نکلتا ہے۔ خلافت زفر مر کے۔ اور اگر امام بعد از تشدد کے بیٹھ چکا پھر حدیث ہوا اور اس نے امی خلیفہ کیا تو بالاجماع نادر پوری ہو گئی۔ ذکرہ فقر الاسلام اور یہی صحیح ہے۔ (الفروع) مقیم کا مقتدی ہونا مسافر کے ساتھ وقت کے اندر اور خارج وقت کے صحیح ہے اور مسافر کا اقتدار مقیم کے ساتھ صرف وقت کے اندر صحیح ہے۔ مقیم نے عصر کی دو رکعت پڑھیں کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر مسافر نے اگر اسی عصر میں اقتدار کیا تو صحیح نہیں ہے۔ الملاحظہ۔ امام ترمذی نے ذکر کیا کہ امی پر واجب ہے کہ دن رات کوشش کر کے استفادہ قرآن سیکھے کہ جس سے ناز جائز ہوئی ہے اور اگر تصور کیا تو اسے تعالیٰ کے نزدیک معذور ہو گا۔ ہذا اور یہی قول ائمہ ثلثہ ہے۔ پھر قدر واجب کے لیے بھی کوشش کرے ورنہ گنہگار ہو گا۔ ف۔ اور نہیں صحیح ہے اقتدار کرنا مسبوق کے ساتھ مسبوق کا۔ قاضی خان۔ اور نہ لاحق کا لاحق کے ساتھ اور نہ آخرے ہوے کا سوار کے ساتھ۔ الملاحظہ۔ اور نہ اشغ کے پیچھے جو بعض حروف نہیں نکال سکتا مگر اس کے مثل اشغ کا اقتدار اشغ کے پیچھے روا ہے۔ بشرطیکہ جامعیت میں کوئی ان حروف کا ادا کرنے والا نہ ہو اور اگر ہوا تو اشغ کی امامت سے قوم و اشغ سب کی ناز فاسد ہوئی۔ اور جو شخص کہ وقت کی جگہ وقت نہ کرتا اور بے جگہ وقت کرتا ہو یا پڑھتے وقت تنہا بہت کرتا ہو یا وہ ت کو یا ت کو کوئی بار نکالتا ہو تو انکو امامت نہیں کرنا چاہیے اور جو شخص مشقت کے ساتھ صحیح حرف نکالے تو اسکی امامت مکروہ نہیں ہے۔ الملاحظہ۔ اگر امام کے کپڑوں کے نیچے چھپی تصویریں ہوں یا انگوٹھی یا دم پر چھپی تصویر ہے تو مفادقہ نہیں ہے۔ قاضی خان۔ امام کا اقتدار کیا اور گمان ہے کہ یہ اصلی ہے نہ خلیفہ پھر خلیفہ نکلا تو جائز اور اگر اصلی امام کا اقتدار کیا اور وہ خلیفہ ہے تو نہیں جائز۔ جیسے امام کا اقتدار کیا اور گمان یہ کہ زید ہے پھر خالد نکلا تو روا ہے اور اگر زید کا اقتدار کیا اور وہ خالد نکلا تو نہیں۔ کمانی الصغری۔ چار مقام میں امام کی متابعت ذکر ہے اول جبکہ امام کوئی سجدہ ناک نہ کرے دوم تکبیرات العیدین میں اگر امام نے چھ پر زیادہ کیا تو جانک حدیث و اقوال صحابہ میں آیا ہے متابعت کرے پھر اگر امام اس سے بھی زیادہ کرے تو متابعت نہ کرے۔ سوم اگر ناز جنازہ میں چار سے بڑھا کر تو متابعت نہ کرے۔ چارم اگر چھ بھی رکعت میں قدر تشدد کے بعد سو سے کھڑا ہو گیا تو متابعت نہ کرے پھر اگر امام نے پانچوں کا سجدہ کرنے سے پہلے خود کیا تو امام کے ساتھ سلام پھیرے اور اگر پانچوں کا سجدہ کر لیا تو مقتدی سلام پھیر دے اور اگر امام قدر تشدد سے پہلے کھڑا ہو گیا حتیٰ کہ پانچوں کا سجدہ کر لیا اور مقتدی نے تشدد پڑھ کر سلام پھیر دیا تو بھی سب کی ناز فاسد ہو گئی۔ نو چیزیں ہیں کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے۔ ۱۔ رفع الیدین وقت التحریہ ۲۔ تکبیر رکوع ۳۔ تسبیح رکوع ۴۔ تسبیح سجود ۵۔ سمع اللہ لمن حمد یعنی مقتدی ربنا ملک الحمد کہے اگرچہ امام تسبیح نہ کہے۔ ۶۔ سجدہ کے جھکنے کی تکبیر ۷۔ قراءت تشدد ۸۔ سلام ۹۔ تکبیر تشریق۔ الملاحظہ و خزانہ المفتین مع۔ امی جبکو قراءت نہیں آتی تو کیا وہ نازین بقدر قراءت کے قیام کرے تو امام طیر الدین نے کہا کہ نہیں اور لاشع جو بلا قراءت کے پڑھتا ہے اسکا بھی حکم شافی میں یہی مذکور ہے۔ افصح۔ واضح ہو کہ مقتدی بن نسیم بن مدک و لاحق و مسبوق پس مدک وہ مقتدی جس نے شروع سے آخر تک ناز کو امام کے ساتھ پایا ہو۔ لاحق وہ مقتدی کہ شروع سے امام کی اقتدار کی مگر اسکی کل رکعات یا بعض رکعات امام کے ساتھ سے بلند جھوٹ گئیں خواہ یہ عز خود لاحق میں ہوا جیسے حدیث یا غفلت یا قیادہ خواہ شروع ہی جیسے ناز خوف میں اول گردہ نے امام کے ساتھ شروع کر کے کچھ رکعت پڑھی پھر دشمن کے مقابلہ میں جا کھڑا ہوا اور دوسرے گردہ نے اگر دوسری رکعت پڑھی تو پہلا گردہ لاحق اور دوسرا اگر نہ ہو تو باقی جیسے مقیم نے مسافر کے پیچھے بھی ناز پڑھے تو اخیر کی دہر رکعتوں میں مقتدی لاحق ہے۔ اور خواہ یہ عہد امام کی طرف سے ہو یا

وہی خلیفہ  
کے ساتھ امام  
کا اقتدار کیا  
اور گمان ہے  
کہ یہ اصلی  
ہے نہ خلیفہ  
پھر خلیفہ  
نکلا تو جائز  
اور اگر اصلی  
امام کا اقتدار  
کیا اور وہ  
خلیفہ ہے تو  
نہیں جائز





[illegible]

و اسی قوم نے اسکا اقتدار کیا تو اقتدار صحیح ہے۔ المحیط۔ اور اگر قوم میں سے ایک کو یقین تین کا اور ایک کو یقین چار کا ہو اور امام و قوم تردد میں ہیں تو امام و قوم پر کچھ واجب نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اور امام پر اعادہ بھی مستحب نہیں ہے مگر جس شخص کو کمی کا یقین ہے اس پر اعادہ واجب ہے۔ اور اگر امام کو تین رکعت کا یقین ہو اور ایک کو پوری ہو جانے کا یقین ہو تو امام پر مع قوم اعادہ واجب ہے سوائے اسکے جسکو یقین تمام ہے کہ اس پر اعادہ نہیں۔ المحیط۔ اگر ایک کو نقصان کا یقین اور امام و یاقون کو شک ہو پس اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ورنہ کچھ واجب نہیں اور اگر دوم و عادل یقین کے ساتھ نقصان کی خبر دین تو اعادہ واجب ہے۔ الخلاصہ۔ ایک امام ٹھہرا کر چلا گیا پھر قوم میں بعض نے ظہر کا اور بعض نے عصر کا دعویٰ کیا پس جو وقت ہو وہی ناز ہے اور اگر وقت مشتبہ ہو تو دونوں فرق کی ناز جائز ہے۔ کافی التعمیر۔ مترجم کتابہ کہ سہن شک نہیں کہ وہ ایک ہی نازی اور دونوں کا جواز ظاہر اسطریق حکم ہے اور صورت یہ کہ مثلاً دو شخصوں میں سے ایک نے اس ناز کی نسبت ظہر کی قسم کھائی تھی اور دوسرے نے عصر کی اور مغرب کے وقت اختلاف ہوا تو مشتبہ وقت کی صورت میں دونوں کی قسم سچی ہو جانے کا حکم ہوگا۔ رہا ازراہ دیانۃ تو ظاہر ہے کہ اعادہ کرین تا فہم و اسر تعالیٰ اعلم بالصواب۔ و رہا بیان مانع اقتدار کا بغیرے اقتدار صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان اتنا راستہ ہو جہاں گاڑی دیکھنے لگے گزر جائے ہیں تو مانع صحت اقتدار ہے ورنہ نہیں۔ الخلاصہ و قاضیان۔ بشرطیکہ راستہ پر صفوت متصل ہوں اور اگر متصل ہوں تو اقتدار صحیح ہے۔ پھر راہ پر ایک مرد ہو تو اس سے اتصال نہوگا اور تین ہوں تو بالاتفاق صفت متصل ہے اور دو ہوں تو بقول ابو یوسف متصل و بقول محمد رحمہ نہیں۔ المحیط۔ اور اگر امام پر اوپر چھپے قوم بھی راہ پر طول میں صفت بستہ میں پس اگر امام اور صفت کے درمیان گاڑی لگنے کی مقدار راہ نہو تو کئی ناز جائز اور یہی اعتبار صفت اول و دوم کے درمیان و آخر صفوت تک ہے۔ قاضیان۔ میدانون میں مانع استقدر فاصلہ ہے جہاں دو صفت ساوین اور مصلایے عید میں فاصلہ زائد کچھ مانع نہیں اگرچہ اس میں دو صفت یا زیادہ ساوین اور مصلایے جنازہ میں مشائخ کا اختلاف ہے اور نوازل میں اسکو مثل مسجد کے حرام دیا ہے۔ الخلاصہ۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان بڑا دیا حائل ہو تو مانع ہے۔ بڑا دیا وہ کہ جس سے بدول کشتی و پل وغیرہ کسی علاج کے گزر متعذر ہو۔ شرح الطحاوی یا جس دریا میں کشتیاں و ناوین چلیں پس اگر چھوٹا ہو کہ اُس میں کشتی و ناو نہ چلے تو اقتدار کو مانع نہیں اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ جو اسر الاخطائی۔ یون ہی اگر جامع مسجد میں ہو تو تو ایسا ہی حکم ہے۔ قاضیان۔ اور اگر دریائے کلان پر پل ہو اور امام ایک طرف اور صفت دوسری طرف مگر درمیانی پل پر صفین متصل ہوں تو اقتدار صحیح ہے۔ پھر تین آدمیوں کی بالاجماع صفت اور ایک آدمی کی بالاجماع صفت نہیں اور دو آدمی میں وہی اختلاف ہے جو راہ میں گذرا۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان حوض یا تالاب ہو پس اگر اس قدر ہو کہ ایک جانب کی نہاست گرنے سے دوسری جانب نہیں ہو جاوے تو مانع ہے ورنہ نہیں۔ المحیط۔ اگر امام کے پیچھے پوری صفت ہو تو ان کی اُنکے پیچھے مردوں کی صفین ہوں تو استحضار ان سب صفون کی ناز فاسد ہے۔ المحیط۔ اگر تین عزیزین ہوں تو ظاہر الروایۃ میں مردوں کی اول صفت سے لیکر آخر تک صفون کے تین میں مردوں کی نازین فاسد ہو گئی۔ قاضیان امام و مقتدی میں بڑی دیوار حائل ہے اگر ایسی ہو کہ امام تک پہنچنے سے مانع ہو تو اقتدار صحیح نہیں خواہ حال امام مشتبہ رہے یا یقین۔ الذخیرہ۔ اور اگر مانع وصول نہو اسطریق کہ دیوار چھوٹی ہو یا بڑی میں چڑے سوراخ ہیں تو مقتدی صحیح ہوگا اگرچہ سوراخ مانع وصول ہوں و لیکن امام کے دیکھنے سے بین کچھ اشتباہ نہیں ہوتا تو اقتدار جائز ہے اور یہی صحیح ہے اور اگر حائل مرد و امام تک پہنچنے سے مانع ہو مگر امام کا حائل غشی نہیں رہتا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اقتدار جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اور اگر دو عزیزین ہوں تو مقتدی صحیح ہے۔ کافی محیط السرخسی۔ اور مسجد اگرچہ بڑی ہو اس میں کوئی مانع نہیں



نافع اقتدار نہیں ہے۔ البتہ جی کہ امام محبوب میں اور مقتدی انھما سے مسجد پر ہونو بھی جائز۔ شیخ الطحاوی۔ اگر مسجد سے متصل اپنے گھر کی محبت پر کھڑا ہوا تو اقتدار جائز نہیں اگرچہ امام کا حال مشبہ ہو۔ قاضی خان و الخلاء۔ اور یہی صحیح ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر اس دیوار پر ہو جو مسجد کے گھر کے درمیان ہو اور حال امام اس پر مشتبہ ہو تو اقتدار جائز ہے۔ اگر مسجد سے خارج ایک چوتھرہ پر جو متصل مسجد پر کھڑا ہوا تو اقتدار جائز بشرطیکہ وہاں تک نہیں متصل ہو۔ الخلاء۔ اگر مسجد کی محبت پر ہو جس کا دروازہ مسجد میں ہے اور امام مسجد میں ہو پس اگر حال امام میں اشتباہ نہیں پڑتا تو جائز ورنہ نہیں۔ قاضی خان۔ اور اگر محبت کا دروازہ مسجد میں ہو لیکن حال امام میں اشتباہ نہیں پڑتا تو بھی روا ہے اور یوں ہی اگر ایسی حالت کے ساتھ میزندے سے امام مسجد کا اقتدار کیا تو جائز ہے۔ الخلاء۔ اب نماز میں حدیث ہو جانے کا بیان ہے۔

### باب الحدیث فی الصلوٰۃ

بن سبقت الحدیث فی الصلوٰۃ۔ جس شخص کو سبقت کرے حدیث نماز میں۔ انصرف۔ وہ بھر جاوے۔ فان کان اماما اختلف۔ پس اگر یہ شخص امام ہو تو اپنا خلیفہ کر دے۔ و قوضا۔ اور خود وضو کرے۔ و نبی۔ اور نہا کرے۔ و ف۔ یعنی جس تمام تک نماز ہو چکی تھی اسی پر بانی کو نبی کر کے نام کرے یعنی اگر پاس ہے تو ایسا کرنا جائز ہے۔ واضح ہو کہ میں کا لفظ مرد و عورت اور امام مقتدی و منفرد سب کو شامل ہے۔ سبقت الحدیث۔ میں دو اشارہ ہیں۔ اول یہ کہ حدیث کا خود بلا اختیار کسی کی سبقت کرنا چاہیے جب یہ حکم ہے۔ دوم الحدیث یعنی حدیث خاص جو موجب وضو ہے لہذا آگے کہنا کہ قوضا و وضو کرے۔ انصرف کو مقدم کرنا اشارہ ہے کہ فوراً پھر گیا۔ بدون تاخیر سبقت کرے کہ کوئی رکن ادا ہو سکے۔ نبی میں کسی جگہ کی خصوصیت نہ کی تو یہ امام کے لیے ہے ورنہ مقتدی کا حکم آتا ہے اور ہر ایک اشارہ کے ساتھ مسائل میں خلیفہ توضیح آتی ہے حتیٰ کہ جواز بنا کی تیرہ شرطیں مذکور ہیں جنکے ساتھ بنا جائز ہے۔ و انقیاس ان یستقبل۔ اور قیاس یہ تھا کہ وہ از سر نو نماز پڑھے۔ و ہو قول الشافعی۔ اور یہی شافعی م کا قول ہے۔ لان الحدیث ینافیہا۔ بدین دلیل کہ حدیث تو نماز کی منافی ہے۔ والشی۔ اور جہلنا واسطے وضو کرے۔ والاضحاف۔ اور قبلہ رخ سے منحرف ہو جانا۔ یفسد انہما۔ یہ دونوں فعل نماز کو فاسد کرتے ہیں۔ فاشتبہ الحدیث العذر۔ تو یہ حدیث مشابہ ہو گیا حدیث عمد کے۔ و۔ اور حدیث عمد میں بالاتفاق بنا جائز نہیں۔ یہاں تک کہ امام شافعی رحمہ کی دلیل ہے۔ اور جواب اس کا یہ کہ ان قیاس ہی پر لیکن ہم نص کے آگے قیاس کو ترک کرتے ہیں۔ ولنا قولہ علیہ السلام۔ اور ہماری محبت قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ من قار اور عفت او اندی فی صلاتہ فلینصرف و لیتوضا و لیبین علی صلاتہ ما لم یسلم چکے تو ہوائی یا کسیر چھوٹی یا ندی لکل آئی نماز میں تو وہ بھر جاوے اور وضو کرے اور بنا کر لے اپنی نماز پر جب تک کلام نہ کیا ہو۔ و۔ حدیث نوافض الوضوین گذری اور دارقطنی نے مرسل کو صحیح کہا پس یہ حدیث مرسل تو بلا کلام صحیح اور مرسل ہمارے و جہوز علماء کے نزدیک محبت ہے اور ابن ماجہ نے اسمیل بن عیاش عن ابن جریج اسکو متصل روایت کیا اور اسمیل کا روایت ابن جریج و غیرہ اہل انہم سے صحیح ہے چنانچہ تقریب میں بھی اقرار کیا تو یہ روایت حسن منقطع متصل ہے۔ و قال علیہ السلام ادا صلی احدکم فقا و اور عفت فلیضع یدہ علی فمہ و یقدم من لم یسبق لشیء۔ زبیدی معنی نے کہا کہ یہ انظار غریب ہیں و لیکن ابو داؤد و ابن ماجہ نے ام المومنین عائشہ سے مروی روایت کی کہ انا صلی احدکم فاحدث فلیاخذ باخف ثم ینصرف۔ یعنی جب تم میں کوئی نماز پڑھے پس حدیث ہو جاوے تو چاہیے کہ اپنی ناک پکڑے پھر روٹ جاوے تا کہ انتر جہ یعنی دو کام کرے ایک تو ناک پکڑے دوم پھرے و لیکن ناک پر ہاتھ رکھے ہوئے بھر جاوے۔ اور دارقطنی نے حضرت علی کریم علیہ السلام کا قول روایت کیا کہ جب کوئی ادا کرے تو ہم کی پھر اپنے پیٹ میں تر تر ہاؤں سے پھینک دے

حرکت سے رنج نکلنا معلوم کرے یا کسی عیوب سے یا تو باوے تو اپنی ناک پر کپڑا رکھ لے اور قوم میں سے ایک کا ہاتھ پکڑ کر اسکو آگے کر دے۔ طبرانی نے ابن عمرؓ کی حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو اپنے پیٹ میں ترافرباوے تو پھر کر دھو کرے۔ بالحدیث حدیث اسماعیل بن عیاض متصل ورنہ بلا خلاف مرسل صحیح حجت ہو اور مانند قول حضرت علیؓ کہ اہل بیت کے جو دار قطنی نے روایت کیا ہے ابن ابی شیبہ نے حضرت ابو بکر صدیقؓ و علی بن ابی طالبؓ و سلمان فارسیؓ و عبد اللہ بن عمرؓ اور عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت کیا اور دوسروں نے مثل اسکے حضرت عمرؓ و عثمانؓ و ابن عباسؓ و انسؓ و عقیلؓ سے روایت کیا حتیٰ کہ بعض نے کہا کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور نووی رحمہ اللہ نے نام کو شش سے صرف صورت میں تحریر کیا کہ خلاف نکالا اگر صحیح ہو۔ اور ابن ابی شیبہ وغیرہ نے انہما بعین میں سے علقہ دھاؤں و سالم و سعید بن جبیر و شعبی و ابی ہریرہؓ و عطاء و کول و سعید بن المسیب و حسن بصریؓ و رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کیا اور مثل ہمارے مذہب کے قول اورناعی و ثوری و ابن ابی لیلیٰ و سلیمان بن یسار و ابوسلمہ بن عبد الرحمنؓ ہیں یہ ایک اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم و کثرت سے تابعین و فقہاء کا یہی قول ہے۔ شافعیہ نے اعتراض کیا کہ علی بن طلق رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جب کوئی قرین سے گزرے اپنی ناز میں تو پھر کر دھو کر کے ناز کا اعادہ کرے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن جابر و اسمین اعادہ کا حکم ہے۔ جواب یہ کہ اسمین نو بعد و ضرور کے ناز کی طرف اعادہ کا ذکر ہے اور یہ بیان نہیں کہ جب ناز کی طرف عود کرے تو بنار کرے یا از سر نو استقبال کرے۔ بر تقدیر تسلیم اگر اسکے یہی معنی ہوں کہ از سر نو پڑھے تو بنار سے مانع نہیں ہے جو دوسری حدیث سے اور اجماع صحابہؓ سے ابھی غیوت ہوا اور ہم بھی کہتے ہیں کہ از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ علاوہ بریں ابی اسحاق نے کہا کہ یہ حدیث علی بن طلق کی صحت کو نہیں پہنچی کیونکہ اسمین سلم بن سلم انصاری ابو عبد الملک مرومبول ہے۔ اعتراض ہوا کہ ابن عباسؓ نے بھی مرفوعاً ناز میں رفات کی صورت میں استقبال صلاۃ یعنی از سر نو پڑھنا روایت کیا۔ رواہ ابی ہریرہؓ و والد ار قطنی و ابن عدی۔ جواب یہ کہ اسکی اسناد میں سلیمان بن ارقمؓ راوی کو بخاری و احمد و ابو داؤد و ابن کثیر نے شروک کہا اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ از سر نو پڑھنا افضل اور بنار جائز ہے۔ اعتراض ہوا کہ مؤطا و سنن ابو داؤد میں وہ حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد تکبیر تحریمہ کے یاد کیا کہ جب میں تو جا کر نہا کر امامت کی۔ اسمین کسی کو خلیفہ نہ کیا۔ حنا یہ کہ صحیحین کی حدیث ابو ہریرہؓ میں مرجح ہے کہ ناز شروع نہیں کی تھی پھر نہا کر واپس آکر تکبیر کہی اور خود ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے کہ پس ہم نے نظر سے کہ آپ تکبیر کہیں پھر آپ منصرف ہو گئے اور بر تقدیر شروع کے یہ شروع کچھ نہوا کیونکہ طارت نہ تھی علاوہ بریں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ناز سبحان اللہ لہذا لوگوں کو انتظار کرنے کو کہا جبکہ دیر تھی ہاں ویر میں البتہ اجازت دی ہے جیسے ناز طہر میں ہوا تھا۔ کما فی الصحیح۔ الحاصل جب خود حدث ہو جاوے تو خلاف قیاس کے بدلیل منصوص و اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم بنار جائز ہے اور قیاس اسمین شروک ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اگر عمداً حدث کر دے تو اسکو بھی بے اختیار حدث میں لاق کر دے۔ جواب یہ کہ۔ ابلو می فیما یسبق۔ اہلہا تو ایسی حدیث میں ہے جو بے اختیار سبقت کرے۔ دون مایعہ۔ نہ اسمین جسکو عہدا کرے۔ فلا یحق بہ۔ تو عہدی لاق ہوگا بے اختیار سے۔ فق۔ علاوہ بریں یہ حکم تو خلاف قیاس ہے تو جن چیزوں سے حدث ہوتا ہے اسمین تک بے اختیار کی صورت میں رہیگا اور عہدی حرکت تک کچھ عہدی نہوگا۔ واللاستقناۃ افضل۔ اور از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ تحریر لائن شہبہ الخلاف۔ تاکہ شبہ خلاف سے احتراز ہو جاوے۔ فق۔ کیونکہ اجماع اقویٰ ہے خبر الواحد سے۔ یعنی رحمہ اللہ نے اعتراض کیا کہ بنا کر نے پر تو صحابہؓ کا اجماع ہے اور خلاف قیاس میں صحابہؓ کا قول مثل لیس کے ہے۔ اور لہر حدیث مؤید اسی نصیباً مترجم کتاب ہے کہ اجماع صحابہؓ نہ جو از بر ہے کیونکہ مرجح اس کا تھا ہے اور حدیث علی بن طلقؓ و استیناف پر محمول تو وہ

ہر دلیل بھی افضل جہا بدون لحاظ خلاف کے اور بے بنیاد کی شرائط متعدد ہیں غلبی رعایت میں تصور کا احتمال ہر فالحکم م۔ ہر  
واضح ہو کہ جائز بنار کی بہت شرطیں ہیں اور تمام بیان مسئلہ یہ ہے کہ بنا کر جواز مرد و عورت کو یکساں ہے۔ المحیط۔ اور جس رکن  
میں حدیث ہو اسکو شمار نہ کرے بلکہ اسکا اعادہ واجب ہے۔ الہدایۃ الکافی۔ اور استینادات افضل ہے۔ الہدایۃ المتون۔ اور  
یہ امام و مقتدی و منفرد سب کے حق میں ہے۔ وقیل المنفرد یستقبل۔ بعض مشائخ نے کہا کہ منفرد کو نئے سے بڑھنا  
افضل ہے۔ والا امام و المقتدی یعنی۔ امام و مقتدی کو بنا کرنا افضل ہے۔ صیانتہ لفضلیۃ الجہاد۔ تاکہ جہاد کی  
فضیلت محفوظ رہے۔ و۔ حالانکہ یہ جب ہی ہوگا کہ حق کے بعد پر جاو کرے یہم۔ کہا گیا کہ اگر امام و مقتدی کو عمت  
دیگر مل سکتی ہو تو استینادات افضل ہے اور اگر نہ مل سکتی ہو تو بنا کر افضل ہے اور قتادی میں اسی کو صحیح کہا گیا ہے۔ البوہرہ۔ رہا یہ  
بنار یا استینادات بعد وضو کے کس جگہ کرن کیونکہ جہانک چلنا پھرنا کم ہو وہ لازم ہے لہذا فرمایا۔ والنفرد ان شاء ائم  
فی منزله وان شار عادالی مکانہ۔ منفرد مختار ہے کہ جہا ہے بنا کر کے وہیں تمام کر لے جان وضو کیا اور جہا ہے اپنی  
جگہ لوٹ آوے۔ و۔ حتی کہ لوٹنے کی حرکت رفتار اسکو مضر نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے۔ م۔ بلکہ رجوع افضل ہے۔ الکافی۔  
والمقتدی یعود الی مکانہ۔ اور مقتدی لوٹ آوے اپنی جگہ۔ و۔ یعنی اسپر بھی حتماً لازم ہے۔ انفتح۔ اگرچہ امام  
محدث ہو جس نے خلیفہ کر دیا۔ الا۔ باستثنائے دو صورتوں کے ایک تو۔ ان یكون امامہ قد فرغ۔ بلکہ اسکا  
امام قانع ہو چکا ہو۔ و۔ ثواب لوٹنا ضرر نہیں دیکھن جواز اسواسے کہ تمام نماز مقام واحد میں ہو مانند منفرد کے  
اولا یكون بینہما حائل۔ یا نہ درمیان امام و اس مقتدی کے کوئی حائل۔ و۔ یعنی دوسری صورت یہ کہ مقتدی  
نے جہان وضو کیا وہاں سے امام کے ساتھ اقتداء کرنے میں ایسی کوئی چیز درمیان میں حائل نہ ہو جو مانع اقتداء ہے جیسے  
چوڑا راستہ۔ بڑا دریا۔ دیوار بلند بغیر کھڑکیوں وغیرہ کے چنانچہ بیان اور ہو چکا تو جب مقام وضو سے اقتداء صحیح ہو  
تو وہیں سے بنا کرنا جائز ہے اس صفت میں آنا حتیٰ نہوا۔ شرائط بنا متعدد ہیں ایک یہ کہ جو حدیث ہو اور موجب وضو  
ہو اور ایسا نہ ہو کہ شاذ نادر واقع ہو تاکہ اور سماوی ہو کہ اس حدیث یا اس کے سبب میں بندہ کا کچھ اختیار نہ رہے۔ البھر۔  
اگر شاذ نادر اتوقع ہو جیسے توندی سے پانی جاری ہونا تو اس میں از سر نو پڑھے اور بندہ سے مراد یہ کہ مخلوق کا اختیار  
نہو پس اس شرط پر چند مسائل نکلے ہیں م۔ چنانچہ اگر خود حدیث نہوا بلکہ مصلیٰ نے عہد آگوز کر دیا۔ یا کسی پوٹری یا پانچا  
یا پیشاب نکال دیا تو نماز جاتی رہی اسپر بنا جائز نہیں ہے اور اگر عہد آحدث نہ کیا بلکہ خود حدیث ہو گیا پس اگر یہ حدیث توجہ  
فصل ہو جیسے کسی عہدت کو دیکھ کر انزال ہو گیا تو بھی نماز گئی اور بنا نہیں کر سکتا اور اگر موجب وضو ہو تو دیکھا جاوے  
کہ اگر کسی آدمی کے فعل سے ہر تو بھی بنا نہیں کر سکتا۔ خلافاً لابی یوسف کذا فی الخلافہ۔ اگر مصلیٰ کو کسی نے تھکے یا گولی  
چھریا پتھر وغیرہ مار کر زخمی کر دیا یا مصلیٰ کے سچوڑے کو دبا دیا حتی کہ خون وغیرہ نکل پڑا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر  
بنا نہیں کر سکتا۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر منہ بھر کے قوی کی پس اگر یہ وقت قصہ ہو تو وضو کر کے بنا کرے جب تک  
کلام نہ کیا ہو اور اگر قصہ کر کے قوی تو بنا نہ کرے۔ المحیط۔ سبب حدیث غیر کے اختیار سے اس طرح کہ جیسے مصلیٰ کے اوپر  
جھمت سے کوئی ڈھلا پتھر تختہ وغیرہ گرے کہ خون نکال دیا پس اگر اوپر کسی آدمی کی مقدار دھوکے سبب سے نہ ہو تو بنا  
کرنا نہیں جائز ہے بخلاف ابو یوسف رحمہ۔ اور اگر کسی آدمی کی رفتار وغیرہ کی باعث سے نہیں گرا تو بعض مشائخ نے کہا  
اختلاف ہے حتی کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بنا نہیں جائز اور یہی صحیح ہے۔ اگر مدخت سے پل گرے کہ زخمی کیا تو جو  
بہن حکم پر اور اگر مصلیٰ کے پاؤں یا سجدہ کرتے ہوئے پیشانی میں لاشا لگا یا غیر قصہ نہ خون بہا تو بنا نہیں کر سکتا  
و نہی کے لاکہ خون نکلا تو بھی بنا نہیں ہو۔ اگر مصلیٰ کے چھینکے یا کھنکے رہنے کے بعد شہت سے یہی فعل گنی ہو جائے



اور یہی صحیح ہے۔ الغیرہ۔ اگر عزت کی گدھی بغیر اس کے قصد کے خود بخود گری جو کہ ترمیمی تو بالاتفاق وہ بنا کر سکتی ہے اور اگر اسکی حرکت دینے سے گری ہو تو طرفین کے نزدیک بنا نہیں ہے۔ تبیین۔ اگر مصلی کے دل سے خون بہا تو دھو کر وضو کر کے بنا کرے اور اگر اسنے چوڑا ہوا کھنسنے پر تمہا کہ رکوع یا سجدہ میں اسپر دباو دینے سے بننے لگا تو بمنزلہ حدیث عمد کے ہے کہ اگر بنا نہیں کر سکتا۔ المحیط۔ اگر مصلی نماز میں بغیر نشہ وغیرہ کے بیوش ہو گیا یا بخون ہو یا قفقہ مارا تو دھو کر کے نئے برتنے پڑے بنا نہیں۔ اسی طرح اگر نماز میں سو گیا جس سے اختتام ہوا تو استحساناً بنا نہیں ہے۔ اگر مصلی کے کپڑے پر ایک دم سے زیادہ پیشاب کی پھینٹیں آکر کپڑے میں بس اسنے پھر کر دھو یا تو ظاہر الروایۃ میں بنا نہیں ہے۔ شرح الطحاوی۔ دوسری شرط۔ یہ کہ حدیث ہونے ہی سے جادے۔ حتی کہ اگر حدیث کے بعد کوئی رکن ادا کیا یا اتنی دیر ٹھہرا کہ کوئی رکن ادا ہو جاوے تو نماز فاسد ہو گئی۔ اگر وضو کے لیے جاتے پڑھایا آتے ہوئے پڑھا صحیح یہ کہ جانے دآنے دونوں پڑھنے میں نماز فاسد ہوگی۔ جو الامحیح۔ مگر سبحان اللہ پڑھنے اور لا الہ الا اللہ پڑھنے سے بنا کا جواز اصح قول پر باقی رہتا ہے۔ تبیین۔ اگر رکوع میں امام کو حدیث ہو اسنے رکن ادا کرنے کے طور پر سبع السمرن حمد کہا۔ یا سجدہ میں ہوا اور سر اٹھانے میں اسی قصد سے ادا کیا کہ ناسب کی نماز فاسد ہوئی۔ نص علیہ المنتقی۔ اور اگر ادا سے رکن کا قصد نہ کیا ہو تو امام صح سے دو راتین میں الگانی۔ ایک میں فساد اور دوم میں نہیں۔ اور وجیز کردی میں روایت اول یعنی فساد پر اعتماد کیا۔ م۔ تیسری شرط یہ کہ بعد حدیث ہو جانے کے بعد کوئی فعل جس سے نماز فاسد ہوئی ہے نہ کرے سوائے ان افعال کے جنکی ضرورت ہے یا ضروری کے تابع یا تمہ ہیں۔ چنانچہ اگر حدیث کے بعد اسنے کلام کسی طرح کر دیا بعد اقصیہ مار دیا یا کچھ کھایا پیا اور مانند اسکے تو بنا جائز نہیں رہی۔ البدائع۔ اگر وضو کے لیے کنوین سے پانی بھرنے کی ضرورت پڑی تو جائز ہے۔ البدائع۔ یون ہی اگر سی لاسنے کی ضرورت ہوئی۔ لیکن مضمرات میں کہا کہ صحیح یہ کہ کنوین سے پانی بھرنے میں بنا باطل اور خلاصہ میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ م۔ اور اگر شرمگاہ کھول کر استنجا کیا تو بنا جائز نہیں۔ البدائع۔ یہی ظاہر المذہب ہے۔ تبیین۔ ابو علی نفسی نے کہا کہ اگر ضرورت پڑے کہ شرمگاہ کھولے تو بنا جائز ہے۔ النہایہ۔ یہی شبہ ہے مگر قیاس عورت۔ م۔ عورت نے اگر ذراع کو وضو کے لیے کھولا تو بنا باطل ہوئی۔ یہی صحیح ہے۔ پھر واضح ہو کہ وضو کو پورے فرائض و سنن کے ساتھ پورا کرنے سے یہی اصح ہے۔ تبیین۔ اور بعض نے کہا کہ تعدد ضرورت صرف فرائض پر ایک بار پر اکتفا کرے۔ م۔ ہاں اگر چار بار دھوے تو بنا باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ نزدیک پانی چھوڑ کر دوڑ گیا اگر جو لکھ ہو یا فرق طیل بقدر دو صفت کے ہو تو بنا جائز ہے اور زیادہ میں نہیں۔ المخاصمہ۔ جیسے حوض کے موضع وضو کو بلا غلہ چھوڑ کر دوسری طرف گیا۔ اور اگر جگہ تنگ وغیرہ کا عذر ہو تو بنا جائز ہے۔ الوجیز۔ اگر وضو کر آیا بدی قیام نماز کے اند یا دیکھا کہ مسیح بھول گیا پھر جا کر مسیح کیا تو بنا کرے اور اگر نماز کو کھڑا ہو گیا پھر یاد کیا تو بنا باطل ہوئی۔ المخاصمہ۔ اور اگر کپڑا بھول کر اٹھائے ٹوٹا تو بنا باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ مسجد میں ایک برتن میں پانی ہے اس سے وضو کیا اور ایک ہاتھ سے برتن اٹھائے ہوئے چائے نماز تک گیا تو بنا جائز ہے۔ المحیط۔ اگر پانی بھرا برتن دو ہاتھوں سے اٹھایا تو بنا باطل ہے البجہرہ۔ مصلی کے کپڑے کو نجاست لگ گئی پس اگر اسی وقت اتار دینا ممکن ہو یا بن طوع کہ دوسرا کپڑا پا کر اسی دم اتار دیا تو کافی ہے ادا اگر اسی دم نہیں اتار سکتا پس اگر جس کپڑے میں کوئی رکن نماز ادا کر دیا تو بالاحصاء نماز فاسد ہو گئی اور اگر ادا نہ کیا و لیکن اتنی دیر کر دی کہ رکن ادا ہو جاوے تو فاسد نہیں اگرچہ بہت دیر ہو جاوے۔ اگر دوسرا کپڑا پایا لیکن اسی دم نہیں اتار سکا تو کوئی رکن ادا کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نماز فاسد ہوگی۔ المحیط۔ چوتھی شرط یہ کہ بعد حدیث مذکور کے اسکا حدیث سابق غلط نہ کرے۔ لہذا۔ جیسے موزوں پر مسح کیے تمہا پھر نماز میں حدیث سادہ ہو اور وضو کرنے گیا وہاں اتنی دیر ہوئی کہ درمیان وضو میں مسح کی مدت پوری ہو گئی تو از سر نو نماز پڑھے یہی صحیح ہے۔ اور جیسے متیم کو نماز میں حدیث

کے بعد اپنی نکل گیا اور جیسے مستحاضہ کے جس وقت کا وہ نور کیا تھا بعد حدث کے وہ وقت نکل گیا۔ محیط السرخسی۔ بابتہ فرم فرمایا  
 کا وقت نکل گیا تو بنا ہوا باطل ہوئی۔ التا نار خانہ۔ غرض کہ ہر معذور کا وقت نکل گیا۔ م۔ حیرہ پر مسیح کر خوالے کا بعد حدث کے  
 زخم اچھا ہو گیا تو بنا نہیں۔ التا نار خانہ۔ پانچویں شرط یہ کہ بعد حدث نہ کرے اسکو اپنی قضاء ناز یا دنہ آدے در حالیکہ  
 وہ صاحب ترغیب ہے۔ البحر۔ قول اور ترتیب بیان عند سے ساقط بھی ہو در نہ اگر تنگی وقت کی وجہ سے ترغیب ساقط ہو  
 تو یاد آنا کچھ مفہوم نہیں اور بنا جائز رہ سکی۔ م۔ چھٹی شرط یہ کہ امام کسی ایسے کو خلیفہ نہ کرے جسکی امامت بیان درست نہ ہو جسے  
 عودت در نہ بنا نہیں۔ البحر۔ بلکہ سب کی ناز فاسد ہوگی۔ اگر عودت یا طفل یا محدث کو خلیفہ کرے۔ م۔ واضح ہو کہ بعد حدث  
 کے مگر کا دروازہ کھول کر وہ نور کیا پھر نکل کر اگر چہ رون کا خوف ہو تو دروازہ بند کرے ورنہ نہیں۔ التا نار خانہ۔ اگر حدث  
 سے اس کے کپڑے کو نکھاست لگی اسکو دھویا تو بنا کرے اور اگر نجاست خارج سے ہو یا حدث و خارج دونوں سے ہو تو  
 بنا نہیں اگرچہ دونوں ایک ہی جگہ ہوں۔ اتبیین ف۔ الحاصل یہ شرائط مفصل کر کے تیرہ شمار کیے گئے۔ اول  
 حدث سماوی ہو۔ دوم بدن مصلی سے خارج ہو۔ سوم موجب غسل ہو۔ چارم نادرا تو قیوع ہو۔ پنجم حدث کے  
 ساتھ رکن ادا نہ کرے۔ ششم۔ آمد رفت میں رکن ادا نہ کرے۔ ہفتم فعل منافی ناز نہ کرے۔ ہشتم غیر مزدوری جسکے نہ کر نیکی  
 گنجائش ہو نہ کرے۔ نہم بغیر عذر یا تند از دھام وغیرہ کے توقف نہ کرے فوراً پھر جا دے۔ دہم حدث سابق کا ظہور نہ ہو  
 یا زہم ترتیب والے کو قضاء ناز یا دنہ آدے۔ دوازدہم تقدیسی اپنی جگہ کے سوا ادا نہ کرے یعنی سوا اسے دو  
 صورتوں نہ کرے۔ سیر دہم خلیفہ ایسا نہ کرے جو لائق نہیں ہے۔ نعم۔ یہ سب اسوقت کہ ناز میں حدث ہو گیا بعد کو  
 پھر ہو۔ اور اگر حدث کا خوف ہو کہ وہ ناز سے پھر بعد اس کے حدث ہو تو ظاہر الروایۃ میں بنا جائز نہیں ہے۔ ف۔  
 چنانکہ ناشل فرائض کے ناز جنازہ میں بھی جائز ہے مگر خلیفہ کرنے میں اختلاف ہے۔ مختصر البحر المحیط ج۔ پھر ناز میں خلیفہ  
 بنانا ہر ایسی صورت میں جائز ہے جس میں امام کو بنا کر نا جائز ہے اور جان بنا نہیں دہان خلیفہ بنانا بھی نہیں۔ اور جو شخص  
 اجتہاد میں امام کے بجائے امام ہو سکتا تھا وہ حدث بنا میں خلیفہ ہو سکتا ہے اور جو اجتہاد میں اس امام کا امام نہ ہو  
 تھا وہ خلیفہ بھی نہیں ہو سکتا۔ المحیط یعنی اعتبار امام کا ہر نہ قوم کا حتی کہ امام قاری اور جاعت امی ہوں تو جاعت کا  
 امام انہیں کا امی ہو سکتا ہے مگر امام کا خلیفہ نہیں ہو سکتا ورنہ نکل کی ناز فاسد ہوگی۔ م۔ خلیفہ بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ  
 پیچھے بیٹے بڑا بنا ہوا ناک اپنے ہاتھ سے دابے ہوے جو دہم دلا دے کہ گویا اسکی تکبیر جوٹ گئی یہی سنت ہے۔ ف۔  
 اور اپنے متصل اگلی صف سے اپنا خلیفہ آگے بڑھا دے مگر کلام نے ساتھ نہیں بلکہ اشارہ سے۔ اتبیین۔ خلیفہ کا کپڑا پکڑ کر  
 محراب کی طرف منہ کیجئے۔ الملاحظہ نع۔ خلیفہ بنانا امام محدث پر واجب نہیں ہے مگر بیلا استحقاق خلیفہ بنانے کا ایسی کو حرام۔  
 اور امام محدث کو اختیار ہے کہ جب صحرا میں یعنی میدان میں جاعت پڑھتا ہو تو خلیفہ بناوے جب تک صفوں سے  
 تجاوہ نہ کر گیا ہو اور جب مسجد میں ہو تو جب تک مسجد سے نکل نہ گیا ہو۔ اتبیین نع۔ مسجد سے نکل کر نہیں خواہ باہر  
 صفیں ملی ہوں یا نہ ہوں۔ یہ شخص کا قول اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ اور مسجد سے خارج شخص کا خلیفہ بنانا صحیح نہیں اور عوم کی ناز  
 تو شخص کے قول میں فاسد ہو گئی اور امام کی ناز بھی اصح۔ روایت بر فاسد ہوئی قاضی خان و المتفہع۔ سبوت کو خلیفہ بنانا  
 صحیح ہے اور سبوت کو چاہیے کہ قبول نہ کرے اور اگر قبول کر لیا تو رد ہے۔ التظہیر یہ۔ لیکن جانتک امام ہو چکا ہو اس سے  
 آگے نام کرے جب سلام پر پہنچے تو در رک کو آگے کرے کہ وہ سلام پھیر دے۔ لہذا یہ پھر یہ سبوت اپنی ناز پوری کرے  
 م۔ اور اگر اس نے سلام پر پہنچ کر توقف کر دیا یا بعد احدث یا کلام کیا یا مسجد سے نکل گیا یعنی منافی ناز فعل کیا تو اسی کی  
 ناز فاسد ہو گئی اور قوم کی ناز تو پوری ہو گئی اور ہا پلا امام پس اگر وہ خارج ہو گیا ہو یعنی غافل ہو گیا تھا تو بعد

نماز کے چھوٹی چھوٹی پوری کر کے سلام کے موقع پر اُگیا ہو تو اسکی نماز بھی پوری ہو گئی اور اگر فایع نہیں ہو تو اصح یہ کہ اسکی نماز بھی فاسد ہوئی۔ الہدایہ۔ پھر اگر خلیفہ کو امام کی حالت نماز سے آگاہی ہو تو جملانے کی ضرورت نہیں۔ اناکارناک۔ در اگر آگاہی نہ ہو تو اشارے سے جلاوے اس طرح کہ ایک رکعت باقی ہو تو ایک انگلی اور دو ہون تو دو انگلیاں اشارہ کرے اور سجدہ تلاوت کے لیے زبان و پیشانی پر انگلی رکھے اور سوج کے واسطے دل پر۔ انیسویں۔ سجدہ نمازی کے لیے ایک ہاتھ نو پیشانی پر ایک انگلی و نہ دو انگلیاں۔ جامع الفقہ۔ رکوع باقی ہو تو ہاتھ مٹھنے پر رکھے اور قرات باقی ہو تو ہاتھ خم پر رکھ کر اشارہ کرے۔ البحر۔ اگر کلام کے ساتھ خلیفہ کیا تو کل کی نماز فاسد ہوئی خواہ عمدہ ہو یا سہواً یا جلاوے۔ چار رکعت والی نماز میں ایک نے اگر دوسرے کا اقتدار کیا اور امام کو حدیث ہو گیا اُسے اسی مقتدی کو خلیفہ کیا حالانکہ اُسکو نہیں معلوم کہ کس قدر ٹھہری ہو تو خلیفہ چار رکعت ٹہرے اور احتیاطاً ہر رکعت میں قعدہ کرے۔ قاضیخان۔ اگر لائق کو خلیفہ کیا تو وہ قوم کو اشاعت کر دے حتیٰ کہ جو اسپر نماز پوری کرے پھر قوم کو نماز پڑھا دے اور اگر اسے یوں نہ کیا بلکہ امام کی نماز پوری کر دی حتیٰ کہ سلام تک نہ ہوئی آئی پھر اسے مدد کو اپنی جگہ کر دیا جس نے سلام پھیر دیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ انصراۃ یعنی بعد سلام کے لائق اپنی نماز پوری کر لے۔ امام محدث اپنی امامت پر ہر بیانشک کہ مسجد سے باہر ہو جاوے یا کسی کو خلیفہ کرے جو اسکی جگہ کھڑا ہو جاوے اس نیت سے کہ لوگوں کی امامت کر لیا یا قوم کسی کو خلیفہ کرے۔ پھر اگر انہیں سے کوئی بات نہ ہوئی حتیٰ کہ امام محدث نے گوشتہ مسجد میں وضو کیا اور لوگ منتظر رہے پھر اگر اسے لوگوں کے ساتھ نماز تمام کی تو ادا ہو گئی۔ المیہ۔ اگر امام کی مسجد سے خارج ہونے سے پہلے کوئی مرد خود آگے بڑھ گیا تو جائز ہے۔ قاضیخان اگر مرد مرد آگے بڑھے تو کہا گیا کہ جسکی اتباع اکثر دنوں کی دھبیج اور دوسرا فاسد ہے اور اگر دونوں کے مقتدی برابر ہوں تو فاسد ہے۔ انیسویں۔ اور صحیح یہ کہ دونوں فریق کی نماز فاسد ہے۔ المیہ۔ اگر ایک ہی مقتدی ہو تو بدون تمییز نیت کے وہ امامت کے واسطے تمییز ہو جائیگا۔ انیسویں۔ اقوال بغیر طائفہ انکہ وہ لائق خلافت ہو۔ م۔ امام کو حدیث ہو گیا اور اُسکے مسجد سے باہر جانے سے پہلے کسی نے اُسکا اقتدار کیا تو صحیح ہے اگرچہ امام محدث نے انصراۃ کر لیا ہو۔ اگر بعد خلیفہ کرنے کے امام محدث کے ساتھ کسی نے اقتدار کیا تو باطل ہے۔ م۔ نماز خلیفہ صحیح ہونے کی غرض یہ ہے کہ امام کے مسجد سے باہر جانے سے پہلے خلیفہ محراب امام میں پہنچ جاوے۔ عفت وغیرہ۔ مسافروں نے مسافر کا اقتدار کیا اُسکو حدیث ہو اُسے عقیق مقتدی کو خلیفہ کیا تو مسافر امام محدث پر چار رکعت لازم نہیں اور اگر مسافر کو خلیفہ کیا اُسے امامت کی نیت نہ کر لی تو قوم پر چار رکعت کا امام لازم نہیں۔ میحط السرخسی۔ یہ سب تو واقعی حدیث کی صحت میں ہے۔ ومن ظن انہ احداث مخرج من المسجد۔ اور جس نے گمان کیا کہ اُسکو حدیث ہو گیا پس وہ مسجد سے خارج ہو گیا۔ ثم علم انہ لم یحدث۔ پھر اُسکو معلوم ہوا کہ حدیث نہیں ہوا تھا۔ ف۔ مثلاً گمان ہوا کہ قطرہ آٹرا یا پس مسجد سے نکل گیا پھر ظاہر ہوا کہ نہیں آٹرا تھا۔ استقبال الصلوٰۃ۔ تو وہ نئے سرے نماز پڑھے۔ ف۔ خواہ خلیفہ کیا ہو یا نہیں حوالہ لم یکن خرج من المسجد۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر نہ ہوا۔ ف۔ کہ اُسکو حدیث نہ ہونا ظاہر ہو گیا۔ یصلی بالقی۔ تو باقی نماز پڑھے۔ ف۔ بدلیل استحسان۔ والقیاس فیما الاستقبال۔ اور قیاس دونوں مسجدوں میں یہ کہ نئے سرے پڑھے۔ و ہور وایہ عن محمد۔ اور یہی امام محمد کا قول مردی ہے۔ لوجود الانصراف من غیر عذر کیونکہ قبلہ رخ سے نہ پھر نماز میں بغیر عذر تحقیقی پایا گیا۔ ف۔ خواہ رفتار قبلہ کی طرف نہ کیے ہوئے ہو یا پیشگی ہو یہی ظاہر الرایہ ہے۔ جرح بزرگات اسکے جب کہ در حقیقت حدیث ہو کر عذر متحقق ہوا تو اس صحت میں ہوجاے جس کے خلاف قیاس اسکا انصراف عذر نہ ہوا۔ وجہ الاستحسان انہ انصرف علی قصد الاصلاح۔ وجہ استحسان کی یہ کہ



مصلیٰ مذکور اصلاح کی نیت سے پھر اٹھا۔ ف۔ تو یہ پھر اٹھنا نہیں۔ الا ترمیٰ انہ لو تحقق ما تو جمعہ نبی علی صلواتہ  
 کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر وہ متحقق ہوتا جو اُس نے تو یہ کیا تھا یعنی حدیث واقعی ہوتا تو وہ اپنی ناز پر بنا کرتا۔ فالجیح قصد  
 الا اصلاح بختیقہ۔ تو اصلاح کا قصد بھی حقیقی اصلاح کے ساتھ ادا کیا گیا۔ ف۔ مگر یہ بات مسجد کے باہر نکل جانے میں  
 نہیں ہر جگہ۔ الم تخیلف المکان بالخرج۔ جب تک جگہ نہ بدلے جو مسجد سے نکل جانے کے۔ ف۔ کیونکہ جگہ  
 بدلنا تحریمہ کو باطل کرتا ہے اور جب تک جگہ متحد ہے تحریمہ باقی ہے علیٰ ہذا اگر غازی نے دشمن آ جانے کا گمان کر کے پھر  
 حالانکہ دشمن نہ تھا تو اسکی ناز باطل نہ کی جب تک اپنے مقام سے خارج نہ جاوے۔ جامع الخ تراشی۔ وان کان  
 استخلف فسد۔ اور اگر اس شوخ نے کسی کو خلیفہ بنایا تو ناز فاسد ہو گئی۔ ف۔ اگر جگہ سے تہاذر نہ کیا ہو۔ ف۔  
 لا نہ عمل کثیر من غیر عذر۔ کیونکہ یہ بلا عذر کے عمل کثیر ہے۔ ف۔ کہا گیا کہ خلیفہ بنانے میں نساد کا حکم قبول صاحبین ہے۔  
 شفرقات ابو جعفر میں لکھا کہ خلیفہ نے اگر رکوع تک پڑھی تو فاسد ہوئی نہ اس سے قبل۔ اور ابن ساعہ نے امام محمد سے روایت  
 کی کہ خلیفہ اگر تمام امام میں ٹھہر گیا تو فاسد ہو گئی اگرچہ کوئی رکن ادا نہ کیا ہو۔ اگر قوم نے خلیفہ بنایا تو امام کے سوا  
 انہیں کی ناز فاسد ہوئی۔ الفتح۔ و ہذا بخلاف ما اذا ظن انہ اقطع علی غیر وضوء۔ اور یہ پھر گمان اصلاح پر بخلاف  
 ایسی صورت کے کہ اُس نے گمان کیا کہ اُس نے بغیر وضوء ناز شروع کی ہے۔ ف۔ یا موزہ پر مسح کیے تھا اُس نے مدت گزر جانے کا  
 گمان کیا یا تیمم کیے تھا اُس نے سر بسدھیکر آب گمان کیا یا ناز ظہر میں اسکو گمان ہوا کہ میں نے ناز فجر نہیں پڑھی ہے یعنی ترتیب کی  
 واجب ہے یا اُس نے کپڑے پر سرخی دیکھ کر خون گمان کیا۔ اتبیین۔ ف۔ فالصرف۔ پس اُس نے بیخ پھیرا۔ تم علم انہ علی وضوء۔ پھر  
 جانا کہ وہ وضوء پر ہے۔ ف۔ اور گمان غلط تھا۔ حیث تفسد۔ تو ناز فاسد ہو گئی۔ وان لم یخرج۔ اگرچہ وہ مسجد سے  
 خارج نہ ہو۔ لان الاصراف علی سبیل الرقص۔ کیونکہ یہ پھر ناز بطور رقص ہے۔ ف۔ یعنی ناز کو جوڑنے کے طور پر پھر  
 نہ بر سبیل اصلاح۔ الا ترمیٰ انہ لو تحقق ما تو ہمہ یستقبل۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر وہ بات واقع میں متحقق ہوتی جس کا  
 گمان کیا تھا تو از سر نو ناز پڑھتا۔ ف۔ تو اسی گمان پر پھر اسی تھا بخلاف صورت اول کے کہ اس میں رقص نہیں بلکہ بناوٹ  
 تھا ہوا محرف۔ پس ہی دونوں میں اصل ہے۔ ف۔ جس پر فرق ظاہر ہے۔ حاصل یہ کہ جو گمان ایسا ہے کہ اُسے بطور حرکت  
 در رقص کے پھیرا تو وہ نفسد ہے اور جس گمان نے یہ نہیں کیا تو اس میں دیکھا جاوے کہ اگر مسجد سے خارج نہیں ہوا تو بناء  
 کرے اور اگر خارج ہوا تو تحریمہ ٹوٹ گیا۔ پھر دار و بیت اور مصلاے عید اور مصلاے جنازہ کا حکم مسجد کا ہی سوا  
 حدیث کے کہ وہ اگر اپنے مقام ناز سے باہر ہوئی تو ناز فاسد ہو گئی۔ اتبیین۔ و مکان الصفوف فی الصفی  
 کہ حکم المسجد۔ اور صفرا میں صفوں کی جگہ کے واسطے مسجد کا حکم ہے۔ و لو تقدم قدامہ۔ اور اگر وہ آگے کی طرف پڑھا ہو  
 ف۔ پس اگر آگے سر ہو۔ فالحد المستور۔ تو حد سر ہو۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر سر سے تہاذر کر گیا تو ناز فاسد ہو گئی  
 وان لم یکن۔ اور اگر آگے سر نہ ہو۔ فمقدرا الصفوف خلفہ۔ تو ہند اس جگہ کے صفوں کے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر پیچھے  
 صفیں بائیں گز تک ہوں تو آگے کی حد بھی بائیں گز ہے کہ اس سے تہاذر میں ناز فاسد ہو گئی اور اسی پر تبیین المتخلفین  
 جزم کیا اور عینی میں بھی مذکور ہے ولیکن ابن الامام نے کہا کہ جب سر نہ ہو تو وجہ یہ ہے کہ اسکے سجدہ گاہ کو حد قرار دیا جاوے  
 کیونکہ امام اپنے حق میں مشرور ہے اور مشرور کا یہی حکم ہے۔ اقول اسی کی بھرائی حد بخلاف میں جمیع کر کے اسی پر اجماع کیا  
 شرح کتابہ کہ پھر پیچھے کی حد میں بھی دلیل جاری ہے کہ امام اپنے حق میں مشرور ہے اور حق میرے نزدیک ہے کہ مشرور کی ادا و قاء  
 ہے جیسا کہ اصول میں صریح ہے کہ جماعت کا اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے چنانچہ اشارہ فرمایا کہ۔ وان کان مشرورا۔ اور اگر  
 گمان کرنے والا مصلیٰ ایک مشرور ہو موضع سجود میں کل جانب۔ تو حد اس کا تمام سجدہ ہے ہر طرف سے۔ ف۔ حتیٰ کہ

دائین بائیں دیکھنے منفرد کے لیے اسی قدر حد ہے۔ کثافی محیط ۷۰۔ پس اگر منفرد پر قیاس کریں تو چھپے بھی صفوف تک حد نہ ہونا چاہیے بعینہ اسی دلیل سے کہ امام اپنے حق میں منفرد ہے حالانکہ بالاتفاق چھپے کی حد صفوف تک ہونا۔ امام رحم سے مخصوص ہے اور پس اعتماد اسی پر ہے جو امام مصنف رحم نے ذکر کیا۔ م۔ وان جن۔ اور اگر مصلیٰ جنون ہو گیا۔ ف۔ خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد ہو۔ او نام فاضل۔ یا سکر محکم ہو گیا۔ او اعمیٰ علیہ۔ یا اسبر اغار طاری ہو گیا۔ استقبال۔ تو ناز کوئے سے سے پڑے۔ ف۔ بشرطیکہ تشدد کی مقدار نہ بیشمار ہو۔ ف۔ اغار ایک مرض ہے کہ دماغ میں سرد گائے طبع کے بھرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ یعنی ریح داعی کی راہیں بند کر کے جس وحشت و حواس کو معطل کر دیتا ہے یہ اطباء کا قول ہے۔ م۔ تشکلیں کے نزدیک اغار ایک سو ہے جو انسان پر طاری ہوتا ہے اس حالت سے کہ اعضاء میں نور آجاتا ہے برخلاف جنون کے کہ وہ فساد و زوال عقل ہے لہذا کہا گیا کہ انبیاء علیہم السلام پر اغار ہو سکتا ہے جنون محال ہے۔ م۔ بالجملہ اگر ناز میں حضور ثوث جانے کا حکم ہو۔ جنون یا خواہی اخلام یا اغار سے ہو تو بنار نہیں جائز بلکہ از سر نو پڑے۔ م۔ لائے چند وجود مذہبہ العوارض کیونکہ ایسے عوارض کا وجود نادر ہوتا ہے۔ ف۔ اور شاذ نادر کی وجہ سے ایک عام بلوی نہوا۔ م۔ علم کین فی معنی ماوردیہ انھیں تو یہ عوارض معنی ان عوارض کے ہوئے جنکے ساتھ نص وارد ہے۔ ف۔ یعنی ریح و قو و کسیر و ندکی کہ خفا وقوع نادر نہیں بلکہ اکثر ہوتا ہے لہذا حدیث نادر الوجود میں بنار نہیں ہے۔ م۔ و کذا لک اذا مقبہ۔ اندیون ہی اگر اسنے مقبہ مار دیا۔ ف۔ تو بنار نہیں۔ کیونکہ نص کے عوارض تو بے اختیاری میں بخلاف مقبہ کے۔ لائے بشیرۃ الکلام۔ کیونکہ مقبہ بمنزل کلام کے ہے و جو قاطع۔ اور کلام ناز کا قاطع ہے۔ ف۔ تو مقبہ قاطع ہوا پس بنار روانہ ہوئی۔ پھر یہ حکم اسوقت کہ مقدار تشدد بیشخص سے پہلے ایسا واقع ہوا ہو اور اگر بعد تدر تشدد کے ہو تو اسکی ناز نام ہے۔ م۔ وان حصر الامام عن القراۃ۔ اور اگر امام ممنوع و بند ہو جاوے قراوت سے۔ ف۔ مطلقاً حتی کہ ایک آیت بھی نہ پڑے سکے مگر بدون اسکے کہ بھول کرامی ہو جاوے بلکہ بسبب نجات وغیرہ کے قراوت نہ کر سکے۔ تقدم غیرہ۔ پس اسنے دوسرے کو آگے کر دیا۔ اجزاہم عند ابی حنیفہ۔ تو کافی ہے جماعت کو نزدیک امام ابو حنیفہ کے۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد رحم کا ہے۔ م۔ و قال لا یجزم۔ اور صاحبین کہہ کہ آنگو یہ کافی نہیں ہے۔ ف۔ یہ مشہور قول ابو یوسف کا ہے برخلاف المصدق کے کہ حسین ابو یوسف کا قول ابو حنیفہ رحم کے ساتھ ذکر کیا۔ م۔ لائے چند وجود وہ فاشبہ البجابتہ۔ کیونکہ ایسا واقعہ نادر الوجود ہے تو مشابہ جنب ہو جانے کا ہو گیا پھر صاحبین کے نزدیک جب خلیفہ نہیں کر سکتا تو ابی کی طرح بدون قراوت تمام کرے بشرطیکہ ایمن کا امام ہو۔ م۔ ف۔ بنیہ البجابتہ بن کہہ کہ یہ سو ہے اور صحیح مذہب صاحبین کا یہ کہ وہ از سر نو ناز پڑے جیسا کہ فقہ الاسلام نے شرح جامع الصغیر میں تصریح کر دی ہے۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف نے بھی اسی طرف اشارہ کیا جبکہ دلیل میں اسکو جنابت کے مشابہ قرار دیا حالانکہ جنابت میں از سر نو پڑنے کا حکم ہے۔ م۔ و لہ ان الاستخلاف لعل العجز۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ خلیفہ بنانا بوجہ عجزی کے ہوتا ہے۔ و ہو ہنا الزم۔ اور وہ اس صورت میں خوب لازم ہے۔ و العجز عن القراۃ غیر نادر۔ اور قراوت سے عاجز ہونا کچھ نادر الوقوع نہیں۔ ف۔ کیونکہ اکثر اوقات بوجہ شرم وغیرہ کے قراوت سے بند ہو جاتا ہے۔ خلافت حق باجانب تو اسکا احاطہ جنابت کے ساتھ ہوگا۔ ف۔ بان اگر بند ہونا اسوجہ سے ہو کہ وہ بھول کرامی ہو گیا تو بالاجماع خلیفہ نہیں کر سکتا صحیح بہ شیخ الاسلام ابو الیسر رحم۔ م۔ و لو قرأ مقدار ما یجوز بہ الصلوۃ۔ اور اگر اسنے قراوت استقامت کر لی کہ جبکے ساتھ ناز جائز ہو جاتی ہے۔ ف۔ وہ ایک آیت ہے۔ کا صحیح بہ الرازی رحمہ۔ م۔ ل۔ لایجوز بالاجماع۔ تو خلیفہ کرنا بالاجماع نہیں جائز ہے۔ لعدم الحاجة الی الاستخلاف۔ کیونکہ خلیفہ کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ ف۔ اور اگر اس صورت میں خلیفہ بنایا تو ناز ناسب ہو گئی۔ محیط۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے۔ و۔ پھر حد جائز کی تفسیر ایک آیت جیسا

مذکور جو اصل نال ہو کیونکہ پوری فائز مع میں آیت کے علی الاصح واجب ہو چکے ترک پر نقص موجب اعادہ ہو اور ایک آیت پر  
 اقتضار کرنا گناہ۔ شاید کہ قدر کی جہت سے قدر آیت کافی ہو۔ فائز ہم۔ وان سبقتہ المحدث بعد التشنید تو ضما وسلم۔  
 اور اگر مصلی کو بعد تشنید کے حدث ہو گیا تو وضو کر کے سلام دیوے۔ فت۔ اگرچہ فرض ہو جاوے لیکن واجب بانی ہو کر  
 لان التسلیم واجب ظاہر من التوضی لیبائی بہ۔ کیونکہ سلام دینا واجب ہو تو وضو کرنا ضرور ہو گا کہ سلام کو لاوے۔  
 فت۔ کیونکہ بغیر طہارت کے نماز کی تحلیل نہیں ہوگی۔ وان تعد المحدث فی نذرہ الاحالہ۔ اور اگر بعد تشنید کے اسلحہ  
 حدث أحدث کر دیا۔ او تکلم۔ یا بعد کلام کر دیا۔ او عمل عطا بانی الصلوٰۃ۔ یا بعد کوئی ایسا کام کیا جو نماز کے منافی ہو۔ فت۔  
 صلاۃ۔ تو اسکی نماز پوری ہو گئی۔ فت۔ ختم ہو گئی اگرچہ سلام واجب ترک ہو یعنی اب وضو کر کے سلام واجب  
 نہیں لا سکتا۔ لانه تعد البنا ووجود القاطع۔ کیونکہ قاطع پائے جانے کی وجہ سے بنا کرنا مستند ہو۔ لکن لا اعادۃ  
 علیہ۔ لیکن اسپر نماز کا اعادہ نہیں ہو۔ لانه لم یبق علیہ شی من الارکان۔ کیونکہ اسپر ارکان میں سے کوئی چیز نہیں باقی رہی  
 فت۔ اور تحلیل اسکی عمدی فعل سے ہو گئی اگرچہ بلفظ سلام واجب تھی۔ لیکن اس سے ادھر کے ارکان میں کچھ نفاذ نہیں ہوتا  
 اور ظاہر حدث ابن مسعود رحمہم جسین تشنید ختم کر کے فرمایا کہ حیرا کھڑا ہونے کا جی چاہے تو کھرا ہو۔ یہ بھی اسی کو مقتضی ہے فائز  
 خان راسی کہ تشنید المار فی صلاۃ۔ اگر قسم نے دیکھا پانی کو اپنی نماز میں۔ فت۔ قبل تشنید کے در حالیکہ اسکو استعمال کی  
 قدرت اور پانی کافی طہارت ہو اور پٹنے کا گمان غالب ہو۔ بطلت۔ تو اسکی نماز باطل ہو گئی۔ یعنی بالاجماع۔ وقد مر فی  
 ادب یہ مسئلہ پہلے گذر چکا۔ فت۔ یعنی تیمم کے بیان میں۔ اقوال حاصل یہ کہ قسم نے نماز میں پانی ایسی صفات کے ساتھ دیکھا کہ  
 اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ تو یہ حدث ایسا نہیں کہ اسپر بنا کر کے بکھ نماز باطل ہو گئی۔ نہ یہ میں کہا کہ اسوجہ سے کہ تیمم خلیفہ سے ہو  
 نماز پورا ہونے سے پہلے اصل یعنی پانی پر قدرت ہو گئی۔ اور حدث سابق ظاہر ہونے سے قابل بناء نہ رہی بخلاف اسکے  
 اگر قسم کو حدث ہو واجب وہ بھرا تو اسنے پانی یا اتواب وضو کر کے بنا کر لے کیونکہ یہاں حدث کے بعد اسنے پانی پایا تو  
 پانی سے خود حدث ہوا اور مسئلہ اول میں پانی ہی سے حدث سابق ظاہر ہوا۔ قول صحیح یہ کہ دونوں مسئلہ میں نماز باطل  
 ہو گئے فرق نہیں چنانچہ آگے آتا ہر ہم۔ شرح اکثرین ہو کہ اگر قسم ام کہیجے مقتدی متوضی ہو اور اسنے پانی دیکھا تو اسکا اعتقاد  
 ہوا کہ میرے امام کو پانی پر قدرت ہو تو اسکی نماز صحیح نہیں پس جب یہ اعتقاد کیا تو مقتدی کی اقتدار و نماز باطل ہوئی۔ سلام  
 پس اگر اسکو پانی معلوم ہوا تو اسکی نماز در حقیقت پوری رہی۔ کذا فی الفتح۔ اگر مسافر قسم نے نماز میں کسی کے پاس  
 پانی کافی دیکھا کہ گمان یا شک کیا کہ نہیں دیکھا کہ نماز توڑ کر اسنے اشارہ سے انگاپس اگر اسنے نہ دیا تو قسم باقی ہو۔ کما صرح  
 بہ الصد۔ پھر اس صورت میں نماز باطل ہونے کی وجہ خود حدث سابق نہیں بلکہ اسکا شک مؤثر باجور ترک کے ہو چکی کہ  
 اگر وہ پانی دیتا تو از سر نو پڑھتا پس ایسا ہو گیا کہ قسم نے سوا کو پانی سمجھ کر پھیرا کہ اسوقت از سر نو لازم ہو چنانچہ قول میں  
 انہ احدث الخ کی شرح میں گفتا۔ اور اسی وجہ سے اگر نہ دینے کے شک میں اسنے ناد پوری کر لی پھر انگا اور نہ دیا تو نماز  
 پوری ہو گئی۔ کما ذکر الصد رحمہم الزیادات۔ اس سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رحمہم نے جو مسئلہ ذکر کیا وہ تو دو قیدوں پر ہو  
 اول یہ کہ قسم نے پانی دیکھا اسطرح کہ اسکو قدرت استعمال کی حاصل ہو گئی یا اسنے نماز کے رخ سے منہ پھیر لیا۔ ان قیدوں  
 پہ عرض یہ کہ مسئلہ کو بناء جائز ہونے کی ذیل میں ذکر فرمایا پس وہ منہ پھیرنے پر ہی نہ تمام کرنے پر فاختہ فائز سامع عزیر  
 لایکا دیوہ جس غیر ی فاصدا علم ہم۔ قاطع راہ بعد مافقد قدر التشنید۔ اور اگر قسم نے پانی دیکھا بعد بقدر تشنید منہ کے  
 فت۔ تو نماز باطل ہونے میں امام و صاحبین کا اختلاف ہو اور یہ بارہ مسئلہ بیان مذکور میں سب بعد ختم انتہات  
 یا قدر انتہات منہ کے مراد ہیں۔ اول یہی کہ قسم نے قدر تشنید منہ کے بعد پانی دیکھا اور اسے کافی استعمال ہوا



ادم - اوکان یا سنا - یا وہ مزد پر مسیح کرنا یا تھا سنا نقصت مدہ مسیح پس اس کے مسیح کی مدت گند گئی - ف - بعد قدر تشدد تشدد کے  
 اصا کے پاس پانوں دھونے کی قدر بانی بھی موجود ہوا امام کے نزدیک ناز باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہر - اور شرح اکثر میں ہر کہ اگر  
 بانی نہیں پایا تو بنا پر قول امام رح کے بعض نے کہا کہ ناز باطل نہوگی اور بعض نے کہا کہ باطل ہو جائیگی - اور لکھا کہ اگر حدیث ہو پھر وضو کرنا  
 گیا اور اٹھا سے دھو رہا میں مدت مسیح تمام ہوئی تو ناز باطل نہوگی بلکہ وضو کر کے پانوں دھونے اور ناز پر بنا کر لے گیا تو اسکو صرف پانوں  
 دھونا ایسے حدیث سے لازم آیا جو فی الحال مرتب اسکے پانوں میں حلول کر گیا تو ایسا ہوا کہ گویا فی الحال اسکو ایک حدیث ہو گیا - لیکن صحیح  
 یہ ہر کہ وہ بنا نہیں کر سکتا بلکہ از سر نو پڑے کیونکہ انقضاء مدت کوئی حدیث نہیں بلکہ اس سے وہ حدیث ظاہر ہو گا جو شروع ناز سے پہلے  
 منسوب ہو تو گویا اسے بلا طارت شروع کی پس ایسا ہوا کہ گویا قیوم کو حدیث ہوا اور وہ وضو کرنے گیا تو وہان پانی پا چنانچہ وہ بنا نہیں  
 کر سکتا بلکہ از سر نو پڑے بدلیل مذکورہ بالا - اور جیسے مستحاضہ کو ناز میں حدیث ہوا پھر وضو کرنے سے پہلے اس ناز کا وقت نکل گیا تو وہ بنا  
 نہیں کر سکتی ہر - ف - مسئلہ سوم - او قطع خفیہ عمل یسیر - یا بعد قدر تشدد کے دونوں موزے نکالے خفیہ عمل کے ساتھ - ف - یعنی دونوں  
 موزوں میں سے کوئی موزہ نکالا - اور عمل خفیہ سے اس طرح کہ دیکھتے تھے تو ہاتھوں کی ضرورت نہ پڑی صرف پانوں کے اشارہ سے کوئی اور  
 نکل گیا یعنی قدم کا اکثر حصہ نکل آیا حتی کہ دونوں کو اتار کر پانوں دھونا لازم آگیا حالانکہ ناز سے ابھی نکلا نہیں ہر - تو امام کے نزدیک باطل تھا  
 کے نزدیک تمام ہر - اور عمل خفیہ کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر عمل کثیر سے نکلے تو عمل کثیر خود ناز سے خارج کر دیتا ہر تو گویا بعد ناز سے خارج ہوا  
 ہر کہ بعد قدر تشدد کے ہر نذر عمل کثیر سے بالا جماع ناز تمام ہو جائیگی - مع ف - وغیرہ مسئلہ چہارم - اوکان ایسا - یا مصلی اسی تصادف جو تھا ناز  
 پڑتا تھا - یا بتایج - یا امیون دکن کے مانند گامی امام تھا - انبیین - فعیلم سورۃ - پس اسے کوئی سورہ قرآنی سیکو لیا - ف -  
 بعد قدر تشدد کے تو ناز باطل - خدا الام لا عندہا - اور مراد سورہ سے مقدار جو از قرات ہر اور وہ امام رح کے نزدیک  
 ایک آیت ہر - م - اور تعلیم سے یہ مراد کہ بلا اختیار کسی پڑھنے والے سے سنے اور بغیر حفظ کرنے کے اسکو حفظ ہو گئی یا سہولاً ہوا  
 تھا اب یاد آگئی تو امام کے نزدیک باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہر - اور اگر اسے تعلیم کیا یعنی حقیقت میں یہ فعل کیا کہ بعد قدر  
 تشدد کے سورہ اپنے فعل اختیاری سے سیکھا تو یہ فعل کثیر ثنائی ناز کے ہر پس بالاتفاق ناز تمام ہو جائیگی - انبیین - م - اور اگر  
 یہ مصلی کسی فارسی کے پیچھے پڑتا ہو تو بھی عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہوگی اور بعض کے نزدیک نہیں فاسد ہوگی اور  
 ابو الیث نے اسی کو لیا - انبیین - م - اور یہی صحیح ہر - الظہیر یہ - مسئلہ پنجم - او عریانا نو جد ثوبا - یا مصلی ننگا  
 پڑتا تھا پس اسے کپڑا پایا - ف - جو ایسا جو حسین ناز جائز ہر حتی کہ ناز سے مانع نہا ست نہو یا ہو تو اسکے پاس دور  
 کرنا یا چیز بانی وغیرہ ہو یا یہ چیز نہوگر چارم باز ایسا ہو - انبیین - میں کہنا ہوں بلکہ سوائے کپڑے کے جوڑ خانے  
 والی چیز یا وہ اسی حکم میں ہر بنا پر آنکہ شرط ناز میں گندرا - بالکلہ اس مسئلہ میں بھی بطلان و تمام کا امام و صاحبین میں خلاف  
 ہر - مسئلہ ششم - او مویا - یا مصلی اشارہ سے رکوع و سجود کرنے والا تھا - فقد رعلی الرکوع والسجود - پھر بعد قدر تشدد  
 کے قائم ہو گیا رکوع و سجود پر - ف - تو اخلاف ہر - مسئلہ ہفتم - او مذکر فاسمہ علیہ قبل مذہ - یا قدر تشدد کپڑے پہنے  
 کے بعد مصلی نے یاد کیا قضاے ناز کو جو اس پر واجب القضاء ہر اس ناز سے پہلے کی - ف - مثلاً ناز طریح بعد قدرہ وغیرہ  
 کے یاد آ یا کہ فجر قضاء ہو گئی تھی حالانکہ ترتیب کی فریضت سے وہ ادا پڑھنی چاہیے ہر - اور ننگے وقت یا جو نازوں کی  
 کثرت وغیرہ سے ترتیب اسکے ذمہ سے ساقط بھی نہیں ہوتی تھی - تو اخلاف مذکور ہر - م - اگر تقدیر ہو کہ اپنی فائتہ یا وائی  
 تو فقط ایسی کی ناز فاسد ہوگی - انبیین - مسئلہ ہشتم - او احدث اللہ الام القلاری فی فاسطی ایسا - یا بعد قدر تشدد کے  
 امام قاری کو حدیث ہوا پس اسے اسی کو خلیفہ کر دیا - ف - تو اخلاف ہر اور متون میں یہ مذکور ہر اور فقہ الاسلام  
 نے اختیار کیا کہ بالا جماع ناز فاسد نہیں ہر اور کافی میں لکھا کہ یہی اصح ہر اور عدم فساد کشف الغوامض و مہدیین مذکور

وہ ناز باطل تھا  
 یا مصلی ننگا  
 پڑتا تھا

جمع دم۔ مسئلہ نم۔ او طلعت الشمس فی المغرب۔ یا فجر میں آفتاب طلع ہو گیا۔ ف۔ بعد قدر تشدد کے تو اختلاف ہے بنابر اگر  
محریم سے خارج نہیں ہوتا۔ اور یوں ہی جبکہ نازعین میں آفتاب نہ مل گیا ہو یا قضاء پڑھنے والے پر تین اوقات  
مراہم میں سے کوئی وقت آگیا۔ در مسئلہ دم۔ او دخل وقت العصر و موئی الجمعۃ۔ یا داخل ہو گیا عصر کا وقت و در حالیکہ  
وہ نازعہ میں ہے۔ ف۔ بعد قدر تشدد کے۔ تو اختلاف ہے۔ یا جمع میں کما کہ یہ جب ہی حضور ہے کہ آخر وقت نماز کا ایک مثل  
سایہ تک ہو جیسا کہ صاحبین کا قول ہے۔ اقول یہ مسئلہ بھی دلیل ہے کہ امام رحم نے دخل کے قول سے رجوع کر لیا۔ ہم عصر  
کھا گیا کہ جمعہ کی قید اتفاق ہے اور ظہر میں بھی حکم ہے اور کھا گیا کہ نہیں بلکہ یہ حکم صرف جمعہ میں ہے اور ظہر میں اسکے خلاف ہے۔ جمع  
وغیرہ۔ اور یہی نظر ہے۔ مسئلہ یا زودہم۔ او کان ما سحا علی الجمیعۃ فسطت عن برء۔ یا وہ شخص مصلیٰ جمیرہ پر مسکے  
تھا جو بعد قدر تشدد کے اچھا ہونے سے گریزا۔ ف۔ کیونکہ بغیر صحت کرنے سے طہارت زائل نہوگی۔ مسئلہ دوازدهم۔ او  
کان صاحب عندہ فاقطع عندہ۔ یا مصلیٰ شخص معذور تھا جو بعد وضو کے مذر جاری ہوا تھا پھر نازعین بعد قدر  
تشدد کے آسا مذر منقطع ہو گیا۔ ف۔ یعنی وہ عند ہی جا رہا تھا اختلاف ہے لیکن مذر منقطع ہونا دوسری نماز کے کالی وقت  
گزرنے پر معلوم ہوا۔ کالمستحاضۃ و من معانا۔ جیسے عورت مستحاضہ یا جو شخص مرد و عورت کے مستحاضہ کے معنی ہو۔ ف۔  
جیسے جس آدمی کو پیشاب جاری یا بیت یا زعم یا سہ یا ریح یا دائمی کھیر جاری ہونے کا عند ہو پس اگر نازعہ میں مثلاً بعد قدر  
تشدد کے یہ مذر جاری ہونا منقطع ہوا تو نازعہ کے بعد دوسری نماز عصر کا پورا وقت دیکھا جاوے اگر اس وقت کے اندر مذر نہ ہو  
جاوے ہوا تو انقطاع نماز کا کچھ اعتبار نہیں اور نازعہ صحیح رہی اور اگر عصر میں پورے وقت منقطع رہا تو نازعہ میں بعد قدر تشدد کے  
منقطع ہوا تھا آسا حکم مثل تمام مسائل مذکورہ بالا کے یہ کہ۔ بطلت الصلوٰۃ۔ نادر باطل ہوئی یعنی فرضیت نہ رہی۔ ف۔  
اور بیان چند مسائل دیگر زائد کیے گئے ہیں ایک یہ کہ قدر غصہ سے زائد نجاست لگے کپڑے میں ناز پڑھتا تھا پھر قدر تشدد کے  
بعد اسکو ایسی چیز پانی وغیرہ میسر آئی جس سے نجاست زائل کرے۔ دوم ناز فجر تھا اور اتنا تھا تو اس پر وقت زوال بعد غروب  
کے آگیا اور یوں ہی ہر قضاء میں وقت مکروہ آنا۔ جیسے وقت عصر میں قضا سے ظہر پڑھتا تھا کہ بعد قعدہ کے غروب آیا۔ سہم  
یہ کہ نوٹنڈی سر کھلے ناز پڑھتی تھی کہ بعد قعدہ کے آنا دلی گئی تو اگر فوراً اسی وقت آئے سر نہیں دھکا تو امام رحم کے نزدیک  
ناز قاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک تمام جیسا کہ امام سیبجالی رحم نے ذکر کیا ہے۔ ان مسائل میں بعد قدر تشدد کے یا سجدہ  
سہو میں کوئی بات عارض ہوئی تو مصلیٰ کی نماز اور امام ہو تو مقیدیوں کی نماز بھی باطل ہو جائیگی۔ اگر آئے سلام پھیر دیا  
اور اس پر سجدہ سہو میں پھر کوئی بات عارض ہوئی پس اگر سجدہ کے سجدہ کیے تو ناز باطل ہوگی ورنہ نہیں اور اگر مقتدیوں کے  
امام سے پہلے بعد قدر تشدد کے سلام پھیر دیے پھر امام کو کچھ عارض ہوا تو اسی کی نماز گئی اور قوم کی نہیں جیسے قوم نے سجدہ سہو  
میں شرکت نہ کی ہو اور امام کو کچھ عارض ہوا تو فقط امام کی نماز باطل ہوگی۔ انہیں۔ اور اگر بعد سلام کے یا دیکھا کہ اس پر سجدہ  
مکادرات یا قراوت تشدد ہے تو وغیرہ میں کما کہ کتاب میں مذکور نہیں لیکن انہیں مسائل سے ہونا چاہیے ادا اگر سلام کے بعد  
سجدہ صلاۃ یا دیکھا پھر ظاہر میں سجدہ کے اندر سجدہ یا دیکھا تو بالاتفاق اسکی نماز قاسد ہوگی کیونکہ اس وقت اس پر ایک رکعت  
ناز باقی رہا تھا جب ہی آئے سجدہ سیکہ لیا ہے۔ بالکل حکم تم یہ کہ ان مسائل میں بنابرین کما کہ ناز باطل ہو گئی۔ فی قول  
ابی حنیفہ رحم۔ امام ابو حنیفہ رحم کے قول میں۔ ف۔ یعنی عرض نہیں رہی۔ و قال لا تمت صلاۃ۔ اور صاحبین رحم نے  
کما کہ مصلیٰ کی ناز پوری ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ قعدہ وغیرہ کے بعد واقع ہوا اور منقطع ان قدر میں صاحبین کو مرجع اور شرط تھی  
میں نظر ٹھہرایا ہے اور مترجم کہتا ہے کہ خون میں مذکور ہونا روایات کی تصحیح ہے یعنی ان مسائل میں امام رحم کی روایات تو یہی  
صحیح ہیں کہ ناز قاسد ہوگی پس ترجیح فتح القدیر کے معنی پر ہوئے کہ حسب الدلیل قول صاحبین صحیح ہے لیکن مترجم کو ہنوز

یہ حرم ہے کہ ترجیح بطور دلیل کیونکہ امام رحمہ کی دلیل ان مسائل میں ہنوز متفق نہ تھی یعنی ظاہر نہ تھا کہ امام رحمہ کی دلیل کیا ہے حتیٰ کہ امام مصنف نے کہا۔ **فیل الاصل فیہ ان الخروج من الصلوٰۃ یضع المصلیٰ فرض عند ابی حنیفہ** ولس یفرض عندہا۔ کہا گیا کہ اصل اس باب میں یہ کہ ناز سے باہر ہونا مصلیٰ کے اختیاری فعل ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک فرض ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں فرض ہے۔ **فاعترض بندہ العوارض عندہ فی بندہ الحاکم کا اعتراض** ہاں فی خلال الصلوٰۃ۔ پس ان عوارض کا پیش آنا جو ہر مسئلہ میں جدا جدا مذکور ہوئے ہیں بعد قعدہ اخیر کے امام رحمہ کے نزدیک جیسے درمیان ناز میں پیش آنا۔ **ف** یعنی قعدہ اخیرہ کے بعد بھی ہنوز ناز میں ہے خارج نہیں ہوا تو یہ عوارض درمیان ناز میں طاری ہوئے پس مقصد میں۔ **و عندہما کا اعتراض** اھلک بعد التسلیم۔ اور صاحبین کے نزدیک بعد قعدہ اخیرہ کے آنگا پیش آنا کو باید سلام پھیرنے کے پیش آنا ہوا۔ **ف** تو مقصد نہونے یہ اہل ابو سعید بدو رحمہ نے لگالی اور عامہ مشائخ اسی پر ہیں۔ **لہذا** مار وینا من حدیث ابن مسعود۔ دلیل صاحبین کی وہ حدیث ابن مسعود رقم ہے جو بنے روایت کی۔ **ف** یعنی قولہ اذا قلت ہما اذ فطمت بنا فقلت صلاک۔ یعنی جب تو نے یہ کہا یا یہ کیا تو میری ناز پوری ہو گئی۔ ان سنت انی تقوم فقم۔ اگر میرا جی چاہے اٹھنے کو تو اٹھ کھڑا ہو آخر تک۔ چنانچہ تشہد وغیرہ میں مفصل مذکور ہوئی ہے۔ وجہ استدلال ظاہر ہے کہ ان مسائل میں قعدہ اخیرہ کے بعد ان عوارض کا ذکر ہے اور قعدہ اخیرہ پر ناز تمام ہو گئی تو بعد تمام ہونے کے باطل ہونا مشہور نہیں ہے۔ مترجم کتاب کا تحریر کیا الکبیر و تحلیلہا التسلیم۔ یہی حدیث ہے اور معلوم ہو چکا کہ کبیر تحریرہ داخل ناز نہیں ہے یوں ہی تسلیم بھی داخل ناز نہیں پس فقہ قت صلاک سے جو امور کہ مابین تحریم و تحلیل کے ہیں وہ تمام ہوئے ہیں بل انکہ تحریم کا مصداق ایہ نہ ہے اور اصل یہ کہ مصداق اپنے مصداق ایہ سے خارج مضامیر ہو تو ناز سے تحریم و تحلیل خارج رہی۔ پس ناز تمام ہونے سے ہنوز تحلیل تمام نہ تھی اسی واسطے حدیث میں آئندہ کھڑا ہونا و بیٹھنا کوئی ایسا فعل تحلیل کرنے والا نہ کہو رہا ہے قافہم۔ **م**۔ ولہ اسلافہ اواد صلوٰۃ آخری الا بالخروج من بندہ۔ اور امام رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مصلیٰ کو اسکان نہیں دوسری ناز ادا کرنے کا لگائی طرح کہ وہ اس موجودہ ناز کے احرام سے باہر ہو۔ **ف** جیسے حج کے احرام سے نکل کر دیگر امدہ منوعہ کی حلت ہوئی ہے۔ پھر دوسری ناز ادا کرنا فرض ہے تو موجودہ ناز سے نکلنا بطرحہ ت فرض ٹھہر کیونکہ اسی سے دوسری ترفیضہ کا توصل ہے۔ **م**۔ و لا یتوصل الی الفرض الا بہ یکن فرضا۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ اس کے بغیر کسی فرض تک توصل نہ تو وہ چیز بھی کرنا فرض ہوگی۔ **ف** تو ناز موجودہ سے نکلنا فرض ہوا۔ نظیر اسکی یہ کہ زید پر نفقہ فرض ہے اور وہ بغیر کمائی کرنے کے نفقہ نہ پا دیا تو اس پر کمائی کرنا فرض ہوگا خواہ تجارت سے یا جادہ وغیرہ سے۔ اور جیسے ناز میں رکوع و سجود فرض ہیں لیکن رکوع سے جب تک منتقل نہ ہو تب تک سجود نہیں ادا کر سکتا لہذا ناز میں ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا فرض ہے پس یہ اگرچہ فی نفسہ رکن نہیں مگر فرضیت کی وجہ سے اسکان میں شمار ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ نکتہ شیخ ابو منصور الما زیدی رحمہ سے منقول ہے۔ اگر وہ ہم ہو کہ بعد قعدہ اخیرہ کے اگر مود کے ساتھ عورت محاذی ہو جاوے تو بالاتفاق ناز تمام ہو جاتی ہے حالانکہ مصلیٰ مرد کی طرف سے کوئی فعل تحلیل نہیں پایا گیا۔ جواب یہ کہ محانات تو دونوں طرف سے ہوتی ہے اور عورت کی طرف سے ابتدا کی حرکت البتہ پائی گئی پھر جب وہ مقابل دائیں یا بائیں ہوتی تو یہ اس کے محاذی اور وہ اسکی محاذی ہو گئی پس فعل پایا گیا۔ یعنی قولہ تمت۔ اور تمت جو حدیث میں آیا ہے اس کے معنی۔ تجارت التمام۔ تمام ہونے کو کہ گئی۔ **ف** جیسے حج میں وقوف عرفہ کو فرمایا کہ من وقت بعزہ فقم حجہ جس نے عرفہ کا وقوف کر لیا تو اس کا حج تمام ہو گیا۔ حالانکہ بالاتفاق ابھی بعد عرفہ کے طواف زیارت کا فرض باقی رہتا ہے۔ حاصل کلام یہ ٹھہرا کہ بعد تشہد کے ایک فرض باقی رہا وہ تحلیل ہے اور تحلیل میں قعدہ سلام واجب ہے پس تحلیل تو فرض ہے خواہ بلفظ سلام ہو یا اس کے قائم مقام ہو مگر لفظ سلام واجب ہے تو اسی تحلیل کو ابو سعید بدو رحمہ



خروج بضع الصلای۔ بیان کیا۔ یعنی رخصت ہونے کے بعد کہ نماز کا وضع ہو کہ عامہ مشائخ تو ابو سعید بردی رحمہ کے قول پر ہیں کہ خروج فعل ماضی  
 ہے۔ اور حضرت ابو سعید رحمہ کے نزدیک مختار قول کہنی رخصت ہونے کے بعد کہ خروج فعل ماضی ہے۔ اور انہ میں سے کسی کے نزدیک فرض نہیں  
 ہے۔ اور ان میں سے بعض تو ان میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک نماز باطل ہونے کی وجہ تو صرف یہی ہے کہ یہ چیزیں نماز کو متغیر کر دیتی ہیں  
 رخصت ہونے کے بعد کہ نماز باطل ہونے کی وجہ تو صرف یہی ہے کہ یہ چیزیں نماز کو متغیر کر دیتی ہیں۔ اور انہ میں سے کسی کے نزدیک فرض نہیں  
 ہے۔ اور ان میں سے بعض تو ان میں امام ابو حنیفہ کے ساتھ نماز سے خارج ہونا کچھ فرض نہیں ہے۔ اور وہ وہ ابو حنیفہ  
 سے مروی ہے بلکہ شیخ بردی نے اسکو نکالا جسکے ان مسائل میں ابو حنیفہ کا خلاف دیکھا حالانکہ یہ نکالنا غلط ہے کیونکہ اگر خروج  
 بضع فرض ہوتا تو ایسے فعل سے مخصوص ہوتا جو تربیع ہے۔ رہا ان مسائل میں امام کے نزدیک نماز کا بطلان تو صرف ہوجا  
 سے ہے کہ یہ چیزیں درمیان نماز میں واقع ہوئیں کیونکہ ایسے متغیر ہوتا ہے۔ اور وہ آخر نماز ہی اسی وجہ سے اگر کثرت  
 کے بعد آخر کے بعد سا فریضہ اقامت کر لے تو اسکا فرض متغیر ہو جاتا ہے۔ الفتح۔ حاصل آنگاہ ابو سعید بردی دعاۃ کے نزدیک  
 امام ابو حنیفہ کے قول میں خروج بضع فرض ہے اور کہنی دایک جامع کے نزدیک نہیں۔ اور اسی کو امام مصنف رحمہ نے اختیار  
 کیا۔ شرح الکفر فی طبعی دایعنی۔ اکثر کتابوں میں لکھا کہ یہی صحیح ہے پس وجہ فساد امام رحمہ کے نزدیک یہ کہ انہما سے نماز میں یہ  
 افعال واقع ہوئے جو منفسد ہیں لہذا نماز باطل ہوئی۔ اگر لکھا جاوے کہ ان مسائل میں سے جس صورت میں کہ قاری امام  
 نے قدر تشدد کے بعد اسی کو خلیفہ کیا اور خلیفہ کرنا عمل کثیر ہے تو چاہیے کہ نماز سے خارج ہو جاوے اور یہ نماز باطل ہو بلکہ  
 ناقص ہو۔ جواب دیا کہ نہیں۔ والا استخلافت نہیں منفسد حتیٰ بجز فی حق القاری۔ اور خلیفہ کرنا ایسا فعل نہیں  
 جو نماز کو منفسد کرے تاکہ قاری کے حق میں جواز نماز کا حکم ہوتا۔ و۔ اگر کہو کہ پھر کیون بطلان نماز کا حکم دیا۔ و۔ جواب  
 یہ کہ۔ انما الفساد ضرورۃ حکم شرعی۔ فساد نماز کا حکم تو صرف اسوجہ سے دیا کہ حکم شرعی اسکو مختفی ہے۔ و۔ کیونکہ اگر  
 خلیفہ کرنے سے فساد نماز آجاتا ہو تو اسی کے سواے اگر قاری خلیفہ کرے تو بھی فساد ہو حالانکہ قاری کو خلیفہ کرنا بالافتقار  
 جائز ہے تو خلیفہ کرنا جب منفسد نہ ہو تو منفسد امر دیگر ہے وہ ضرورت حکم شرعی ہے۔ و جو عدم صلاحیت الامام۔ اور وہ امر شرعی  
 یہ کہ امام میں صلاحیت امامت نہیں ہے۔ و۔ تو گویا نماز کے بعض حصہ میں تو امام موافق حکم شرعی رہا اور آخر حصہ میں امام  
 مخالف شرع ہوا جو منفسد ہے تو نماز لا محالہ فاسد ہے جبکہ درمیان نماز میں امام غیر صالح ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک گویا بعد ختم نماز  
 کے امام غیر صالح آجائے۔ پھر اس مسئلہ میں امام تراشی و ہندوانی و کاشانی رحمہ نے لکھا کہ قاری کے اسی خلیفہ کرنے میں بلا نقاب  
 نماز جائز ہوگی کیونکہ خلیفہ کرنا بلا ضرورت کے عمل کثیر ہوا۔ کافی ایسی دفعہ۔ اب بیان اس امر کا کہ مترجم نے جو پر اشارہ کیا  
 کہ ان مسائل میں فرضیت باطل ہونے کا حکم تو سب میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے پھر یا فرضیت نہ رہی تو کیا نفل ہو جائیگی  
 جواب یہ کہ نفل بھی سوئے میں مسائل کے ایک یہ کہ جب اس میں اگلی نماز فائتہ یاد آئی۔ دوم جبکہ فجر میں آفتاب طلوع  
 ہو گیا۔ سوم جبکہ جمعہ میں عصر کا وقت آگیا۔ ابو ہریرہ۔ چارم جبکہ اشادہ دار کعبہ مسجد پر قاعد ہوا۔ الحادی۔ اور ظاہر ہے کہ  
 عید میں جب وقت زوال آگیا اور خضار میں جب اوقات کر وہ سے کوئی وقت آگیا تو اس میں بھی نفل ہو جانا چاہیے مگر میں نے  
 جزیہ دیکھا نہیں۔ اللہ۔ یہ ظاہر ہے دیکھنے کی حاجت نہیں ہے۔ و من اقدی با امام بعد ماضی رکعت۔ اور جس مرد نے  
 اقدی اور کیا کسی حاجت کے امام سے بعد از انکہ امام نے ایک رکعت پڑھی ہے۔ فاحداث الامام۔ پھر امام کو حدیث ہو گیا  
 فحدسہ اجزاء۔ پھر امام نے اسی مرد کو خلیفہ کر دیا تو کافی ہے۔ و۔ جبکہ لائق خلافت ہو اگرچہ اسکی ایک رکعت چوتھی  
 سے مسنون ہے۔ لوجود الشارکت فی التحریر۔ کیونکہ تحریر میں باہم شرکت پائی جاتی ہے۔ و۔ اور خلیفہ صحیح ہونے کے لیے  
 یہی چاہیے تھا کہ باہم مشارکت ہو خواہ کمال کہ جو تحریرہ دادار دونوں میں ہے جیسے مدرک میں یا ناقص نقطہ تحریرہ میں جیسے  
 مسنون میں ہے لہذا کہا۔ والا ولی للامام ان یقدم مدرک۔ اور امام کو اولیٰ یہ تھا کہ کسی مدرک کو تقدم کرتا۔ لہذا اقدی

حلی تمام صلاتہ۔ کیونکہ مدد کو نادر امام کی تمام کرنے میں پوری حد تک ہے۔ ف۔ نسبت مسبوق کے۔ وغیرہ لہذا  
 المسبوق ان لا یقدم لعجزہ عن التسليم۔ اور اس مسبوق کو چاہیے کہ خلافت کے لیے آگے دھڑے یعنی قبول نہ کرے  
 کیونکہ سلام پھیرنے سے عاجز ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر ٹر جیگا تو وقت سلام کے لامحالہ کسی مدد کو آگے لا دیا جو قوم کے لیے  
 سلام پھیر دے پھر یہ مسبوق اپنی رکعت تمام کر لیا۔ لیکن یہ خلافت اولیٰ ہے چنانچہ اسکو خلافت قبول کرنا جائز ہے جیسے امام کو خلیفہ  
 بنانا راجح ہے۔ اسی طرح اگر امام نے لاحق کو یا اپنے مسافر ہونے کی صورت میں کسی یقیم کو خلیفہ کر دیا تو بھی جائز خلافت اولیٰ ہے۔  
 م۔ ف۔ فلو تقدم میتی من حیث اتی الیہ الامام۔ پھر اگر مسبوق بر وقت خلیفہ بنائے جانے کے ٹر جیگا تو ابتداء  
 وہاں سے کرے جاتک امام پہنچا ہے۔ تھیامہ مقامہ۔ کیونکہ یہ مسبوق قائم مقام امام ہے۔ ف۔ اور مسبوق کے حق میں  
 خلافت ترجیح ہو جاتا اس قدر میں مغضنین کیونکہ قریب ہمارے نزدیک غرضائین ہوتی کہ مسبوق بعد سلام امام کے اپنی  
 پہلی رکعات ادا کرنا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے منصوص ہے۔ مع۔ ہاں اگر اس مسبوق کو یہ معلوم ہو کہ امام کہاں تک  
 پہنچا اور کیا حالت ہے اور امام نے بتلایا نہیں تو وہ احتیاطاً ہر رکعت پر قعدہ کرے۔ اور اگر دو رکعت کے بعد لا ہو تو اس پر قعدہ  
 لازم ہے اور اگر امام نے اسکو اشارہ کیا کہ میں نے پہلی دو رکعتوں میں قراوت نہیں کی تو مسبوق اخیر میں قراوت کرے پھر  
 اسپر اپنی دو رکعتوں میں بھی قراوت فرض ہے۔ کامر میں الوجیز وغیرہ۔ م۔ واذا انتہی الی السلام یقدم مدراک یا سلم ہم۔ اور  
 جب یہ مسبوق ناز امام تمام کر کے سلام تک پہنچے تو کسی مدد کو ٹر جاوے جو قوم کے ساتھ سلام پھیرے۔ ف۔ اور  
 مسبوق سلام نہیں پھیر سکتا کیونکہ اسکی ناز ہنوز تمام نہیں ہے۔ فلو انہ حین اتم صلوۃ الامام قعدہ او احدث متعذرا  
 او تکلم او خرج من المسجد فسدت صلاتہ۔ پھر اگر یہ ہو کہ مسبوق خلیفہ نے جب امام کی ناز تمام کی تو قعدہ مار دیا یا احدث  
 کر دیا یا کلام کر دیا یا مسجد سے نکل گیا تو مسبوق مذکور کی عود ناز فاسد ہو گئی۔ ف۔ اور جس کسی کا حال مثل مسبوق کے ہو  
 اسکی ناز بھی فاسد ہوئی۔ ت۔ جیسے کوئی متعذری اور بھی مسبوق ہو یا امام محدث نے ہنوز اپنی ناز پوری نہ کی ہو۔ م۔ و  
 صلوۃ النجوم تامہ۔ اور مقتدیوں کی ناز پوری ہو گئی۔ ف۔ یعنی تمام مقتدی جنہوں نے اول سے آخر تک پائی یا سلام  
 کے وقت تک پوری کر لی ہو۔ م۔ بر خلاف ان مقتدیوں کے جنکا حال مثل مسبوق کے ہے۔ لان المفسد فی حقہ وجد فی  
 خلال الصلوۃ۔ کیونکہ فساد ناز کے جو مذکور ہوئے ہر ایک اس مسبوق کے حق میں اس کے درمیان ناز میں پایا گیا۔ ف۔ تو  
 ناز فاسد ہوئی۔ و فی حقہم بعد تمام ارکانہا۔ اور مقتدیوں مد رکون کے حق میں ناز کے ارکان پورے ہو جانے کے بعد  
 پایا گیا۔ ف۔ تو انکی نازیں پوری ہو گئیں۔ رہا امام اول جس نے حدیث پر خلیفہ کیا تھا تو فرمایا۔ والامام الاول ان کان  
 فرغ۔ اور امام اول کی دو حالتیں ہیں اگر وہ جھوٹی ہوئی مقتدی خلیفہ کے پیچھے پوری کر کے فانی ہو گیا ہو۔ لا تقصد صلاتہ  
 تو اسکی ناز بھی فاسد نہوگی۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی مد رکون کے مثل ہو گیا اگرچہ درمیان میں لاحق ہوا تھا۔ وان لم یفرغ  
 القصد۔ اور اگر وہ ابھی فانی نہ ہوا تو اسکی ناز بھی فاسد ہو جائیگی۔ ف۔ مثل مسبوق کے۔ وہ ہوا لا صح۔ یہی روایت  
 اصح ہے۔ ف۔ اگر یہ صورت خود امام اول سے واقع ہو تو اسکو بیان فرمایا۔ فان لم یجد ث الامام الاول۔ اگر  
 صورت ہو کہ امام اول کو حدیث نہیں ہوا۔ ف۔ بلکہ اسنے لازم فرمایا سب رکعات۔ وقعد قدر التمشد۔ اور قعدہ  
 انہو قدر تشد کے پیچھے یا۔ ثم قعدہ او احدث متعذرا۔ پھر اسنے قعدہ مار دیا یا کلام احدث کر دیا۔ ف۔ بہ دن کلام  
 یا غرض مسجد کے۔ فسدت صلوۃ الذی لم یدرک اول صلاتہ۔ تو فاسد ہو جائیگی ناز یا جسے مقتدی کی جس نے امام  
 کی اول نماز نہیں پائی ہے۔ ف۔ پس جس نے اول سے ناز پائی یعنی مدد کرے تو اسکی ناز مثل امام کے فاسد نہوگی پس  
 اشارہ کیا کہ سوائے مدد کے جو مقتدی ہے اسکی ناز فاسد نہوگی تو وہ مسبوق ہو گا یا لاحق ہو گا پس مسبوق کے حق میں

بالاتفاق فاسد ہے اور لاحق کے حق میں بھی صحیح ہے کہ فاسد ہے۔ کمانی اسراج۔ اور یہی صبح ہے جیسا کہ امام مہدیین نے اشارہ کیا ہے کہ یہ صحیح ہے۔  
 صدم فساد کو صحیح کیا ہے کہ کتاب کے وفق نے اگر فقہ امام سے پہلے اپنی چوٹی ہوئی ناز پوری کر لی ہو تو باخلافت قاسد نہ ہو چاہے جسم۔ فقہ  
 بابی حنیفہ۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال لا تقصد۔ اور صاحبین نے کہا کہ فاسد ہوگی۔ فقہ۔ اور اسباب ہمارے مسبق نے کہا  
 ہو کر رکعت کو سجدہ تک پڑھا ہو پھر امام نے فقہ کیا تو مسبق کی ناز بھی فاسد ہوگی کیونکہ اس کا فقہ ہونا مذکور ہو گیا۔ کمانی انہی سے فقہ ہوا  
 ت۔ یہ اختلاف فقہیہ حدیث میں ہے۔ وان لکم اخرج من المسجد ففسد فی قولہم جمیعاً۔ اور اگر امام نے کلام کر دیا یا سجدے کی گئی  
 تو کسی کی ناز فاسد ہوگی اس پر نیز ان امور کا اجماع ہے۔ پس اختلاف صرف فقہی حدیث میں ہے۔ لہذا انی صلوة التقدی بنار علی صلوة الامام  
 جواز و فساد۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ تقدی کی ناز مبنی بر ناز امام ہے اور ہاں جائز ہونے یا فاسد ہونے کے۔ فقہ یعنی بالاتفاق یہ مبنی بر ناز مبنی  
 چنانچہ حدیث الامام مناس میں بیان ہو چکا۔ ولتم تقصد صلوة الامام۔ اور حال یہ کہ امام کی ناز فاسد نہیں ہوتی یعنی کسی صورت میں بالاتفاق  
 فقہ اصلا۔ تو یوں ہی تقدی کی ناز بھی فاسد ہوگی۔ فقہ حتی کہ فقہی حدیث میں بھی۔ و صلوا السلام والکلام۔ اور فقہی حدیث  
 ممدی ہر ایک مثل سلام و کلام کے ہو گیا۔ فقہ جس میں بالاتفاق تقدی کی ناز بھی فاسد نہیں ہوتی ہر شخص نہیں کہ امام  
 و مسبق میں قاضی وغیر قاضی کا فرق ظاہر ہے۔ ولہ ان التقصد بنفسہ للجزء الذی یلاقیہ من صلوة الامام۔ اور امام کی دلیل  
 یہ کہ تقدی فاسد کرنے والا ہر اس خبر و کلام سے ملاتی ہو امام کی ناز میں سے۔ فقہ یعنی امام کی ناز میں سے جس جز سے  
 حاصل جتنیہ واقع ہو اس جز کو کونے فاسد کر دیا۔ فیفسد مثله من صلوة التقدی۔ تو اس جز کے مثل ناز تقدی میں سے  
 فاسد ہوگا۔ فقہ کیونکہ ناز تقدی مبنی بر ناز امام ہے علی الاصل المذكور۔ اور جب جز فاسد ہو تو اب باقی ناز کو اس پر بنا کر  
 نہیں کر سکتے۔ غیر ان الامام لا یتحتاج الی البناء۔ بات اتنی ہے کہ امام کو بنا کرنے کی احتیاج نہیں ہے۔ فقہ کیونکہ  
 ارکان سب پورے ہو چکے اب تو ختم کا وقت ہے پس امام کی ناز پوری ہو چکی اور اسی طرح مدک تقدیوں کی بھی پوری  
 ہو چکی۔ والمسبوق محتاج الیہ۔ اور مسبق کو بنا کرنے کا محتاج ہے۔ فقہ کیونکہ اس کی کچھ ناز اول کی باقی ہے۔ اور یوں ہی  
 جس لاحق نے پوری نہ کی ہو وہ بھی محتاج بنا ہے۔ اور ذکر ہوا کہ جس جز پر بنا کر یں وہ جز جو جہ فقہ کے فاسد ہے۔ و البناء  
 علی الفاسد فاسد۔ اور فاسد جز پر بنا کر فاسد ہوتا ہے۔ فقہ تو بنا کر ممکن نہ ہوئی تو ناز تمام نہ ہو سکی پس ناز فاسد  
 شہری۔ اگر کہا جاوے کہ پھر ہی دلیل تو کلام کرنے میں جاری ہوگی تو وہاں کیونکہ بنا ہوگی جواب دیا کہ۔ بخلاف اسلام  
 پر خلافت سلام کے۔ لانه منہ۔ کیونکہ وہ منہ یعنی تمام کرنے والا ناز لا ہے۔ فقہ۔ والکلام فی مضاعف۔ اور کلام یعنی  
 سلام ہے۔ فقہ۔ تو کلام بھی تمام کرنے والا ہو اس جب فاسد ہو تو بعد کلام کے جیسے بعد سلام کے مسبق بنا کر سکتا ہے  
 اسی وجہ سے اگر امام نے سلام کی جگہ کلام کر دیا تو مدکوں پر لازم ہے کہ وہ سلام کر لیں بخلاف اسکے جب امام نے فقہ  
 کر دیا تو مدکین بلا سلام کے آٹھ کھڑے ہوں۔ الفتح مسئلہ۔ و یقفض و صلو الامام لوجود التقصد فی حرکۃ الصلوۃ  
 فقہ مذکور سے امام کا قصد بالاتفاق ٹوٹ جائیگا۔ کیونکہ فقہی حدیث ناز میں پایا گیا۔ فقہ بدون اسکے تحلیل ہوئی ہو  
 اور جتنے فقہ کو نص میں یوں ہی پورے والا پایا ہے۔ م۔ ومن احدث۔ اور جس شخص کو حدیث ہو۔ فقہ۔ خواہ فقہی ہو  
 امام یا تقدی۔ فی رکوعہ او سجودہ۔ خواہ رکوع میں حدیث ہو یا سجود میں۔ تو ضاویہ۔ تو مذکور کرے اور بنا کر کرے  
 و۔ لیکن۔ لا یتعد بالقی احدث فیہا۔ نہ شمار کرے اس رکن کو جس میں کسی حدیث ہو۔ فقہ کیونکہ وہ رکن تو حدیث  
 کے ساتھ ہوا نہیں ہوا۔ لان تمام الرکن بالاتصال۔ کیونکہ رکن کا تمام تو اس رکن سے دوسرے رکن کو متصل ہونے  
 پر ہے۔ فقہ۔ اور یہ اتصال نثر میں ہے۔ ومع احدث لا یحقق الاتصال۔ اور حدیث ہونے کے ساتھ اتصال نثر  
 نہیں۔ فقہ۔ حتی کہ اگر حدیث رکوع میں ہو اور اس سے متصل ہونے کا قصد کرے تو ناز فاسد ہو جاوے چنانچہ



پس جبکہ اٹھالی دو جوتو وہ رکن ہنوز تمام نہ ہوا۔ فلا بد من الاعادة۔ تو اس رکن کا اعادہ لابد ہوا۔ فـ پس اگر رکوع میں حدیث چھتا تھا تو بعد حضور کے اگر رکوع کرے۔ ولو کان اماما تقدم غیرہ۔ اور اگر یہ محدث امام تھا جسکو رکوع میں حدیث ہو اٹھا پس اُسے جھکے ہوئے پھر کر دوسرے کو خلیفہ کر دیا۔ فـ تو اس خلیفہ کو از سر نو رکوع کرنے کی ضرورت نہیں ہر جگہ۔ و ام المقدم علی الركوع۔ نیز ابرو دائم رہے یہ اُگے کیا ہوا خلیفہ رکوع کی بیات پر۔ لانه یکنہ الاتمام بالاستدھان کیونکہ خلیفہ کو رکوع پورا کرنا استدانت یعنی پیشگی رکھنے سے ممکن ہے۔ فـ کیونکہ جس فعل پر دوام کیا جاوے اُسکو از سر نو شروع کرنے کا حکم ہو جاتا ہے۔ اصل اس میں قسم کا مسئلہ ہے چنانچہ اگر کسی کے بدن پر کپڑا اسی حالت میں اُسے قسم کھائی کہ کہ میں یہ کپڑا نہ ہنوں گا پس اگر برابر پہنے رہے تو از سر نو پہننے کے حکم میں ہو جائیگا اور وہ جو ٹاپڑ جائیگا اور جیسے ایک جانور پر سوار ہو اسی حالت میں قسم کھائی کہ میں اس پر سوار نہ ہوں گا تو دوام سواری سے جو ٹاپڑ جائیگا۔ مع۔ من جرم کتبا ہے کہ دوام پیشگی سے بعرض ہے کہ جس قدر دیر میں کپڑا اتار دینا ممکن ہو یا سواری سے اتر جانا ممکن ہو اتنی دیر نکال کر اُس سے زیادہ پہنے رہے یا سوار رہے تو وہ استدانت ہے۔ کما جہ المصحح فی باب الایمان م۔ ولو ذکر وجہ رکوع او ساجد۔ اور اگر یاد کیا مصلی نے اس حالت میں کہ وہ رکوع کرنے والا یا سجدہ کرنے والا ہے اس بات کو کہ۔ ان علیہ سجدة۔ مصلی پر سجدہ باقی ہے فـ خواہ مسجد تلاوت یا سجدہ نازی۔ فـ انحط من رکوعہ لہا۔ پس وہ جھکا رکوع سے واسطے سجدة فضاء کے۔ فـ یعنی جب رکوع میں یاد کیا اور رکوع سے اُسکی فضاء کے واسطے جھکا۔ اور رفع راسہ من سجدة فضاء یا۔ یا اپنا سر سجدة اٹھا کر فضاء کا سجدہ کیا۔ فـ یعنی جبکہ سجدہ کی حالت میں اُسکو سجدة فضاء یاد آیا اور اُسے سجدہ موجود سے سر کو اُٹھا کر فضاء کا سجدہ کے اٹھا کر فضاء کے لیے سجدہ کیا تو۔ یعنی رکوع والے سجود۔ اعادہ کرے رکوع وسجود کو۔ فـ یعنی جس رکوع میں یا سجود میں یاد کر کے فضاء کا سجدہ کیا ہے اس رکوع وسجود کو استیجاباً اعادہ کرے۔ و ہذا بیان الاولیٰ للتحقیق فی مرتبۃ بالتقدم بالتمکن۔ اور یہ اولیٰ ہونے کا بیان ہے تاکہ جانتا کہ ممکن ہے افعال فتریب واقع ہوں۔ فـ یعنی موجود رکوع سے سجدة فضاء مقدم کرنا ممکن ہے پس مقدم کرنا اولیٰ ہے۔ اور یہ اسی طرح کہ سجدہ فضاء کے بعد اس رکوع یا سجود کو حسین یاد کیا ہے اعادہ کرے اور اس رکوع یا سجود کو شمار نہ کرے اگرچہ درحقیقت تو ہو گیا م۔ وان لم یعد اجزاء۔ اور اگر اسے رکوع یا سجود کو اعادہ نہ کیا تو اُسکو کافی ہے۔ لان الترغیب فی افعال الصلوٰۃ لیس بشرط۔ کیونکہ نازکے افعال میں ترتیب کرنا کچھ شرط نہیں ہے۔ فـ اگر شرط ہوتی تو البتہ اعادہ واجب ہوتا۔ پھر یہ رکوع یا سجود تو سجدة فضاء کی طرف جانے سے چور ہو گیا۔ لان الانتقال مع الطہارۃ شرط وقد وجد۔ کیونکہ فتنل ہونا طہارت کے ساتھ شرط ہے وہ پایا گیا۔ وعن ابی یوسف انه یزمر اعادۃ الركوع۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ مصلیٰ مذکور پر اعادہ رکوع لازم ہے لان القومۃ فرض عندہ۔ کیونکہ قوم یعنی رکوع سے سر اٹھانا ابو یوسف کے نزدیک فرض علی ہے۔ فـ حالانکہ مسئلہ میں مذکور گذرا کہ رکوع میں یاد کر کے وہ اسی طرح سجدہ میں گر گیا یعنی کھڑا ہو کر سجدہ فضاء میں نہیں گیا۔ حتیٰ کہ اگر رکوع سے سجدہ حاکم ہو کر فضاء کا سجدہ کیا ہو تو بالاتفاق اعادہ واجب نہوگا جیسے سجدہ کی صورت مذکورہ میں بالاتفاق اعادہ نہیں ہے۔ العزیم۔ ومن ام۔ جلا واحدا فاحداث وخرج من المسجد۔ اور جس مرد نے امت کی کسی ایک مرد کی سیر امام کو حدیث سنا اور وہ مسجد سے نکل گیا۔ فالما موم امام فوسی اولم ینو۔ تو مرد مقتدی امام ہے خواہ امام اول نے اُسکی خدمت کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ فـ جبکہ صالح امام ہو م۔ اور محفل ہے کہ یہ معنی ہوں کہ خواہ اس مقتدی نے امام ہونے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ لہذا فیہ من حیثۃ الصلوٰۃ۔ کیونکہ ایسا ہوئے میں محافظت نازکی ہے۔ فـ شیخ رحمہ نے نا کو مصلیٰ رکعت اور اس شخص کی ناز رکھی جاوے جسکی ناز ہدون خلیفہ میں ہو جانے کے فاسد ہوئی جاتی ہو خواہ

مقتدی کہ کو رہا امام اول جو کیونکہ ایک روایت ہے کہ اگر امام خلیفہ نہ کرے اور نکل جاوے تو اسکی ناز فاسد ہو جائیگی لیکن  
 دوسری روایت فاسد نمونے کی بھی وارد ہے بالجو شک نہیں کہ مقتدی کی ناز تو اس سے بہر حال مراد ہے و امام محدث کی ناز  
 چنانچہ ایک روایت کے۔ مع۔ گریہ یا یہ میں ناز امام مراد رکھی اور بغیرہ بعد ہی انظر ہی قائم ہم۔ پھر اگر کہا جاوے کہ امام اول  
 کو خلیفہ میں کرنا لازم ہے جواب دیا کہ۔ تعیین الاول۔ معین کرنا امام اول کا کسی خلیفہ کو قطع المزامتہ۔ واسطہ قطع کرنے  
 مزامت غیر کے ہے۔ و لا مزامتہ۔ اور حال۔ یہ کہ بیان ایک ہی شخص ہے تو کوئی مزامت نہیں ہے۔ و تم الاول۔ اور امام کو  
 امام اول جسکو محدث ہوا تھا۔ صلاتہ۔ اپنی ناز کو۔ مقتدی یا بالثانی۔ دوسرے کی اقتدا کر کے۔ کتب یعنی اپنا خلیفہ  
 حکمی سمجھ کر۔ کہا اذا استخلفہ حقیقہ۔ جیسے کہ جب اسکو حقیقت میں خلیفہ کرتا تو اقتدا کر کے تمام کرتا۔ و لو لم یکن خلیفہ  
 الا صبی او امرأۃ قبل تفسد صلاتہ۔ اور اگر امام محدث کے پیچھے کوئی نمونہ لے لے لے یا عورت کے یعنی جو لائق خلافت  
 نہیں ہے تو کہا گیا کہ امام کی ناز فاسد ہو جائیگی۔ لا استخلاف من لا یصلح للامامۃ۔ بدوہ خلیفہ کرنے ایسے شخص کے جواحق  
 امامت نہیں۔ و۔ یعنی جیکہ طفل یا عورت کے مثل رہیگا تو حکماً وہی خلیفہ مقرر ہو گیا۔ العناہ۔ اعتراض ہو سکتا ہے  
 کہ حکماً مقرر ہونا تو ناز کی حفاظت کے واسطے ہر اور بیان فساد لازم آتا ہے۔ و قبل لا تفسد۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام  
 محدث کی ناز فاسد ہوگی۔ و۔ کیونکہ فاسد تو خلیفہ ہو جانے پر ہی وہ بیان نہیں پایا گیا کیونکہ خلافت یا حقیقہ ہوگی یا ظاہر  
 ہوگی بیان دونوں نہیں۔ لہذا لم یوجد الاستخلاف قصداً۔ کیونکہ امام کی طرف سے قصد خلیفہ کرنا نہیں پایا گیا۔  
 و۔ پس خلافت حقیقہ نہ ہوئی۔ و ہو لا یصلح للامامۃ۔ اور جو مقتدی رہا یعنی طفل و عورت تو وہ احق امامت کے نہیں  
 و۔ تو حکماً بھی خلیفہ کرنا نہ ہوا۔ پس امام کی ناز فاسد نہ ہوئی۔ حتی کہ اگر خلیفہ کرے تو بالاتفاق کل کی ناز فاسد ہے پھر  
 حوالہ یہ کہ مقتدی کی ناز فاسد ہو جائیگی کیونکہ وہ امام رہ گیا اور امام کی ناز فاسد نہ ہوگی اور یہی صحیح ہے۔ العناہ۔ نحو الاسلام  
 و تبرأتی نے اسی کو اصح کہا ہے۔ امام قضاے سفری بڑھتا ہے اسکے ساتھ تنیم نے اقتدا کی یعنی اسی مضاء میں۔ پھر امام کو محدث ہوا  
 تو مقتدی امام نہیں ہو سکتا۔ مسئلہ۔ امام کے پیچھے جانتے ہو تو کوئی خلافت کے لیے نہیں ہوگا مگر اگر امام کسی کو آگے کرے  
 یا قوم کسی کو بوجہ حادے یا خود کوئی بوجہ حادے دونوں اسکی اقتدا کریں۔ اگر امام نے ایک کو اور قوم نے ایک کو مقدم کیا  
 یا قوم میں سے بعض نے ایک کو اور بعض نے دوسرے کو مقدم کیا تو کل کی ناز فاسد ہو گئی۔ مسئلہ۔ اگر خلیفہ مقرر کرنے سے  
 پہلے امام مسجد سے باہر ہو گیا یعنی حد سے نکلا تو قوم کی ناز فاسد نہ ہوئی اور امام اپنی ناز پر ہے۔ جس نے کہا کہ روایات  
 متفقہ ہیں کہ خلیفہ بدین بیت کے امام نہیں ہوتا۔ واضح ہو کہ مسبق جو بعد سلام امام کے ادا کرتا ہے وہ اسکی اول ناز ہے  
 اور جو امام کے ساتھ پائی وہ آخر ناز ہے۔ یہی امام مالک و ثوری و احمد لاندہب ہر امام ابن المنذر رحمہ نے اسکو ابن عمرو مجاہد  
 ابن سیرین سے حکایت کیا اور امام احمد نے ابن عباس سے اور شمس الاممہ رضی نے حضرت علی رضی سے حکایت کیا۔  
 نووی رحمہ نے مذہب شافعی رحمہ کے برعکس بیان کیا اور یہی حضرت عمرو علی و ابو الدرداء رحمہ سے روایت ذکر کی گئی  
 لیکن ابن المنذر رحمہ نے کہا کہ ان صحابہ رضی سے یہ کچھ ثبوت نہیں ہے۔ و اسد قحطی اعلم۔ اگر مصلی کی گیسر جھوٹی تو  
 اسکے رک جانے تک تو نعت کرے پھر وضو کر کے بنا کرے۔ و۔

### باب ما یفسد الصلوۃ و ما یکرہ فیہا

باب آن چیزوں کے بیان جن جو ناز فاسد کرتی ہیں اور جو ناز میں مکرہ ہیں یعنی جو ایسے افعال کہ بندہ کے اختیاری  
 انسانی ہیں نہ محدث غیر اختیاری قوانین سے نصیحتات کا اندیشہ نصیحتات میں سے مکرہ یا حلال بیان ہے۔ مع۔ من کل  
 فی صلاتہ عامداً او سائياً بطلت صلوۃ۔ جس شخص نے کلام کیا اپنی ناز میں خواہ عمدہ خواہ سہواً تو اسکی ناز باطل ہو گئی۔

فہم مفسدات قولی و فعلی دو قسم ہیں قولی میں سے ایک مفسد کلام ہے وہ مطلب سمجھانے والی حرفی آواز ہے اور کبھی ایک حرف کافی ہوتا ہے جیسے ق۔ یعنی بچا۔ اگر جانور سواری کو ہر کہا یا کئے کو مثلاً لے کہا یا بلی کو بلایا۔ یا ان جانوروں کو بھگایا پس اگر ایسی آواز سے کہ حرف ہجاء موجود ہوں تو مفسد ہے اور اگر محض آواز بدون حرف ہو تو مفسد نہیں۔ کما فی الذخیرہ۔ اگر کمرہ ہیں۔ ط۔ ایک حرف بے معنی ہو تو کلام نہیں۔ ش۔ پھر ایک حرف یا دو حرف یا زیادہ جو مطلب کو مفید ہوں اسوقت کلام ہیں کہ ایسے طور پر بولے کہ اس سے سننے جاوین۔ اگر نہ سننے جاوین پس اگر اُسے خود سنے تو بھی کلام مفسد ہے۔ المحیط۔ اور اگر خود نہیں سنے مگر حروف کی تصحیح ہو گئی تو مفسد نہیں۔ الزاہدی۔ یہ بنا برائے خالی تصحیح حروف سے کلام نہیں ہوتا اور جسے مخالفت میں یہ مسئلہ گذار قبول کرنی ضروری ہے کہ تصحیح حروف پر کلام جو جاوے اور چونکہ یہ قول بھی قوت رکھتا ہے تو میرے نزدیک فتویٰ میں تامل چاہیے۔ م۔ پھر جب کلام ہوا خواہ غیر نے سنا ہو یا خود اسے سنا ہو علی الفتویٰ تو وہ مفسد ہے خواہ عمدہ ہو یا سہو سے ہو سو اسے سلام کے یا تسبیح سے ہو یا جماعت سے کہ ناز میں بولنا منع نہ جاتا ہو یا کسی نے اسکو زبردستی مجبور کیا ہو اور اگر ناز میں ایسے طور پر بولا کہ دستور نہیں ٹوٹا مگر بول دیا تو بھی مختار یہ کہ مفسد ہے۔ المحیط المخلصہ۔ ع۔ د۔ اور خواہ کلام تنویر ہو یا بہت ہو خواہ ناز کی درستی کے لیے ہو مثلاً امام سے کہا کہ چار ہو گئیں جبکہ پانچوں کو اٹھاتا تھا۔ یا اس لیے نہ ہو حال مفسد ہے جبکہ یہ لوگوں کے کلام سے ہو۔ المحیط۔ جب ناز باطل ہوئی تو از سر نو پڑے مگر یہ اسوقت کہ اخیر قندہ بقندہ تشدد پیشے سے پہلے بولا ہو۔ تاضیخان۔ پھر اس مسئلہ میں ائمہ فقہاء میں اختلاف ہے۔ نو دینی رح نے شرح المندب میں کہا کہ اگر عمدہ کلام کیا ہو تو مصلحت ناز کے تو بالاجماع ناز فاس ہے نہ کہ ابن المتذر وغیرہ۔ مصلحت ناز کے لیے ہو مثلاً امام پانچوں کو کھڑا ہوا اور اس سے کہا کہ نوے چار پڑے ہیں یا اُسکے مانند تو بھی مفسد ہے اور یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے اور اگر زبردستی مجبور کیے جانے پر بولا تو شافعی کے نزدیک اچھا ہے کہ فاسد ہے اور اگر سب سے بول اٹھا تو مفسد نہیں مگر جبکہ طول کلام ہو اور طول ہونا عرف سے دریافت ہوگا۔ مالک رح کے نزدیک کلام مصلحت مفسد نہیں جیسے زبان چلیا نا اور تسبیح و جل ثلح بعد میں اور امام احمد رح کے مذہب میں کلام مصلحت میں میں روایات ہیں ایک یہ کہ مفسد ہے اور اسی کو خلال رح نے اُجملہ کیا کما فی المعنی لابن قدامہ۔ اور نحوی تابعی کے نزدیک تسبیح سے بولنا مفسد ہے اور یہی قول قتادہ بن دعامہ تابعی کا اور حاد بن ابی سلیمان کا ہے۔ امام احمد رح سے ایک روایت شل قول شافعی اور ایک روایت شل قول ابو حنیفہ ہے۔ مع۔ امام مصنف نے صرف شافعی رح کا اختلاف ذکر کیا۔ بقولہ۔ خلافاً للشافعی رح نے الخطا والنسبان۔ یعنی شافعی رح نے جو کہ و سہول کے ساتھ کلام کرنے میں خلافت کیا۔ وف بشرطیکہ طویل نہ ہو کیونکہ طویل عرفاً جو کہ و سہول کے سنائی ہے۔ مع۔ ومنفرعہ الحدیث المعروف۔ اور طحاوی امام شافعی کا حدیث معروف ہے وف گویا اشارہ کیا کہ حدیث معروف کی وجہ سے امام شافعی رح نے مجبور ہو کر کلام خطا و نسبان کو مستثنیٰ کیا۔ ابن عباس سے روایت ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ نے فرمایا کہ انا اسروضع عنی الخطا والنسبان وما استکرہوا علیہ۔ یعنی اندر نے دور کر دیا میری امت سے خطا و نسبان کو اور اس چیز کو جسپر آنکھ اشکراہ کیا جاوے یعنی زبردستی کرائی جاوے۔ رواہ ابن ماجہ وابن حبان والحاکم اور ابن حدی نے بطریق جعفر بن جبریل فرقد۔ اسکے مانند دوسرے صحابی سے روایت کی کہ امام اسی راوی جعفر بن جبریل کی شکرات سے ہے۔ ابن ماجہ نے حدیث ابو ذر رحمہ سے اور طبرانی نے حدیث ثوبان رضی اللہ عنہما و ابو الدرداء رحمہ سے منقول روایت کیا۔ اور ابو نعیم نے حلب میں حدیث ابن عمر سے مرفوع روایت کی اور کہ کہ غریب ہے ابن جان و حاکم نے اسکی تصحیح کی اور قتیبی نے اسکو موضوع ٹھہرایا اور ابن ابی حاتم نے کتاب العلل میں اپنے والد امام ابو حاتم سے پوچھا تو فرمایا کہ یہ روایات گویا موضوع ہیں اور یہ حدیث فاسکی اسانید صحیح نہیں ہیں۔ پھر بر تقدیر بحث کے اسکے معنی میں بحث کرنا چاہیے تو واضح ہو کہ حدیث کے ظہری معنی مراد نہیں یعنی یہ مراد نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے میری



اصناف سے بھول چوک مارا کہ وہ کیا ہو تو کوئی نہ بھولے نہ چو کے اور نہ کسی پر زبردستی ہو۔ کیونکہ یہ تو مرتب خاصہ کہ خود حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم ناز میں بھول گئے تو معلوم ہوا کہ غلط سے خفیہ مراد نہیں ہر تو اب حکم مراد ہی یعنی ان تینوں چیزوں کا حکم  
اشخاص دیا گیا ہے پھر حکم میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ دنیاوی لہر دوم آخری۔ پس ہم کہتے ہیں کہ دنیاوی حکم اشخاص ہی مراد نہیں  
کیونکہ اگر ایک نے دوسرے کو خطا سے قتل کیا تو قرآنی نص سے اس پر ریت و کفارہ واجب ہوتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ آخرت کا  
گناہ اشخاص دیا گیا ہے تو اب اگر کسی نے ناز میں بھولے چو کے کلام کر دیا تو گناہ نہ ہوا لیکن ناز فاسد ہو گئی جیسے بھولے سے  
ناز کا کوئی رکن جو زور دے تو بالاجل ناز فاسد ہے اور گناہ نہیں جیسے نشانہ سیکھتا تھا اور چوک کر کسی کے گولی لگی تو گناہ  
ہو گا اگر دیت و کفارہ واجب ہے۔ مع۔ ولنا قولہ علیہ السلام ان صلاتنا بذکرہ لا یصلح فیما شی من کلام الناس  
و انما ہی التبییح والتلیل و قراۃ القرآن۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام ہماری نازیہ اس میں لائق نہیں کہ جو بھی گوئے  
کلام سے اور یہ تو فقط تبییح و تلیل و قراۃ قرآن ہے۔ ف۔ امام مسلم نے صحیح میں یہ باب باندھا کہ ناز میں کلام کرنا جو ابتدا  
میں جائز تھا پھر منسوخ ہوا۔ اس باب کے تحت میں یہ حدیث سادہ ہے بن ابی شیبہ رضی اللہ عنہ سے قول کے ساتھ روایت  
کی اس میں یہ ارشاد موجود ہے جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا بطریق تنقیح کی روایت میں لا یصلح۔ کی جگہ لاکھل مذکور ہے یعنی ہماری  
اس ناز میں و گون کے کلام سے کچھ حال نہیں ہے۔ مع۔ تو معلوم ہوا کہ ناز میں و گون کا کلام قلیل و کثیر کچھ بھی حلال نہیں  
جس سے احرام ناز ٹوٹ جاتا ہے۔ مع۔ زید بن اسلم رحمہ کی حدیث میں ہے کہ ناز میں آدمی اپنے برابر والے سے باتیں کر لیتا  
یہاں تک کہ نازل ہوا تو تعالیٰ تو موصیاء فائتین۔ پس ہم و گون کو سکوت کا حکم دیا گیا اور کلام سے منع کر دیے گئے۔  
رحمہ اللہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث ابن مسعود رحمہ بھی صحیح ہے کہ پہلے کلام کیا کرتے جب ہم لوگ جوشہ سے واپس آئے تو ہاتھ  
جو گنتی۔ گمانی الصبح۔ امہ ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ یہ حکم جدید ہوا کہ تم لوگ ناز میں کلام مت کرو۔ درماد ابن جابر  
المنہاج۔ قول حدیث زید بن اسلم سے معلوم ہوا کہ کلام کے مخالفت بدینہ منورہ میں بوجہ کے بعد ہوئی کیونکہ نزول  
قبل تعالیٰ تو موصیاء آئیہ کا بالاجماع مدینہ میں ہوا ہے۔ اور حدیث ابن مسعود رحمہ بھی ہے کہ چونکہ جوشہ سے واپسی مدینہ میں  
ہوئی ہے اس سے خطابی روح کا زعم غلط نکلا کہ کلام کا حرام ہونا کہ میں جو چکا تھا۔ کیونکہ یہ زعم و صحیح ابن ماجہ حدیث بھوکے  
مخالفت ہے۔ بلکہ مدینہ میں بھی کچھ روز صلا رہا یہاں تک کہ فوسا اس کے متنبین کا نزول ہوا لیکن حضرت ابن مسعود رحمہ وغیرہ  
کی بوجہ جوشہ سے واپس آئے سے پہلے جو چکا۔ لہذا ائمہ حنفیہ نے کہا کہ حدیث دو بایدین کا وقوع قبل قحوم کلام کے  
ہو وہ حدیث ہے کہ ابو ہریرہ رحمہ نے روایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزایہ عمر کی ناز پر حالیٰ خود مدنی  
رکعتوں پر سلام پھیر دیا پس دو بایدین نے ٹھکڑے چوک کر کہا کہ یا رسول اللہ کیا ناز ٹھہر چکی یا آپ بھول گئے تو انھوں نے  
صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا دو بایدین نے سچ کہا تو عرض کیا گیا کہ جی ہاں پس آپ نے وہ حدیثیں اور منجھیں اور  
سوا کا سجدہ کیا۔ یہ حدیث اصل بخاری و مسلم کی صحیحین میں ہے۔ تو یہ اس وقت تھا کہ جب تک کلام کرنا منسوخ نہ ہوا تھا۔ یہ  
میں وفاق ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ دو بایدین نے بیان عدا کلام کیا لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مع ساتھ مالوں  
کے اعادہ ناز کا حکم نہیں دیا۔ یہ کہنا کہ یہ کلام تو اصل ناز کے لیے تھا۔ بہت ضعیف ہے اس واسطے کہ اگر ملاح ناز میں باتیں ہی  
کرنا رہا ہو تو مردوں کو سبحان اللہ اور حمدوں کو باتجو بہانہ مارنا کیوں مشروع ہو سکتا ہے یہ بھی دلیل ہے کہ اس وقت کلام  
منسوخ نہ تھا اس لیے کہ دو بایدین نے تبییح نہیں کی اور حدیث صحیحین آیا کہ تصنیف تو عورتوں کے لیے اور تبییح مردوں کے لیے  
ہے۔ یعنی جب امام شافعی رکعت کے بعد پانچویں کو کھڑا ہونے لگے یا ایک ہی رکعت کے بعد بیٹھنے لگے یا دوم ہی رکعت  
پر سلام پھرنے لگے تو مردوں کی صف میں سے جابجہ کہ سبحان اللہ کہہ دے یا حمد توں میں سے کوئی تصنیف کرے یہی

واین بات کو بایں کی پشت پر مار دے تاکہ امام متنبہ ہو جاوے کیونکہ قراوت میں تو بالافتان قہر دینا چاہیے۔ تو جب  
 وہ ابیدین نے یہ نہ کیا تو معلوم ہوا کہ اس وقت کلام ہی منوع نہ تھا اور بعد مانت کلام کے تسبیح یا تصفیق کا قاعدہ تعلیم ہوا ہی  
 بان بیان ایک دم البتہ لوگوں کو ہوا کہ ابو ہریرہؓ کو اسلام ساتویں سال ہجرت میں فتح خیبر کے وقت ہوا ہی اور حدیث  
 میں یوں آیا کہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے ساتھ نماز پڑھی الخ تو ظاہر ہوا کہ یہ نسخ کلام کے بہت مدت بعد کا قصہ ہے  
 جواب اس دم کا یہ ہے کہ جو بات اپنے جنس کے ساتھ واقع ہوتی ہے اس کو اپنی طرف منسوب کرنا زبان کا محاورہ ہے تو ابو ہریرہؓ  
 نے اگر یوں کہا ہو یعنی راوی کا دم نہ ہو تو مراد ابو ہریرہؓ کی یہ ہے کہ ہم یعنی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے حدیث  
 نزال بن سبرہ رحمہ اللہ کہ قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دانا وایاکم کما تدعی بنی جہد مناف الخ۔ دیکھو نزال رحمہ  
 اللہ کہ ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ حالانکہ نزال رحمہ اللہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا بھی نہیں پس  
 مراد یہ کہ ہماری قوم کو کہا جیسے قول طاؤس رحمہ اللہ کہ کہ قدم علینا ساذ بن جہل ظم یاخذ من الخضر اذات مشینا۔ یعنی  
 ساذ بن جہل رضی اللہ عنہ ہم پر سردار ہو کر آئے تو ساگ تر کار یوں سے کچھ زکوۃ نہیں لی۔ مراد یہ کہ ہمارے ملک پر  
 سردار ہو کر آئیے کہ طاؤس کو پیدا بھی ہوئے ہونگے جب ساذ رضی اللہ عنہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میں پر  
 بھیجا تھا۔ خدا ابیدین کا نام غربا کی اور کثیف ابو العزیز ہے اور متقیین کے نزدیک یہ بعد وفات حضرت سردار عالم صلعم  
 کے زندہ رہا رضی اللہ عنہ۔ اور ذوالشمالین نے البتہ بدین شہادت پائی اسکا نام عمر بن عبد الخزاعی ہے اور حدیث نازک  
 تشکو کرنے والا یہ نہیں بلکہ اول ہے۔ مع م۔ ومارواہ محمول علی رفع الاثم۔ اور جو حدیث شافعی رحمہ اللہ نے روایت کی وہ چون  
 ہو گناہ دہ ہوئے پر۔ فت یعنی بھول وچوک و استکراہ کے فعل پر اللہ تعالیٰ نے گناہ اٹھا دیا ہے۔ اقول فعلی بذا اگلی اتون  
 پر اس سے گناہ ہوتا ہوگا اور ظاہر یہ ہے کہ یہ حدیث اس امت کی خصوصیات سے ہوا اور اگر بیان واقع ہے تو اظہار  
 ہوا کہ اللہ تعالیٰ بھول وچوک پر اخذ نہیں کرتا۔ پھر ترجمہ جواب اس صورت پر ہے کہ حدیث اننا لندفع عن اثمی الخ۔ صحیح ہو ورنہ  
 ثبوت ہی نہیں۔ پھر اگر ہم معارض بایں تو بھی ہم کہتے ہیں کہ ہماری حدیث اصح و اعلیٰ ہے اور وہ صحیح مانع ہے اور یہ روایت اس سے  
 کمتر اور صحیح نہیں ہے۔ اگر کیا جاوے کہ ہماری حدیث سے کلام مطلقاً ناجائز نکلا لیکن یہ کیا ضرور ہے کہ اس سے ناز باطل فاسد  
 ہو جاوے کیا نہیں دیکھتے کہ ترک سودہ ناجائز مگر مفید نہیں ہے جواب یہ کہ تحویم و تکلیل جمع نہیں ہو سکتی اور کلام کو غیر حلال  
 قرار دیا تو یہ احرام ناز کو باطل کرنا ہوا و قد حققہ الشیخ ابن النعمان رحمہ اللہ۔ بالجمہ تحقق ہو گیا کہ ہر کلام جو ذکر نہ ہو مفید کسی طرح  
 ہو۔ بخلاف السلام ساہیا۔ برخلاف سلام کے یعنی سو اسلام پھیر دے۔ فت۔ تو سلام ہر صحت میں شل کلام کے  
 نہیں۔ لائے من الاذکار۔ کیونکہ سلام تو اذکار نماز سے ہے۔ فت حتی کہ التجات میں پڑھا جاتا ہے مگر بے موقع نہیں پڑھ  
 سکتے تو اسکی دو حالتیں ہوتیں۔ فیعتبر ذکرانی حالۃ الغیسان وکلانی حالۃ العهد لما فیہ من کاف الخطاب۔ تو  
 سلام کو ذکر اعتبار کیا جائیگا حالت نسیان میں۔ اور کلام اعتبار کیا جائیگا حالت عمد میں کیونکہ اس میں کاف خطاب ہے فت  
 حاصل ہے کہ اسلام علیکم خطاب ہے تو لوگوں کے کلام سے پھر اگر وہ ذکر نماز بھی مع خطاب ہے تو ہم نے دونوں صفتوں کو دو  
 حالتوں میں اعتبار کیا اس طرح کہ جب اس نے سو اسلام پھیرا تو بلا قصد کے ایک کلمہ زبان سے نکالا جو ذکر نماز ہے اور اسے کسی  
 سلام کا قصد نہیں کیا تو یہ اسلام کلام نہوا پس مفید نہیں اور جب قصد اسلام کیا تو جو خطاب کیا اسے کلام کیا پس مفید ہے۔ م۔  
 اگر کیا جاوے کہ کلام تکلیل بھی معلوم ہو کیونکہ قول ہے تو شل فعل تکلیل کے مفید نہ ہو۔ جواب یہ کہ فعل تو آدمی کی حرکت طبعی ہے اور  
 تکلیل سے احتراز ممکن نہیں بخلاف کلام کے کہ کچھ طبعی نہیں ہے۔ کانی الاسرار للشیخ الرازی۔ مع۔ اگر ختم نماز کا سلام نہیں بلکہ  
 کسی شخص کو سو سے سلام کیا یا جواب دیا تو مفید ہے خواہ علیکم یا علیکم حرف خطاب کے یا نہیں۔ کن و صوبق نے امام

کے ساتھ سو اسلام پھیرا تو منہ نہیں اور اگر اپنی باقی ناز یاد رکھتا ہو تو منہ نہ پھیرے۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر اسکو بزمِ بیکہ مجھے  
 امام کے ساتھ سلام کرنا چاہیے تو عہدی سلام اور منہ نہ پھیرے کہ بنا منع ہے۔ اٹھارہ۔ اگر نفیم نے وہی رکعت پر عشاء کو تراویح یا  
 ظہر کو جمعہ یا اپنے کو مسافر گمان کر کے سلام پھیر دیا تو فاسد ہو گئی اور سر نہ پھیرے اور اگر چوتھی رکعت گمان کر کے دوسری پر  
 سلام پھیرا تو ناز کو پوری کر لے۔ دسوا کا سجدہ کرے۔ اٹھارہ۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ سلام کا سہوا اگر اصل ناز میں ہو تو منہ  
 نہ پھیرے اور اگر وقت ناز میں ہو تو منہ نہیں پھیرے۔ اٹھارہ۔ اگر سو کسی کو سلام کرنا چاہا جب اسلام کیا تو یاد آ گیا پس علیک نہیں  
 کہا تو بھی ناز فاسد ہوئی۔ اٹھارہ۔ اگر سلام کے ارادہ سے مصافحہ کیا تو منہ نہ پھیرے۔ اگر ہاتھ کے اشارہ سے جواب سلام دیا یا کسی  
 کے کچھ مانگنے پر سر ہاتھ سے ہان یا نہیں کا اشارہ کیا تو ناز فاسد نہیں۔ تیس۔ لیکن مکروہ ہے۔ فتح الامیر للفتیۃ اب کلام  
 کے بعض تفریعات کو بیان فرمایا۔ بقول۔ فان آن فیہا۔ پس اگر ان میں کیا ناز میں۔ او تا وہ۔ یا کہ تا وہ کیا۔ او بی۔ یا دریا  
 فار تفع بکاؤہ۔ پس اسکا رد نازل گیا۔ فت یعنی غم کے ساتھ صرف آنسو جاری نہیں بلکہ اس سے زیادہ جو ایسی  
 ایسے رویا کہ اس سے حروف پیدا ہو گئے۔ کمانی الفتح۔ و علیٰ ہذا کیا خالی حروف کی تصحیح کافی ہوگی۔ علی قول الکفری۔ یا سمیع ہونا  
 ضرور ہے نہ ہر قول مختار کے لیکن یہ بیان ممکن نہیں اسلئے کہ آئنے قصداً حروف کا اور کرنا نہیں چاہا ورنہ بلا خلاف ناز فاسد  
 ہوئی بلکہ رد سے من حروف پیدا ہو گئے اور یہ جب ہی معلوم ہو کہ آواز وہ سنے یا دوسرا کوئی سنے یا لوگ سن سکیں۔ م۔ انہیں  
 یہ کہ آہ کے اھت زہر اور ہا و جزم مع۔ اھت مار خانہ میں لایا کہ آہ کے لیکن قول یعنی ہی صحیح ہے اور وہی دوسرے کتب  
 میں ہے۔ م۔ تا وہ بر وزن تصنع یہ کہ آہ کے اور اس میں کئی لغات ہیں۔ ۱۔ اھ۔ فتح الف جزم و او کسر ہا۔ ۲۔ آہ۔ الف  
 اور جزم ہا و یعنی داد کو اھت کر کے اھت میں تاکر اھت محدود کر دیا۔ ۳۔ آہ۔ فتح و تش۔ یہ کسر و جزم۔ ۴۔ آہ۔ مانتد سوم کے مگر  
 ہا و حذف۔ ۵۔ آہ۔ اھت محدودہ تشدید و او جزم ہا و مع۔ حاصل یہ ہوا کہ آئنے ناز میں ان میں کیا تا وہ کا کوئی لفظ کیا یا  
 رویا کہ جہد پیدا ہو گئے تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ۔ فان کان من ذکر الجنة او النار لم یقطعھا۔ اگر کوئی  
 بات بوجہ یا دجنت یا دوزخ کے ہوئی تو ناز کو قاطع نہوگی۔ فت یعنی منہ نہیں پھیرے۔ لائیدل علی زیادہ انشوع۔ کیونکہ یہ  
 خشوع کی زیادتی پر دلیل ہے۔ فت پس زیادتی رغبت یا خوف ظاہر ہے اور اگر صریح کہنا کہ اللهم اغنی عن الجنة۔ اسی مجھے جنت  
 میں داخل فرما دے۔ یا۔ اللهم اجرنی من النار۔ اسی مجھے دوزخ سے نجات دیدے۔ تو ناز قطع نہ ہوئی پس کتابہ میں بد بھادلی  
 قطع نہوگی۔ مع۔ صورت دوم یہ کہ۔ وان کان من وجع او مصیبتہ قطعھا۔ اور اگر یہ بات بوجہ درد۔ یا کسی مصیبت کے ہو  
 تو ناز کی قاطع ہوگی۔ فت ہی قول امام مالک و احمد کا ہرج۔ لان فیہ اظہار الجزع والتاسف۔ کیونکہ اس میں جزع  
 و تاسف کا اظہار ہے۔ فکان من کلام الناس۔ تو یہ کلام اناس میں سے ہو گیا۔ فت۔ جو کہ منہ نہ پھیرے۔ گویا آئنے صریح ہوں  
 کہا کہ میری مدد کر و مجھ پر مصیبت ہرج۔ اور یہ دعا نہیں ہے جیسے اللهم اغنی عن الکرب العظیم۔ اسی مجھے کرب مصیبت عظیم سے نجات  
 دیدے۔ کیونکہ درد مصیبت سے چلانا اور رونا بدون دعا کے معروف ہے تو گویا آئنے کہا کہ ہاے مجھ پر مصیبت ہے یاد رکھ  
 مجھ پر مصیبت ہے تو یہ بالفردہ منہ نہ پھیرے۔ م۔ پھر ظاہر کلام میں دہم ہوتا ہے کہ درد سے اختیار ہی ہو یا بے اختیاری ہو منہ نہ پھیرے لیکن  
 مصیبت اگر شخصی میں کہ اگر درد بیماری میں ہے اختیار ہی نکلا تو جانی وغیرہ کے مانند منہ نہیں کیونکہ اس سے احتراز خارج امکان  
 ہے۔ ۵۔ مینی نے اسکو امام محمد کا قول کہا ہے لیکن الظہر اس میں اتفاق ہے۔ و اسد اعلم۔ م۔ شافعی رحم کے نزدیک کسی صورت میں  
 منہ نہیں پھیرے۔ ظاہر امر ادیہ کہ بے اختیار ہی ہو یا جس صورت میں کہ حروف پیدا ہوں جو دلی حالت کا بیان ہوں کیونکہ  
 یہی وجہ بیان ہوئی ہے تو علی بن اسحاق من اتفاق ہوگا بقوم قول مصیبت شخصی قائم۔ م۔ و علی ابی یوسف ان قولہ آہ  
 اور ابو یوسف۔ م۔ سے مروی ہے کہ آہ کہنا۔ فت۔ فتح الف جزم ہا و کسر ہا۔ کلام نفیس فی الحالین۔ منہ نہیں پھیرے و زون حالتوں میں

مروئی کہ اگر کسی نے ناز میں سلام پھیرا تو منہ نہ پھیرے



حواہ یا وحوت و دوزخ ہو یا جوہر و مصیبت ہو۔ واوہ نفسہ۔ اوہا وہ نفسہ ہے۔ ف۔ ظاہر امر ادیکہ اوہ بجاالت جرح مفسد ہے۔ پس اختلاف حرف آہ بدون المدین ہے۔ م۔ وقیل الاصل خندہ۔ اور بیان ہوا ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک اصل یہ قرار پائی کہ۔ ان الکلمۃ اذا اشتعلت علی حرفین۔ کلمہ جب مشتعل ہو دو حرفوں پر۔ وہما زائد تان ادا حد سما۔ حالانکہ یہ دونوں حرف یا انہیں سے ایک حرف زائد ہوں۔ لا نفسہ۔ تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ ف۔ بنا بریکہ کثر کلام عرب تین حرف اصل ہیں۔ وان کا تینا اصلیتین نفسہ۔ اور اگر دو حرفی کے دونوں حرف اصل ہوں تو نماز فاسد کرینگے۔ ف۔ ظاہر اسوجہ سے کہ دو ہنر زمین کے ہیں کیونکہ اکثر کو حکم کل ہے۔ م۔ وحروف الزوائد مجموعہ ہا فی قولہم۔ اور زوائد کو اصل لغت نے جمع کر دیا اس قول میں۔ الیوم نفسا۔ الف لام می و م ت ن س اہ۔ ف۔ کئی طرح اسکا مجموعہ ہوا جیسے اسمان ہوت۔ غرض ان حروف سے ہے اور یہ لطیفہ کہ ملا کر ایک معنی دار جملہ بنالیا۔ واضح ہو کہ ان حروف کے زوائد ہونے سے یہ مطلب نہ سوائے الحاق و تفسیق کے باقی جان کہیں کسی کلمہ میں حروف اصلہ پر کوئی زیادتی کیجاوے تو کلام عرب میں تلاش سے معلوم ہو گیا کہ حرف انہیں حروف سے زیادتی ہوئی ہے اور یہ مطلب نہیں کہ یہ حروف جہاں کہیں ہوں تو زائد ہیں صحیح بہنماہ و ج حاصل یہ نکلا کہ آہ کے دونوں حرف انہیں حروف سے ہیں تو نفسہ نہیں برخلاف آہ بد الف کہ تین حرف ہو گئے اور سہ حرفی تو ظفاً نفسہ ہے جیسے دو حرفی جب دونوں اصل ہوں تو نفسہ ہے۔ لیکن مخفی نہ رہے کہ اصل اجماعی اس مقام پر یہ کہ جو بات کہ لوگوں کے کلام سے ہو جاوے وہ نفسہ ہے تو امام ابو یوسف سے یہ دوسری اصل غیر مناسب ہے کیونکہ یہ پہلی اصل کو قوتی ہے لہذا امام مصنف نے کہا کہ۔ و نہ الا یقوی۔ اور یہ اصل قوت نہیں پکڑتی۔ ف۔ یعنی قوی نہیں ہے۔ محض ہے کہ اسکے معنی بوجہ نہ کہ وہ بالا کے قوی نہیں یا یہ روایت یا استنباط قوی نہیں ہے۔ لان کلام الناس۔ کیونکہ کلام الناس ہونا۔ ف۔ یہی بعض منصوص نفسہ قرار پایا ہے اور یہ۔ فی متفہم العرف۔ عرف کے باہمی سمجھوتہ میں۔ قبیح وجود۔ تابع ہوتا ہے دو باتوں کے پائے جانے کا اول وجود۔ حروف الہجاء۔ کامو۔ ف۔ حتی کہ اگر اصلی کی آواز میں کوئی حرف ہی نہ ہو تو بالاتفاق کچھ بھی نہیں ہے۔ دوم وجود۔ افہام المعنی۔ معنی سمجھانے کا۔ ف۔ یعنی جو حرف نکلے اُسے کچھ مضمون باہمی سمجھا جاوے حتی کہ اگر کچھ مضمون ہی نہ ہو یا مضمون ہو مگر باہمی نہ ہو جیسے معنی نے خود اپنے آپ کو خطاب کیا ہو یا وہ حمد و ثناء و دعا بہ جناب باری تعالیٰ ہو تو وہ نفسہ نہیں ہے تو جب یہ اصل ٹھہری کہ حرف ہجاء ہوں و افہام مطلب ہو جاوے تو وہ کلام ہے تو حروف زائد و اصلہ پر اصل ٹھہرنا پہلی اصل کو مضر ہے۔ و تحقیق ذلک فی حروف کلمہا زوائد۔ کیونکہ اصل اول یعنی کلام ہونا تو متحقق ہو جاتا ہے ایسے حروف میں کہ دے سب کے سب زائد ہیں۔ ف۔ حالانکہ وہ بالضرور کلام الناس ہوتا ہے تو یہ اصل دیگر باطل ہے تو مسئلہ اوہ کا اس بنا پر باطل ہے۔ اس تقریر سے شارحین نہایت دغایہ و دغیرہ کا اعتراض ہی ساقط ہو گیا تو جواب فتح اشدیر کی حاجت نہ رہی۔ م۔ اگر گناہوں کی کثرت باکر کے تاوہ کیا تو قاطع نہیں۔ اگر رونے میں بغیر آواز کے آئسو بچے تو نفسہ نہیں۔ التامار غایہ۔ نخ۔ یعنی بخار منقوطہ بالاجماع نفسہ ہے اور اگر وہ سنائی نہ دیا تو نفسہ نہیں مگر اگر وہ کسی کلام نہیں ہے محیطہ السرخسی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بقول غفار ہے ورنہ جب عمداً اسکو ادا کرنے کے واسطے حروف کی تصحیح کی تو بقول کثری نفسہ ہے اور حرج نے بیان جروا خفاہ میں بحث کر کے ظاہر کیا کہ قول کرخی ہم ایک توت رکھتا ہے تو احتیاط ضرور ہے حتی کہ مترجم کے نزدیک اگر اسے حمد اُنکالنے کا قصد کیا ہو تو فاسد نہ ہونے پر فتویٰ نہ دیا جاوے۔ قتال فیہ۔ م۔ معنی نے سجدہ گاہ کی کسی کو سجدہ نکال پس اگر سننے میں نہ آیا تو باہ اتفاقاً نفسہ نہیں ہے۔ الذفرہ۔ ج۔ جیسے سانس باہر لینا لیکن عمداً کر وہ ہے اور اگر سننا گیا اسطرح کہ اس میں حروف ہجاء پیدا ہوئے تو وہ قاطع نماز ہنر نہ کلام کے ہے۔ الطامعہ۔ یہی قول امام احمد ہے۔ اور شافعی رحمہ اللہ دو قول میں۔ اور ابن عباس نہ جہلے کہا کہ جس نے نماز میں نفع کیا تو اسے کلام کر دیا۔ رواہ سید بن منصور و فی سننہ۔ اور

اسی کے مثل مسجد بن حیر سے روایت کی۔ اور محیط میں ہر کہ اگر مصلیٰ نے ہاتھ کا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک مطلقاً مفسد ہے۔  
اور ابو یوسف کے نزدیک اس بدون تشدید نہیں مفسد اور تشدید مفسد ہر یون ہی مشائخ کے نزدیک ہوتا چاہے مع۔ وان  
متنہج۔ اور اگر مصلیٰ نے متنہج کیا۔ فن۔ تو دو شرط سے مفسد ہر اول یہ کہ۔ بغیر غدر۔ بغیر غدر ہو۔ بان کم یکن مدفع الیہ۔  
بان طور کہ مدفع الیہ ہو۔ فن۔ یعنی بطور اضطرار کے نہ جو میں کچھ اختیار نہیں ہوتا بلکہ حالت اختیار ہی کے ساتھ ہو۔ دوم شرط  
یہ کہ۔ وحصل بہ الحروف۔ اور متنہج اختیار ہی سے حدوث پیدا ہو جاوین۔ فن۔ یعنی دو حرف یا زیادہ۔ الحاصل متنہج جب  
اختیار ہی بے غدر ہو اور اس سے دو حرف یا زیادہ پیدا ہو جاوین تو یہ بھی ان نفسہ عندہما۔ لائق یہ کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے  
نزدیک ناز کا مفسد ہو۔ فن۔ اور متنہج یہ کہ اح واج ہوا بے نقطہ کئے مع۔ اور اگر متنہج میں حروف ظاہر ہونے یعنی گامات  
کرنے کو خالی کھنکار ہو بدون حروف تو بالاتفاق مفسد نہیں لیکن مکروہ ہے۔ ابھر۔ یہ سب اس وقت کہ کوئی غدر یا غرض صحیح نہ ہو۔  
وانکان بغدر۔ اور اگر متنہج بغدر ہو۔ فن۔ خواہ غدر طبعی کہ بے اختیار اسکی طبیعت تقضی ہوئی یا غدر غرض صحیح مثلاً آواز  
کو درست یا اچھی کرنا۔ فموقوف۔ تو یہ عفو ہے۔ فن۔ اگرچہ حروف پیدا ہوں مع۔ کا لعطاس و الجھٹلا ادا حاصل  
بہ حروف۔ جیسے جھینک دڈکار جبکہ ہر ایک سے حروف پیدا ہوں تو بھی عفو ہے۔ فن۔ کیونکہ یہ طبعی غدر ہے مع۔ آواز  
اچھی کرنے کو متنہج کرنا اگرچہ حروف پیدا کرے کچھ مفسد نہیں اور یہی صحیح ہے۔ یون ہی اگر امام نے خطا کی پس تقدیر نے متنہج ہوا  
کیا کہ امام خنبہ ہو جاوے تو مفسد نہیں اور غایت البیان میں ہر کہ اگر متنہج اس واسطے کیا کہ دوسرے کو معلوم ہو جاوے کہ وہ ناز  
میں ہر تو مفسد نہیں۔ البتہ۔ قح۔ ومن عطس فقال لہ آخر یرحمک اللہ و ہون فی الصلوۃ فسدت صلاتہ۔ اور  
اگر کسی کو جھینک ہوئی پس اس سے مصلیٰ نے کہا کہ یرحمک اللہ حالانکہ وہ ناز میں ہر تو اسکی ناز فاسد ہو گئی۔ فن۔ یہی حکم  
دونوں محیط میں مختار ہے۔ ۵۔ لائے بھر می فی مخاطبات الناس فکان من کلامہم۔ کیونکہ یہ گفتگو لوگوں کے مخاطبات  
میں جاری ہوتا ہر تو وہ اسکے کلام سے ٹھہرا۔ فن۔ یعنی یرحمک اللہ۔ میں خطاب کا کات موجود ہے اور لوگوں میں یہ بول جا  
جاری بھی ہر تو وہ کلام الناس ہر ٹھہرا اگرچہ حدیث میں حکم ہر کہ ہر آدمی مسلمان جب جھینک لے اور الحمد سر کہے تو ہر کاف ہر  
جو اہل ایمان سینیں دے اسکے واسطے یرحمک اللہ کہیں۔ م۔ اگر مصلیٰ نے جھینک لی اور اپنے آپ کو یرحمک اللہ کا تو ناز کو کچھ  
مضر نہیں ہے۔ اظہار ۶۔ بلکہ انہ من کلام الناس فقال فی قول المصنف مع۔ م۔ بخلاف ما اذا قال العاطس والسا مع  
الحمد سر۔ برخلاف اسکے جب جھینکنے والے مصلیٰ یا سنتے والے مصلیٰ نے الحمد سر کہا۔ فن۔ تو یہ مفسد ناز نہ ہوا۔  
علی ما قالوا۔ بنا بر اسکے جو مشائخ نے کہا ہے۔ لائے لم تعارف جوابا۔ کیونکہ الحمد سر کہنا جو اب متعارف نہیں ہے فن۔  
محیط میں ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے کہ مصلیٰ نے جھینک میں الحمد سر کیا پس اگر دل میں نہیں بلکہ زبان ہائی تو ناز فاسد  
ہو گئی اسی بنا پر۔ اگر مصلیٰ نے الحمد سر کہنے میں جھینکنے والے کا جواب کا ارادہ کیا یا استفہام کا تو صحیح یہ کہ ناز فاسد ہو گیا۔ ہر کاف  
۵۔ اگر مصلیٰ نے خود جھینکنے میں الحمد سر کہا تو فساد ناز نہیں مگر چاہے کہ فی قلب کہے یعنی اپنی نفس میں پڑے یعنی ہر دل ہر  
ہانے کے۔ اور ہر کہ سکوت رکھے۔ اظہار ۷۔ بھر صحیح یہ کہ بعد فراغت کے الحمد سر کہے اور اگر مقتدی چھوٹے پشیدہ یا علانیہ کسی  
حد سے بالاتفاق نہ کہے۔ اتمرتاشی۔ اگر مصلیٰ نے جھینک لی اور قایع سے کسی نے یرحمک اللہ کہا تو مصلیٰ نے آمین کو  
تو مصلیٰ کی ناز گئی۔ محیط النہ۔ دو مصلیوں سے ایک نے جھینک لی باہر سے دوسرے نے یرحمک اللہ کہا تو جھینکنے والے  
کی ناز گئی۔ اظہار ۸۔ قاضی خانی۔ اللہ اگر مصلیٰ کو یرحمک اللہ کہا اور دوسرے مصلیٰ نے آمین کہی تو آمین کہنے والے کو مضر  
اسدراج۔ اگر مصلیٰ کو خوشخبری سنائی گئی آئے الحمد سر کہ کر جواب کا ارادہ کیا تو ناز فاسد ہو گیا اور اگر جواب کا قصد نہ کیا  
یا یہ اخبار کیا کہ میں ناز میں ہوں تو بالاتفاق ناز فاسد نہیں۔ محیط السرخسی۔ وان استفتح ففتح علیہ فی صلاتہ تغلب

اور اگر قرآن پڑھنے والے نے جو کچھ اٹک گیا اور مصلیٰ سے قلم چاہیں اسنے ناز میں قلم دیا تو مصلیٰ کی نافرمانی ہو گئی۔  
 اور اگر وہ سراسر بھی ناز میں ہو تو اسکی ناز بھی فاسد ہوئی۔ ن۔ ع۔ و معناه ان یفتح المصلیٰ علی غیر امامہ۔ اس قول  
 کے معنی یہ ہیں کہ مصلیٰ نے اپنے امام کے سوا کسی دوسرے کو قلم دیا۔ فن۔ کیونکہ امام کو نذر دینے کی صورت آہ گئی۔ اور  
 غیر امام کا یہ حکم ہے۔ لانه تعلیم و تعلم۔ کیونکہ یہ سکھانا اور سیکھنا ہے۔ فن۔ گویا مصلیٰ نے تعلیم دی اور قلم چاہنے والے  
 نے تعلم لیا۔ فکان من کلام الناس۔ تو یہ کلام الناس سے شمار ہو گیا۔ فن۔ اور ممکن ہے کہ یہ فعل کثیر قرار دیا جائے  
 تو بھی غلط ہو اور شاید اسی جہت سے ایک مرتبہ اس فعل کو فعل تہیل اور کثیر قرار دیا ہے چنانچہ امام مصنف رحم نے کہا۔ تم  
 شرط التکرار فی الاصل۔ پھر امام محمد رحم نے اصل یعنی بوطین اس فعل کا کمر ہونا شرط کیا۔ فن۔ یعنی جب  
 کمر واقع ہو تو مقصد ہے۔ لانه یس من اعمال الفلوة یعنی التقیل منہ۔ کیونکہ یہ فعل کچھ ناز کے اعمال سے نہیں ہے  
 تو اس میں تہیل غلط ہوگا۔ فن۔ اور ایک بار ایسا کرنا تہیل ہے۔ ولم یشرط فی الجامع الصغیر۔ اور جامع صغیر میں  
 تکرار شرط نہیں کی۔ لان الکلام بنفسه قاطع وان قل۔ کیونکہ کلام تو بذات خود مقصد ناز ہے اگرچہ تہیل ہو۔ فن۔  
 ہی اصح ہے۔ القاضی خان۔ یہی صحیح ہے۔ الفتح۔ مخرج کتاب کہ امام مصنف رحم نے خود کسی جانب ترجیح نہیں دی لیکن اشارہ کیا  
 کہ موطا کی روایت میں اس امر کو بوجہ فعل کثیر کے مقصد قرار دیا ہے۔ یہ جب ہی کثیر ہو گا کہ کمر واقع ہو اور جامع صغیر کی تہیل  
 اس صورت سے کہ یہ فعل نہیں بلکہ قول ہے اور کلام تہیل بھی مقصد ہے۔ مخرج کتاب کہ قلم دینے والے اور لینے والے نے صرف  
 قرآن پڑھا اور یہ کسی حالت میں کلام الناس نہ ہو گا بلکہ کلام الہی ہو تو اسکی یہ توجیہ کرنا کہ وہ بوجہ تعلیم و تعلم کے کلام الناس  
 سے ہو گیا ہے بہت بعید ہے یا ان یہ صحیح کہ جب تعلیم و تعلم مقصود ہو تو قرآن کی تلاوت نہ رہا بلکہ ایک فعل ناز میں کہا جاوے  
 ناز میں سے نہیں ہے پس اسکا مقصد ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ فعل کثیر ہو یعنی کمر واقع ہو اور جامع صغیر میں یہ شرط  
 مذکور نہیں تو مذکورہ اصل پر محمول کی جاوے پس اگرچہ قاضی خان نے روایت جامع صغیر کو اصح کہا لیکن محل تالیف  
 ہے۔ کما عرفنا فافهم۔ م۔ اگر قلم دینے والے نے تعلیم کا مقصد نہیں کیا بلکہ تلاوت کا ارادہ کیا تو مقصد نہیں ہے۔ کما فی محیط البصری  
 ۴۔ قلم لینے والے کو اگر تمام قلم سے پہلے یاد آ گیا اور اس نے تلاوت شروع کی تو اس کی ناز بھی فاسد نہیں۔ کیونکہ بعد تلامی  
 قلم کے اسکا یاد کرنا قلم کی طرف منسوب ہوگا۔ قریب بلوغ کا قلم دینا مثل بالغ کے ہے۔ البحر عن القنیہ۔ الحاصل اگر قلم  
 دینا بغرض تعلیم و تعلم کے کلام نہیں بلکہ قرآن ہی رہے لیکن یہ فعل مقصد ہے تو ضرور ہے کہ فعل کثیر کے واسطے کمر ہونا شرط ہو  
 اور اگر یہ کلام ہو جاوے تو کلام تہیل بھی مقصد ہے لیکن قرآن کو اس صورت میں کلام الناس قرار دینا بہت ہی تکلف ہے  
 م۔ اگر خارج ناز سے کسی نے مصلیٰ کو قلم دیا اور اسنے لے لیا تو مصلیٰ کی ناز فاسد ہوئی۔ الغنیہ۔ جس شخص بالغ کو ناز سکھاتا  
 ہو تو چاہیے کہ قرآن ہی وہ بغیر قرات کے امام کے ساتھ یا تنہا پڑھ لے پھر کوئی اسکو ناز کی طور پر کھڑا کر کے سکھادے  
 مدہ قرآن اس طرح پڑھانے میں فساد ہے۔ م۔ وان فتح فلی امامہ لم یکن کلاما۔ اور اگر تفتیٰ نے اپنے امام کو قلم  
 دیا تو یہ کلام نہ ہوگا۔ استحضار۔ یعنی یہ حکم نوئے کلام کا بدیل استحضار ہے۔ فن۔ ورنہ قیاس میں تو یہ بھی کلام  
 ہونا چاہیے مگر قیاس ترک کیا۔ لانه مظهر الی اصلاح صلوٰۃ فکان ہذا من اعمال صلاۃ معنی۔ کیونکہ تفتیٰ  
 تو اپنی تادیرت کرنے کی طرف مجبور ہے تو یہ قلم دینا انراہ معنی اسکی ناز کے اعمال سے ہو گیا۔ فن۔ اور ناز ہی  
 محل کچھ مقصد نہیں ہے۔ بدیل اس پر ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناز میں نے  
 تو آپ پڑھ کر قرات کا اقتباس ہوا پھر جب خارج ہوئے تو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ کیا تو ہمارے ساتھ حاضر تھا  
 عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ پھر کیون تو نے مجھے فتح نہ کیا یعنی قلم نہ دیا۔ رواہ ابو داؤد و ابن حبان۔ اور انس رحمہ



سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اماموں کو رقم دیتے تھے۔ رواہ الحاکم۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرمایا کہ امام جب مجھے رقم دیتے تو اسکو کھلا دے۔ حسن وابن کثیرین و عطاء سے جو مذکور ہے اور نافع نے کہا کہ ہم کو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے نماز پڑھائی پس تردد پر میں نے رقم دیا تو اسکو لے لیا۔ کافی المصنف لابن ابی شیبہ۔ مع۔ صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوئی آیت جو پڑھنے کے بعد فراغت کے کہا کہ تو نے کیوں نہیں رقم دیا۔ یعنی وغیرہ نے لکھا کہ قیاس تو یہ تھا کہ مفسد ہو کہ نہ کہ رقم گویا یہ قول ہے کہ جب تو بھانٹک ہو بچے تو اسکے بعد یہ آیت ہے پس جب یہ کلام مفسد تو رقم جو اسکے معنی میں ہے وہ بھی مفسد ہے لیکن حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کے وارد ہونے سے ہم نے قیاس ترک کیا۔ اقول یہ شکل ہے اس واسطے کہ ناز میں جو اذکار ہوں انکی وجہ سے تو قرآن میں کلام الہی ہے اور رقم ایک نعل ہے کہ قرآن یوں پڑھو۔ پس اولیٰ یہ کہ یہی نعل کثیر ہے و وجہ جامع صغیر اور طویل ہے و روایت مبسوط۔ فافہم۔ م۔ بالکل امام کو رقم دینا مخصوصاً جائز بلکہ حکم دیا گیا ہے۔ و نبوی الفتح علی امامہ و دن القراءۃ۔ اور مقتدی رقم دینے میں اپنے امام پر کا دخول دینے کی نیت کرے نہ قراءت قرآن کی۔ و ف۔ اگرچہ خبریۃ آیت پڑھنے کے یہ صلاح چاہتا ہے۔ ہوا نصیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ و۔ اور اسی کو کافی میں اختیار کیا۔ لانا مفسر فیہ۔ کیونکہ فتح کرنا ایسا امر ہے جس میں اجازت دی گئی ہے۔ و قراءۃ ممنوع عنہا۔ اور مقتدی کا قرآن پڑھنا ایسا امر ہے کہ اس سے منع کیا گیا ہے۔ و۔ اگر ہم کہتے کہ مقتدی قراءت کی نیت کرے تو وارد ہوتا کہ نص قطعی سے مقتدی کو ممانعت ہے اور ایک حدیث خبر الواحد سے تم جو از نکالتے ہو تو وہ معارض نہوگی۔ پس خبر الواحد سے ہم نے فتح کی اجازت ثبوت کی لہذا کہا کہ یہی صحیح ہے۔ پھر پوشیدہ نہیں کہ جواز خلاص قیاس ہے تو بقدر ضرورت محدود رہیگا لہذا فرمایا۔ و لو کان الاہام متفق الی آیتہ آخری۔ اور اگر ایسا ہوا کہ امام دوسری آیت پر متفق ہو گیا۔ و۔ یعنی جس آیت پر انکا اتحاد نہ لگی نہیں تو وہ دوسری آیت پڑھنے کا پھر مقتدی نے رقم دیا۔ تفسد صلوة الفلاح۔ تو رقم دینے والے کی ناز فاسد ہو جائیگی۔ و تفسد صلوة الامام لو اخذ بقولہ۔ اور اگر امام نے اسکے قول کو لے لیا تو امام کی ناز بھی فاسد ہو جائیگی۔ و۔ تو اس کی ناز فاسد ہوگی اسکے قول کو لے لیا۔ اشارہ ہے کہ یہ رقم اس وقت میں بمنزہ قول کے ہو گیا تو ناز فاسد ہوگی۔ و وجود التلقین والتلقین من غیر ضرورت۔ کیونکہ مقتدی کا تلقین کرنا اور امام کا تلقین لینا بیان با ضرورت پایا گیا۔ و۔ تو استحسان نہ رہا بلکہ قیاس پر وہ کلام مفسد ہوا۔ پھر محلی نہیں کہ دلیل نہ کہہ اسی کو مقتدی ہے کیونکہ قدر جواز قراءت کرنے یا دوسری آیت کو متفق ہونے کے بعد کوئی ضرورت نہیں رہی کہ اگر آنکہ تعلیل مذکور جو پڑی جاوے اور قول کی وجہ سے مفسد ہو بلکہ نعل کی وجہ سے مفسد ہو اور نعل یہ ایک بار پڑھا ہے کہ مفسد نہوگا اور رقم دینے کی حدیث بھی مطلقاً جواز کو مفید ہے۔ لہذا محیط میں کہا کہ عامۃ مشائخ کے نزدیک مقتدی دینے والے و امام کی ناز کسی حال میں فاسد نہیں ہوگی۔ کافی البیانی و الفتح۔ اور کافی میں ہے کہ صحیح ہے کہ رقم دینے والے کی ناز کسی حالت میں فاسد نہیں اور امام نے لیا تو اسکی ناز بھی صحیح قول پر فاسد نہیں ہے۔ و۔ اور اسی کی تصحیح قاضیان طبع تشریح میں ہے۔ کافی البیانی۔ اور تامل بر حقیقی نہیں کہ یہ مؤید ہے کہ اصل مسئلہ میں تعلیل مبسوط نوی ہے نہ کہ جو جامع صغیر کے واسطے نکالی گئی ہے نہ م۔ و مینقی للمقتدی ان لا یجعل بالفتح۔ اور مقتدی کو چاہیے کہ رقم دینے میں جلدی کرے۔ و۔ یعنی فوراً رقم دے کیونکہ ممکن ہے کہ امام ہی کو اسی ساعت یا د آجاوے تو بے ضرورت امام کے پیچھے قراءت قرآن کرنے والا ہوا۔ محیط السرخسی۔ و لا لانا لا یجزم الیہ۔ اور امام کو چاہیے کہ مقتدیوں کو رقم دینے پر لاچار نہ ہوے۔ و۔ باین طود کہ بار بار و حرادے یا سکوت کرے۔ نفع۔ کیونکہ وہ انکو امام کے پیچھے پڑھنے پر مجبور کرتا ہے حالانکہ وہ کہوہ ہے۔ الکافی۔ بل یہ کعبہ اذاجاہ و اذاجہ رکوع کر دے جبکہ اسکا وقت آگیا ہو۔ و۔ یعنی اسقدر پڑھ لیا ہو جس سے ناز جائز ہو جاتی ہے۔ الکافی۔ اور وہ ایک آیت قبول ظہر و تین آیات قبول صاحبین اور مفتی بہ ہے اور بعض روایات میں قراءت استجاب کا ہے۔ کافی البیانی۔ لیکن صحیح و درست

قدر واجب ہوا اور وہ پوری صورت قائم و ثابتین آیات میں کیونکہ فقہ میں کوئی کراہت تحریمی نہیں بخلاف ترک واجب کے کہ وہ مکروہ تحریمی ہے۔ پھر چونکہ ہمدان میں روایات مختلفہ ہیں تو امام مصنف رحمہ اللہ نے محل کر دیا کہ جب وقت آگیا ہو تو رکوع کر دے اور اگر نہ مقدار معلوم ہو تو گھما کہ۔ او متقبل الی آیتہ آخری۔ یا امام دوسری آیت کو متقبل ہو جاوے۔ ف یعنی جس آیت پر اٹکا ہو اسکو چھوڑ کر دوسری آیت سے شروع کر دے حتیٰ کہ قرآن میں سے مابعد کسی مقام سے پڑھ دے بہر حال اگر کوئی فقہ دینے پر لاچار نہ کرے اور اسی کو کافی میں اختیار کیا کیونکہ فقہ میں ظاہری صورت تعلیم و تعلم کی ہے تو کراہت پر یعنی تنزیہی۔ البیضا فیضان التمرناشیع۔ امام نے اگر نماز سے باہر کسی کا قلمہ بیا تو کل کی ناز فاسد ہو گئی۔ اگر مقتدی نے کسی باہر کے آدمی سے سکر نام کو قلمہ دیا تو بھی کل کی ناز فاسد ہونا چاہیے۔ اگر امام نے لیا۔ لہجہ عن القبیہ۔ اگر کہا گیا کہ بھلا اللہ تعالیٰ کے ساتھ کوئی اور بھی اوجیت والا ہے۔ فلو اجاب فی الصلوٰۃ بلا اللہ الا اللہ۔ پس اگر مصلیٰ نے ناز میں اسکا جواب دے دیا کہ لا الہ الا اللہ۔ ف یا کسی کو اجبی خبر سنائی گئی آئے ناز میں کہا کہ سبحان اللہ یا اللہ اکبر پس اگر اس کلام سے جواب کا ارادہ نہیں کیا بلکہ حمد کا یا اپنی ناز میں ہونے کا اظہار قصد کیا تو بالاتفاق یہ مفسد ناز نہیں ہے اور اگر اسے جواب کا ارادہ کیا۔ فہذا کلام مفسد عند ابی حنیفہ و محمد۔ تو یہ کلام ہے جو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک مفسد ناز ہے۔ ف وکذا فی الخلاصہ۔ وقال ابو یوسف۔ اور کہا ابو یوسف نے۔ ف اور شافعی رحمہ اللہ نے۔ لایکون مفسد۔ کہ یہ کلام مفسد ناز نہوگا۔ و ہذا الخلاف فیما اذا ارادہ جوابہ۔ اور یہ اختلاف اسی صورت میں کہ اس کلام سے مصلیٰ نے کئے دے کے جواب کا قصد کیا ہو۔ و انشاء بصیغۃ ظاہر تغیر بغیر یتیمہ۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ صیغہ یعنی لا الہ الا اللہ و اللہ و اللہ ان کے اپنے صیغہ یعنی وضع میں تھا، آئی ہے تو بوجہ عزم مصلیٰ کے وہ تغیر نہوگا۔ ف یعنی وہ اپنے معنی اعلیٰ وضع پر رہیگا اور مصلیٰ نے اپنا قصد و عزم اگر جواب کا کیا تو اس سے وہ ثناء کے معنی سے متغیر نہوگا اور ناز میں ثناء آئی کچھ مفسد نہیں ہے۔ مع۔ ولہذا انہ اخرج الکلام مخرج اللہ اب۔ اور امام اعظم و محمد کی دلیل یہ کہ مصلیٰ نے لا الہ الا اللہ و اللہ و اللہ کو جواب کے طور پر لگا لایہ۔ و ہوتحکمہ۔ اور وہ جواب کو متقبل بھی ہے فیصل جو اب۔ تو وہ جواب قرار دیا جائیگا۔ ف حتیٰ کہ اگر جواب ہونے کی قوت اس کلام میں نہوتی اور سوال دیگر جواب دیگر اس پر صادق ہوتا تو مفسد نہوتا۔ کذا فی بعض الحواشی۔ توضیح یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ و اللہ ثناء ہے اور جو کوئی توجہ پوچھے اسکا جواب بھی ہے توجہ ان دونوں میں مشترک ہوا تو اس مقام پر ایک معنی کسی فرقہ سے مقرر کرنا واجب ٹھہر اس بنے اس کے قصد کو مرجع جواب قرار دیکر لگے کہ جواب کیا پس یہ کلام صرف جواب ہوا اور ناز میں سوال جواب مفسد ہے۔ مع۔ کا تشبہت جیسے جھینک کا جواب۔ ف یعنی یہ رکع اللہ۔ چونکہ جواب ہے تو وہ کلام الناس ہو گیا اگرچہ ذکر آئی ہے۔ مع۔ تو جیسے تشبہت بالاتفاق مفسد ہے ویسے ہی جواب لا الہ الا اللہ و اللہ و اللہ اور سبحان اللہ و اللہ اکبر بھی مفسد ہے۔ مع۔ والا شرح جامع غلی الخلاف فی الاصحیح اور استرجاع بھی صحیح روایت میں اسی اختلاف پر ہے۔ ف یعنی خبر مصیبت کا جواب اس آیت سے اناس وانا الیہ راجعون ہو یوسف کے نزدیک مفسد نہیں اور ان دونوں کے نزدیک مفسد ہے۔ مع۔ غیر صحیح روایت یہ کہ بالاتفاق مفسد ہے۔ ف یا یہ۔ صدر رشید رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی ظاہر ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کہا جاوے کہ روایت ہے کہ ابن مسعود نے اجازت چاہی اللہ حضرت صلعم ناز میں تھے تو آپ نے پڑھا۔ او غلوہا بسلام آمین۔ خمس الاثم سرخی نے جواب دیا کہ شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت پر پہنچے ہوں تو آپ نے زور سے پڑھ دی تاکہ آپ کا ناز میں ہونا ظاہر ہو جاوے یا آپ نے ناز کا اظہار کرنے کو پڑھی۔ مع۔ مترجم کے نزدیک جب حدیث ہو تو جواب کی حاجت ہے ورنہ نہیں۔ مع۔ اگر بھی ہم طالب علم کو کتاب دینا مقصود تھا تو ناز میں اس اراک سے پڑھ دیا تو اللہ تعالیٰ یا بھی خدا کتاب قبولہ۔ تو ناز فاسد ہوئی۔ جیسے یوسف نام کو تو اللہ تعالیٰ یوسف اعرض فی الارض۔ اور ناز فاسد ہے۔ اگر کسی قسم کی دغا پر مصلیٰ نے آمین کہی۔ تو مفسد ہے۔ مع۔ اگر بچہ نے کانا یا کوئی بچہ سے گرا تو مصلیٰ نے

بسم اللہ کہ تو مفسد نہیں ہے اور اسی پر قنوی ہے۔ البحر عن النصاب۔ اسی طرح اگر کوئی ہو لٹاک بات پر تسبیح یا تسبیح یا استرجاع کیا تو مفسد نہیں ہے۔ اگر مصلی نے چاند دیکھا کہ ربی و ربک اللہ تو طرفین کے نزدیک مفسد ہے۔ اگر قرآن میں کسی آیت پر جو اپنے آپ کو بخار و غیرہ سے پناہ دینے کو پڑھا تو بالاجماع مفسد ہے۔ التفسیر۔ مریض کو ناز میں ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت جو مشتقت لاحق ہوئی تو اسے بسم اللہ کہ تو نافرسانہ نہیں ہے اور اسی پر قنوی ہے۔ المعتمات۔ شرح جامع صغیر للصدر الشہیدین ہے کہ اگر اناسردانا ایہ راجعون سے جواب کا قصد کیا تو بالاتفاق نافرسانہ ہے۔ اگر اطمینان علی محمد یا اللہ اکبر کہنا پس اگر جواب کا قصد نہ کیا تو بالاجماع نافرسانہ نہیں ہے۔ اگر ناز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا پس اگر درود کا جواب نہ تو تو مفسد نہیں ہے اور اگر جواب ہو شلہ کسی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک لیا۔ مصلی نے اس کے جواب میں درود پڑھا تو مفسد ہے۔ اگر کسی نے پڑھا تو اللہ تعالیٰ ماکان محمد ابدا احد من رجا لکم الایہ۔ اور مصلی نے ناز میں درود پڑھا تو نافرسانہ نہیں ہے۔ اگر شیطان کا ذکر پڑھا یعنی قرآن سے اور مصلی نے ناز میں شیطان پر لعنت پڑھی یعنی جس طرح قرآن میں وارد ہے تو مفسد نہیں ہے۔ اگر ایک نے پکار دیا کہ عات کے واسطے لوگوں کو فاتحہ پڑھ دو نہیں مسوق نے اپنی ناز میں پڑھ دی تو نافرسانہ ہوگی اور اسی پر قنوی ہے۔ التلخیص۔ ایک نے اللہ تعالیٰ کا نام لیا اور مصلی نے جواب میں عزوجل کہا تو مفسد ہے۔ د۔ غرض کہ ہر قول اگرچہ قرآن کی آیت ہو جب اس سے جواب مقصود ہو نافرسانہ ہوگی۔ ت۔ اس میں کے مسائل میں صحیح قول امام ابو حنیفہ و محمد کا ہے۔ یعنی۔ اگر نازی نے حالت ناز میں دوسرے کا حکم مانا چاہے اس سے کہنا کہ آگے پڑھ دو پڑھ گیا یا صفت کے رخنہ میں کوئی آیا اور مصلی نے اس کو وسعت دیدی تو نافرسانہ ہو جائیگی بلکہ چاہیے کہ ایک ساعت توقف کر کے اپنے قصد سے آگے پڑھے۔ جامع الرموز عن الفقیہ۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ امت میں گذرا کہ تنہا صفت کے پیچھے مکروہ ہے تو دوسرے مصلی کو کھینچ لے یا امام آگے پڑھ جاوے جبکہ دوسرا مقتدی آجاوے تو یہ اپنے اختیار پر ہے اور جبکہ دینا اصلاح ناز ہے پس اصل یہ کہ اصلاح ناز کے جو امور مشروع ہیں انہیں درحقیقت شارع کی فرمانبرداری ہے حتیٰ کہ رخنہ سمجھنا اور صفت والوں کے لیے باز و نرم و متواضع رکھنا تو یہ کچھ مفسد نہیں اور سوائے اسکے البتہ حالت ناز میں کسی کی فرمانبرداری نہیں ہے۔ فاحفظہ ہم۔ اگر قرآن مجید کے نظم کلام کو بقصد اغیار پڑھا تو نافرسانہ ہے۔ محیط المسحی۔ اگر ناز میں کوئی شعر یا خطبہ بنا یا مگر زبان سے نہیں کہا تو نافرسانہ نہیں مگر آٹھ پڑا گیا۔ المعنیہ۔ اور اگر فکر میں پڑ کر کوئی حدیث یا آئی یا مسئلہ یا شعر تو مکروہ ہے اور نافرسانہ نہیں۔ السراج۔ نہ جب غلبہ کے کتاب معروض فسخ ابراہیم مطبوعہ مصر میں ہے کہ ہمارے مشائخ میں سے حضرت فوٹ اعظم اسید عبد القادر جیلانی رحم نے کہا کہ استحضار نامہ کے واسطے رکن ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ احادیث صحیحہ سے بھی ہی استفادہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بالجمہور الفاظ کہ قرآن میں یا ثناء میں جب انہیں خطاب کا حرف ہو تو بالاتفاق نافرسانہ ہے اور جب حرف خطاب نہیں پس اگر جواب کا قصد کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک مفسد ناز ہیں اور ابو یوسف کے نزدیک قرآن ہونے و ثناء ہونے سے اس کا قصد مفید نہ کر لیا تو مفسد نہیں۔ یہی اختلاف اناسردانا ایہ راجعون میں بھی ہے۔ وان اراد بہ اعلامہ انہ فی الصلوٰۃ۔ اور اگر ارادہ کیا کہ ثناء یا قرآن پڑھنے سے آگاہ کرنا غیر کہ کوئی ناز میں ہوں۔ ف۔ یعنی غیر کے جواب کا ارادہ نہیں کیا تم قصد بالاجماع۔ تو بالاتفاق نافرسانہ ہوگی۔ لقولہ علیہ السلام اذا نابت احدکم تائبۃ فی الصلوٰۃ فلیسج بدیل حدیث کہ جب ناز میں تم میں سے کسی کو کوئی واقعہ پیش آوے تو چاہیے کہ تسبیح پڑھ دے۔ ف۔ یہ حدیث صحیح السنہ میں ہے اور حدیث میں صحیح ہے کہ تسبیح مردوں کے لیے اور یقین عورتوں کے لیے ہے اسی واسطے شیخ ابی جریج مالکی نے امام مالک کا قول کہ مرد و عورت دونوں کو تسبیح پڑھنا چاہیے یہ مدکر دیا کہ یہ مخالف حدیث اصح و مصلی ہے۔



خطابی رحم نے کہا کہ تصفیق یہ کہ عورت اپنے دائیں ہاتھ کو شیلی کے رخ سے بائیں ہاتھ کی پشت پر راسے۔ محیط میں ہوا اگر مصلی سے کسی نے اجازت چاہی پس اسے تسبیح پڑھی تاکہ اسکو آگاہی ہو جاوے کہ وہ نماز میں ہے تو کچھ فساد نہیں ہو رہا تھا میں نے کہہ دیا کہ تسبیح کا حکم لیکن مستحب تسبیح ہے۔ نئی الجھر۔ اگر امام بدون قصد کے تیسری رکعت کو اتنا کھڑا ہو گیا کہ قیام سے اقرب ہو تو مقتدی تسبیح نہ کرے کیونکہ بے فائدہ ہے۔ البدلح۔ سلسلے سے عورت نے گزرنا چاہا تو مصلی نے سبحان اللہ کہا اور ساتھ سے اشارہ کیا تو نماز میں فساد نہیں آیا لیکن تسبیح کا اشارہ کو جمع نہ کرے کیونکہ ایک کافی ہے۔ محیط۔ مؤذن کا جواب دیا قصہ جواب یا کچھ نیت نہیں ہے تو مفسد ہے اور اگر ارادہ کیا کہ جواب نہیں ہے تو فساد نہیں۔ محیط السرخسی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام شکر درود پڑھا تو نماز فاسد اور اگر نماز میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا تو حقیقین۔ اگر اسکی زبان پر بان۔ درست ہے۔ بجا ہے۔ مانند اسکے یا عربی میں نعم۔ یا فارسی میں آری جاری ہوا اگر اسکی عادت ہو تو مفسد ہے ورنہ غریبی میں نعم کہنا مفسد نہیں محیط السرخسی۔ یون ہی فارسی میں آری۔ القاضی خان۔ امد ہی اردو میں سم۔ اگر فارسی میں دعا و تسبیح اسی کو قبا بی رحم نے جامع الفقہ میں ذکر کیا کہ ابو یوسف سے فاسد ہونا مروی ہے۔ مصلی نے ہر بار جب یا ایہا الذین آمنوا۔ پڑھا تو کہا کہ لبیک یا سیدی۔ یعنی حاضر ہوں احمیرے مالک۔ تو ایک قول میں قصد اور ایک قول میں نہیں۔ مع۔ صحیح یہ کہ مفسد نہیں اور بترکہ نہ کرے۔ القاضی خان۔ اور اگر حاجی نے احرام کی حالت میں حج کا لبیک نماز میں کہا تو نماز فاسد ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر ایام تشریق میں تکبیر امد اکبر نماز میں کہی تو مفسد نہیں ہے۔ القاضی خان۔ اگر نماز میں اذان کی نیت سے اذان دی تو مفسد ہے۔ محیط۔ اگر دعا کی پس اگر وہ کلام الناس سے ہو جاوے تو مفسد ہے ورنہ نہیں اور اسکی تحقیق اوپر گند چکی ہے۔ ام نے آیت ترغیب یا ترہیب پڑھی پس مقتدی نے کہا کہ صدق اللہ و بقیۃ رسالہ۔ یعنی اللہ تم کا کلام سچا ہے اور اسکے رسولوں نے حکم پہنچا دیا تو یہ مفسد نہیں مگر اسے بڑا کیا۔ القاضی خان الظہیریہ۔ اگر شیطان نے دوسو سوہ دیا تو مصلی نے کہا کہ لا حول ولا قوۃ الا باللہ تعالیٰ اعظم۔ پس اگر یہ امر آخرت میں ہو تو مفسد نہیں اور اگر امر دنیا میں ہو تو مفسد ہے۔ التمراشی۔ اگر آخر نماز میں تشدد بھول گیا اور سلام پھیر دیا پھر یاد آیا تو تشدد پڑھنے لگا پھر پورا کرنے سے پہلے سلام پھیر دیا تو بقول ابو یوسف نماز فاسد ہو گئی کیونکہ تشدد کی طرف عود کرنے سے قصد اخیرہ ٹوٹ گیا تھا پھر جب تشدد پڑھ کر سلام پھیر دیا تو فرض قصدہ جانے سے ناز گئی۔ وبقول امام محمد نماز فاسد نہیں کیونکہ قصدہ کل نہیں کیا بلکہ جس قدر تشدد پڑھا اور تشدد کے واسطے محل قصدہ ہے اور کوئی ضرورت قصدہ کی مٹ جانے کی نہیں ہے۔ فتویٰ اسی قول پر ہے۔ دلی ہذا اگر فاتحہ و سورۃ بھول کر جھوٹا گیا اور رکوع کر دیا اور رکوع میں یا د کیا پھر قراءت کے لیے کھڑا ہو گیا پھر نادام ہو کر سجدہ میں چلا گیا تو اس مسئلہ میں کوئی روایت نہیں اور وہی اختلاف مذکور ہونا چاہیے۔ کافی قاضی خان۔ مریض کو جھکنے والے شخصے میں جو مشقت اخ ہوئی ہے وہ بسم اللہ کہتا ہے تو اختلاف ہے اور واقعات میں ہے کہ نماز فاسد ہوگی۔ الظہیریہ ع۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الغمرات ۵۔ اگر بھتو نے گانا اور اسے بسم اللہ کہی تو اختلاف ہے اور فتویٰ یہ کہ نماز فاسد نہیں کافی النصاب الجہر۔ اگر مصلی نے سوائے امام کے کسی سے ولا الفالین شکر آمین کہی تو متاخرین کے نزدیک نماز فاسد ہے اور ابو حنیفہ سے اسکی مخالفت مروی ہے۔ فی الذخیرہ۔ اگر خارج نماز کسی کی دعا پر مصلی نے آمین کہی تو نماز فاسد ہے۔ ع۔ من مصلی رکعت۔ اور اگر کسی نے پڑھی ایک رکعت۔ فن کسی نماز کی مثلاً۔ من النظر۔ فرض ظہر کی۔ ثم اقمع۔ پھر قطع کی۔ اللہ۔ فریضہ مصر کی۔ فن۔ در حالیکہ اسپر ترتیب نہیں یا ساقد ہے۔ اول التطوع۔ یا از نفل کی۔ فن۔ یہ اقلح اسطرح کہ تکبیر و نیت دونوں کین خواہ باتو اٹھائے یا نہیں۔ پس یہ شریع کرنا صحیح ہوا۔ فقہ نقض النظر۔ تو اسے ظہر کو توڑ دیا۔ لا یمح شروع فی غیرہ۔ کیونکہ صحیح ہوا اسکا شریع کرنا غیر ظہر یعنی عصر یا نفل میں۔ فیخرج غنہ۔ تو ظہر

باہر ہو جائیگا۔ فت۔ مترجم نے جو قیود پڑھائے ہیں انکے بیان یہ ہو کہ فرض ظہر پڑھنے والا افتتاح عصر کرنے سے جب تک اس  
 میں داخل ہو سکتا ہے کہ اس شخص پر تریب نہ ہو جو یا زیادہ قضاء نمازوں کے یا تنگی وقت یا بھول وغیرہ کے۔ ورنہ  
 جس شخص پر تریب لازم ہو وہ ظہر سے نفل ہو کر عصر کی نیت سے داخل عصر نہیں بلکہ داخل نفل ہوگا کیونکہ ظہر سے پہلے  
 اسکی عصر منع نہ ہوگی۔ مع۔ پھر خالی تکبیر کرنے سے عصر میں داخل ہوگا بلکہ نیت بھی ضرور ہے۔ الکافی۔ اور جامع قرطبی وغیرہ  
 میں ہے کہ اسی طرح جس نے نفل شروع کر کے اس سے فرض وغیرہ کی طرف انتقال کیا یا ظہر سے جمعہ کو یا برعکس کیا۔ مع۔ اور  
 ہی تبیین الزلیعی میں ہے۔ مع۔ پھر نفل ہونا اگر کسی وجہ پر ہو متحقق ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر ظہر کی نازتھا شروع کی بعد اسکے عات  
 قائم ہوئی تو امام کی اقتداء کی نیت سے تکبیر کسی تو وہ اپنی ناز ظہر سے خارج ہو کر امام کے ساتھ شروع سے ظہر کی جماعت میں داخل  
 ہو جائیگا اور علیٰ ہذا اگر مقتدی تھا اور اسنے تنہا ہو جانے کی نیت سے تکبیر کی یا تنہا پڑھتا تھا اور امام ہونے کی نیت سے تکبیر  
 کسی تو اپنی پہلی ناز سے باہر ہو جائیگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے حتیٰ کہ جو کچھ پڑہ چکا وہ محسوب نہوگا۔ اور امام شافعی داحمد کے نزدیک  
 اگر منفرد نے امام کی اقتداء کی نیت کی تو داخل ہونا صحیح مگر جو پڑہ چکا وہ محسوب ہے اور پہلا تحریمہ کافی ہے۔ مع۔ یہ اس اصل  
 پر کہ امام شافعی رحم کے نزدیک امام کی ناز متضمن ناز مقتدی نہیں ہے بلکہ ہر ایک منفرد ہر وقت رکوع و سجود ایک ساتھ کرتے ہیں  
 ولیکن امام احمد رحم کے نزدیک یہ اصل معروف نہیں تو ایسے یہ روایت محل نال ہے۔ فالسرا علم۔ بالجملہ ہمارے نزدیک اول  
 تحریمہ کافی نہیں اور جو اس سے پڑھا وہ محسوب نہیں اور منفرد اس تحریمہ سے خارج ہو گیا۔ مع۔ اور اگر تنہا پڑھتا ہو پھر اسکے  
 ساتھ کسی نے اقتداء کی اس جہت سے اسنے دوبارہ تکبیر کی تو وہ پہلے تحریمہ پر رہیگا مگر آنکہ اقتداء کرنے والی کوئی عادت  
 ہو۔ مع۔ و کثافی التباہ۔ اگر ظہر کا تحریمہ کیا پھر تکبیر ککر ظہر میں امام کی نیت اقتداء کی تو اول باطل ہوگئی اور اقتداء صحیح ہوا۔  
 اگر اسنے ظہر میں ظہر پڑھنے کی پھر جا کر جماعت ظہر میں شریک ہو گیا تو پہلے ادائی ہوئی ناز باطل نہوگی۔ الکافی۔ اور معروف  
 مذہب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ فرض وہی اول رہی اور جماعت کے ساتھ نفل مع ثواب جماعت ہے اور سنن میں بعض صحابہ  
 نے پوچھنے والے کو کہ ان دونوں میں کس کو فرض ٹھہرا دے فرمایا کہ یہ تیرے اختیار میں نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں  
 ہے جسکو چاہے فرض قرار دے۔ تحقیق یہ کہ جو ناز اچھے نفل و شرائط سے ادا ہوئی ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اسی کو تعمیل  
 حکم قرار دے گا لیکن بندہ کی معرفت میں تو اول فرض ہے اور دوم نفل ہے حتیٰ کہ اسی پر احکام مبنی ہو گئے چنانچہ ارشاد ہے کہ ایک  
 دن میں ایک فرض کو دوبارہ مت پڑھو تو دوبارہ فرض نہیں پڑھا بلکہ نفل پڑھی۔ اور اگر قسم کھائی ہو کہ آج ظہر کا فرض  
 بجماعت ادا کرونگا۔ تو اس صورت میں قسم جھوٹی ہو کر کفارہ لازم آویگا کا حفظ۔ مع۔ و لو افتتح الظہر۔ اور اگر شروع کی ظہر  
 فت۔ نیت و تکبیر کے ساتھ دوبارہ۔ بعد ماضی نہما رکعت۔ بعد ظہر کے ایک رکعت پڑھنے کے۔ فت۔ یعنی پہلے ظہر  
 شروع کر کے پھر ایک رکعت پڑھنے کے بعد پھر دوبارہ اسی ظہر کی نیت سے تکبیر افتتاح کئے بدون اسکے کہ زبان  
 نیت بیان کرے۔ مع۔ فہی۔ تو یہ دوسری ناز۔ ہی۔ وہی پہلی ناز ہے۔ فت۔ یعنی پہلی ناز سے خارج نہوگا۔ و پھر پھر  
 اگر رکعت۔ اور حساب کر لے اس رکعت کو جو پڑہ چکا ہے۔ فت۔ حتیٰ کہ اس رکعت کے بعد تیسری رکعت ختم پر قعدہ اخیرہ فرض  
 پڑیگا تو وہ قعدہ کرے اور اگر اسنے رکعت مذکور کو شمار نہ کیا حتیٰ کہ اب سے چار رکعت کے بعد قعدہ کیا تو ناز باطل ہوگئی اور  
 اگر ناز مغرب ہو تو دو رکعت بعد اور فجر ہو تو ایک رکعت بعد قعدہ اخیرہ ہوگا۔ بالجملہ اس رکعت کو حساب کر کے جب قعدہ اخیرہ  
 پڑے تو وہ بان قعدہ کرے ورنہ ناز باطل ہوگی۔ کثافی یعنی و الفتح وغیرہ۔ اور حاصل مسئلہ یہ کہ جو ناز شروع کی اگر اس سے بعد  
 اسی ناز میں نفل ہوا یا با تو نفل نہوگا۔ مع۔ لاناہ نوی الشریع فی عین ماہوفیہ۔ کیونکہ ماضی نے نیت کی شروع کی ایسے  
 فرض میں کہ وہ بعینہ وہی ہے جس میں منہج ہے۔ فطنت نیتہ و بقی المنوی علی حالہ۔ تو اسکی نیت نفل ہوگئی اور جسکی نیت ہے

وہ اپنی حالت پر باقی رہا۔ و۔ پھر اس وقت ہر کہ دوبارہ نیت اپنے طہ پر مبنی دل سے ہو اور اگر اس نے نیت کو زبان سے ظاہر کیا مثلاً ظہر کی ایک رکعت پڑھ کر کہا کہ نوبت ان اصلی ظہر الیوم الخ یعنی میں نیت کرتا ہوں کہ امروزہ ظہر کو پڑھوں یا اتند اسکے تو جہانک پڑھی وہ ٹوٹ جائیگی اور شمار نہوگی۔ گمانی، اٹھانہ، الگائی۔ ا۔ امداد اصل اس مسئلہ میں یہ کہ جب نیت ایسی چیز کے ساتھ لاحق ہو کہ وہ حاصل نہیں ہو تو نیت صحیح ہو اور اگر حاصل کے ساتھ لاحق ہو تو صحیح نہیں ہو پس اسی اصل پر مسائل نکلے ہیں۔ ج۔ اگر ظہر چار رکعت پڑھ کر سلام کے بعد یاد کیا کہ سو سے وہ ایک سجدہ چھوڑ گیا پس کھڑے ہو کر اسے از سر نو چار رکعت پڑھ کر سلام پھیرا تو ظہر کا فرض ادا نہوا کیونکہ دوبارہ ظہر میں داخل ہونے کی نیت لغو ٹھہری تو جب اسے دوبارہ ایک رکعت پوری کی تو فریضہ کو نفل سے غلط کر دیا قبل اسکے کہ فریضہ سے خارج ہو۔ اٹھانہ، والبحر۔ مترجم کہنا ہے کہ عوام اکثر ایسا کرتے ہیں کہ اولاً کلمہ نہیں کرتے بلکہ از سر نو پڑھتے ہیں یہ نہیں چاہیے اور مسئلہ اس بنا پر کہ سجدہ دونوں فرض ہیں اور مسئلہ ضروری ہے۔ طے حفظ ہم مغرب کی دو رکعت پر قعدہ کر کے اس گمان سے کہ پوری ہو گئی سلام پھیر دیا پھر کھڑے ہو کر تکبیر کہی اس نیت سے کہ مغرب کی سنت پڑھتا ہوں پھر سنت کا سجدہ کیا یا نہ کیا ہو بہر حال فرض مغرب فاسد ہو گیا کیونکہ قبل فراغت فرض کے اسے نفل شروع کر دیا۔ اگر دو رکعت پر سلام کر کے یاد آ گیا کہ پوری نہیں ہوئی ہرگز نادانی سے گمان کیا کہ یہ ناز جاتی رہی تو کھڑے ہو کر دوبارہ مغرب کی تکبیر تحریر یہ کہی پھر تین رکعتیں پڑھیں پس اگر اسے ایک رکعت پڑھ کر بقدر تشدد قعدہ کر لیا پھر دو رکعتیں پڑھیں تو فرض مغرب ادا ہو گئی ورنہ نہیں۔ اگر مغرب شروع کر کے ایک رکعت پڑھی پھر گمان کیا کہ اسے تکبیر تحریر نہیں کی تھی پس دوبارہ تکبیر تحریر یہ لکھ کر تین رکعات از سر نو پڑھیں تو اسکی ناز جائز ہوئی۔ اور اگر دو رکعتیں پڑھ کر گمان کیا کہ اسے تکبیر تحریر یہ نہیں کہی پس ابتدا سے شروع کر کے تین رکعتیں پڑھیں تو ناز نہیں جائز ہے۔ کتاب زمین میں ہے کہ یہ اس وقت کہ بعد شروع کرنے کے ایک رکعت پڑھ کر بقدر قعدہ کے نہ بیٹھا ہو تو لازم آدیا کہ قعدہ اخیرہ چھوڑ کر اور قبل فرض کے نفل میں منتقل ہوا۔ اٹھانہ ۷۔ مسئلہ مصحف میں سے دیکھ کر نادین پڑھنا) اس میں متعدد صحت میں ہیں اس طرح کہ پڑھنے والے کو یاد نہیں پس دیکھ کر قرات کی یا حفظ ہو کر دیکھ کر پڑھا مصحف کو ہاتھ میں اٹھائے ہو یا وہ رجل پر رکھا ہوا ہے۔ پھر جن علماء نے اسکو جائز جانا ہے انکا استدلال بروایت امامت کو ان رمز ہے لہذا امام مصنف رحم نے مسئلہ کو امام کے حق میں وضع کیا اور کہا کہ۔ واذ اقرار الامام۔ اور اگر ناز میں قرات کی امام نے۔ ج۔ اور یوں ہی اگر مفسر نے قرات کی۔ من المصحف۔ مصحف میں سے۔ قدرت صلاتہ عند الی حنیفہ۔ تو امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اسکی ناز فاسد ہوئی۔ و۔ پس متقدمین کی ناز بھی فاسد ہے۔ شیخ الاسلام مبنی رحم نے کہا کہ امام کا لفظ اتفاق ہے قید نہیں اور مفرد کا بھی ہے حکم ہے اور اصل میں امام محدث ہے دہلی میں شیخ ابن حزم ظاہری نے کہا کہ یہی قول سید بن اسیب و حسن بصری و شعبی و سلمی رحمہم اللہ ہے۔ گھر۔ میں کہتا ہوں کہ یہی طلحہ ظاہریہ گاندھب ہے۔ ج۔ پھر جامع صغیر و مختصر قدوری میں یہ تفصیل نہیں کہ تھوڑے وقت پڑھنے میں حکم جدا ہے مگر بعض مشائخ نے کہا کہ اگر پوری نایت یا زیادہ مصحف سے پڑھے تو امام کے نزدیک مفید ہے اور کم ہو تو نہیں اور بعض نے کہا کہ مقدار فاقہ مفید ہے ورنہ نہیں۔ اقبسین۔ ج۔ اور ظاہریہ کہ تھیل و کثیر امام کے نزدیک مفید ہونے و صاحبین کے نزدیک نہ ہونے میں برابر ہیں لہذا امام مصنف سے مطلقاً رکھا ہے۔ انصاہ۔ و قال لا ہی ثاقہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دیکھ کر پڑھنے والے کی ناز پوری ہے۔ لادہ عبادۃ انصاف الی عبادۃ۔ کیونکہ یہ ایک عبادت ہے جو دوسری عبادت سے مل گئی۔ و۔ اور یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ ہے بلکہ اگر بہت جائز اور قول ایک جماعت کا ہے اور اگر اجماع اس کے اوراق بھی ناز میں لائے تو فساد نہیں جیسا کہ قدوری رحم نے ذکر کیا ہے۔ ج۔ حاصل دلیل یہ کہ قرات ایک عبادت اور مصحف میں نظر کرنا دوسری عبادت ہے اور ناز میں دونوں کو لایا تو فساد کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور انکا استدلال اس



روایت سے بیان ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا آزاد کیا ہوا غلام ذکوان نام ماہ رمضان میں حضرت ام المومنین کی امامت کرتا اور وہ مصحف سے پڑھا کرتا تھا۔ ویکن اس روایت کی تصحیح چاہیے ہے۔ البتہ یہ کہ محراب میں کھانا اور سپر نظر کر کے تو بالاتفاق مفید نہیں پس قرآن میں نظر کرنا تو مفید نہواریا کہ اسکو اٹھانا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امامہ جمع ابی العاص کو کندھے پر اٹھایا تھا جب سجدہ کرتے تو امارہ دیتے اور جب کھڑے ہوتے تو پڑھنے کے پس جب یہ عمل کثیر نہو تو قرآن اٹھانا بھی مل کثیر نہو اپس کوئی چیز مفید نہیں اور عبادت ثابت تو جائز ہے۔ الا انہ یکرہ مگر اتنا ہے کہ یہ صورت مکروہ ہے۔ فت۔ کچھ ذاتی کراہت سے نہیں بلکہ۔ لائے شبہ بصنع اہل الکتاب۔ اسوجہ سے کہ یہ صورت مشابہ ہے اہل کتاب کے طریقے۔ فت۔ چنانچہ اہل کتاب بوجہ حفظ نمونے کے اذکار وغیرہ کو اسی طرح ہاتھ میں لیکر پڑھتے ہیں۔ اور ہم کو یہود کی مشابہت سے صحیح حدیث میں مانعت کی گئی ہے تو جن صورت میں بغیر مشابہت شریعت ہو وہاں مشابہت مکروہ ہوئی پس شافعی کا قول کہ بلا کراہت جائز ہے اس دلیل سے ضعیف ہو گیا۔ لیکن ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہم جہاز کا استدلال بھی ضعیف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولابی حنیفۃ۔ امداد حنیفۃ کے قول کی دلیل دو طور سے بیان کی گئی۔ اول۔ ان حمل المصحف والنظر فیہ وتقلیب الاوراق عمل کثیر۔ یہ کہ مصحف کا اٹھانے رہنا اور اس میں نظر کرنا اور ورق لوٹنا یہ مجبوعہ عمل کثیر ہے۔ فت۔ اور بلا ضرورت ہے لیکن اس تعلیل پر لازم آیا کہ اگر مصحف کو اٹھا نہو بلکہ رحل پر رکھا ہو اس میں سے پڑھا جاوے یا محراب پر رکھا ہو اسکو دیکھ کر پڑھے تو ناز فاسد نہوگی۔ الگاتی۔ میں کہتا ہوں کہ قصہ امامہ جمع ابی العاص کے اٹھانے کا بھی صحیح طور پر اس تعلیل کو روکنا ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ لائے تلقن من المصحف نصار کما اذا تلقن من غیرہ۔ یہ کہ مصحف سے پڑھنا اس سے سیکھ لینا ہے تو ایسا ہوا جیسے کسی دوسرے آدمی سے نماز میں سیکھتا گیا۔ فت۔ اور یہ بالاتفاق مفید ہے تو مصحف سے بھی مفید ہوا کیونکہ سیکھنا نماز کے اعمال سے نہیں ہے۔ وعلی ہذا لافرق بین الموضوع والمحول۔ امداد اس تعلیل کے موافق رحل پر رکھے ہوئے قرآن سے پڑھنے اور اٹھانے ہوئے سے پڑھنے میں کچھ فرق نہیں۔ فت۔ کیونکہ سیکھ لینا تو دونوں صورتوں پر لازم اور وہی ہاتھ فساد ہے۔ وعلی الاول یفرقان۔ اور تعلیل اول کے موافق رکھے اور اٹھانے میں فرق ہے۔ فت۔ کیونکہ اسکا مدار تو عمل کثیر ہے جیسا کہ گذرا اور حق یہ کہ تعلیل اول کچھ نہیں ہے اسلئے کہ ایک تو اسکا عمل کثیر ہونا اصل نظر و مخالفت قصہ امامہ ہے دوم یہ کہ عمل کثیر موافق اصل امام رحمہ کے مصلی کی رائے پر موقوف ہے پس متفق تعلیل دوم ہے کہ مصحف میں دیکھ کر پڑھنے سے تلقن لازم آتا ہے اور وہ مفید ہے خواہ مصحف اٹھائے ہو یا رکھا ہو یا محراب پر رکھا ہو لہذا کافی میں لکھا کہ ہر حال میں مفید ہے اور یہی صحیح ہے۔ ۱۔ اگر قرآنی حفظ ہو یعنی جو کچھ ناز میں پڑھا ہے وہ اسکو یاد ہو ویکن وہ کہیں گے ہوئے سے بدو مصحف اٹھانے کے پڑھنا ہے تو شاخ نے کہا کہ ناز بالاتفاق فاسد نہوگی کیونکہ تلقن یا عمل کثیر کچھ بھی نہیں ہے۔ اتہیین۔ اگر ناز میں کسی گے ہوئے کو دیکھ کر سمجھا تو یہ سمجھا دو طور پر ہے ایک یہ کہ وہ لکھا ہو قرآن ہو پس اگر اس قرآن کو سمجھا تو کسی کا خلاف نہیں کہ یہ جائز ہے۔ انتہایہ۔ و لولہ نظر الی مکتوب۔ اور اگر نظر کی کسی مکتوب کی طرف۔ فت۔ جو سوائے قرآنی کے خلاف کتاب فقہ وغیرہ ہو۔ وفہمہ۔ امداد سکونہ کیا۔ فت۔ حالانکہ ناز میں یہ فعل واقع ہوا لیکن زبان سے کوئی حرکت نہیں کی۔ ج۔ فالصحیح انہ لایفسد مملوۃ بالاجماع۔ تو صحیح قول یہ کہ اس سمجھنے والے کی ناز بالاجماع فاسد نہوگی۔ فت۔ خواہ خود سمجھ میں آجاوے یا سمجھنے کا قصد کرنے سے سمجھ جاوے کچھ فرق نہیں یہی صحیح ہے۔ اتہیین۔ چنانچہ ہم سے باطلان ناز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف۔ ہر خلاف مسئلہ قسم کے کہ وہاں سمجھنے میں صاحبین کا باہم اختلاف ہے اور وہ۔ ما اذا حلف لا یقرأ کتاب فلان۔ صورت یہ قسم کھانی کہ فلان کی تحریر نہیں پڑھو گا۔ فت۔ فلان کوئی شخص ہو سکتا



وگدہ حاجی قاطع نہو لاجیکہ سامنے سے گدہ جادے لیکن اس میں دو وجہ سے احتیاط ہے اول وجہ یہ کہ جو ابن العلام رحمہ اللہ کا کہ یہ حدیث قبلہ اس حدیث کا نہیں کر سکتی جس میں ان چیزوں سے قطع ناز مروی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ وہ حدیث احمد رضا رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قطع کرتے ہیں مرد کی ناز کو جبکہ اس کے رد و بر برابر ہو مگر کچھ دے کے نہو عورت وگدہ جادے سپاہ کتا۔ اور آخر میں ہے کہ سپاہ کتا شیطان ہے۔ رواہ مسلم اور ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے مرفوع حدیث کہ قطع کرتے ہیں ناز کو عورت وگدہ جادے۔ رواہ مسلم ایضاً۔ و حدیث ابن عباس رحمہ اللہ سے مرفوع حدیث کہ قطع کرتے ہیں ناز کو عورت حائضہ وگدہ جادے۔ رواہ ابو داؤد و دارقطنی و ابن ماجہ۔ کئی ایسی۔ حاصل یہ کہ قاطع ہوا عورت و سنگ و خراگہ حدیث صحیح مسلم سے ثابت اور قاطع نہو ایسی روایت سے جسکے ثبوت ہی میں تاویل ہے تو کیونکہ معارضہ ہو گا حالانکہ معارضہ کے لیے مساوی ہونا شرط ہے۔ علاوہ ازین قاطع حدیث تو صحیح منطوق ہے اور غیر قاطع منطوق نہیں بلکہ مفہوم ہے۔ وجہ دوم یہ کہ بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ لا یقطع الصلوٰۃ مرد غشی۔ عام ہے تو اس سے یہ تین چیزیں خاص کر لی گئیں جو حدیث ابو ذر و ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے مرفوع حدیث میں قاطع ثابت ہوئیں تو حاصل یہ ہوا کہ کوئی چیز قاطع نہیں سوائے ان تین چیزوں کے پس دونوں حدیثوں پر عمل ہو گیا۔ جواب بطریق تحقیق یہ ہے کہ صحیح مسلم کی حدیث ابو ذر و ابو ہریرہ سے مرفوع حدیث دو سری حدیث حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی ہے کہ حضرت ام المومنین نے بیان فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ناز پڑھا کرتے اور میں آپ کے رد و بر عرض میں بیٹھی ہوتی جیسے جنازہ رکھا جاتا ہے۔ رواہ ابی یوسف و مسلم۔ اور ایک روایت صحیحین میں ہے کہ میرے پانچوں آپ کے سجدہ گاہ پر ہوتے تو جب آپ سجدہ کرتے تو دبا کر اشارہ فرماتے تو میں اپنے پانچوں کچھ یعنی پھر جب آپ ٹھہرے ہوتے تو پانچوں پھیلا دیتی تھی اور اس زمانہ میں گھروں میں چراغ نہ تھے۔ اور ایک روایت میں حضرت ام المومنین نے کہا اوقات اپنے حائضہ ہونے کی حالت میں اسی طرح بیان فرمایا۔ ابوجہ محمد و طرق سے یہ حدیث صحیحین و غیرہ میں مروی تو یہ زیادہ اصح و اقویٰ ہے اور اس سے صاف ثبوت ہوا کہ عورت قاطع ناز نہیں اگرچہ حائضہ ہو اور یہ بالکل حکم ہے یعنی اس میں کسی احتمال کو گنجائش نہیں ہے برخلاف حدیث ابو ذر و ابو ہریرہ کے کہ وہ ان قاطع کے معنی میں تاویل ہو سکتی ہے کہ قاطع ناز سے مراد قاطع خشوع ناز ہے چنانچہ حدیث میں یہ بات ظاہر میں مفہوم ہوتی ہے کہ جب عورت نازی کے رد و برگدے تو اس کا دل منتشر ہو گا۔ اور سجدہ و السراطل اس میں شیطان کا ہے اور حدیث صحیح میں ثبوت ہے کہ عورت جب چلتی ہے تو شباطین اس کی تڑپیں کرتے چٹے ہیں مع تفصیل کے جو اہل حدیث میں متعدد روایات سے ثابت ہے اور اس میں تاویل سے ظاہر ہوتا ہے کہ جامع کے سامنے کی عورت یا مشرف کے سامنے اجنبیہ عورت گزرنے میں اور مشرف کے سامنے اس کی سنگوہ جو رو گزرنے میں فرق ہے۔ پھر حمار کے واسطے بھی شیطان کا ثبوت ہے اور سنگ سپاہ کے حق میں خود ہی حدیث میں مذکور کہ وہ شیطان ہے۔ معنی یہ نہیں کہ وہی خود شیطان ہے بلکہ مراد طور شیطان ہے اور شاید کہ بصورت مکر وہ مودی ہو جیسے عورت میں بصورت زینت شہوت ہے۔ پھر قاتل کو بعد اس سبب کے یہ جان لینا آسان ہے کہ ناز کی مراد تقسیم ہے شیطان کا گزرنے کا حال ہے مگر اس کا قریب اور جال جن صدقوں سے بطریق وسوسہ وغیرہ مصلیٰ کی رہنمائی کرتا ہے اور انھوں نے ان چیزوں کا گدہ ہے بفریقہ مصلیٰ کے قتل تک صابر ہو یعنی سترہ نہو۔ یعنی رحم نہ لگا کہ شیخ نووی رحمہ اللہ نے غلام میں کہا کہ غیور طیار نے حدیث ابو ذر و ابو ہریرہ رحمہ اللہ میں قاطع ہونے کو معنی قاطع خشوع ہونے پر محمول کیا۔ پھر اگر کہا جادے کہ یہ تو عورت عورت کے حق میں ثبوت ہوا تو جواب دیا گیا کہ نہیں بلکہ ابن عباس رحمہ اللہ سے مرفوع حدیث میں بتایا کہ آپ جامع سے ناز پڑھتے تھے اور میں مجلس نے صفوں کے سامنے اپنا گدہ چھوڑ دیا اور اس کی پر دہ نہیں کی گئی۔ ابن ابی حزمی نے کہا کہ چونکہ عورت وگدہ کے حق میں یہ ثبوت ہے لہذا امام احمد رحمہ اللہ نے ان دونوں کے قاطع ہونے میں تردد کیا اور سنگ سپاہ کو قطع قاطع ناز ٹھہرایا کیونکہ اس میں کچھ ثبوت ظلال نہیں ہے۔ شرح کتا ہے کہ قطع کرنا تو ایسی چیزیں مذکور تھیں پھر ان میں بعد معنی عورت و حمار کے حق میں



قطع کے معنی قاطع خشوع ثابت ہونے تو سنگ سیاہ کے حق میں اسی قطع کے معنی قاطع صلوٰۃ کیونکر ہونگے کیونکہ ایک ہی قطع سے دونوں مطلب مخالف ایک ہی بولی میں نہیں جائز ہیں جیسا کہ اصول میں ہم نے متحقق کیا ہے تو جب اس حدیث میں قطع کے معنی قطع خشوع ناز کے ہوئے تو عورت و حمار و کلب سب کے حق میں یہی رہے اور کوئی بھی قاطع تحریمہ ناز نہوا۔ بالجملہ احادیث و آثار سب متفق اس معنی کو مفید ہیں کہ مصلی بغیر سرہ کے سامنے سے عورت دکتے و گدے کے گزرنے سے ناز کا خشوع قطع ہوتا ہے اور تحریمہ ناز کسی چیز کے گزرنے سے نہیں ٹوٹتا۔ الا ان الماراً تم۔ لیکن گزرنے والا گنگنا ہے۔ یعنی جب عورت وغیرہ کسی چیز کے گزرنے سے ناز قطع نہوتی تو اس سے یہ لازم نہیں کہ گزرنے والا مختار ہے کہ سامنے سے گزرجا دے۔ بلکہ گزرنے والے کو حلال نہیں کہ وہ مصلی کے سامنے سے جیکہ سرہ نہوا جائے کہ اس کے اندر گزرنے والا مرکب حرام ہو گا خواہ وہ عورت ہو یا مرد ہو کیونکہ مرد اگرچہ قاطع خشوع نہیں ہے لیکن مصلی کے قبلہ پر آنے سے عامی گنگنا ہے بقولہ علیہ السلام لو علم المار بن یدی المصلی ما ذاعلیہ من الوزر لوقت اربعین۔ دلیل اس حدیث کے معنی اگر مصلی کے مرد و گزرنے والا جانتا کہ اسپر کیا گناہ پڑتا ہے تو وہ البتہ کھڑا رہتا چالیس تک۔ یعنی نہ گزرتا اور چالیس تک کھڑا رہتا اسپر آسان ہوتا۔ ابو انضر را دی نے خبر کیا کہ مجھے وصیافت نہوا کہ چالیس دن فرما کے یا چالیس یا چالیس سال اور یہ حدیث صحیحین میں ہے اور ہزار رحم کی روایت میں چالیس خریف مذکور ہے۔ فاسد اعلم۔ لیکن ابن العمام نے اسکی تصحیح کو موجد کیا ہے۔ م۔ واما یا تم اذا مر فی موضع سجودہ علی ما قبل۔ اور گزرنے والا گنگنا رجب ہی ہو گا کہ جب اول یہ متحقق ہو کہ گزرنے والے کی جائے سجود میں بنا برآئکہ کہا گیا۔ و۔ یعنی وہ مقام جیکہ اندر گزرنے والا حرام ہے اسکی حد یہ بیان ہوئی کہ مصلی کے قدم سے بیکر مقام سجود تک ہے یہی صحیح ہے۔ تبیین۔ اسی کو شمس الاممہ سرخی و شیخ الاسلام نے اختیار کیا اور آپسی قاضی خان نے اعتماد کیا ہے۔ یہی کافی و خزانہ و ظہیر یہ میں ہے۔ م۔ اور چارے مشائخ نے کہا کہ حد یہ ہے کہ جب مصلی اپنی نظر اپنے سجودہ کی جگہ ڈال کر پڑھتا ہو تو گزرنے والے پر اسکی نگاہ نہ پڑے۔ اخصاصہ یعنی حد موضع سجود سے بھی آگے نہ جاتا ہے کہ موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت میں جانتا کہ آگے بھی نظر پڑتی ہے پھر جان نہ پڑے وہاں گزرنے والا کہ وہ نہیں ہے یہ قول فقہ الاسلام کا ہے۔ م۔ اور یہی صحیح ہے۔ اخصاصہ اور یہی صحیح ہے۔ البدل۔ اور یہی اشبہ بالصواب ہے۔ النہایہ۔ ظاہر اسی طرف امام مصنف نے قطع قبل سے اشارہ فرمایا ہے اور عقرب واضح ہو گا۔ م۔ ولا یكون یمنہا حائل۔ اور دوم یہ کہ دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔ جیسے اسطوانہ یا دیوار یا ستروہ یا آدمی کی شیعہ وغیرہ۔ م۔ حتی کہ مسجد صغیر میں اگر حائل ہو تو گزرنے والا نہیں۔ الا انی۔ و یحاذی اعضاء المار اعضاء المصلی لو کان یصلی علی الدکان۔ اور محاذی ہو جاوین گزرنے والے کے اعضاء نازی کے اعضاء سے اگر وہ چوتروں پر ناز پڑھتا ہو۔ و۔ یعنی اونچے پر ہو لیکن قدر قامت نہو حتی کہ نازی کے اعضاء سے گزرنے والے کے اعضاء محاذی ہو جاوین تو گنگنا ہو گا چوتروں و چھوٹی مسجد میں موضع سجود کا اعتبار نہیں کیونکہ چھوٹی مسجد ایک ہی جگہ کے حکم میں ہے اور اگر جری مسجد یا میدان ہو تو اس میں موضع سجود و موضع نظر دونوں قول مذکور ہیں پھر جب اسنے ادب کی جگہ ناز پڑھی تو جو شخص چوتروں سے نیچے گندا وہ بلا شک اسکے موضع سجود پر در حقیقت نہیں گذرنا تو پہلی روایت پر گنگنا نہونا چاہیے اور دوسری قدر پر اگر ایسی جگہ گذرنا کہ مصلی کے موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت میں اسپر نظر پڑتی ہو تو یہ کیا جاوے کہ اگر گزرنے والے کے بعض اعضاء مصلی کے بعض اعضاء سے محاذی ہوتے تو گنگنا ہو گا ورنہ نہیں۔ لخصاص من الصدر۔ اس سے معلوم ہوا کہ چوتروں اگر بقدر اونچا ہو کہ گزرنے والے کا کوئی عضو محاذی نہو تو کچھ گناہ نہیں ہے اور اگر کسی سوار نے اثر کر جانور کو روانہ کیا اور اسکے آڑ میں خود گزرنے والا گناہ نہیں ہے۔ یعنی عن التمرائی والنہایہ۔ مسجد صغیرہ کہ چالیس ذراع سے کم ہو اور میں مختار ہے۔ م۔ و یغنی لمن یصلی فی الصحرا وان یتخذ امامہ سترة۔ اور لائق ہے کہ جو شخص میدان میں ناز پڑھے

وہ اپنے آگے سر نہ بنایوے۔ **ف**۔ معنی لائق کے یہ کہ مندوب ہے۔ ابدائع۔ اور امام محمد نے کہا کہ مستحب ہر جہ۔ لقولہ  
 علیہ السلام اذا صلی احدکم فی الصبح او فلیجعل بین یدیه سترۃ۔ کیونکہ حدیث ہے کہ جب کوئی تم میں سے میدان میں نماز  
 پڑھے تو اپنے سامنے سترہ کرے۔ **ف**۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں لیکن یہ حکم حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں اس طرح مروی ہے کہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب کوئی تم میں سے نماز پڑھے تو اپنے سواجہ پر کوئی چیز کرے پھر اگر نہ پاوے تو عصا کھڑا کرے پھر اگر  
 عصا بھی نہ ہو تو خط کھینچ لے اور مضر نہوگا جو اسکے سامنے سے گزے۔ رواہ ابو داؤد اور اس باب میں حدیث ابن عمر ابو سعید  
 خدری و سہرہ بن معبد و سل بن ابی حاتمہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے چنانچہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 فرمایا کہ جب تم میں کوئی نماز پڑھے تو سترہ کی جانب پڑھے اور کسی کو اپنے سامنے گزرنے نہ دے پھر اگر وہ نہ مانے تو اس سے  
 قتال کرے کیونکہ اسکے ساتھ شیطان ہے۔ رواہ ابن جان و الحاکم۔ اور امامت اسکے حدیث ابو سعید خدری مرفوعاً۔ رواہ ابو داؤد  
 و النسائی و ابن ماجہ۔ **س**۔ ترجمہ کتاب ہے کہ حکم حدیث کو استحباب پر محمول کیا لیکن جب گندہ گاہ پر بغیر سترہ نماز پڑھے تو غازی  
 کی گندہ گاہی معصی ہے اور ضرور ہے کہ مستند اس میں ہی حدیث ہو تو متحقق ہے کہ سترہ حکم حدیث واجب ہے لیکن جان گندہ گاہ ہو  
 وہاں سترہ مستحب از قبیل رفع الحکم برفع العلۃ ہے چنانچہ قول مصنف ابعدین لایاس بترک الستر و الخ اسی کو مؤید ہے اور  
 کیونکہ واجب نہوگا جبکہ گندہ گاہ یا مکروہ محرم قرار دیا گیا ہے۔ و مقدار با ذراع فصاعدا۔ اور سترہ کی مقدار ایک ذراع  
 کمتر ہے چاہے جقدر زیادہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام ایضاً احدکم اذا صلی فی الصبح ان یشترک امامہ مثل موخرۃ الرجل  
 بدیل روایت کہ کیا عاجز ہوتا ہے کوئی تم میں جب وہ صحرا میں نماز پڑھتا ہے کہ اسکے آگے مثل موخرہ کجاوہ کے ہو۔ **ف**۔  
 موخرہ وہ کٹری جو کجاوہ کے پیچھے بیٹھنے والے کے سر کے برابر ہوتی ہے۔ یہ الفاظ غریب ہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے  
 روایت ہے کہ جب تو نے اپنے سامنے مثل موخرۃ الرجل کر لیا تو پھر تجھے مضر نہیں جو تیرے سامنے گزراوے۔ رواہ مسلم  
 عن عطاء مرفوعاً۔ و نحوہ عن ابی ذر۔ اور صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 سے سترہ المصلیٰ پوچھا گیا تو مثل موخرۃ الرجل فرمایا۔ کافی ایمنی۔ **س**۔ ترجمہ کتاب ہے کہ مثل موخرۃ الرجل اس حدیث میں  
 اس قدر اونچی چیز ہوتی جو بیٹھنے والے کے سر کے محاذی برابر ہے اور یہ ایک ذراع سے زیادہ ہے اور بسو طین میں اس سے زیادہ  
 ذکر کیا کہ سترہ ہونا کافی ہے۔ ذخیرہ میں کہا کہ ستر کا طول ایک ذراع اور موٹائی بقدر انگلی کے ہوتی ہے لہذا امام مصنف  
 نے کہا کہ۔ و قیل و ینبغی ان یشترک امامہ لایسبغ۔ اور کہا گیا کہ اور موٹائی میں چاہے کہ بقدر انگلی کے ہو۔ لان  
 ما دونہ لایبدو للناظرین من بعد ظاہر یحصل المقصود۔ کیونکہ اس سے کم موٹائی تو دور سے دیکھنے والوں کو ظاہر  
 ہوگی پس مقصود حاصل نہوگا۔ **ف**۔ شیخ الاسلام نے شرح بسو طین حدیث غزہ سے استدلال کیا جو آگے آتی ہے اور کہا  
 کہ غزہ کا طول بقدر ذراع اور موٹائی ایک انگلی برابر ہے۔ ترجمہ کتاب ہے کہ غزہ عرصا ہوتا ہے جس کے نیچے طرف کو دھار دہروری  
 لگی ہوتی ہے اور بعید ہے کہ وہ بقدر ذراع ہو اگرچہ موٹائی ایک انگلی برابر محض ہے پس موخرۃ الرجل کا اندازہ بہتر ہے اور وہ آدمی  
 کے پیچھے ہونے کے برابر اونچائی ہے۔ لیکن بخاری رحمہ نے تاریخ میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوع روایت کی کہ نماز میں آدمی  
 سترہ کو اسے اگرچہ تیر کے ساتھ ہو۔ یہ بقدر ذراع ہے۔ و اسد اعظم۔ اگر آدمی قلعہ بیٹھا ہو اسکو سترہ کہ بیٹا جائز ہے اور اگر کھڑا ہو  
 تو اس میں اختلاف ہے۔ اگرچہ پایہ سواری کو سترہ بنایا تو مضافتہ نہیں ہے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ اگر اپنی قبا یا ترکش رکھ لیا جو  
 ایک ذراع جقد ہو گیا تو بلا خلاف کافی ہے اور ایک ذراع سے کم میں مشایخ کا اختلاف ہے۔ غریب الروایہ ابو خضر رضی اللہ عنہ  
 کہ بڑا ذرا مثل راستہ کے سترہ نہیں ہے جیسے جواوض۔ و کثانی مختصر البحر المحیط۔ اونچی ٹپلی و گاؤنیکہ و نالی کا سترہ جائز اور  
 خفیہ میں پاک جانور کا سترہ جائز بخلاف چمرد گدھے کے سترہ کی چو کا سترہ جائز اور سترہ کا منع اور بسو طین تردد اور حرج

و کا فر و مجنون کا منع ہوا اور سونے پہرے مرد کے ساتھ سترہ کرنے میں اختلاف ہے۔ مع۔ و یقرب من السترة۔ اور سترہ سے نزدیک رہے۔ لقولہ علیہ السلام من صلی الی سترہ فلیدن منها۔ بدلیل حدیث کے کہ جو کوئی سترہ کی طرف نادرست نہ تو اس سے قریب رہے۔ و ف۔ تاکہ شیطان اس کے سترہ کے درمیان نہ گزرے۔ رواہ ابوالبرکات محمد بن یحییٰ بن عیسیٰ بن عمار بن زید بن اسلم و رواہ الطبرانی۔ اور مانند اسکے حدیث سہل بن ابی حمزہ۔ رواہ ابوداؤد و النسائی و ابن جابر و الحاکم و الحدیث ابو سعید۔ رواہ ابن جابر۔ اور حدیث سہل بن سعد رحمہ اللہ و رواہ الطبرانی و حدیث بریرہ رواہ ابوزر۔ مع۔ و یجعل السترة علی حاجب الایمن او الایسر۔ اور سترہ کو اپنے دائیں یا بائیں بھون کے مقابل رکھے۔ و ف۔ یعنی دونوں آنکھوں کے بیچ میں نہ رکھے۔ ع۔ یہ درمیان سترہ۔ اور اسی کے ساتھ اثر وارد ہوا ہے۔ و ف۔ یعنی حدیث چنانچہ اسکو ابوداؤد و احمد و الطبرانی و ابن عدی نے تصحیح ابن الاثیر و ترمذی سے روایت کیا ہے لیکن اسکی اسناد میں کلام ہے۔ کافی البیہنی۔ اور ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ ایسے موقع پر ہکو ایسی اسناد بھی کافی ہے۔ و لا پاس تبرک السترة اذا امن المرور ولم یواجه الطريق۔ اور مضائقہ نہیں کہ سترہ ترک کرے جبکہ کسی کے گزرنے سے امن ہو اور برہنہ کا مواجہہ نہ ہو۔ و ف۔ یہ اشارہ ہے کہ سترہ کی علت مساوی مرد ہے و جان فاب گمان سے کسی کے گزرنے کا خطر ہو و ان مضائقہ نہیں کہ سترہ ترک کرے اور یہ یقید ہے کہ باوجود امن کے سترہ رکھنا مستحب ہے اور واضح ہو کہ تمیز الخفاق میں کہا کہ دائیں بھون کے مقابل سترہ رکھنا افضل ہے اور یہی معنی رحمہ نے ذکر کیا لیکن ابن السکون کی روایت بن مرت بائیں بھون کے مقابل رکھنا مذکور ہے تو غلطیت میں نال ہے۔ مع۔ و سترۃ الامام سترۃ للقوم۔ اور امام کا سترہ وہی قوم کا سترہ ہے۔ لانه علیہ السلام صلی بطحا و مکۃ الی خنزرة و لم یکن للقوم سترۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تازہ پیرھی پہنا رکھی تھی اور صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سترہ نہ تھا۔ و ف۔ رواہ البخاری و مسلم عن ابی حمزہ رحمہ پھر بعد فراغت جماعت پڑھنے کے جب قوم ہر ایک اپنی اپنی نوافل و سنن پڑھیں تو ظاہر یہ کہ امام کا سترہ کافی نہ ہو لیکن میں نے یہ جزئیہ نہیں دیکھا۔ و یعتبر الغرز و دن الاتقاء و الخط۔ اور معتبر ہے سترہ کو گاڑ دینا نہ اسکا ڈال دینا اور نہ خط کھینچنا۔ و ف۔ یعنی امام ہو یا مفرد ہو سترہ کو اس طرح بنا دے کہ اسکو گاڑ دے پس یہی معتبر ہے اور ڈال دینا نہیں معتبر اور جب کوئی چیز سترہ کے قابل نہ ہو تو خط کھینچ لینا معتبر نہیں ہے۔ لان المقصود لایحصل بہ۔ کیونکہ مقصود اس سے حاصل نہ ہوگا و ف۔ یعنی ہر ایک اتقاء یا خط سے مقصود حاصل نہ ہوگا اور مقصود یہ کہ دیکھنے والا اسکو دیکھ کر اسکے باہر سے گزرے۔ اور بیان دو مسئلہ ذکر کیے اول یہ کہ لکڑی کا ڈال دینا معتبر نہیں ہے۔ اختارہ الکافی۔ اور اسی کو قاضی خان وغیرہ ایک جماعت نے صحیح کہا۔ البحر۔ اور یہی اصح ہے۔ الخصاصہ۔ اور یہی مختار ہے۔ و اوقات و تقیہ۔ شیخ الاسلام نے مبسوط میں اسکو طول میں لیتا اعتبار کیا ہے۔ تبیین۔ مسئلہ خط میں امام سے دور رہنا نہیں ہیں اور عامۃ مشائخ کے نزدیک خط کچھ نہیں اور مرقیانی رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح اور اوقات میں ہی اسی کو امام مصنف نے لیا ہے۔ مع۔ اور ایک جماعت کے نزدیک خط طول میں یا عمر ابی جبر بن جیساکہ دیگر علماء سے ابوداؤد نے نقل کیا بوجہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ کے جسکو ابوداؤد و ابن ماجہ و ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور ترمذی۔ نوٹہ منیٰ لم یصل الی الخ میں ذکر کر چکا۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہی سنت اولیٰ باتبع ہے لیکن معنی رحمہ نے عبد الحق سے اسکا مصدق ابن خرم سے علم ثبوت ذکر کیا اور شاید کہ ابن الہمام رحمہ نے اسکو تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ مقصود تو انتشار خیال کو روکنا ہے باوجود اسکے خط بھی نظر آتا ہے۔ قول جیسے شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکڑی کے ڈال دینے کو بھی یہی کہا کہ نظر آتی ہے یہ وہ خط ہذا ان شارح۔ و یدرأ المار اذا لم یکن بین یدیه سترۃ۔ اور دنگ کرے مصلیٰ سامنے سے گزرنے والے کو جبکہ مصلیٰ کے سامنے سترہ نہ ہو اور مرئیہ و بین السترة۔ یا سترہ ہو اور وہ مصلیٰ و سترہ کے درمیان سے گزرنے لگے۔ لقولہ علیہ السلام قادر و انا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جان تک ہو سکے تم اسکو دنگ کرو۔ و ف۔ ابو سعید خدری رحمہ نے حضرت علیؓ سے



روایت کی کہ جب کوئی تم میں سے ناز پڑتا ہو تو کسی کو نہ چھوڑے کہ وہ اس کے سامنے سے گزرے اور اسکو دفع کرے جہاں تک  
 ہو سکے پھر اگر وہ انکار کرے یعنی نہ مانے تو اس سے قتال کرے کہ وہ تو شیطان ہے۔ رواہ البخاری و مسلم و نحوہ عن ابن عمر رضی اللہ  
 عنہما۔ حتیٰ کہ بعض مسلخ نے کہا کہ اس سے قتال کرنا سہا ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک اگر اسکو قتل کر دے تو قصاص نہیں ہے۔  
 مع۔ اور ہمارے علماء کے نزدیک اگرچہ گناہ نہ ہو لیکن احکام دنیاوی جاری ہونگے۔ پھر دفع کرنا کیونکر تو فرمایا۔ ویدرأ بالاشارة  
 کما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بولد سی ام سلمہ۔ اور دفع کرے باشارہ جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر وہ  
 فرزند ام المومنین ام سلمہ کے ساتھ کیا تھا۔ ف۔ جب ام سلمہ کے چہرہ میں ناز پڑا تو جی جیسا کہ ابن ماجہ نے اپنی سنن میں بیان  
 کیا اور کہا کہ اسکا راوی محمد بن قیس وہ عمر بن عبد العزیز کا قاضی ہے۔ اس سے امام مسلم نے تخریج کی ہے۔ مع۔ پھر اشارہ سر یا آگ  
 یا ہاتھ وغیرہ سے ہو۔ الکافی ۱۔ اویدفع بالتسبیح۔ یا اسکو دفع کرے تسبیح پڑھنے کے ساتھ۔ ف۔ کہے کہ سبحان اللہ تاکہ  
 وہ ہوشیار ہو جاوے کہ نازی کے سامنے نہ آوے۔ لہذا روایا من قبل۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی  
 ف۔ کہ جب ناز میں کوئی واقعہ پیش آوے تو تسبیح پڑھ دے علی مافی الصبح۔ لیکن یہ مرد کے واسطے ہے اور عورت اپنا  
 دایان ہاتھ بائیں کی پشت پراردے۔ ویکرہ الجمع بینہما لان باحدہما کفایت۔ اور اشارہ و تسبیح دونوں کو ساتھ جمع کرنا  
 مکروہ ہے کیونکہ ایک میں کفایت ہے۔ ف۔ خواہ اشارہ کر دے یا تسبیح پڑھ دے۔ والی حاصل ناز خارجی فعل جسد کم سے  
 ضرورت دفع ہو جاوے اسی پر اقتصار کرنا چاہیے۔ (فروع) بیان غصبات دیگر باقی رہے۔ اول عمل کثیر نفسہ ہر تھلیل  
 محیط السرخسی۔ اسکو امام مصنف نے مننا ذکر کیا ہے۔ ہم کثیر وہ کہ دور سے دیکھنے والا بہین شک نہ کرے کہ یہ شخص ناز کے سوا  
 دوسرے کام میں ہے پس یہ نفسہ ہے اور اگر شک کرے تو نفسہ نہیں ہو ہی صح ہے۔ تبیین بھی احسن ہے۔ محیط السرخسی بھی کلام مشائخ  
 نے لیا ہے۔ اتفاقاً فیضان و الخصاصہ۔ اگر تلواریں پینے یا آتارے یا ایک ہاتھ سے آٹھانے کی چیز آٹھائے یا طفل یا کتے کو کاندھے پر  
 آٹھایا تو ناز فاسد نہ ہوگی۔ اتفاقاً فیضان۔ مترجم کتاب کہ پھر قرآن آٹھا کر پڑھنے و ورق گردانی میں مساز فاسد ہونے کی علت  
 اسکا برداشت کرنا نہیں ہو سکتا بلکہ علم و نقی ہے جیسا کہ تنبیہ کی گئی تھ کر م۔ دم۔ کھانا اور پینا ہر ایک نفسہ ناز ہے خواہ عمدہ ہو یا  
 خلقت سے ہو۔ اتفاقاً فیضان۔ نصاب میں ہے کہ ناز سے بچنے کے لئے کھانا پینا شروع کی اور اس کے منہ میں کھانے پینے کی چیز  
 کچھ نہ لے کر آٹھائے اسکو نکل گیا تو ناز فاسد نہ ہوگی اسی پر قوی ہے۔ المفہرات۔ اگرچہ شیرینی ہو۔ الخصاصہ۔ دانوں کے دریاں کا طعام  
 نکل گیا تو نفسہ نہیں اگرچہ نخود برابر ہو۔ البدائع۔ اور بقائی رحم نے کہا کہ بھی صح ہے۔ البرجندی۔ و انون کا خون نگلنا نفسہ  
 نہیں جبکہ منہ بھر نہ۔ اتفاقاً فیضان و الخصاصہ و محیط۔ اگر ناز میں ایک تل بیکر منہ میں ڈال کر نگلا تو نفسہ ہو ہی صح۔ اور اگر شکر  
 ڈالے اور بغیر منہ چلائے اسکی طلوت پیٹ میں جاتی ہے تو نفسہ ہے۔ الخصاصہ بھی مختار ہے۔ الطہیریہ۔ چراغ کی بقی آٹھانا نفسہ نہیں  
 چراغ میں قبیلہ و النافسہ نہیں۔ السراج۔ اتفاقاً فیضان۔ منہ بھر کر ہو گئی تو طلوت ٹوٹی مگر ناز نہیں فاسد ہے۔ اور اگر منہ بھر نہ ہو  
 تو طلوت و نافسہ دونوں باقی ہیں۔ اگر منہ بھر کر کو حوک سکتا تھا مگر نکل گیا تو ناز فاسد ہے اور اگر منہ بھر نہ ہو تو بھی بقول محمد رحم  
 اور بھی احوط ہے۔ اتفاقاً فیضان۔ اگر حدائق کی پس اگر منہ بھر ہو تو نفسہ و نہ نہیں۔ محیط۔ ناز میں چلا پس اگر قبلہ رخ ہو تو نفسہ نہیں  
 جبکہ لگاتار نہ اور مسجد سے خارج نہ اور اگر صحرا میں ہو تو جب تک صوف سے نہ نکلے۔ المنیہ۔ اگر ناز میں بقدر دو صفت کے چلو  
 اگر یکبارگی ہو تو فاسد ہے اور اگر صفت تک چل کر ٹھہر گیا پھر چل کر صفت طرکی تو فاسد نہیں۔ اتفاقاً فیضان۔ درمیان ٹھہرنا و بے حد  
 بہکن ہے۔ د۔ امام محمد بن الحسن نے سیر کبیر بن منذق بن قیس سے ذکر کیا کہ اس نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ اپنے گھوڑے کی  
 تھما د پڑے ناز پڑتے تھے یہاں تک کہ وہ کہتے پڑھیں پھر تھما د اُنکے ہاتھ سے چھوٹ گئی اور گھوڑا جانب قبلہ رطال چلا پس  
 ابو ہریرہ نے پچھا کر کے اسکی تھما د پڑی اور اُسے بانوں پھر کر باقی دونوں کہتے پڑھیں۔ امام محمد نے کہا کہ یہاں تک کہ

کہ قبلہ کی طرف پیچ نہ کرے۔ اس میں کوئی تفصیل قلیل و کثیر کی نہیں تھی اور اس سے ظاہر ہے کہ قبلہ رخ رہنا رکوع و سجود میں ہی  
 اس اثر کو بخاری رحمہ نے آدم من شعبہ من اندق بن قیس روایت کیا ہے۔ پھر صحت سے مشائخ نے اس اثر کو بیکر اسکی ادویہ مختلف  
 ہے کی کہ ایک دو قدم ہوا بعد رکوع ایک صف یا درمیان میں ٹھہر کر ہو اور مرغینانی رحمہ نے کہا کہ مختار یہ کہ جب کثیر ہو تو صف  
 در رکن الاسلام سعدی رحمہ نے اپنی اسناد سے نقل کیا کہ اگر غازی یا حاجی یا مسافر طبع ہو تو قبلہ رخ اسکا چلنا اگرچہ کثیر ہو  
 نہ ہے۔ مع۔ اقول یہ عمدہ ہے کہ اثر میں توافق رہا اور اسوا سے اسکے اختلاف ہے۔ فافهم۔ اور بعض مسائل متعلق عمل کثیر کے آویں  
 رفع البدن سے ناز فاسد نہیں ہوتی۔ اخصاصہ۔ اسی کو نور و غیرہ میں لیا ہے لیکن مرغینانی وغیرہ نے اس قدر عمل کو کردہ  
 عاجز۔ اور حق یہ کہ مسکن مجتہد فیہ میں مطلقاً کراہت نہیں ہے۔ ہوا حق۔ م۔ سواری کا جانور ایک پانوں کی اثر و حرکت سے چلانا  
 سہ نہیں۔ اخصاصہ۔ والھیط۔ اور دونوں پانوں سے اگر قلیل نہ ہو تو مفید نہیں۔ الھیط۔ اور یہی وجہ ہے۔ البحر۔ اور اگر بار بار  
 کثیر ہو تو مفید ہے اور کیا گیا کہ دو پانوں کی تحریک مطلقاً مفید ہے۔ اخصاصہ۔ اگر قدرت واسلے نے قبلہ رخ سے سینہ پھیرا تو ناز کا  
 برا اگرچہ پھیرا تو نہیں بشرطیکہ اسی وقت سیدھا کر لے۔ الذخیرہ۔ اور اگر بعد رشتہ بگمان حدیث ہو تو مسئلہ گذرا۔ م۔ اگرچہ  
 م سے آگے بڑھ گیا تو ناز فاسد ہوئی۔ القاضی خان۔ جنگل میں جاے ناز میں قیام کی جگہ سے اتنا پیچھے ہٹا کہ جتنی جگہ میں سجدہ  
 یا ہر تو مفید نہیں اور بعد اس سجود اسکے دائیں و بائیں دو پیچھے مغیر ہو اور اس قدر کہ حکم مسجد کا ہر جیسے جانب قبلہ میں ہر توجیب  
 سے خارج ہو تو فساد ہوگا ورنہ نہیں اور اگر گرد اپنے خط پہنچ لیا تو اسکا اعتبار نہیں ہے۔ الھیط۔ مغرب میں امام جو لکھو غمی  
 حجت کو کھڑا ہو گیا اور مقتدی نے عدا متابعت کی تو مقتدی کی ناز فاسد اور اگر امام نے چوتھی رکعت کا سجدہ کیا تو اسکی ناز فاسد ہے۔ م۔ عورت  
 زیر پڑھتی ہے اسکے طفل نے اسکا دودھ چوسا پس اگر دودھ نکلا تو ناز فاسد ہے ورنہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ اور اگر تین دفعہ چوسا تو فاسد ہے اگرچہ  
 دودھ نہ نکلا ہو۔ القاضی خان۔ اخصاصہ۔ عورت ناز میں ہر اسکے شوہر نے اسکی رانوں کے درمیان ہونے پر کئے کہ نہ ناسل بدخل کر دیا تو اسکی  
 ناز فاسد ہوگئی اگرچہ عورت سے تری زنگی ہو اور یوں ہی اگر عورت کو شہوت سے ماس کیا یا شہوت یا بغیر شہوت کے بوس لیا تو عورت کی ناز  
 سیدھا اور اگر مرد ناز میں ہو اور عورت نے اسکا بوسہ یا بوسہ یا اسکا گردنے اسکی شہوت نہیں کی تو ناز فاسد ہوگئی۔ اگر مطلقہ رجسہ کی فرج کو شہوت  
 کیا تو طلاق سے رجوع ثابت ہو جائیگا اور ناز فاسد نہیں ہوگی اور یہی مختار ہے۔ اخصاصہ۔ اگر اپنی ناز میں ایک رکوع یا ایک سجود  
 زیادہ کیا تو ظاہر الروایۃ میں ناز فاسد نہیں۔ یوں ہی جب دو سجدے یا زیادہ بڑھائے یا دو رکوع یا زیادہ بڑھائے تو فاسد نہیں  
 اور اگر ناز پوری ہونے سے پہلے ایک رکعت پوری بڑھائی تو ناز فاسد ہے۔ الھیط۔ کبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانے سے ناز کا  
 نہیں ہی مدبب ہے اور منجملہ عداات ناز کے نہیں ہے سجدہ کرنا اگرچہ پاک پر اعادہ کرے علی الاصح۔ اور ایک رکن یعنی قدم میں  
 تسبیح ادا کرنا یا بعد ادا کرنے کے ٹھہرنا شرعاً مکحی یا نجاست مانہ کے ساتھ اور ناز پڑھنا ایسے سے جوے کپڑے پر چسکا استر  
 نہیں ہے۔ ت۔ کیا مقصد میں اختیار شرط ہے تو جازیہ میں کیا کہ بان اور علی رحمہ نے کہا کہ نہیں۔ و۔ اور یہی اصح ہے۔ م۔ منجمہ مقصدات  
 کے دل سے مرتد ہونا۔ مرنا۔ مجنون ہونا۔ اظہار ہونا۔ ہر موجب غسل۔ رکن چھوڑنا بغیر قضا۔ شرط چھوڑنا بلا عذر۔ مقتدی کا  
 امام سے پہلے رکوع کرنا و سر اٹھانا بدون اسکے کہ امام کے ساتھ اعادہ کرے۔ مسبوق کا مفرد ہو جانے کے بعد یعنی رکعت کا سجدہ  
 کرنے کے بعد امام کے سجدہ میں متابعت کر کے شریک ہونا۔ بعد سلام کے سجدہ صلیبہ یا عداوت یا ذکر کے اسکو قضا کر کے پھر  
 صعدہ چھوڑنا خواہ میں جو رکن ادا کیا اسکو اعادہ نہ کرنا۔ مسبوق کے درمیان ناز میں امام کا قیام وغیرہ کوئی فعل منافی ناز  
 دھو کر کرنا جو محکم نہیں ہے۔ از منجمہ قرأت میں مقصد لانا جگہ بیان مفصل گذرا۔ م۔ و۔

**فصل۔** ہر فصل کردہ بات ناز کے بیان میں ہے۔ ف۔ اسکے ذیل میں عمل کثیر کے بعض مسائل مذکور ہوئے کیونکہ عمل  
 کثیر میں اختلاف و اضطراب کثرت واقع ہوا ہے۔ م۔ ویکرہ المصلیٰ ان لیثبت ثوبہ او سجده۔ اور کردہ ہر مصلیٰ کے لیے

کہ بحث کرے اپنے کپڑے یا جسم کے ساتھ۔ لقولہ علیہ السلام ان الصلوة لکرم مثلاً۔ بدلیل حدیث کہ اللہ تعالیٰ نے کوہ  
 رکھا تمہارے واسطے میں چیزوں کو۔ فن البعث فی الصلوة والرفث فی الصوم والضحک فی المقابر۔ بحث کرنا نماز میں اور  
 رفث کرنا زہرہ میں اور ہنسا مقابر میں۔ رواہ القضاہ فی مسندہ من ابن المبارک من اسمعیل بن عیاش من عبد السمر بن حار  
 عن یحییٰ بن ابی کثیر مسلم۔ یعنی قضاہ رحمہ نے مسند میں عبد السمر بن المبارک سے اسے اسمعیل بن عیاش سے اسے عبد السمر  
 بن دینار سے اسے یحییٰ بن ابی کثیر سے مرسل روایت کی۔ ذہبی رحمہ نے میزان میں کہا کہ یہ اسمعیل بن عیاش کی شکرات سے  
 ہے۔ ابن طاہر نے کہا کہ یہ حدیث مقطوع ہے۔ جواب یہ کہ عبد السمر بن المبارک ثقہ ثبت احد الائمة الاعلام ہے اور اسمعیل بن عیاش  
 کی روایت اہل الشام سے صحیح ہے ابن مین نے کہا کہ ثقہ ہے۔ عبد السمر بن دینار۔ کو ابو علی النشاوری الحافظ نے کہا کہ میرے  
 نزدیک ثقہ ہے۔ یحییٰ بن ابی کثیر ثقہ ہے جس نے انس رحمہ کو دیکھا اور کچھ سنائیں تو مرسل البی حجت ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ  
 ضرر یہ بھی ہے کسی تابعی سے منکر روایت کی تو بلاشبہ مقطوع ہے۔ م۔ رفث جامع یا جو چیز حدت سے خواہش کیجاوے  
 ع۔ و تو کر منہا البعث فی الصلوة۔ اور حدیث میں ان میں چیزوں میں سے ایک چیز ناز میں بحث کرنا ذکر فرمائی۔  
 فن تو بحث کر وہ ٹھہرا۔ ولان البعث خارج الصلوة حرام فما ظنک فی الصلوة۔ اور اس دلیل سے کہ بحث  
 تو ناز سے باہر حرام ہے پس ناز میں جبر کیا گمان ہے۔ فن۔ یعنی ناز میں بدرجہ اولیٰ حرام ہے۔ ولیکن عینی وغیرہ نے  
 کہا کہ نص میں تو ناز کے اندر بحث مکروہ ہے تو پھر خارج ناز کے تیرا کیا گمان ہے یعنی مکروہ بھی نہیں بلکہ خلاف اولیٰ ہوگا اور  
 ناز سے خارج میں بحث حرام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ بحث وہ فعل جس میں غرض غیر صحت ہو۔ مع  
 پھر اگر اس میں کوئی نفع ہو جیسے پیشانی سے عرق باخاک بوجھنا تو یہ بحث نہیں ہے۔ الفتح۔ ولا یقلب لخصا۔ اور کنگرہ کو  
 نہ لوٹے۔ لانه نوع بحث۔ کیونکہ یہ بھی ایک نوع کا بحث ہے۔ الا ان لا یکن من السجود۔ لیکن جبکہ اسکو سجدہ کرنا گن  
 ہو۔ فن۔ یعنی کنگرہ یوں پر سجدہ کرنے میں مشقت لاحق ہو۔ فیسویہ مرہ۔ تو ایک مرتبہ برابر کر دے۔ بحث یہی  
 ظاہر الروایہ ہے اور دومرتبہ کی اجازت غیر الظاہر میں ہے۔ المنیہ۔ اور ایک مرتبہ بھی نہ کرے تو افضل ہے۔ الخلاء۔ لقولہ  
 علیہ السلام مرہ یا ابادر والا فدر۔ یعنی ایک بار اسی ابوذر۔ ورنہ وہ بھی جھوٹ۔ فن۔ ان الفاظ سے حدیث نہیں پائی  
 گئی اور یہ مبسوط وغیرہ میں لفظ ذر کی مناسبت سے عبارت بنائی ہوئی ہے اور معروف ابوذر رحمہ سے جبکہ کنگرہ بانی سبت ہے  
 کا سوال کیا تھا فرمایا کہ واحدۃ اوج۔ یعنی ایک بار کر دینے جھوٹ۔ رواہ احمد و عبد الرزاق وابن ابی شیبہ و اصحاب السنن  
 اور اسی کے مثل حذیفہ رحمہ سے رواہ احمد وابن ابی شیبہ۔ اور مصیب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ مت مسح کر حصا کو  
 در حالیکہ تو ناز میں ہو پھر اگر تو لایہ کرنے ہی والا ہو تو ایک بار۔ رواہ البخاری و مسلم و الاربعہ مع۔ ولان فیہ اصلاح  
 صلاۃ۔ اور اسلئے کہ اس میں معصی کی ناز کی اصلاح ہے۔ فن۔ جبکہ سجدہ کرنا ممکن نہیں پس ایک بار از ہے۔ ولا یفرق فیما  
 اور نہ چسکا دے اپنی انگلیاں۔ فن۔ اور یوں ہی ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ والوں میں تشبیہ نہ کرے  
 اتھا ضحان۔ اس میں ائمہ اربعہ وغیرہ میں کچھ خلاف نہیں مع۔ لقولہ علیہ السلام لا تفرق اصابعک وانت تعلی  
 بدلیل حدیث علی رحمہ کہ حضرت علی الصلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انگلیاں مت چکا در حالیکہ تو ناز میں ہو۔ فن۔ رواہ ابن  
 اور احمد و دارقطنی نے انس رحمہ سے اور دونوں اسناد مطول ہیں۔ نفع۔ بعض کے نزدیک خارج ناز بھی مکروہ ہے شیخ  
 الاسلام۔ اور وجہ کراہت یہ کہ قوم طوط کا فعل ہے۔ تاج الشریعہ مع۔ علی ہذا چونکہ امر دینی نہیں تو مشابہت مکروہ تشبیہ  
 ہوگی۔ م۔ ولا یتخضر۔ اور تضرع نہ کرے۔ فن۔ خواہ مرد ہو یا عورت جو ناز میں ہو یا باہر ہو بالاتفاق مکروہ ہے۔ مع۔  
 و ہو وضع الید علی الخامرة۔ اور تضرع ہاتھ رکھنا خامرہ یعنی کوکھ پر۔ فن۔ یہی تفسیر ابن سیرین رحمہ کی ہے ابی شیبہ



روایت کی ہے۔ حدیث میں یہی مراد ہونا صحیح ہے۔ لہذا علیہ السلام ہی عن الاختصاص فی الصلوٰۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نازین اختصار یعنی مختصر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ و۔ اس حدیث کو ائمہ ائمہ نے سوائے ابن ماجہ کے ابن سیرین عن ابی ہریرہ روایت کیا۔ مع۔ ولان فیہ ترک الوضوء المستنون۔ اور اس لیے کہ وہ کہ اس میں سنت طریقہ کا جوڑنا لازم آتا ہے۔ و۔ لیکن اس سے کہ اہل سنت ہی نیکو اور کہا گیا کہ نازین نہ ہوگی اور ہر تہذیبی ہے۔ واسرا علم۔ م۔ ولای یقت۔ اور نازین انتفات نہ کرے۔ و۔ گردن موڑ کر۔ البسوط۔ کہ وہ یا نفس اہل اعلم کردہ ہے۔ مع۔ فقولہ علیہ السلام تو سلم اخصی من نیاجی ما انتفت۔ بدین اس روایت کے کہ اگر مصلی جانتا کہ کس کے ساتھ مناجات کرتا ہے تو انتفات نہ کرتا۔ و۔ یہ الفاظ حدیث کے نہیں وارد ہیں۔ لیکن طبرانی رحمہ نے اوسط میں ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوعاً روایت کی کہ جو قوم نازین میں انتفات سے کیونکہ جب تک تم میں کا آدمی نازین ہے اپنے رب سے مناجات کرتا ہے۔ حضرت عائشہ رحمہ سے روایت ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے انتفات ناز کو پوچھا فرمایا کہ وہ اختلاس ہے کہ اسکو عجبہ کی نازین سے شیطان چلک بجا ہے۔ رواہ البخاری و ابوداؤد و النسائی و احمد۔ حدیث انس میں ہے کہ نازین انتفات کرنا ہلاکت ہے پس اگر ضرور ہی ہو تو نفل میں ہو نہ فریضہ میں۔ رواہ الترمذی و حسنہ و صحیح۔ ابودرہم سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ برابر اس قدر اپنے بندہ پر نازین اقبال فرماتا ہے جب تک وہ انتفات نہ کرے پھر جب انتفات کیا تو وجہ کرم اس سے پھر بقیہ ہے۔ رواہ احمد و النسائی و ابوداؤد و مع۔ و لو نظر بوجہ عینہ ینتہ و یسترہ من غیر ان یلوی عنقہ لایکرہ۔ اور اگر مصلی نے اپنی آنکھوں کے گوشہ سے دائیں یا بائیں نظر کی بغیر اسکے کہ اپنی گردن پھیرے تو کردہ نہیں ہے۔ لہذا علیہ السلام کان یلاحظ اصحابہ فی صلاتہ بموقف عینہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نازین اپنے اصحاب کو اپنی آنکھوں کے گوشہ سے ملاحظہ فرمایا کرتے تھے۔ و۔ چنانچہ حدیث ابن ماجہ و ابن جابر و ترمذی و نسائی وغیرہ میں ثابت ہے۔ مع۔ اور اس میں کھڑے نظر اٹھانا کردہ ہے۔ انتہیں ولای یقی۔ اور اتقاء نہ کرے۔ و۔ کہ وہ جمہور سلف و خلف کے نزدیک کردہ ہے۔ مع۔ ولای یقرشش ذراعہ۔ اور اپنی ہاتھیں نہ بچھاوے۔ و۔ یعنی حالت سجدہ میں جیسے لوٹری بچھاتی ہے۔ بقول ابی ذر۔ بدین حدیث ابودرہم۔ و۔ بلکہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ کہ۔ نہانی خلیلی عن ثلث مجھے میرے خلیل نے تین باتوں سے منع فرمایا۔ ان القرآن الدیک۔ ایک یہ کہ جو بیچ مار دن شل منع کے۔ و۔ یعنی سجدہ اس قدر خفیف کہ جیسے منع جو بیچ مار کر اٹھاتا ہے۔ و ان افعی افعاء الکلب۔ اور دوم یہ کہ کتنے کی طرح اتقاء کروں۔ و۔ یعنی التحیات و درمیان دونوں سجدوں کے بیٹھک میں۔ و ان اقرش اقرش الثعلب۔ اور سوم یہ کہ ہاتھ بچھاؤں جیسے لوٹری کرتی ہے۔ و۔ رواہ احمد و البیہقی۔ اسکی اسناد میں کلام ہے رحمی کہ نووی رحمہ نے کہا کہ اتقاء میں کوئی حدیث صحیح نہیں سوائے حدیث عائشہ رحمہ کے۔ وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منع فرماتے تھے شیطان سے اور درندہ کی طرح ہاتھ بچھانے سے۔ کہما رواہ مسلم عقیدۃ شیطان۔ یہی اتقاء ہے۔ و الاقواء ان یضع الیقین علی الارض و ینصب رقبۃ لقیبہ۔ اور اتقاء یہ کہ رکھوے دونوں چوڑیوں پر اور کھڑے کرے دونوں ٹھٹھنے۔ ہوا صحیح۔ ہی معنی حدیث میں مراد ہونا صحیح قول ہے۔ و۔ یہی فقہاء کی مراد اور صحیح ہے۔ البسوط۔ نووی رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح اور اتقاء کے دو معنی میں سے یہی متوجع ہے اور دوسرا اتقاء یہ کہ جو طوائف نے ابن عباس رحمہ سے روایت کیا کہ دونوں قدموں پر اتقاء سنت انبیاء ہے۔ کہما رواہ مسلم۔ منع۔ و دونوں اشریون یا بنجون پر بیٹھنا یا گھٹنے بندہ میں ملنا یا پس بکھا کر وہ ہر سال ہدی۔ ولای رد السلام لبسانہ۔ اپنی زبان سے سلام کا جواب نہ دے۔ لہذا کلام۔ کیونکہ یہ کلام ہے۔ و۔ لہذا اگر قسم کھائی کہ فلاں سے کلام نہ کروں گا پھر اسکو سلام کیا تو جائز ہوگا۔ اگر جواب سلام دیا تو ناجائز۔

ہوگی۔ یہی قول مالک و شافعی و احمد و ابو ثور و اسحق و اکثر ائمہ کا ہے۔ کیا بعد فراغت کے جواب دینا تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک  
دل میں جواب دیدے راہ پر یوسف کے نزدیک نہ دل میں نہ بعد اور محمد کے نزدیک بعد سلام پھیرنے کے اور خطاب و محادی کے  
ذکر کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد سلام کے ابن مسعودؓ کو جواب دیا۔ سلام کرنا مصلیٰ و قاری و حافظ و قاضی کو مکروہ ہے۔  
ولا سیدہ۔ اور نہ جواب سلام دے اپنے ہاتھ سے۔ یعنی ہاتھ کے اشارہ سے بھی سلام کا جواب نہ دے۔ لازم سلام  
معنی حتیٰ لا ینفخ بقیۃ التسلیم بفسد صلاۃ۔ کیونکہ یہ بھی نہی المعنی سلام ہے حتیٰ کہ اگر تسلیم کی نیت سے مٹا دیا تو ناسا  
ہوگی۔ فتاویٰ علیٰ ہذا اگر اشارہ سے جواب دیا تو فاسد ہونا چاہیے۔ قالہ البیہاقی و صاحب معجم زبیدی رحمہ نے کہا کہ ہمارے پاس  
ایک حدیث جدید ہے جو ابو داؤد نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے نماز میں ایسا اشارہ  
کیا جو غم کیا جاوے یا جان بیا جاوے تو اسے ناسخ ماقطع کر لی۔ ابن ابی حزمی نے کہا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق و ابو عطفان  
ضعیف ہیں اور جواب یہ کہ محمد بن اسحق صحیح قول میں ثقہ ہے اور ابو عطفان کی ابن معین و نسائی نے توفیق کی اور امام مسلم نے  
اس سے اخراج کیا۔ ح۔ من کتابہوں کہ اس حدیث میں قطع نماز سے اگر خشیعہ کا قطع ہونا مراد ہے تو کراہت تنزیہی ہوگی اور اگر  
قطع نماز مراد ہے تو معارضہ ہوگا حدیث مصیب رضی اللہ عنہ سے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گذرا اور آپ نماز میں تھے  
پس میں نے سلام کر دیا تو آپ نے مجھے اشارہ سے جواب دیا۔ راوی نے کہا کہ مجھے یہی یاد ہے کہ آپ نے کہا کہ انگلی کے اشارہ سے  
جواب دیا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و صحیح۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ میں نے بلالؓ سے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے جواب دینے جب نماز میں لوگ آپ کو سلام کرتے تو بلالؓ نے کہا کہ ہاتھ سے اشارہ کرتے۔ صحیح الترمذی و ابن خزیمہ  
ابن حبان۔ عینی رحمہ نے احتمالات پیدا کیے کہ شاید جواب کا اشارہ نہ ہو بلکہ منیع کا اور شاید نسخ الکلام سے پہلے ہو۔ ابن اللہ عام  
نے کہا کہ ہم کو روایہ کہ ہمارے اشارہ سے جواب مکروہ ہونے کے قائل نہوں چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ مصلیٰ کو سلام کیا تو اسے سر ہاتھ  
سے جواب کا اشارہ کیا یا کوئی خبر دی گئی اسے ہاں یا نہیں کے لیے سر ہاتھ یا اس سے پوچھا گیا کہ کس قدر بڑی ہے اس نے  
انگلیوں سے دھین و غیرہ کا اشارہ کیا تو ناسا نہیں۔ غایۃ البیان میں نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ مصلیٰ کے ساتھ کلام کرے  
وہ سر کے اشارہ سے جواب دے۔ ح۔ ذخیرہ میں ہے کہ مصلیٰ کو مضائقہ نہیں کہ اسکو سر کے اشارہ سے جواب دے۔ مصلیٰ سے  
کہا گیا کہ آگے بڑھ پس وہ بڑھ گیا یا کوئی شخص صف کی خالی جگہ میں داخل ہوا تو مصلیٰ نے اس کے واسطے جگہ خالی کر دی تو اسکی  
نماز فاسد ہو گئی کیونکہ اس نے نماز میں سوا سے اللہ تعالیٰ کے غیر کی فرمانبرداری کی اور چاہیے کہ ایک ساعت شکر گراہی راے  
سے بڑھے۔ ح۔ پوشیدہ نہیں کہ اہل صف کے واسطے باز و نرم کرنا حدیث و قرآن میں حکم ہے تو غیر کی فرمانبرداری نہیں غرض کہ  
اصلاح نماز کے لیے تو حکم موجود ہے کیا نہیں دیکھتے کہ امام کی فرمانبرداری واجب ہے پس میرے نزدیک یہ خبر غریبہ صحیح نہیں یا اسکی  
یہ تاویل ہے کہ کوئی رئیس امدار آیا کہ صرف اسکی فرمانبرداری کے واسطے مصلیٰ آگے بڑھا یا ہٹ گیا تو شک نہیں کہ نماز فاسد  
ہوگی۔ م۔ ولا یرفع الا من خدر۔ اور چار نمازوں میں بھی مگر بعد۔ لان فیہ ترک سنتہ القعود۔ کیونکہ اس میں سنت  
قعود کا ترک ہے۔ فتاویٰ اور بعضوں نے جانا کہ شکہرون کی بیشک ہونے سے مکروہ ہے حتیٰ کہ خلاصہ میں اسکو خارج نماز بھی  
مکروہ کہا۔ ولینک خمس الاثمہ شرعی ذخیرہ نے اسکو رد کر دیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب کی بیشک چار نمازوں میں پھر  
کہا کہ بیشک ہونے کی بیشک ہوئی داہن اللہ عام نے اسی کی اتباع کی اور حق یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ سنت کے خلاف ہے  
چنانچہ صحیح بخاری میں عبد اللہ بن عبد اللہؓ سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ نماز میں چار نمازوں میں بھی بیشک  
اور میں کم سن تھا تو مجھے منع فرمایا اور کہا کہ سنت قعود پر کیا انہ پجھاوے اور دایان کھڑا کرے تب میں نے عرض کیا کہ  
آپ چار نمازوں میں بھی منع فرمایا کہ میرے ہاتھوں مجھے نہیں اٹھاتے ہیں۔ رواہ مالک و نسائی۔ م۔ ولا یقطن شعر۔ اور

بالون کو مخصوص نہ کرے۔ وہ جو ان مجمع شعرو علی ہاتھ ویشدہ بیخط او یصح لیتلبہ۔ اور شخص یہ کہ بالون کو سر پر جوڑ کر جمع کر کے ڈور سے باندھے یا گوند سے جوڑا کر دے تاکہ بلند ہو جاوے۔ فقہ دومی انہ علیہ السلام ہی ان یصلی الرجل وہو معقوف۔ کیونکہ مردی ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مرد ناز پڑھے اس حال سے کہ وہ معقوف ہو۔ فقہ ہر حدیث ابو رائغ رحمہ سے عبد الرزاق وابن ماجہ والیادودہ الترمذی نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ اسناد حسن ہے اور حدیث ام سلمہ رحمہ سے طبرانی وحق بن ماجہ نے روایت کی اور یہی معنی امام مسلم نے صحیح بن ابن عباس رحمہ سے مرفوع روایت کے مع۔ اور انہما لستہ نے حدیث ابن عباس رحمہ سے روایت کی کہ امرت ان اسجد علی سبعة وان لاکف شعلہ لا توبا۔ یعنی مجھے حکم کیا گیا کہ سات اعضا پر سجدہ کروں اور کف نہ کروں بالون کو اور نہ کپڑے کو۔ فقہ اور سجید یہ کہ بال بھی کھلے ہوئے سجدہ کریں مع۔ یہ مخصوص مرد کے حق میں ہے۔ ولا یکتف ثوبہ۔ اور کپڑے کو کف نہ کرے۔ فقہ باین طور کہ سجدہ میں چائے وقت آگے یا پیچھے سے پٹرا چنے۔ معراج الدیابہ۔ اور حدیث ابن عباس صحاح استہ کی ابھی گندمی۔ لاناہ نوع تاجر۔ کیونکہ اس میں ایک طرح کا کبر ہے۔ فقہ اور مضائقہ نہیں کہ کپڑے کو جھٹک دے تاکہ رکوع میں اسکے بدن سے لپٹ نہ جاوے اور مضائقہ نہیں کہ پیشانی سے خاک و تنکے جھاڑ ڈالے خواہ بعد فرائع یا قبل فراغت کے جبکہ اسکو کچھ مضر ہو اور اگر حضرت نو تو در میان نماز میں پوچھنا کر اہت ہو نہ بعد کو۔ اتقا ضیخان۔ اور ترک افضل ہے۔ محیط السخسی اور ناز میں پیشانی سے عرق پوچھنا مضائقہ نہیں۔ اتقا ضیخان۔ اصل یہ ہے کہ جو کلام بلند ہو تو مصلی کو اس میں مضائقہ نہیں اور جو مفید نہ ہو وہ مکروہ ہے۔ اتلاضہ۔ ولا یسدل ثوبہ لاناہ علیہ السلام ہی عن السدل۔ اور کپڑے کو بے طریقہ لٹکانہ جوڑے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سدل سے منع فرمایا ہے۔ فقہ جیسا کہ ابن ماجہ والیادودہ ترمذی وابن جانہ والحاکم والبطرانی نے اوسط میں ابو ہریرہ رحمہ سے روایت کی اور اسناد اسکی حسن ہے۔ کا حنفہ یعنی۔ وہ جو ان سجدل توبہ علی راسہ وکفیہ ثم یسل اطرافہ من جوانبہ۔ اور سدل یہ ہے کہ بائیں کپڑا اپنے سر اور کندھوں پر ڈال کر اگلے کنارے اپنے جوانب میں لٹکے جوڑے۔ فقہ اور منجھ سدل کے یہ کہ تبا کو کندھوں پر ڈالے بدن اسکے کہ استینون میں اتھا ڈالے۔ ت۔ خواہ نیچے قمیص ہو یا نہ ہو۔ ن۔ اگر زخمی کی استینون ہاتھ نہیں ڈالے تو مختار یہ کہ مکروہ نہیں۔ حضرت عقیقہ بن کاکب صحیح یہ کہ خارج ناز سدل مکروہ نہیں۔ البحر جلد ہوتے ہوئے شگ سر ناز پڑھی پس اگر کسل سے ہو تو مکروہ ہے اور اگر عاجزی و خفق سے ہو تو مضائقہ نہیں بلکہ عوب ہے۔ اللہ خیرہ۔ اسی قسم سے حضرت جابر رحمہ کا لباس مشجب پر تھا اور تنگے بدن پڑھی عہد۔ کافی البخاری م۔ اگر قمیص موجود ہو اور خالی پاجامہ میں پڑھے تو مکروہ ہے۔ اتلاضہ میں کتابوں کو صحیح وہی تفصیل عامہ کی ہے م۔ برنس نما میں مکروہ اور جنگ میں نہیں۔ اتا مار خانہ کہنیوں تک استین چڑھائے مکروہ ہے۔ اتقا ضیخان۔ ماکروہ ہے یعنی ایک کپڑے میں سر سے قدم تک بیٹھے اور ہاتھ نکالنے کے واسطے دونوں طرف سے نہ اتھا دے۔ التبعین ن۔ اور قاضیخان میں کہا کہ مادیہ کہ دامن بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں موٹھے پر دونوں کنارے ڈالے۔ ترجمہ کتاب کہ حدیث میں صحیح منع ہے۔ کافی صحیح البخاری۔ اور وہ ظاہر ایسے طور پر کہ رکوع و سجود میں سر نہ نظر آوے یا بیٹھے ہیں۔ اور کہا کہ یہ اس وقت کہ از نو۔ مع۔ اعمار مکروہ ہے یعنی سر کے کنارے عامہ باندھے اور سر کا بیچ کھلا رکھے۔ التبعین۔ اور یہ خارج ناز بھی مکروہ ہے سو کچھ البحر ہر کارہ ذیل کپڑوں میں ناز پڑھنا مکروہ ہے۔ المعراج۔ یعنی جب دوسرے موجود ہوں۔ م۔ مکر باندھ کر مکروہ ہے اور نہ طہ میں مکروہ نہیں ہے۔ مشجب ہے کہ مرد ازار و قمیص و عامہ سے اور عورت ازار و قمیص و عامہ و قفنی سے پڑھے مع۔ حدیث میں کہ جب کوئی تم میں سے جائے تو اپنا ہاتھ اپنے منہ پر دھرے کہ شیطان داخل ہوتا ہے۔ رواہ سلم مع۔ اور حدیث میں ہے کہ جائے شیطان سے پڑھنا آدے کو چھانک ہو سکے اسکو روکے۔ م۔ اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رحمہ سے حدیث ہے کہ تارک بر وقت حضور طعام کے اور ناز نہیں دیا لیکہ اسکو فریاد پینا یا پیشاب منع کرنے کی ہو۔ عامہ علامہ کے نزدیک معنی یہ کہ



کھانے کی طرف بھوک سے زہمت ہو یا پانچواں دیشاب کی ضرورت ہو تو ایسے وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ مختصر الحیط میں ہے کہ اگر ضرورت کے وقت بعد پانچواں دیشاب کے وضو کرنے میں وقت نکلا جا تا ہو تو اسی وضو سے ادا کرے کیونکہ قضاء کے بجز ہر ع۔ ناز میں ٹوپی گر ٹری تو اسٹائینا افضل ہے مگر جبکہ عمل کثیر کی ضرورت پڑے۔ د۔ فیہ نظر۔ م۔ دلا یا کل ولا شہرہ لانہ لیس من احوال المصلوۃ۔ اور ناز میں نہ کھاوے اور نہ پیے کیونکہ یہ ناز کے احوال سے نہیں ہے۔ فان اکل الخمر عاصدا ونا سیافسدت صلاتہ۔ جو اگر نازی نے کھایا یا پیسا خواہ عمد یا سو سے تو اسکی نماز فاسد ہو گئی۔ و۔ جنابہ بعض مسائل گندے۔ لانہ عمل کثیر۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے۔ و۔ اور سو کا اعتبار نہیں۔ و حالہ المصلوۃ مذکورہ۔ اور نازی نے یاد دلانے والی یعنی بیداری و ہوشیاری کی ہے۔ و۔ واضح ہو کہ فعل کثیر مفید ناز ہے لیکن فعل کثیر کی تفسیر میں اقوال ہیں اور ہر قول پر مسائل تفرع کر کے فساد کا حکم دیا گیا لیکن بعض احوال جو ایک قول پر مفید ناز ہیں وہ دوسرے قول پر مفید نہیں ہیں تو اختلاف خد یہ پیدا ہو گیا لہذا اس تمام پر مختصر تفصیل ضرور ہے۔ واضح ہو کہ عمل کثیر و قلیل کی تفریق میں بائج قول ہیں اول یہ کہ جو کام اندازہ عادت و فائز ہونے سے ہو اگر تاجر وہ کثیر و مفید ہے اگرچہ مصلی نے ایک ہاتھ سے کیا ہو اس پر ذخیرہ میں تفرع کی کہ اگر قیص پہنایا یا بجامہ باندھا تو مفید اور اگر انا تو نہیں۔ اگر دھڑلے میں لکھی کرے یا مزہ چٹے یا ساری پرزین لگائے یا آتارے یا لگام دے یا شیشی میں سے ہاتھ پرتیل ڈاکر سر میں لگائے تو ناز فاسد ہوگی۔ اجناس میں ہے کہ اگر ادھت کی لگام اتارے یا تھامے رہا یا موزے اتارے در حالیکہ ڈھیلا ہو یا غویان اتارے یا تھیں و قبار میں ٹھنڈی دیکھا یا ٹوپی مٹی یا آتاری یا دوازہ کھولا یا بھیرا یا قفل دکھکا بند کیا یا چراغ میں قندیل ڈالا تو مفید نہیں کیونکہ عمل قلیل ہے۔ بعض نے کہا کہ دوزخ ہاتھ کا اعتبار ہے اور بعض نے کہا کہ کام کا اعتبار ہے۔ ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر کان بکرا اس سے ترسینا تو ناز فاسد ہے پھر ناز میں نے کہا کہ اگر کان ہاتھ میں اور تیر و سر میں لگا ہوا اسکو پھینکا تو فساد نہیں اور اسی کو شیخ محمد بن فضل نے اختیار کیا ہے۔ قول دوم یہ کہ میں کثیر ہو بدیل آنکہ حسن ح نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ مصلی نے اگر دوبار کسی چیز سے ٹکھا کیا تو مفید نہیں اور اگر زیادہ کیا تو مفید ہے۔ اور صدر رشید حسام الدین نے کہا کہ اگر بدن میں سے تین بار کوئی جگہ پر دیر کھجلائے تو ناز فاسد ہے اور یہی ذخیرہ میں لایا اور اگر دوبار سے زیادہ بدن پر دیر ہو تو مفید نہیں اور یہی حکم جو مارنے میں ہے اور یہی حکم پر دیر میں پھر پھینکے و عین بال نوچے کا جبکہ پر دیر ہو تو مفید ہے۔ کافی جوع انفقہ۔ قول سوم یہ کہ عمل کثیر و قلیل کا اندازہ مصلی کی ما سے ہے اگر اس نے کثیر سمجھا تو مفید ہے ورنہ نہیں۔ شمس الانامہ حوائی نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ کے اصل سے زیادہ موافق ہے جو کہ ایسے معاملات میں معاملہ دے کی ما سے پر چھوڑنے ہیں اور اس قول پر استخراج جو ما ہے جو کہ ذخیرہ میں مذکور ہے کہ اگر انبی اسٹین تین بار ٹکھا کیا تو ناز فاسد نہیں اور اگر تین بال تین بار کھیرے تو فاسد ہے اور اگر کسی آدمی کو ہاتھ یا کوڑے سے مارا تو فاسد ہے اور اگر پرند کو پتھر پھینک مارا تو فاسد نہیں۔ اور مسبو ط میں ہے کہ اگر جانور کو ایک دو دفعہ مارا تو مفید نہیں اور اگر تین دفعہ مارا تو مفید ہے اور اگر ایک پانوں سے اڑی لگائی مگر حیثہ نہیں تو مفید نہیں اور اگر دونوں پانوں سے لگائے تو مفید ہے ح میں کتاباں کہ یہ سب اس وقت کہ مصلی اسکو عمل کثیر خیال کرے ورنہ کچھ نہیں ہے۔ قول چارم یہ کہ نسل کثیر وہ ہے کہ اس کے کڑیوٹے کا مقصود یہ ہو کہ اس کام کے لیے نما مجلس کوے اور ذخیرہ میں کہا کہ اس پر استدلال کیا ان مسائل سے کہ ایک عورت ناز میں ہا اس کے شوہر نے نفوت سے اسکو مساس کیا یا بوسہ لیا تو اسکی نماز فاسد ہو گئی۔ پون ہی اگر طفل نے اسکی چھاتی چوس لی پس اسین سے دودھ نکل آیا تو ناز فاسد ہے۔ مصلی نے ابو یوسف سے روایت کی کہ مباشرت جملہ مفید نہیں اور کثیرہ مفید ہے۔ ابن عامر نے ابو یوسف سے روایت کی کہ بوسہ مفید ہے خواہ مشہوت ہو یا بلا مشہوت۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر مرد مصلی کو اسکی عورت نے نفوت سے مساس کیا اور مرد نے خواہش نہ کی یا عورت نے بوسہ لیا اور مرد نے نہیں تو مرد کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ قول پنجم یہ کہ

دوسرے دیکھنے والا شک نہیں کرتا کہ یہ ناد کے سوا دوسرے کام میں ہر تودہ عمل کثیر مفید ناز ہے اور اگر شک کرے تو مفید نہیں ہے  
 مرنے والی رحم نے کہا کہ یہی صبح ہے اور اگر صحت نے اپنے ظل کو اٹھا کر دودھ چلایا یا کپڑا قطع کیا یا اسکو سیا تو یہ سب افعال ہر عمل کثیر میں  
 اور اگر علامہ اٹھا کر زمین یا سر پر رکھا یا میں کلمات کہے تو مفید نہیں مگر جبکہ کھانا طویل ہو جو تین کلمات سے بڑھ جاوے اور اگر مو پر  
 کھانا جو ظاہر نہیں تو مفید نہیں اگرچہ کثیر ہو۔ کذا فی البیانی بالجملہ صبح قول نجم ہے اور خوب میں اسی پر اعتماد و اقتدار کیا کیونکہ اسی کی تصحیح  
 واقع ہوئی ہے اور وجہ یہ کہ ناز خود افعال ہیں اور خدا کی صورت میں انحال راغ ہو جاتے ہیں جیسے حدیث سادہ کی صورت میں ناز  
 کرنے کے واسطے آمد و رفت کرنا چنانچہ اسکے مسائل گذر چکے تو فارغ صحت ہی ہے کہ ناد سے خرچ یا بلا طرورت انحال جس سے ناز کے  
 سوا دوسرے کام میں داخل ہوتا ثبوت ہو مفید ہر ذرہ نہیں اور صحیح یہاں کہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم نے منبر پر قرأت اور کوع  
 اور نیچے اتر کر سجدہ کیا اور یہ افعال ناز ہی کے کام میں رہے یا بعد میں مجرہ کا دروازہ بند تھا اور حضرت ام المومنین عائشہ رضی  
 اللہ عنہا نے پر دروازہ کھول دیا اور اس سے فساد نہوا پس یہ سب مفید نہیں ہیں کیونکہ نظر کرنے والا بناو کی صورت کا ظاہر کے قطعی  
 یقین نہیں کر سکتا کہ یہ شخص ناز میں نہیں ہے یا فہم م۔ پھر امام مصنف نے مسائل جامع صغیر شرعی کیے۔ ولا باس بان یكون  
 مقام الامام فی المسجد وسجودہ فی الطاق۔ اور مضائقہ نہیں کہ امام کا مقام مسجد میں ہو اور اسکا سجدہ کرنا طاق میں ہو۔  
 امام کا مقام یعنی اسکے قدم۔ اور طاق یعنی محراب پس اعتبار قدم کا ہوتا ہے اور جب قدم مسجد میں ہیں تو مقتدیون کے برابر ہے  
 اگرچہ سجدہ محراب کے اندر واقع ہوتا ہے۔ لہذا اگر وحشی جانور کا بانون حرم کی زمین پر ہو اگرچہ سر باہر ہو اسکے قتل سے محرم  
 پر جرم نہ وارد ہوگا۔ اگر قسم کھائی کہ طاق کے گھر میں داخل نہو گا تو قدموں کے سوا بقی اعضاء داخل کرنے سے جہنم  
 نہو گا۔ ویکرہ ان یقوم فی الطاق۔ اور کروہ ہے کہ امام تنہا طاق میں کھڑا ہو۔ و۔ یعنی امام کے قدم بھی طاق  
 میں ہوں یہ مکروہ ہے۔ لائنہ شبہ صنیع اہل الکتاب من حیث تخصیص الامام بالمكان بخلاف ما اذا کان سجود  
 فی الطاق۔ کیونکہ اس میں حرکت اہل کتاب کی ساتھ مشابہت ہے اس راہ سے کہ امام کی جگہ مخصوص کرتے ہیں برخلاف  
 اسکے جب امام کا سجدہ کرنا طاق میں ہو۔ و۔ اور اسکے بانون طاق سے باہر ہوں تو مشابہت نہیں ہے۔ اور اہل اس میں  
 مشابہت کی کراہت ہے اسی جہت سے اعتجار مکروہ اور نحو بند کرنا مکروہ کیونکہ اہل کتاب سے تشبیہ ہے اور یوں ہی دائمین  
 و بائین جھکنا یعنی جھوٹا مکروہ ہے چنانچہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے منع فرمایا کہ ناز میں سکون کرو اور یہود کی طرح سے  
 مت جھومو۔ اور یہ روایت صحیح ہے۔ بالجملہ امام تنہا طاق میں ہو تو مطلقاً مکروہ ہے بوجہ مشابہت کے اور بعض نے کہا کہ وجہ  
 کراہت یہ کہ دور کے آدمیوں پر امام کا حال مخفی ہوگا وہی تھا اگر محراب ایسے طور پر ہو کہ امام کا حال مخفی نہ تو امام کا تنہا  
 قیام مکروہ نہیں یہی قول طحاوی رحم کا ہے اور سرخسی نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ ولو ابھی نے فتاویٰ میں کہا کہ اگر مقتدیون پر  
 جگہ تنگ ہو تو قدر سے امام کا تنہا طاق میں کھڑا ہونا مکروہ نہیں ہے۔ ع۔ جملہ عذر کے اسامہ تعلیم ہے۔ البعد۔ اور یہ قول  
 شافعی رحم کا ہے بوجہ حدیث الشتر کے جیسا کہ عینی رحم نے ذکر کیا ہے۔ م۔ ویکرہ ان یكون الامم وحده علی الدکان  
 لما قلنا۔ اور مکروہ ہے کہ امام تنہا کسی دکان پر ہو بوجہ مشابہت یہود کے۔ و۔ اور اگر امام کے ساتھ بعض قوم بھی ہوتو  
 مکروہ نہیں ہے یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ دکان سے مراد بلند جگہ جیسے پیشین۔ اور مصنف رحم نے اونچائی کی مقدار نہیں  
 ذکر کی اس میں اقوال ہیں۔ ۱۔ بقدر متوسط قد آدم ہو اور کم مکروہ نہیں۔ ۲۔ محیط و الطحاوی۔ ۳۔ بقدر اونچائی کہ اقتیاز جوہ  
 ۴۔ بقدر ذراع کے قیاس سترہ کے اور قاضیان نے کہا کہ اسی پر اعتماد ہے۔ ع۔ یہی قول مختار ہے ولیکن اوجہ قول دوم ہے  
 ایسے کہ شعیب کا اجتہاد کچھ ایک ذراع پر موقوف نہیں بلکہ بقدر پراقتیاز ہو سکے۔ الفتح۔ لیکن ابن السام نے اصل مسئلہ  
 میں کلام کیا کہ امام کا ممتاز ہونا ایک مقام خاص میں شرعاً مقدر و مطلوب ہے حتیٰ کہ مقدم ہونا اس پر واجب ہے اور محراب تو





دیکرہ ان یوں فوقی راسہ فی السقف او میں ید یہ او بختائے تصاویر او صورتہ معلقہ - اور کردہ ہر کہ صلی کے حکم  
 او پر حجت میں یا سانسے یا اسکے دائیں بائیں تصویرین ہوں یا کوئی صورت لکھی ہو - ف - جو اس کیفیت سے جو کہ نہ ظلمت  
 دیکھنے والے کو نظر آوے - انقاضخان - لحدیث جبرئیل انا لاندخل بیتا فیہ کلب او صورتہ - بدیل حدیث جبرئیل علیہ السلام  
 کے کہ ہم داخل نہیں ہوتے ایسے گھر میں جس میں کتا ہو یا تصویر ہو - ف - رواہ البخاری عن ابن عمر و رواہ مسلم عن حدیث یمنونہ  
 و عائشہ اور بخاری نے زیادہ کیا کہ مراد ایسی مثال جاندار کی جس میں ارواح ہوتی ہو اور حدیث علی رضی عنہ میں جب زیادہ ہو یعنی جس  
 گھر میں کتا ہو یا جاندار کی مثال ہو یا جب ہو - رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ و احمد و ابن حبان - اور حدیث ابو ہریرہ رضی عنہ میں جو  
 جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ مثال کی نسبت حکم دیجیے کہ اسکا سر کاٹ دیا جاوے تو وہ درخت کی بیات ہو جائیگا اور تصویر دار  
 پردہ کی نسبت حکم دیجیے کہ وہ چاک کر کے دو بھونے کر دیے جاوے جو جابجا آشکار ڈالے دیجائے گا ورنہ اور سنگ پتھر کی نسبت  
 حکم دیجیے کہ وہ ٹکا لیا جاوے - رواہ ابو داؤد و الترمذی - مع - میں کتا ہوں کہ مسجد و امرا علم یہ کہ ملائکہ کو یہ چیزیں مبعوض ہیں پس  
 حکم اتنی عزوجل براہ ترحم فرشتہ ایسی جگہ بھیجنے کا نہیں ہوتا اگر غضب ہوتا ہو پس مثال میں وجہ غضب اسکی تشبیہ خلق حق عزوجل ہر  
 اور بت مبعوض بنایا جاتا ہے حالانکہ وہ محض باطل تصور ہے معنی ہر اور سنگ میں عدم مفارقت شیطان حتی کہ سیاہ کتے کو جسم شیطان کہا  
 اور جب وجہ نجاست کے فرشتوں کا مودی ہو بشرطیکہ نجاست اسپر ہو یعنی شلّا جب نہیں نہایا ہو جہ قدر کے اور تمیم کر لیا تو طہارت ہے  
 پس یہ چیزیں کسی فرشتہ کو مانع نہیں ہیں بلکہ ترحم و مطلق کے طور پر وہ ان فرشتہ نہیں آنا لہذا علمائے کما کہ جس کو ٹھہری میں یہ چیزیں  
 ہوں تو رحمت کے فرشتہ نہیں آتے اور سنی یہ کہ فرشتہ رحمت کے ساتھ نہیں آتے ہیں - جب یہ بات ٹھہری تو ایسے گھر میں ناز کر دے ہر  
 جو ملائکہ رحمت سے خالی ہو - کذا تامل - اور میں گمان کرتا ہوں کہ مومن کے ساتھ ملائکہ شریک ہوتے ہیں تو اسکو ایسی جگہ ناز کر دے ہر  
 م - و لو كانت الصورة صغيرة بحيث لا تید و لا تخطر - اور اگر تصویر ایسی صغیر ہو کہ دیکھنے والے کو ظاہر نہ ہو - ف - مگر حلف  
 انقاضخان - لایکرہ لان الصغار جدا لا تعد - تو کردہ نہیں کیونکہ بہت سی چھوٹی تصویریں نہیں پوجی جاتی ہیں - ف - تو  
 بہت کے حکم میں نہ لگی - ف - مگر ہم کتا ہے کہ کیا ملائکہ ایسی صورت میں داخل ہونگے - میں نے تصریح نہیں دیکھی اور انظر یہ کہ نہیں داخل  
 ہونگے پس وجہ کراہت ایک معنی میں باقی رہنا چاہیے - فافہم - و اذا كان التمثال مقطوع الراس - اور جبکہ مثال سرکٹی ہو  
 ف - بعض نے زعم کیا کہ سر اور دھڑ کے درمیان جدا کی ہو اور یہ صحیح نہیں بلکہ - امی نحو الراس - صحیح یہ کہ اسکا سر شاد یا گیا  
 ہو حتی کہ جو مثال بغیر سر کے ہو - فلیس تمثال - تو وہ مثال ہی نہیں ہے - ف - یا ابساغرم شاجس کے بغیر زندگی نہیں - و -  
 لانه لا یبعد بدون الراس - کیونکہ مثال نہیں پوجی جاتی بدون سر کے - ف - تو کراہت کی وجہ نہیں رہی - و صار کما  
 انما صلی الی شمع او سراج علی ماقالوا - اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے موم ہی یا چراغ کی طرت ناز پڑھی کہ کردہ نہیں بنا بر قول  
 شالخ کے - ف - اور یہی اصح ہے - خزائن الفتاوی - ہی مختار ہے - المحیط و انقاضخان - برخلاف اسکے اگر آگ بھرے تنور یا گیسٹی کی طرح  
 ناز پڑھی تو کردہ ہے - محیط السرخسی - کیونکہ مشابہ فعل مجوس ہے - مع - بعض کے نزدیک جب تنور کا شمع کھلا ہو در نہ کردہ نہیں اور بعض  
 کے نزدیک مطلقا کردہ ہے - الذخیرہ - بخاری رحم نے حدیث کسوف آفتاب ذکر کی جس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ناز فرمایا کہ  
 میں نے آج کا سامنظر نہیں دیکھا کہ مجھے آگ اس دیوار کی دے و کھلائی گئی آتشک پہرستہ لال کیا کہ آگ و غیرہ کسی چیز کے سانسے  
 ہونے میں کراہت نہیں ہے - یہ استدلال بچند وجہ صحیح نہیں از انجملہ یہ کہ کلام تو اس آگ میں جو پیش کش کجانی اور جہالت مجوس پر  
 طاری ہو اور آتش جنم غیر محسوس ہو اور جو محسوس ہوئی اسکے حق میں مخصوص ہو اور جانوں کو اس سے ضرر نہیں ہے - فافہم -  
 و لو كانت الصورة علی و بادة لمقاہ او علی بساط مفروش لایکرہ - اور اگر تصویر کسی ٹپے ہوے نیچے یا بیچے ہوے  
 بچھونے پر ہو تو کردہ نہیں - لانه اذا اس و توطأ - کیونکہ تکیہ و بچھنا سوندا و بچھنا یا جاتا ہے - بخلاف ما اذا كانت

اوسادۃ منصوبۃ اوکانت علی الستر۔ برخلات اسکے جب تک کہ کھڑا ہو یا تصویر پر رہے پر ہو تو مکروہ ہے۔ لانا نہ عظیم لیا۔ کیونکہ یہ تصویر کی تعظیم ہے۔ ف۔ یعنی کوئی بے تعلیمی اسکے ساتھ نہیں ہے۔ م۔ وانشد ہا کر اہتمام کیونکہ امام المصلیٰ۔ پھر سب سے بڑھ کر اہمیت یہ کہ تصویر مصلیٰ کے سامنے ہو۔ ف۔ من فوق راسہ۔ پھر اس سے ترک کرے کہ سر کے اوپر ہو۔ م۔ علی یمنہ ثم علی شمالہ ثم خلفہ۔ پھر چپکے مصلیٰ کے دائیں ہو پھر چپکے چپکے ہو۔ ف۔ اوپر چپکے ہونا بھی علی الاصح مکروہ ہے۔ م۔ ولو نہیں تو باقیہ تصاویر پر مکروہ۔ ادا اگر ایسا کثیر اپنا جس میں تصویر بن ہیں تو مکروہ ہے۔ لانا بیشبہ حال الصنم۔ کیونکہ وہ بت اشیائوں کے مشابہ ہے۔ والصلوۃ جائزۃ فی جمیع ذلک لاجتماع غرض الطہارۃ۔ رہی ناز تو ان سب مکروہ کھدو تو ان میں جائز ہو کیونکہ غرض اظہار سب جمع ہیں۔ ف۔ لیکن خارجی وجہ مکروہ بھی ساتھ ہو کر ادا ہوئی ہے۔ و تعاد علی وجہ غیر مکروہ۔ اور ناز اعادہ کیجاوے برو وجہ غیر مکروہ۔ ف۔ بطریق احتیاط جیسے ناز کے کسی واجب ترک کرنے میں ہوتا ہے۔ م۔ و ہوا حکم فی کل صلوۃ اویت مع اگر اتبہ۔ اور یہی حکم ہر ایسی ناز میں ہے جو کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہو۔ ف۔ کہ وہ بے کراہت وجہ پر پھر بھی جاوے یہ کلام مظهر ہے کہ کراہت مذکورہ کراہت تحریمی ہے کیونکہ غرض یہی میں اعادہ نہیں ہے۔ م۔ ولایکرہ تمثال غیر ذی الروح لانا لا یبعد۔ اور مکروہ نہیں تمثال غیر ذی روح کے کیونکہ وہ نہیں بوجی جاتی۔ ف۔ اور صحیح مسلم میں ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ایک مصلیٰ کو منع کیا تو اس نے اپنی روزی اسی پر بیان کر کے غدر کیا تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر تو لا بد کر لگا تو درخت دے بے روح چیز دن کو بنا۔ م۔ فروع۔ بیوت میں تصویر بن بنانا مکروہ ہے اور ایسے گردن بن جانا اور شیشیا مکروہ ہے۔ تصویر دار کثیر اپنا مکروہ نہیں ہے لیکن اقصیٰ میں ہے کہ جو شخص تصویر کا کثیر اپنا یا بنا ہو اسکی گواہی قبول نہیں ہے۔ جسکے بدن پر تصاویر ہوں ایسی اہمیت مکروہ نہیں کیونکہ وہ کپڑوں کے نیچے پوشیدہ ہیں۔ نو اور شیشام میں امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ ستاجونے رنگ دیکر مزدور کیا کہ آدمیوں کی صورتیں بناوے تو فرمایا کہ مزدور کی اجرت نہیں کیونکہ معصیت ہے۔ تفاریق میں ہے کہ رنگوں سے تصویر دار گھر گر دیا تو گھر کی قیمت اور خالی رنگ کی قیمت دے دے۔ م۔ دن تصویر کے مع۔ قبر کی طرف ناز مکروہ ہے اور اگر مصلیٰ قبر کے دریا سے استعدافا صلہ ہو کہ اگر نازی کے سامنے کوئی گزرے تو منع ہو بیان بھی مکروہ نہوگا۔ الحادی تا مار خانہ۔ ولا باس بقتل الحیۃ والعقرب فی الصلوۃ۔ اور مضائقہ نہیں کہ قتل کرے سانپ و بھجیو کو ناز میں۔ ف۔ اظہر یہ کہ خدا ایک حرب سے مرے یا زیادہ اور خوف ہو یا نہیں مطلقا اجازت ہے۔ المصنوع۔ اور یہی قول شافعی و احمد کا ہے۔ لقولہ علیہ السلام قتلوا الاسودین ولو کنتم فی الصلوۃ۔ بدیل حدیث کہ قتل کرو دونوں کا لون کو یعنی سانپ و بھجیو کو اگرچہ ناز میں ہو۔ ف۔ رواہ الحاکم عن ابن عباس مرفوعاً۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع ہے کہ قتلوا الاسودین فی الصلوۃ الحیۃ والعقرب۔ قتل کرو دونوں کو ناز میں سانپ و بھجیو کو۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و الحاکم و قال الترمذی حسن صحیح۔ ولان فیہ ازالۃ الشغل فاشتبہ وہو المار۔ اور ناز اسوجہ سے جائز کہ ہمیں بول کا مشغول ہونا اور ہوتا ہو تو گندنے دالے کو دفع کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ و یستوی جمیع انواع الیمات۔ اور اس حکم میں تمام اقسام کے سانپ داخل ہیں۔ ف۔ خواہ وہ سپید ہو یا گیسو دار ہو یا کالا ناگ ہو۔ م۔ صحیح لا ینقض ماروینا۔ یہی قول صحیح ہے کیونکہ جو حدیث بتنے روایت کی وہ مطلقاً سب کو شامل ہے۔ ف۔ اور اسودین سے مراد سیاہ سانپ نہیں بلکہ یہ فقط عرب کے عرب میں سانپ کو کہتے ہیں تو کسی رنگ کا ہو۔ م۔ اور نقیہ ابو جعفر شہدائی نے کہا کہ بظنی سانپ گھردن میں سپید و گیسو دار رہتے و سیدھے چلتے ہیں و سے جن میں تو آنکھوں قتل کرنا مباح نہیں جب کہ پتلے پتلے کے کرم چلے جاؤ ورنہ ہم مار دینگے۔ نقیہ ابو جعفر الطحاوی نے اسکو مذکور کیا کہ آنحضرت نے جن سے حد لمانا کہ کسی امت کے سامنے سانپ کی صورت میں ظاہر نہوں اور نہ آنکھ گھردن میں نہیں چلے سکتا۔ بد عہدی کی تو آنکا قتل مباح ہو گیا۔ قاضی خان نے کہا کہ ادلی یہ کہ پتلے آگاہ کر دے۔ م۔ مخرج کتابہ کہ جب وہ ناز میں ظاہر ہوا تو

شیطان ہر کیونکہ اس وقت کہ نوکرا اسکو آگاہ کرے۔ اور عینی نے لکھا کہ ابن عباس سے صحیح ہوا کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ جسے سانپوں کو خوف طلب چھوڑا وہ ہم سے نہیں ہر کیونکہ ہم نے جب سے اسے محارب کیا پھر کبھی مصالحت نہیں کیا۔ یہ شاہد ہے کہ جب سانپ نے شیطان کی موافقت میں آدم علیہ السلام کو ضرر دیا۔ ویکرہ عدالاسی والتبسیحات بالیدنی الصلوٰۃ اور کردہ ہر شمار کرنا آیتوں و تبسیحات کا ناز میں ہاتھ کے ساتھ۔ وفت غیر ناز میں بقول صحیح کردہ نہیں ہے۔ اور ہاتھ کے ہتھ شمار دینا بھی ہے۔ اور رہا پوروں سے واکر یاد دل سے حفظ کرنا کردہ نہیں۔ کثافی المصنوع المصنوع۔ زبان سے لکھ کر تاخیر ناز ہے۔ المصنوع۔ وکثر تک عبد السور لان وکثر لیس من اعمال الصلوٰۃ۔ اور یہی حکم سورتوں کے شمار کا ہے اور وجہ یہ کہ شمار کرنا آیا ہے یا تبسیحات یا سورتوں کا ناز کے اعمال سے نہیں ہے۔ وفت اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور غیر ظاہر الروایۃ میں صاحبین کا خلاف مروی ہے چنانچہ امام مصنف نے اشارہ کیا۔ وعن ابی یوسف ومحمد۔ اور روایت ہے ابو یوسف ومحمد سے۔ وفت یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں کہ۔ لا یاس بذلک فی الفرائض والنوافل جمیعاً۔ اسکا مضائقہ نہیں فرائض و نوافل دونوں میں۔ مراعاة سنتہ القراءۃ۔ واسطے گہداشت سنت قرات کے وفت جو ہر ناز میں مثلاً فجر میں چالیس سے ساٹھ تک ہے۔ والعل باجارت بہ السنۃ۔ اور واسطے عمل کے اس چیز پر جو سنت میں آئی ہے۔ وفت جیسے صلوٰۃ تسبیح کہ رکوع و سجدہ وغیرہ میں دس بار سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ شریحاً آیا ہے۔ قلنا یکنہ ان یعد ذلک قبل الشروع فی مستغنی عن العد بعدہ والعد اعلم۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ مصلیٰ کو ممکن ہے کہ اسکو شروع ناز سے پہلے شمار کر لے تو بعد اس کے شمار کرنے سے مستغنی ہوگا وادھر اعلم۔ وفت لیکن مخفی نہیں کہ قرآن مجید میں تو ممکن ہے کہ ایک رکوع سے دوسرے رکوع تک یا مثلاً ۲۰ آیات تک شمار کر کے ناز میں اسی آیت تک پڑھ دے اور یہ بات صلوٰۃ تسبیح میں ممکن نہیں ہے تو صحیح جواب و طرح ہے ایک یہ کہ دل سے یا انگلیاں دبا کر اندازہ کرے لیکن ایضاً میں اسکو بھی دل کا شغل قرار دیا اور جواب دوم یہ کہ اختلاف مذکور فرائض میں ہے اور نوافل میں بالاتفاق شمار جائز ہے جیسا کہ فرعیانی و محبوبی نے ذکر کیا ہے۔ کثافی یعنی پس فرائض میں آیات کا شمار اول سے محدود کر لے اور نوافل صلوٰۃ تسبیح وغیرہ میں شمار جائز ہے۔ وادھر تعالیٰ اعلم۔ شمار دانہ جو گھڑی وغیرہ کے دانوں سے بناتا جسکو عرف میں سجود یا تسبیح کہتے ہیں اصح قول ہر جائز ہے۔ کما حقہ السیوطی و بسط البجور و وضع الناضل الکھوی فی الزمرۃ۔ لیکن انگلیوں پر شمار سنون و افضل ہے کیونکہ دس مسولات مستطقات ہیں وادھر تعالیٰ اعلم۔ (فروع) کہ روایات میں سے کثیری ایسا راجح مدکنا جیسے پچاۃ پشاپ مدکنا۔ چکھا جھلنا بدون کثرت کے۔ تبیین۔ کھانا و کھنا کھانا تصدیقاً فرض صحیح۔ الزاہدی وغیرہ۔ تھوکنہ۔ رکوع و سجدہ اور رکوع سے اٹھنے و دونوں سجدوں کے درمیان طمانیت چھوڑنا۔ شرح المینۃ و میر علی ہدایہ طمانیت واجب ہے یہی صحیح ہے۔ کما حقہ الفتح۔ صفت دانے کھڑے ہونے میں ایک کا بیٹنا یا بیٹھے ہونے و ایک کا کھڑا ہونا۔ المصنوع۔ میں کھنا ہونے کی یہ کثرت متعویجی جو کھنی ہے نہ تعویجی ہم۔ صفت کے پیچھے تنہا کھڑا ہونا جبکہ صفت میں گنجائش ہو اور اگر دو تو حسن حد کی روایت میں کردہ نہیں اور اول یہ کہ کسی کو صفت میں سے کھینچ کر اپنے ساتھ کر لے۔ المصنوع فرائض میں سورتہ کرنا نہ نفل میں۔ قاضی خان۔ آیت کو فرائض میں نہ کرنا با اختیار کردہ ہے اور بجا کرنا بعد رکوع نہیں جیسے نفل میں مطلقاً کردہ نہیں۔ المصنوع۔ کردہ ہے کہ جمعہ کی نماز اور ہر احتیاج کی نماز میں سجدہ کی سورت پڑھا کر وہ ہے۔ مطلقاً سجدہ میں جائزہ وقت گھٹنے سے پہلے ہاتھ رکھنا۔ اٹھتے وقت پہلے گھٹنے اٹھانا بغیر غدر کردہ ہے۔ المینۃ۔ صفت خدر ہے وذا حدیث میں دونوں ثابت ہیں اور حق یہ کہ جو انی توحی کے حق میں کردہ تعویجی اور صیغہ کے حق میں مستغنی ہے ہم متعویجی کا نام سے پہلے رکوع و سجدہ میں پہنچ جانا اور امام سے پہلے سر اٹھانا۔ المصنوع۔ اسخسی۔ بقول کردہ تعویجی ہے وجہ وجہ کے ہم۔ ہر کرنا بسطہ و امین کا۔ الزاہدی۔ اقوال جہاں میں جائز ہے اور یہی صحیح ہے ہم۔ تمام کرنا قرأت کا رکوع میں ہونا و محال نہ کہ بعد کبیر کھنایا جو ذکر ہو۔ چک کرنا عصا پر بدولت خدر کے فرائض میں نہ نوافل میں۔ علی الصرح الزاہدی۔ مطلقاً کھناتے



پڑھنا جبکہ متعدد جو نہ کر دہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ عامہ سر سے زمین پر یا برعکس۔ السراج۔ عامہ کے پیچ پر سجدہ۔ الذخیرہ خاک سے چمڑا بچائے کو آستین پر سجدہ۔ البحر۔ خاک سے عامہ بچانے یا گرمی سے کر دہ نہیں۔ الظہیر۔ سجدہ میں پانوں ڈھکنا۔ المظاہر۔ دعا سے جنت و پناہ و دوزخ ناز و فرائض میں مگر منفرد کو نقل میں رسا ہے۔ الغیبہ۔ راحت لینا ہر ایک قدم پر۔ الظہیر۔ گرمی نے شرط الصلوٰۃ میں اسکو سنت لکھا ہے میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے جیسا کہ نسائی نے اپنی مسودہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ نو شہد سو گناہ۔ الذخیرہ۔ سجود میں انگلیوں کو قبلہ سے منہ نہ کرنا۔ تافضخان۔ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا۔ سجدہ میں اپنی جگہ خاص کرنا تا مار خانہ کسی آدمی کے نہ کیطرت ناز پڑھنا۔ رکوع میں کسی کی آبت سے بچا کر طول دینا کہ وہ مجاویع۔ مختار الفتاویٰ۔ منہ میں دم درینا رکھنا ہاتھ میں مال تھامنا۔ تافضخان۔ سامنے غلبہ نہاست پڑی ہوا۔ محیط السرخسی۔ بغیر قدر کے چند قدم ٹھہرتے چلنا مگر قدر کے ساتھ کر دہ نہیں۔ محیط۔ بغیر قدر کے رکوع میں گھٹنے برابر سجدہ میں زمین پر ہاتھ نہ رکھنا۔ تافضخان۔ یہ کر دہ تحریری ہے اور علی الاصح مقدر نماز ہے۔ م۔ امام کے پیچھے قرات کرنا کر دہ ہے۔ المداۃ۔ سر ڈالنا یا اوپر کھینچنا۔ رانوں میں بیٹ لانا مرد کو بغیر امام کے صف ٹھری ہونا خلاف سنت ہے۔ خزانہ الفقہ۔ امام کا جلدی کرنا کہ مقتدی سنت پوری نہ کر سکیں۔ الغیبہ۔ النجۃ۔ کھینچنا یا بچھڑانا کھینچنا مگر بغیر دست نہیں۔ مار خانہ۔ ہر عمل غلط بغیر قدر کے کر دہ ہے۔ البحر۔ کمان و ترکش لٹکانے ناز پڑھنا مضائقہ نہیں مگر اگر کشتل میں ڈالے۔ السراج۔ یہی چنیہ و توشہ ان دال کا کيسہ و ملوار لٹکانے کا حکم ہے برخلاف بندہ حق کے ہم غصبی زمین میں ناز جائز لیکن جعفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے اسکا ثواب اور جہنم کا حق ہے اس میں غلاب ہو گا۔ مختار الفتاویٰ۔ جو ناز کراہت تحریری کے ساتھ ادا ہو اسکا اعادہ واجب ہے کیونکہ منبر نہ ترک واجب ہے اور تخریمی کے ساتھ ہو تو اسکا اعادہ مستحب ہے۔ الفتح۔ (فروع) ناز قطع کرنا جائز ہے جب کہ والدین میں سے کوئی اس سے فریاد چاہے نہ قطع بکار نے پر کیونکہ قطع بغیر دست ہے۔ السراج۔ وغیرہ۔ یہ فرائض میں بالاتفاق ہے و نقل میں لکھا گیا کہ والد کے بکار نے پر قطع کر دے لیکن ہمارے اصول پر اس میں تامل ہے لیکن فتویٰ اسی پر چاہیے جو کہا گیا ہے میں نے در مختار میں بھی دیکھا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ یوں ہی قطع کرنا رہا ہے جبکہ کوئی اجنبی چھت سے گرنا یا آگ میں جلتا یا غرق ہوتا یا اندھا کنوین میں گرنا نظر آوے اور وہ مصلیٰ سے فریاد کرے۔ السراج۔ لائق ہے کہ یہ اسوقت ہو کہ مصلیٰ فریاد ہی کر سکتا ہو۔ م۔ قطع کرے جبکہ ایک درم قیمت کی چیز چورے بھاگے یا عورت کی ہانڈی ابل جاوے یا مسافر کی سواری بدک جاوے یا جردا ہے کو بھڑکے کاغذ ہو۔ السراج۔ اور اگر کافر نے آکر کہا کہ مجھے اسلام سکھانا تو فوراً فریضہ بھی قطع کر دے۔ المظاہر۔ بعد طلوع فجر کے سوائے اچھی بات کے کام نہ کرے۔ محیط السرخسی۔ ناز خصوصیت کی نیت سے نہ پڑھی جاوے۔ المظاہر۔

فصل۔ یہ بعض احکام قبلہ و مہارت و مساجد کے متعلق لکھیاں ہیں۔ ویکرہ استقبال القبلة بالفرج فی المظاہر۔ کر دہ ہے مساجد کا قبلہ کا فرج یعنی شریک مراد عورت کے ساتھ خلاف ہیں۔ ف۔ یعنی جب پشیمان یا پیشاب پھرے تو قبلہ کے شریک مراد کو برہنہ کر کے نہیں کاٹنا کر دہ تحریری ہے خواہ میدان میں آڑ ہو یا نہ خواہ عمارت یا خانہ و آبادی ہو۔ لاء علیہ السلام نہیں عن ذلک۔ کیونکہ حضرت مصلیٰ اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ والا استدبار کیرہ فی روایت لما فیہ من ترک التعظیم۔ اور ماہرین حالت میں قبلہ کی طرف پیٹ کر ناز تو یہ بھی ایک روایت میں امام ابو حنیفہ رحم سے کر دہ ہے کیونکہ اس میں بھی ترک تعظیم ہے۔ آفسہ یہ روایت اصح ہے۔ د۔ ولا یرکب فی روایت لان المستدبر فرجہ عمر مواز للقبلة و ما یخط منہ یخط الی الارض۔ اور دوسری روایت میں استدبار کر دہ نہیں کیونکہ چھوٹی پشیمانی پھرنے والا اس حال میں ہے کہ اسکی شریک مراد ہی قبلہ سے نہیں اور جو کچھ شریک مراد سے گرنا ہے وہ زمین کی طرف گرنا ہے۔ ف۔ یا پیشاب کی دھار و دوسری طرف جاتی ہے بہر حال قبلہ ہی نہیں ہے۔ بخلاف استقبال لان فرجہ مواز لہا و ما یخط منہ یخط الیہا۔ برخلاف قبلہ کا مساجد کا مساجد کے کیونکہ اسکی شریک مراد تو قبلہ کے متوازی ہے اور جو شریک مراد سے پیشاب کرنے میں گرنا وہ قبلہ ہی جاتا ہے۔ ف۔ استدبار



حتیٰ کہ جس را دیک حضرت ام المؤمنین صدیقہ طاہرہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ناپاک منافقوں نے بتان لگایا ہر سبقت تک یہی حالت تھی چنانچہ خود حدیث الانکاب میں صریح ہے وہی نہ امانت انکی موجودہ حالت پر عام تھی پھر پانچواں گھروں میں سے تودہ ابن عمرو جابر کی آثار فعلیٰ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث قولی میں بیان ہے۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ اودہی ہے کہ امانت مقدم رکھی جاوے۔ پھر مثنوی رحمہ نے لکھا کہ صحیح یہ کہ امانت مذکور پوجہ ملائکہ وغیرہ کے نہیں بلکہ احترام قبلہ کی جہت سے ہے جیسا کہ تہذیب الآثار طبرانی کی حدیث سراقہ بن مالک سے مرفوعاً ثبوت ہے اور دوسری حدیث بزار رحمہ نے روایت کی کہ حسین بن علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو کوئی قبلہ رخ پیشاب کرنے سے احتیاط کرے یا پھر یاد کرے قبلہ کی تعظیم کے واسطے دوسری طرف منحرف ہو گیا تودہ اس میں شک سے اٹھنے نہ پادیا کہ اسکی منفرت کجاہلی وہی الفتح رواہ الطبرانی عن عمرو بن جمیع عن عبد السمیع بن الحسن عن ابیہ عن جدہ۔ بالغ کو مکروہ ہے کہ صغیر سے کہ نہ تھا مگر قبلہ رخ پیچانہ پیشاب پھر اودے اور مکروہ ہے کہ خواب وغیرہ میں قبلہ رخ پاؤں پھیلاوے جیسے مصحف یا کتب فقہ کی طرف مکروہ ہے مگر جبکہ یہ کتابیں محاذات سے اونچے پر ہوں۔ مترجم کتاب کہ کتب شریعت کل حتیٰ کہ کتب حدیث و تفسیر بدرجہ اولیٰ اسی حکم میں ہیں۔ م۔ ت۔ چاند و سوج کے سامنے شرمگاہ کرنا مکروہ اور ہوا کی طرف خوب نجاست مکروہ ہے۔ م۔ دیکرہ المجامعہ فوق المسجد والبول والتخا۔ مسجد کی جہت پر جل کرنا اور پیشاب و پاخانہ پھرنا مکروہ ہے۔ یعنی تحریرات۔ ت۔ لان سطح المسجد حکم المسجد۔ کیونکہ مسجد کی جہت کا حکم مسجد کا ہے۔ ف۔ تا آسمان جیسا کہ حدیث میں ثبوت ہوا۔ ت۔ ع۔ حتیٰ لصبح الاقدار منہ میں تحکم۔ حتیٰ کہ جہت پھر اقدار کرنا اس امام کے ساتھ جو مسجد کے نیچے ہے صحیح ہے۔ ف۔ جبکہ حال امام مخفی ہو۔ ع۔ ولا یطہل الاعطاف بالصعود الیہ۔ اور جہت پر چڑھنے سے اعطاف باطل نہیں ہوتا۔ ولا یطہل للجنب الوقت علیہ۔ اور جنب کو جہت پر کھڑے ہونا حلال نہیں ہے۔ ف۔ مثلاً مکان کے متصل جہت سے مسجد کی جہت پر آجاوے اگر جنب ہو تو حلال نہیں ہے۔ م۔ بغیر ہڈی کے مسجد کو راستہ بنانا مکروہ ہے اگر عادت کر لے تو ناسخ ہوگا۔ الفقیہ۔ اور مکروہ ہے اس میں نجاست لانا اور انہیں کہ مسجد میں نجس تیل جلاوے یا نجس کھل کرے یا پیشاب و خون نقد اگرچہ برتن میں ہو۔ م۔ جو مسجد میں کہ سوائی و حیاض یعنی پانی کی نالیوں و حوضوں کے پاس بنا دیتے ہیں تو صحیح یہ کہ مسجد کی حرمت انکو حاصل نہیں ہے حتیٰ کہ میت کو وہاں داخل کرنا روا ہے۔ ع۔ ولا باس بالبول فوق بیت فیہ مسجد۔ اور مضائقہ نہیں ایسے گھر کی جہت پر پیشاب کرنا جہنم مسجد ہے۔ ف۔ یعنی ناز کے لیے جبکہ ہے۔ والمراہ ما اعد للصلوۃ فی البیت۔ مراد اس مسجد سے وہ جگہ جو گھر میں ناز ٹپھنے کے لیے مہیا و مقرر کر لیا جاوے۔ ف۔ تودہ حقیقی مسجد نہیں ہے۔ لافہ کم یاخذ حکم المسجد وان نہ بنا الیہ۔ کیونکہ اسنے مسجد کا حکم نہیں پایا اگرچہ ہو ایسے مصلیٰ بنائے کی حریم دی گئی ہے۔ ف۔ چنانچہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے گھروں میں مسجد بنانے اور انکو پاکیزہ طیف رکھنے کا حکم فرمایا۔ رواہ ابو داؤد۔ تو شخص کو مستحب ہے کہ اپنے گھر کو خاموش مقبرہ بناوے بلکہ اس میں نوافل وغیرہ کے لیے مصلیٰ بناوے لیکن وہ اسی کی ملک باقی ہے اور اسکو مسجد کا حکم نہیں تو اس بیت پر پیشاب کرنا جائز ہے۔ ع۔ بلکہ خود اس مصلیٰ میں جائز ہے۔ یعنی خلتا یہ جگہ چھوڑ کر دوسری جگہ بنائے۔ م۔ جو مصلیٰ کہ واسطے نازعید و جنازہ کے بنایا جاتا ہے نہیں مشائخ کا اختلاف ہے۔ اور صدر الشیخ نے فرمایا کہ فتویٰ کے لیے مختار یہ کہ اقتدا جائز ہونے کے حق میں اسکو مسجد کا حکم ہے اگرچہ منقوت فصل نمونہ تاکہ لوگوں سے حج دور ہو کر آسانی ہو اور اسکے سواے باقی احکام میں وہ مسجد نہیں ہے۔ ع۔ صحیح ہے۔ فقہین اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ المناہجہ۔ اور جو مسجد میں چوڑے عام راستوں پر ہیں انکے واسطے مسجد کا حکم حاصل ہے لیکن انہیں اعتکاف اسوجہ سے نہیں جائز کہ انکا کوئی اہم دھن مقرر نہیں ہے۔ ع۔ مصلیٰ عید و مصلیٰ جنازہ میں جنب و حائض کا جانا حلال ہے۔ ت۔ جیسے خدائے مسجد و باط و درہ و حوضوں و سوائی کی مسجدوں میں جنب و حائض کا جانا حلال ہے۔ و۔ اور خدائے مسجد کے واسطے مسجد کا حکم ہے حتیٰ کہ اگر خدائے مسجد میں کھڑے ہو کر امام مسجد سے اقتدا کرے تو صحیح ہے اگرچہ منقوت



تھیں نہوں اور مسجد بھری ہو اور اسی طرف امام محمد نے باب الحجۃ میں اشارہ کیا کہ طاعات و سجدہ میں اقتدار جائز اگرچہ  
 متصل نہوں اور دار الصیافہ سے نہیں صحیح مگر جب کہ منوف دہان تک لمجاہین و علیٰ نذاجود کاغین باب مسجد پر ہوتی ہیں  
 اقتدار صحیح ہو کیونکہ وہ فناء مسجد میں سے متصل مسجد ہیں۔ اتفاقاً خان۔ ویکرو ان یخلق باب المسجد۔ اور کردہ ہر مسجد کا  
 دروازہ متصل بند کر دیا جاوے۔ لائنہ فیجہ المنع من الصلوٰۃ۔ کیونکہ یہ ناز سے روکنے کے مشابہ ہے۔ ف۔ اور دکنہا حرم  
 ع۔ وقیل لا باس بہ اذا خیف علی متاع المسجد فی غیر اوان الصلوٰۃ۔ اور کہا گیا کہ کچھ مضائقہ نہیں جبکہ مسجد کے اسباب  
 پر خون ہو سواے اوقات ناز کے۔ ف۔ تو متصل بند کر دے اور بھی صحیح ہے تہمین نع۔ اور اسکی تدبیر اہل محلہ کے حوالہ  
 ہے۔ ع۔ ولا باس بان نقیش المسجد۔ اور مضائقہ نہیں کہ نقش کیجاوے مسجد۔ ف۔ سواے محراب و دیوار قبلہ کے حق  
 بالجھن گچ۔ والسلج۔ اور سال یعنی ساکو۔ ومار الذہب۔ اور سونے کے پانی کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ان چیزوں  
 مسجد کی حجت وغیرہ میں نقش کرنا سواے دیوار قبلہ کے مضائقہ نہیں ہے۔ وقولہ لا باس یسیر الی انہ لا یوجر علیہ لکنہ لایا تم  
 اور مصنف کے اس کہنے میں کہ مضائقہ نہیں اشارہ ہے کہ نقش کرنے والے کو اس پر ثواب نہوگا لیکن اس سے گنہگار بھی نہوگا  
 ف۔ یہی شمس الائمہ نے کہا ہے۔ انبار میں وارد ہے کہ مسجدوں کی آرائش قیامت کے آثار سے ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسی  
 آرائش کی وجہ سے ایک مسجد کو بیعہ کیا۔ ولید بن عبد الملک نے مدینہ میں مسجد نبوی کی آرائش کے واسطے مال بھیجا تو عمر  
 بن عبد العزیز نے اسکو محتاجوں میں خیرات کیا۔ محمد بن الحسن نے ظاہر اس نظر سے کہ مسجد بیت المقدس میں سلیمان علیہ السلام  
 نے باقوت احمدیت روشن نصب یک سامع دیگر آرائش کے اور خانہ کعبہ اندر سے قرین مظلہ اور باہر سے دیباچ سے آراستہ ہے اور  
 مسجد کی قرین میں تعظیم ہے۔ پھر کہا گیا کہ باریکی نقش و نگار اور لموتین ڈانے والی چیزیں کردہ ہیں اور کہا گیا کہ محراب و دیوار قبلہ میں کوئی  
 جو ع۔ کراہت اس پر محمول ہے کہ نقش و نگار میں باریکی وغیرہ مخصوص محراب کی دیوار میں یا آرائشی ترک ناز کے ساتھ ہو یا اس میں ٹھیکو دنیا  
 کی باتیں کریں۔ الفتح۔ مترجم کو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یاد الہی و خلوص عبادت و غیبت آخرت و حقارت دنیا کا محل مسجد ہے تو جو امور کہ عبادت  
 میں نشاط و طرب خانے والے اور محلی کو راحت عبادت دینے والے ہیں ان میں مضائقہ نہیں مثلاً سردی سخت سے بچاؤ ہو اور سواے اسکے  
 جو امور کہ نقش و نگار و آرائش و دنیاوی کی طرف مائل کرنے والے ہیں وہ بلاشبہ کردہ یا اس سے قریب ہیں حتیٰ کہ عوام قبل مسجد میں  
 زینت کا شوق حاصل کریں اور اسی معنی میں انکار سلف مروی ہے فاما لعلیٰ علیٰ علم بالصواب ہم۔ یہی صورت مصنف پر سونا و طرب خانے  
 میں ہے۔ ابن الامام نے بقیاس مسئلہ مذکورہ کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ وقیل ہو قریب۔ اور کہا گیا کہ مسجد کا نقش و نگار کرنا جلدت ہے  
 ف۔ کیونکہ اس میں تعظیم ہے۔ اور اگر کہا جاوے کہ وہ تقرب ہے تو بھی اس سے فقیر کو دنیا دلی ہے۔ ف۔ ونبأ اذا فعل من الیفسہ  
 اور یہ مضائقہ نہونا یا مستحب ہونا اسوقت ہے کہ اپنے ذاتی مال سے ہو۔ ف۔ یعنی اپنا مال حلال لگا دے نہ وہ مال جو سب پر ناپا  
 نے اسکے مصارف پر وقف کیا ہے۔ اما المتولیٰ لفعل من مال الوقف مایرجع الی احکام البنا و دون مایرجع الی النقش  
 حتیٰ لو فعل الخیم والدر اعلم بالصواب۔ رہا متولیٰ تو وہ مال وقف میں سے وہی کام کرے گا جس سے عمارت مضبوط ہو نہ وہ کام  
 جو نقش و نگار کی طرف مارج ہو حتیٰ کہ اگر متولیٰ نے ایسا فعل کیا جس کا مخرج نقش و نگار ہے تو وہ ضامن ہوگا۔ واما علم بالصواب۔  
 ف۔ یعنی متولیٰ کو اپنے مال سے تادان دینا چاہیگا۔ مخرج ابو بکر رازی سے مروی ہے کہ ہرے نامہ میں قالو کہ غوث سے چاہو مال عمارت  
 کے استحکام کے بعد زینت میں مرت کر دے تو رد اس طرح۔ اگانی۔ قول یعنی ضامن ہوگا اگرچہ اس سے بہتر و سراسر اکام ہم۔ سنا  
 میں سب سے افضل مسجد الاحرام کہ مسجد نبوی مدینہ ہجریٰ المقدس پھر قبا پھر مدینہ قدیم پھر جو سب سے خیر ہے پھر زیادہ قریب کہ  
 پھر مسجد ہشتاد واسطے دیں فقہ و حدیث و شریعات کے ہاں طاق۔ اور مسجد میں سوال عوام و دنیا مطلقاً کردہ ہے اور مسجد کی بات کے  
 کم شدہ جائز نہا چہ و حوزہ حنا یعنی دریافت شعریہ حنا سواے نصیحت کے۔ لہذا بند کرنا۔ و خود اگرچہ جب مقبرہ کو بجاوے۔ و

لگانا۔ کنواں کھڑا۔ کھانا دھونا سوائے مشکف و پردیسی کے۔ پیاز وغیرہ بدبودار کھا کر یا پہنچانے میں کرنا کسی کو مکی جیسے آٹھ  
روا نہیں مگر مصلیٰ پر جب تک تنگ ہو تو روا ہے اگرچہ درس دیتا یا قرآن پڑھتا ہو۔ اہل محلہ کو نذر کے لیے دو مسجدوں کو ایک کرنا جائز ہے۔  
مسجد کو پاک کرنے کے لیے ابابیل و کبوتر کے جو مچھ نکال پھینکنا روا ہے۔ جب بچہ ہوں تو بغیر فرج کے روا نہونا چاہیے اگرچہ کیا گیا  
م۔ م۔ محراب و دیوار پر کھنا اچھا نہیں جس مصلیٰ میں نام آئی ہو اسکا بچھانا و استعمال کرنا یا جو استعمال کرے اس کے ہاتھ دھونا مکروہ ہے بلکہ اگرچہ  
چکر رکھ دے۔ یوں ہی رقعہ دعا و کھکر و درون پر چھپانا مکروہ ہے۔ کھانا مسجد میں مکی و وضو مکروہ مگر آگ کوئی معین جگہ اسوائے جو تو  
وہابی نماز نہ پڑھے اور برتن میں وضو کر سکتا ہے۔ قاضیخان۔ دیوار پر دھریہ و زمین پر آگے نہ تھو کے اگر تھو کا تو اٹھانا و دفن واجب  
اور ہی ناک کی ریش کا حکم بلکہ کپڑے پر لے لے۔ اور دیوار مسجد و ستون میں ہاتھوں پوچھنا مکروہ و چٹائی سے مضائقہ نہیں جیسے مکی کٹری  
سے یا مٹی ڈھیر سے اور اگر مٹی پھیلی ہو تو قبول مختار مکروہ ہے۔ محیط السخسی۔ قدیم کنواں مثل زفرم کے چھوڑ کر یا کنواں کھودنا مکروہ  
ہے۔ قاضیخان۔ بوریہ رکھنے کی جگہ بنا لینا مضائقہ نہیں۔ اور سہتہ بنانا بغیر غلہ مکروہ ہے اور غلہ سے جائز ہے تو سر روز یکبار اس میں ناز  
پڑھنے سے ہر بار۔ و زری نے مسجد کی حفاظت کے لیے اس میں ٹیکہ بٹینا اختیار کیا تو مکروہ نہیں اور اجرت کی غرض سے مکروہ ہے۔ کاتب اگر  
اجرت پر لکھتا ہو تو مکروہ ورنہ نہیں۔ معلم اگر دھوپ وغیرہ کی وجہ سے مسجد میں بیٹھا تو مکروہ نہیں اور اقرار الیون میں مثل دہری  
و کاتب کے قرار دیا۔ اٹھارہ۔ ایک احاطہ میں مسجد ہے پس اگر احاطہ بند کرنے کے بعد احاطہ والوں کی جماعت ہو تو وہ مسجد کے حکم میں  
ہے بشرطیکہ وہ لوگ عام طور پر مانع نہ ہوں۔ اور اگر بند کرنے پر جماعت نہ رہے تو وہ مسجد نہیں اگرچہ اہل احاطہ کسی کو منع کریں۔ قاضیخان  
مسجد کا چراغ گھر میں یا گھر کا مسجد میں نہ لادیں۔ اٹھارہ تھائی رات سے زیادہ چراغ مسجد جلتا نہ چھوڑا جاوے مگر جبکہ وقت گزرنے سے فرط  
کی ہو یا موضع میں رواج ہو۔ ایک نے اللہ تعالیٰ کے واسطے مسجد بنا کر اسکو خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ وقف کر دیا تو اسکی حرمت و تعمیر کا اور  
بوریہ و فرش بچھانے و تھیل لٹکانے کا و اذان و اقامت و امامت کا جبکہ لائق ہو وہی زیادہ مقدار ہے اور اگر لائق نہ ہو تو کسی کی رائے پر  
دوسرا ہوگا۔ قاضی حنان۔ بغیر ناز کے مسجد میں بیٹھنا مضائقہ نہیں لیکن اگر اسکی وجہ سے بچہ تلف ہو تو ضامن ہوگا۔ اٹھارہ۔

### باب صلوٰۃ الوتر

وتر میں امام ابو حنیفہ سے تین روایات ہیں ایک یہ کہ وتر فرض ہے اور یہی قول زفر اور مالکیہ میں سے سنون رحمہ و اصحیح رحمہ و ابو بکر بن  
العرنی رحمہ کا ہے اور ابن بطال رحمہ نے اسکو حضرت ابی سعید و حذیفہ رضی اللہ عنہما اور ابراہیم نخعی رحمہ سے حکایت کیا کہ اہل القرآن پر عرض ہے  
اور شیخ علم الدین سخاوی رحمہ نے اسی کو اختیار کیا اور شرح الجمع میں ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر حق میں فرض اور حق اعتقاد میں  
واجب ہے۔ دوم جو امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ الوتر واجب عند ابی حنیفہ۔ و تراجم ابو حنیفہ کے نزدیک واجب ہے۔ وف۔ یہی  
ظاہر مذہب ابو حنیفہ رحمہ ہے۔ اللہ لایہ۔ یہی صحیح ہے۔ صحیح۔ قاضیخان۔ سدایت سوم یہ کہ وتر سنت مؤکدہ ہے یہی قول اکثر علما کا  
ہے۔ و قال لا یستحب۔ اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ وتر سنت یعنی مؤکدہ ہے۔ لفظاً و تاراً لیس فی فیہ حیث لا یفر جاحدہ و لا یؤذن لم  
کیونکہ وتر میں سنتوں کے آثار ظاہر ہیں چنانچہ وتر کا حکم کافر نہیں جوتا اور وتر کے لیے اذان نہیں ہے۔ وف۔ اور محمد بن رحمہ سے روایت  
ہے کہ شام کے ایک شخص ابو محمد نام نے کہا کہ وتر واجب ہے تو میں لوٹ کر عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ ابو محمد  
فرماتا ہے کہ وتر واجب ہے۔ عبادہ رحمہ نے فرمایا کہ اسنے جو کلمات میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ پانچ نمازیں ہیں انکو اللہ تعالیٰ  
نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے آخر تک۔ رواہ ابو داؤد و النسائی۔ جو کلمات میں نے اپنے اجتہاد میں خطا کی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی مطلب  
کی دلیل ہے اور فرض ہونے کا قول نہ صرف ایسا ضعیف ہے کہ اس میں کلام ہی کرنے کی ضرورت نہیں مگر واجب کی نفی اس سے قبل مستحکم  
کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نمازیں فرض فرمائی ہیں تو یہ فرض نہیں مگر واجب ہے جیسے نماز عیدین اور ایسی جہت سے اسکا شک و ترہیب

اور نہ مثل عید کے اذان ہی پر لیکن دقیق کلام اس مقام پر نظر معنی وجوب ہے یعنی وجوب کا اطلاق صرف نظر اس امر کے کہ دلیل کی ثبوت یا دلالت میں ایک نوع متصور ہو تا ہر دورہ اصلیت اسکی فرضیت ہے پھر تمام جمادات میں سے نازون کی فرضیت تحقیقہً چھاس اور صورت میں تخفیف کر کے پانچ جو معنی آنکہ ہر دوس گونہ ہر توپ چھاس ہوگی جیسا کہ حدیث معراج میں یہ صرح ہے اور باری تعالیٰ نے فرمایا ما یبدل القول لدی۔ میرے بیان تبدیل قول نہیں ہے۔ پس یہ نظر ہے کہ اس نوع میں فرضیت منحصر اسی قدر میں ہے۔ رہا وجوب العمل کسی امر التزامی پر نظر احتیاط ہے۔ پھر وجوہ آئندہ ظاہر ہونگے ہم۔ ولابی خفیة قوله علیه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة الا و ہے الود فصلوا ما بین العشاء والی طلوع الفجر۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث کہ اللہ تعالیٰ نے نازل فرمائی تمہارے واسطے ایک نماز آگاہ ہو کہ وہ وتر ہے سو پڑھو اسکودریماں عشاء وطلوع فجر کے۔ امر وہو لوجوب۔ یہ حدیث امر ہے یعنی پڑھو اور امر واسطے وجوب کے آتا ہے۔ فت۔ تو وتر واجب ہوا۔ ولہذا وجب القضاء بالاجماع۔ اور اسی واسطے ذکر کی قضاء بالاجماع واجب ہے۔ فت یعنی بالاجماع ثابت ہے اگرچہ صاحبین کے نزدیک وجوآ نہیں۔ لیکن سنت کی قضاء نہیں تو سنت سے فرق ہو گیا پس وتر واجب ہے۔ وانما لا یکفر باحدہ لان وجوہ ثبت بالسنۃ۔ اور اسکے منکر کی تکفیر تو اسوجہ سے نہیں ہوتی کہ اسکا ثبوت بدلیل سنت ہے۔ فت اور وہ حدیث متواتر یا مشہور نہیں اور دلالت قطعی نہیں تو فرض نہیں پس تکفیر منکر کی نہو گی۔ وجوہ المعنی باروی عنہ انہ سنۃ اور یہی معنی میں جو ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے کہ وتر سنت ہے۔ فت یعنی ثبوت وجوب وتر کا بدلیل سنت ہے۔ وهو یؤدے فی وقت العشاء فاكتفى باذانه واقامته۔ اور وتر چونکہ ادا کیا جاتا ہے عشاء کے وقت میں وعشاء کی اذان واقامت پر اکتفا کیا گیا۔ فت لہذا وتر کے واسطے اذان واقامت ملخصہ نہیں ہے۔ علاوہ بر بن واجب کے یہ مانند نماز عید کے اذان کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور تحقیق المقام بطریق تلخیص بقول شیخ ابن الامام رحم ہے کہ حدیث مذکور چند صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی وہ عبد بن العاص وقتیبہ بن عامر وابن عباس وابن عمرو ابوسعید خدری وغربن شعیب عن امیہ عن جده اور خارجہ بن خذافہ وابو مسعود غفار بن مین اور عند تحقیق سب روایات ضعیف ہیں سوائے حدیث خارجہ رحم کے کہ مرجع علیہنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان الله لم يبلوكم بشيء من حرام نعم فعلنا لكم فيما بين العشاء والآخرة الى طلوع الفجر یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہاری امداد کی ایک نماز سے وہ تمہارے واسطے سرچ ادشون سے بتر ہے سو کر دیا اس نماز کو تمہارے لیے ما بین عشاء وطلوع فجر کے رواہ احمد و ابو داؤد واثرزی وابن ماجہ والحاکم والطبرانی مالہ دارقطنی۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہے اور حاکم نے تصحیح کی لیکن کامل ابن عدی میں ترجمہ عبد الرحمن بن ابی سزوین کہا کہ امام بخاری رحم نے فرمایا کہ ان راویوں میں سے بعض کا بعض سے شنائیں پہچانا گیا۔ جواب یہ کہ صراحت بیان ضرور نہیں صرف ایک وقت ہونا اور ملاقات کا امکان کافی ہے جیسا کہ امام سلم نے مقدمہ صحیح میں محقق کیا۔ ابن الجوزی نے اقرآن کیا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق ضعیف ہے اور دارقطنی نے عبد اللہ بن راشد کو ضعیف کہا ہے۔ جواب یہ کہ محدث اسحق تو محققین کے نزدیک ثقہ ہے ازناجملہ بخاری رحم کے کتبوثیق کی اور یہی کافی ہے باوجودیکہ محدث اسحق کی متابعت یسٹ بن سعد عن زید بن ابی حبیب موجود ہے۔ اور عبد اللہ بن راشد جسکی دارقطنی نے تضعیف کی وہ عبد اللہ بن راشد جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا آزاد کیا ہوا نظام ہے جس نے ابوسعید خدری رحم سے حدیث سوا بیشکی ہے۔ اور بیان جو عبد اللہ بن راشد راوی ہے وہ عبد اللہ بن راشد الزوفی البصری ابھی ہے جس نے خارجہ رحم سے روایت کی اسکو دارقطنی نے ضعیف نہیں کہا بلکہ ابن حبان رحم نے اسکو ثقات میں لکھا ہے لکن قتال صاحب التبیح مرفیع۔ اتول ابن حجر نے تقریب التندیب میں عبد اللہ بن راشد الزوفی ابوصالح البصری کو مستور لکھا ہے لیکن جب کہ ابن حبان نے اسکو ثقات میں لکھا تو مستور نہیں رہا اور نہ حجج ہے واسیر اعظم ہم۔ اور نسائی کی روایت میں عبد اللہ بن راشد الزوفی رحم متابعت یسٹ بن سعد کے صرح واقع ہوا ہے تو یہ حدیث صحت کو پہنچ گئی اور اگر یہ نہ تھا تو بھی اکثر طرق سے یہ حدیث درج جس سے کم نہوئی۔ فت۔ اچھا حدیث وثبوت ہوئی مگر اس سے وجوب کیونکر ثبوت ہوتا تو وہ استدلال بن ایک طریقہ پر کہ لفظ نادم یعنی





لیکن خطابِ رحم نے کہا کہ اس میں اہل القرآن کی تخصیص دلیل ہے کہ وتر واجب نہیں درہم و عموماً واجب ہوتا۔ اور اہل القرآن معروف اطلاق میں عوام کو شامل نہیں یعنی رحم نے اسکو نہیں تسلیم کیا۔ منجملہ دلائل کے حدیث ابو سعید الخدری مرویاً وتر پڑھ تو قبل اسکے کہ صبح ہو جاوے۔ رواہ مسلم و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ اقول اس سے تو صرف بیانِ وقت ہے۔ فافہم۔ اور منجملہ حدیث کہ جو بغیر درہم و عموماً یا بھول گیا تو جب پاؤں دے اسکو پڑھ لے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ اقول اس میں قسم سے رات کے معمولی وظیفہ کی نسبت جب کہ نافہ ہو جاوے تو فوج ایک تضاہیر کے لاکھم ہو تو دلیل وجوب نہیں ہوئی۔ فافہم۔ اور ابو جعفر الطحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ وتر واجب ہونے پر صحابہ رحمہم اجماع ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ تمام ہو تو یہی دلیل کافی ہے۔ واسطیٰ۔ اور میرے نزدیک تو محقق اس مقام پر نظر وفاق صحیح احادیث کے یہ ہے کہ رات کی نماز کو وتر یعنی طاق کرنے میں ایک خاص فضیلت موعود فرمائی گئی پس جو کوئی آخر شب میں جائے پڑو تو حق نہ رکھتا ہو وہ اول ہی سے وتر کرے جیسے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کرتے اور آخرین ایثار تو فی فعل عمر رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فعل صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو حذیر اور فعل فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو قوت پر قرار دیا۔ کما رواہ مالک و ابو داؤد عن ابی قتادہ رحمہ۔ اور ابو ہریرہ رحمہ کو اول ہی سے ایثار کرنے پر وصیت فرمادی اور صحیح ہوا کہ لا تران فی لیلۃ۔ ایک رات میں دو وتر نہیں ہیں اور حدیث بخاری میں ہے کہ جب تو اول وتر کرے تو آخرین مت کر۔ اور سنن اربعہ میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے نماز شب و روز دو گانہ دو گانہ ہے تو وتر سے وہ طاق ہو جاتی تھی اور اس ایثار میں فضیلت عظیمہ ہے پس جو احادیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کرنا تیرہ و گیارہ و سات وغیرہ مروی ہے اسکی یہی معنی کہ نماز شب کی مقدار وتر کرنے پر اسقدر رکعات ہوتی تھی جیسا کہ ترمذی رحمہ نے اسحق بن اسحاق یعنی ابن راہویہ سے نقل کیا و علیٰ ہذا جو حدیث گزری کہ جو چاہے کہ پانچ کے ساتھ ایثار کرے تو کرے اور جو چاہے کہ تین کے ساتھ ایثار کرے تو کرے اور جو چاہے کہ ایک کے ساتھ ایثار کرے تو وہ کرے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مقصود ایثار ہے۔ اور ایک سلام پر پڑھتی کہ پانچ رکعات سے ایثار کرنا ایک سلام سے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ثابت ہے اور تین رکعات سے بلکہ واحدہ سے بھی اور وہ جو تیرہ و گیارہ وغیرہ کا ایثار ذکر ہوا وہ ایک سلام سے کسی نے روایت نہیں کیا۔ و علیٰ ہذا احادیث سب بدون نسخ و تغیر کے ثبت ہیں بخلاف قول شیخ ابن الہمام رحمہ کے کہ اول میں تیرہ وغیرہ پڑھتا مضطرب الحال رہا اور کسی تعداد پر قرار نہ تھا آخر کو سب منسوخ ہو کر تین رکعات پر قرار ہوا۔ بخفی نہیں کہ بلا دلیل و بے ضرورت و عجیب کا قائل ہونا ایک مضطرب اور دوام نسخ کا کیون جائز ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ حکم ایثار یعنی طاق کر لینے نماز شب کا آیا بطریق وجوب تھا یا بطریق سنت تھا تو یہ پہلا مسئلہ ہے اور فی الواقع علم یہ کہ آثار و امارات جو مجتہد کیو اسطے چاہیے ہیں دونوں طرف موجود ہیں حتیٰ کہ ابن الہمام رحمہ نے خود اقرار کیا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے روایت تو فقط یہ کہ وتر واجب ہے اور رہی کوئی خاص تعداد تو یہ کوئی روایت معتد نہیں پس حاجت نہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر یہ تکلف کیا جاوے کہ اول مضطرب تھا پھر نسخ ہو کر تین رکعت پڑھتا ہوا امام مصنف رحمہ نے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا چنانچہ اول مسئلہ صرف لکھا کہ وتر امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک واجب ہے و صاحبین کے نزدیک سنت ہے یعنی نماز شب کو ایثار کرنے یعنی طاق کر لینے کا حکم جو حدیث میں بلفظ و تراویح و جلوس وغیرہ ہر دو اسطے واجب کے ہے۔ خواہ وہ کسی عدد سے طاق کرے تو امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول کسی حدیث صحیح سے خلاف نہیں خواہ ایثار پانچ سے ہو یا کسی اور تعداد سے ہاں مختار امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تین رکعات ہیں کیونکہ احادیث و آثار اسی تعداد کیو اسطے اکثری میں اور یہی موافق نماز مغرب ہے اور ایک و پانچ کی نظیر نہیں ہے لہذا امام مصنف نے تعداد کا مسئلہ بالکل غلطہ کر کے یوں بیان فرمایا۔ اقول قرطیٹ رکعات لا یفصل بینہن بسلام۔ و تین رکعات ہے ان میں سلام سے جدائی نہ کرے۔ و۔ یعنی ایثار و عدا جب ہے پھر ایثار کے لیے تین رکعات بدون فصل کے ہیں کیونکہ ایک رکعت کی نظیر دوسری نہیں جیسے پانچ کی بھی نہیں ہے اور جہانگیر روایت طحاوی کو موافقت طحاوی سے ہو وہ اولیٰ راوی ہے۔ لہذا روات عائشہ رضی اللہ عنہا علیہ السلام کا ان پو تر ثلاث کیونکہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تین رکعات کے ساتھ وتر فرماتے تھے۔ و۔ یعنی

بدون فصل کے جیسا کہ نسائی نے حضرت ام المومنین سے روایت کیا کہ وتر کی دو رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سلام نہیں پھرتے تھے۔ اور حدیث مصنف رحمہ کو حاکم نے روایت کیا مع اس زیادہ کہ اور نہیں سلام پھیرنے کے مگر تینوں رکعات کے آخر میں حدیث ام المومنین پر کہ پہلی رکعت میں فاتحہ مع سجۃ ربک الاطی اور دوسری میں مع قل یا ایہا الکافرون ڈیر سیری میں مع قل یا ایہا احد وقل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس۔ پڑھتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و الحاکم و مسند و ابن حبان اور ماہند اسکے طحاوی نے ابن عباس و سعید بن عبد الرحمن سے اور ترمذی و ابن ابی شیبہ و طحاوی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ مع۔ مترجم کتاب کہ اخیر رکعت میں تین سورتوں کا قرآن پڑھ لی بنا واجبات میں ہر رکعت میں کئی سورتیں پڑھنا کر وہ نونہ جیسا کہ محیط وغیرہ میں زعم کیا ہے کیونکہ حدیث کی صحت میں شک نہیں ہے۔ فافہم۔ اور طحاوی رحمہ نے ایک جماعت صحابہ و تابعین سے وتر کی تین رکعات روایت کیں لکنانی یعنی بالتمام۔ وحکی الحسن اجماع المسلمین علی التکلیف۔ اور حسن بصری رحمہ نے تین رکعات پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا۔ و۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیثنا حفص حدیثنا عمرو بن الحسن قال اجماع المسلمین علی ان الترتیل ثلاث لا یسلم الا فی آخرہ۔ یعنی حسن بصری رحمہ نے کہا کہ صحابہ رحمہ نے اجماع کیا کہ وتر تین رکعات ہیں سلام نہیں پھیرے مگر ان کے آخر میں۔ اور ابو داؤد نے عبد الصمد بن قیس سے روایت کی کہ میں نے ام المومنین عائشہ رحمہ سے پوچھا کہ کتنے کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر کرتے فرمایا کہ چار دین کے ساتھ اور چھ دین کے ساتھ اور آٹھ دین کے ساتھ اور دس دین کے ساتھ اور کتر سات سے دتر نہیں کرتے اور زیادہ تیر سے دتر نہیں کرتے تھے۔ اس حدیث میں دتر تین رکعت کی تصریح کر دی ہے یعنی ہم نے لکھا کہ اسی کو اکثر دین نے اختیار کیا اور ابن بطلال نے یہی قول مدینہ کے فقہاء سنیہ کا ذکر کیا۔ مع۔ بلکہ طحاوی نے اسکو عبد الرحمن بن ابی نزیار سے اسنے اپنے باپ سے فقہاء سنیہ و دیگر صلحاء سے روایت کیا۔ لکنانی الفتح۔ ترمذی نے کہا کہ یہ ایک جماعت صحابہ و تابعین کا قول ہے۔ ع۔ مترجم کتاب کہ شیخ الاسلام یعنی و محقق ابن الہمام نے یہ دعویٰ کیا کہ تین ہی رکعت پر انحصار ہے اور کسی زیادتی سابق میں بھی جہنک استقرار نہ تھا ولیکن کوئی دلیل اس پر منطبق نہیں اور قول حسن بصری رحمہ ضیف الاسناد ہے علاوہ اسکے صحت اس سے تین رکعات اختیار کرنے کا ثبوت ہے ام المومنین رحمہ کہ تین رکعات وتر ہیں۔ و ہذا احد اقوال الشافعی۔ اور یہی شافعی کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ و۔ کہ وتر تین رکعات ہیں اور وضع میں ہے کہ شافعی کے نزدیک ایسا کی سنت ایک سے طاق گیا کہ حاصل ہو جائے۔ مع۔ و فی قول ابو حنیفہ متنبی۔ اور شافعی کے ایک قول میں دو سلام سے تین رکعت پڑھی۔ و۔ یعنی دو رکعت پر سلام پھیرے پھر ایک رکعت پڑھے۔ و جو قول مالک۔ اور یہی مالک رحمہ کا قول ہے۔ و۔ جو اسرا کیلہ میں ہے کہ وتر ایک رکعت اور وہ سنت ہے۔ اور طحاوی حنبلیہ میں ہے کہ وتر سنت و بقول ابو بکر واجب اور وہ کتر ایک رکعت اور کمال کا اہل درجہ میں رکعت اور ناند گیارہ تک ہے۔ مع۔ و الحجۃ علیہا ماروینا ہ۔ اور حجت دونوں پر وہ حدیث عائشہ رحمہ ہے جو ہم روایت کر چکے۔ و۔ اگر لکھا جائے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رحمہ سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پر سلام پھیرنے اور ایک رکعت سے وتر کرتے تھے۔ و۔ حضرت ام سلمہ رحمہ میں وتر پانچ رکعات کے ساتھ آیا اور سابق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانچ دین مالک کے ساتھ اجازت و تر کرنے کی گندی۔ جواب یہ کہ یہ روایات اس بات پر محمول ہیں کہ وتر کا شمار اونے سے ہے ایسا تھا کیونکہ جو نماز ہنوز ٹھہرا ہے نہیں آئی اسکی رکعتوں کے تعداد کا کچھ اعتبار نہیں پھر جب ٹھہرا ہو جاتا تو تین رکعت پر ہوا اور باقی منسوخ ہو گئیں۔ منع۔ اگر کہا جاوے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سات کی نماز کو پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ دو دو رکعت ہے پھر جب کچھ صبح کا خون ہو تو ایک سے وتر کرے۔ جواب اسکا یعنی ماہن الہمام رحمہ نے یہ دیا کہ معنی یہ ہیں کہ جب صبح کا خون ہو تو دو کے ساتھ دوسری ایک رکعت لائے کہ وتر ہو جاوے مترجم کتاب کہ اگر یہ بھی قیل استقرار پر محمول کرتے تو اہل تھا کیونکہ یہ تاویل و طرح سے نہیں بنتی ہر اول یہ کہ ابن عمر رحمہ سے مروی صبح سلم میں روایت ہے کہ انور کھنے میں آخر اہل۔ و تر ایک رکعت ہے آخرت



مین۔ در وادہ البخاری و الترمذی و البخاری و ابن ماجہ۔ و ایک روایت بخاری میں یوں ہے کہ نماز شب دو رکعت کر کے ہر چہ جب  
تو فانی ہو نا چاہے تو ایک رکعت پڑھ لے کہ وہ میرے واسطے پڑھی ہوئی نماز کو دیکھ دیتی۔ یہ روایت صحیح ہے کہ مراد ایک رکعت فرد  
ہے اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اسی پر عمل تھا چنانچہ مانع نے روایت کی کہ بن ابی عمرؓ کے ساتھ مکہ میں تھا اور آسمان پر ابر تھا  
پس صبح کا خوف کر کے ایک رکعت سے وتر کر لیا پھر ابر کھل گیا تو دیکھا کہ ابھی رات باقی ہے پس ایک رکعت دیگر پڑھ کر پہلی رکعت کو  
دو گنا کر لیا پھر وہ رکعتیں پڑھیں پھر جب صبح کا خوف کیا تو ایک رکعت سے وتر کر لیا۔ رواہ مالک۔ نووی رحمہ نے کہا کہ مسلمانوں کا  
اجل ہے کہ وتر میں ایک رکعت جائز ہے اس سے کوئی مخالف نہیں ہوا سو اسے ابو حنیفہ و سفیان ثوری کے متقی نہیں کہ امام مالکؒ  
بھی وتر کی ایک رکعت جب ہی جائز کہتے ہیں کہ اس سے پہلی نماز شب کچھ ہو ورنہ خالی ایک رکعت کو روا نہیں کہتے ہیں اور  
ابن عبد البر نے مسند میں حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہتر سے منع کیا یعنی یہ کہ آدمی  
خالی ایک رکعت سے ایتار کرے۔ اور اسی معنی میں حضرت عمرؓ و ابن مسعودؓ کا ایک رکعت ہتر سے انکار مروی ہے۔ پھر ترجمہ کشاف  
کہ جو از وتر کا ایک رکعت سے دو باتوں کے ساتھ آیا اول تو آخرات کی نماز میں دوم جو از قول ہے اور فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا  
تاکید ہے اور قائل اسکے قائل سنت ہونے کے ہیں اور میں رکعت وتر میں خلاف نہیں اور وہ سنت علمی مع قول کے معروف واضح اور پھر  
عمل جمہور صحابہ و تابعین کا بلا خلاف ظاہر ہوتا ہے اور جن فقہاء نے ایک رکعت کہا وہ بھی کثر جواز کہتے ہیں اور میں رکعات کو حد کمال  
میں داخل کرتے ہیں اور جب دلائل احتیاط سے امام ابو حنیفہ رحمہ نے وجہ کیا تو میں رکعت پڑھا و وجہ مذکورہ ہے احوال ہر جگہ کی نظیر  
نماز مغرب ہے اور احتیاط ایسے تمام پر واجب ظہن تا میں رکعت سے کم امام ابو حنیفہ کے قول پر احتیاط مانوگا اور اسی پر اہل علم و صلاح  
کا عمل لازم ہے لیکن اگر کوئی شخص فطر دلائل ایک ہی رکعت کا قائل ہو تو اس سے کوئی مناقضہ نہ چاہیے سوائے اسکے کہ اسکے پیچھے  
وتر میں اتنا ہر ہتر نہیں ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ و یقیناً فی الثبات قبل الرفع۔ اور قنوت پڑھے تیسری رکعت میں رکوع سے  
پہلے۔ و پس یہ دو مقام ہیں۔ اول تو وتر میں ہمیشہ قنوت پڑھے۔ دوم یہ کہ محل قنوت کا تیسری رکعت کے رکوع سے پہلے ہے  
اور دونوں میں شافعی رحمہ کا خلاف ہے۔ وقال الشافعی بعدہ لما روی انہ علیہ السلام قنوت فی آخر الوتر۔ الشافعی رحمہ  
نے کہا کہ تیسری رکعت میں بعد رکوع کے قنوت پڑھے کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر وتر میں قنوت پڑھا۔ و  
رواہ الدارقطنی۔ و جو بعد رکوع۔ اور آخر الوتر بعد رکوع کے ہوگا۔ و توبعد رکوع کے پڑھے۔ شرح ارشاد میں ہے کہ شافعی  
رحمہ سے اس میں کوئی تصریح نہیں اور ان کے اصحاب میں اختلاف ہے بعض قبل رکوع اور بعض بعد رکوع کہتے ہیں اور ہی ان کے مذہب میں  
صحیح ہے اور یہی قول امام احمد رحمہ سے ہے۔ جو از دونوں امر کے مذکور ہے۔ مع۔ ترجمہ کشاف کہ واضح رہے کہ ہمارا کلام وتر کی قنوت میں ہے  
اور ایک قنوت وہ دعا جو تہی ہے جو مسلمانوں پر کوئی سختی و حادثہ پیش آنے کی وجہ سے نماز میں امام دعا کرے اور مقتدی آمین کہیں  
چنانچہ ابن عباس رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عینہ برابر ظہر و عصر و مغرب و عشاء و صبح میں ہر نماز کے  
آخر رکوع میں بعد مع اللہ من حمدہ کہنے کے محل دو کو ان و عصبہ چند اچھا عرب پر لغت و بد دعا کی اور مقتدیوں نے آمین کہی۔  
رواہ ابو داؤد۔ جیسے انس رحمہ سے بعد آخر رکوع نماز صبح کے بد دعا و عصبہ بر قنوت فی صبح سلم۔ اور از مغرب و فجر میں عند البخاری  
موجود ہے اور ابو داؤد و نسائی میں بعد ماہ کے ترک کرنا صحیح ہے اور ابن عمرؓ سے مجہول اور نزول قولہ تعالیٰ یس لک من الامر  
شئی اور جو بعلیم او یغذیہم الایہ عند البخاری و الترمذی و النسائی موجود ہے پس یہ کوئی قنوت وتر کے لیے دلیل نہیں ہیں مگر انہ  
کہا جاوے کہ جیسے یہ قنوت بعد رکوع ہے اسی طرح قنوت وتر بھی بعد رکوع ہے کیونکہ قنوت دونوں میں۔ چاہے کہ قیاس کو  
یہاں دخل نہیں کیونکہ نص اسکے خلاف موجود ہے۔ ولنا ما روی انہ علیہ السلام قنوت قبل رکوع۔ اور ہمارے دلیل وہ  
حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل رکوع کے قنوت پڑھا۔ و چنانچہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت سلم

ایثار کرنے میں رکعت سے اول میں سجدہ اسم ربک اعلیٰ و دوم میں قل یا ایہا الکافرون و سوم میں قل ہو اللہ احد پڑھتے اور قبل رکوع کے قنوت پڑھتے تھے۔ رواہ انسائی و رواہ ابن ماجہ و ترمذی و ابی داؤد و ابن ماجہ و ابی یوسف و ابی حنبلہ و ابی نعیم و ابی حاتم و ابی سعید و ابی ہریرہ نے روایات کہیں۔ مع۔ اور آخر کی نماز رکعت میں جس سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ آخر بعد رکوع کے ہوگی تو امام مصنف رحمہ نے جواب دیا کہ۔ و ما زاد علی نصف اشئ آخرہ اور کسی چیز کے آدھے پر جو تھما زبردست اسکا آخر ہے۔ فت۔ تو جب ایک رکعت کے بعد دوسری رکعت ہوئی تو آخر کیا نہ آدھ قبل رکوع ہو۔ اور واضح ہو کہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث نصف رطل و دو کو ان میں قنوت بعد قنوت کے قبل رکوع کے ہونا صحیح روایت ہے چنانچہ مصیبین و ابی داؤد و نسائی و ابی ماجہ میں صحیح ہے اگرچہ دوسری روایت میں بعد رکوع بھی آیا ہے مگر وہ قنوت الحاد ثمرہ پر اور قنوت الاثر میں قبل رکوع ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری میں عاصم الاول سے ہے کہ میں نے انس رضی اللہ عنہ سے و ترناز میں قنوت کو پوچھا تو فرمایا کہ ان پس میں سے عرض کیا کہ کیا قبل رکوع یا بعد رکوع ہے فرمایا کہ قبل رکوع ہے میں نے عرض کیا کہ ظان نے مجھے خبر دی کہ آپ نے فرمایا کہ بعد رکوع کے ہے انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے جو بٹ خبر دی کہ بعد رکوع کے تو صرف ایک حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے قنوت کیا تھا ابن الامام نے کہا کہ اس سے نکلنا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد رکوع کی روایت کی انکی مراد ظاہر ہو گئی کہ یہ صورت ایک ماہ اس حادثہ کے قنوت میں واقع ہوئی ہے لیکن ابن الامام رحمہ نے کہا کہ بعد رکوع کے قنوت پڑھنے کی نص صحیح حدیث میں ہے چنانچہ بروایت حاکم کہ اس دعا کو اپنے وزیر میں کتابوں میں جبکہ اپنا سر اٹھاتا ہوں اور باقی نہیں رہتا سوسے سجدہ کے۔ تھی۔ چنانچہ یہ روایت کافی ہے۔ بھر شیخ رحمہ نے اسکا کچھ جواب نہ دیا اور مزید کے نزدیک ظاہر جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا خود حسن بن علی رضی اللہ عنہ کا فعل تھا کچھ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے یہ حکم نہیں فرمایا تھا اور اب معلوم ہو چکا کہ فی الجملہ قنوت کا محل بعد رکوع کے بھی تھا پس شاید وہ ان سے ناخود کیا ہو قافہم۔ ابی الامام رحمہ نے حدیث عبد بن کعب و عبد اللہ بن مسعود و ابن عباس و ابن عمر و انس بن مالک ہر ایک قنوت قبل رکوع کے ذکر کر کے کہا کہ اسی کی تحقیق کرنا ہوتی بات یہ ہے کہ محل صحابہ یا اکثر صحابہ کا بھی اسی کے موافق تھا چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث انیر بن ہارون بن ہشام الدستوائی من جامع ابن ابی شیبہ من علقہ ان ابن مسعود صاحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نو ایفتون فی الوتر قبل رکوع یعنی ابن مسعود رحمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم وزیر میں قبل رکوع کے قنوت پڑھتے تھے اول اسناد صحیح۔ اور جب یہ بات صحیح ہوئی تو بعد رکوع کے قنوت کا محل نہ رہا لہذا ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ اگر سو سے قنوت چھوڑ گیا اور رکوع میں ٹھیک ہو چکا یا تو رکوع میں نہیں پڑھتا اور نہ قیام کی طرف ہٹ کر لگا۔ فت۔ ہی صحیح ہے۔ اتنا بار خانیہ و قاضی خان۔ اور اگر اسے لوٹ کر قیام میں آکر قنوت پڑھا اور رکوع کا اعادہ نہ کیا تو صحیح ہے کہ ناغہ ساز نہ ہوگی۔ قاضی خان۔ فت۔ اور اگر سجدہ سنو واجب ہو گا خواہ قنوت پڑھے یا نہ پڑھے۔ التخلیہ۔ اس سے ظاہر ہے کہ رکوع کے بعد قیام کا محل بھی قنوت کا محل نہیں ہے لیکن اگر وزیر میں ایسے امام کی اقتدار کی جو بعد رکوع کے وزیر تھا تو بالاتفاق اسکی متابعت کرے۔ الفتوح و قاضی خان۔ اور اگر رکوع میں یاد آئے کہ وہ کچھ قرأت واجبہ چھوڑ گیا تو بالاتفاق لوٹ کر پڑھا جو اسے بطور ات وفت۔ حتیٰ کہ اگر سجدہ چھوڑ گیا تو رکوع چھوڑ کر کھڑا ہو کر سجدہ پڑھے پھر قنوت پڑھے پھر رکوع کرے و سہو کا سجدہ کرے۔ اگر اپنے رکوع کا اعادہ نہ کیا تو جائز ہے۔ السراج۔ امام کے رکوع میں یاد کیا کہ قنوت نہیں پڑھا تو قیام کی طرف ہٹ کر چاہیے۔ اگر باوجود اسکے بعد رکوع کے قنوت پڑھا تو اعادہ رکوع نہ چاہیے۔ باوجود اسکے اعادہ کیا اور دوم نے اول رکوع میں امام کا ساتھ نہیں دیا تھا بلکہ اسی دوسرے رکوع میں ساتھ دیا یا برعکس مانع ہوتا ہے کہ کسی کی نماز ساز نہ ہوگی۔ التخلیہ۔ اور قنوت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم پر دو دن پڑھے یہی ہمارے مشائخ کا اختیار ہے۔ التفسیر۔ لیکن آئندہ معلوم ہو گا کہ ایک روایت میں دو دن بھی آیا ہے اور دعا سے قنوت کی قبولیت کے واسطے دو ایقہ ہر دم۔ امام نے تقدی کی قنوت سے خارج ہونے سے پہلے رکوع کر دیا تو تقدی امام کی متابعت کرے۔ اگر امام نے قنوت پڑھا اور رکوع کر دیا پس اگر





میں البتہ لفظ ستم راہ پس وہی کافی ہے لیکن یہ بحث باقی رہی کہ قنوت واجب ہے اور شاید کہ دلیل وجوب کی یہی مواظبت ہوگی  
 ابن السامی نے کہا کہ یہ اس وقت ثبوت ہو کہ اس مواظبت کو کبھی الگ یا کبھی ترک نہیں کیا کیونکہ مطلق مواظبت تو دونوں کو شامل ہے  
 اور اگر حدیث حسن رضی اللہ عنہ کے کلمات پر بلا ترک کے مواظبت وجوب ثابت ہو تو یہی دعا ربیعہ واجب ہو جائیگی حالانکہ ہمارے  
 مشائخ کے نزدیک مقررہ دعا ہے جو ابو داؤد نے مراسل میں خالد بن ابی عمران رحمہ سے مرسل روایت کی کہ اس درمیان میں کہ رسول  
 صلی اللہ علیہ وسلم قوم نصر پر لعنت و بد دعا کرتے تھے کہ جبریل آئے اور اشارہ کیا کہ سکوت کیجیے پس آپ خاموش رہے پس جبریل  
 نے کہا کہ اے محمد اللہ تعالیٰ نے آپ کو لعنت کرنا لایا نہیں بھیجا کہ آپ کو فقط رحمۃ اللعالمین کیا ہے اور آیت لایس لک میں لایا  
 شئی لایدیبوب علیہم آلیہ۔ اور آپ کو قنوت سکھایا اللہم انما نستعینک و نستغفرک و نؤمن بک و نخضع لک و نخضع لک من یفجرک  
 اللہم یا کعبہ و لک فصلی و مسجد و ایک سعی و خندق و زبور و تنک و غشی غذا بک ان غذا بک الجہاد کفار حق۔ مترجم کنہا ہے کہ ہر  
 نے سنن کبیر میں حضرت عمرؓ پر و قفا اول بسم اللہ الرحمن الرحیم اور درمیان میں بسم اللہ الرحمن الرحیم اللہم یا کعبہ و لک فصلی  
 ذکر کیا اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن مسعودؓ سے اس طرح موقوف روایت ہے اور عینی رحمہ نے لکھا کہ عائدہ علماء کے نزدیک یہ قرآن  
 نہیں مگر احتیاطاً جنب و حائض نہ پڑھیں۔ اور لکھا کہ لغوی کبیر لحد و فصیح ہے اور بحر الرائق میں لکھا کہ اسی کو امام بیہقی رحمہ نے صحیح  
 اور جوہری نے نفع الحداد کو صواب کہا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی کو علی قاری نے اختیار کیا۔ واللہ اعلم۔ اور محیط میں ہے کہ قنوت میں  
 کوئی دعا ربیعہ نہیں اور اولیٰ یہ کہ اللہم انما نستعینک الخ پڑھے اور بعد اسکے اللہم ابدان میں بہت الخ پڑھے اور جو قنوت نہ جانتا ہو وہ  
 رہنا استغفرنی اللہ یا حسنۃ و فی الآخرۃ حسنۃ و قنا عذاب النار پڑھے۔ سراجہ میں لکھا کہ نقیہ ابو الیث کے نزدیک مختار یہ کہ اللہم غفرنا  
 تین بار کر پڑھے۔ ۱۔ بہر حال مطلق قنوت واجب اور دعاے مذکور اللہم انما الخ یا اللہم ابدان میں بہت الخ مستحب ہے یعنی رحمہ نے  
 لکھا کہ دعاے قنوت میں بہت وجہ وارد ہیں ازاجملہ ایک یہ کہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بعد  
 رکوع کے کہا کرتے۔ اللہم اغفر لنا و لمؤمنین و المؤمنات و المسلمین و المسلمات و ارفع بین قلوبہم و ارفع ذات بنیم و ارفع ہم سے  
 عدوک اللہم العن الکفرۃ من اهل الكتاب الذین بعدون عن سبیلک و یذہبون رسولک و یقاتلون اولیاءک اللہم خالف بینہم  
 و نززل اقدارہم و انزل ہم باسک الذی لا تردہ عن القوم المجرمین۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم اللہم انما نستعینک الخ۔ مترجم کنہا ہے کہ اس  
 روایت میں تو تصریح ہے کہ بعد رکوع کے پڑھتے تھے اور جواب یہ کہ اس قنوت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مومنوں کے واسطے دعا  
 اور کافروں کے واسطے لعنت کی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی دعاے نجات و یس بن الولید و مستضعفین مومنین کے اور  
 لعنت مفر کی اسی طرح بعد رکوع کے مروی ہے۔ اور ایک کردہ مشائخ نے کہا کہ دعاے قنوت میں کوئی دعا خاص نہ کرے کیونکہ وہ  
 زبان پر جاری ہو جائیگی تو صدق رغبت کا مقصود حاصل ہو گا اور دوسرے گروہ نے کہا کہ یہ سوائے اللہم انما نستعینک الخ کے زبان پر  
 کیونکہ اس پر تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہے اور اگر مقرر نہ کرے تو ایسا نہ ہو اسکی زبان پر ایسی دعا جاری ہو جاوے جو کہ کلام الناس کے  
 مشابہ ہے جو فاسد ہو جائیگی۔ ۲۔ پھر اگر کہا جاوے کہ تم نے تمام سال و ترمین دعا قنوت کا دعویٰ کیا حالانکہ ابو داؤد نے حسن بصریؒ  
 سے روایت کی کہ عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی آئمہ میں جمع کر دیا یعنی تراویح کے لیے پس ابی نے لوگوں کو  
 بیس رات پڑھاتے رہے و لا یقنت ہم الا فی النصف الثانی یعنی اور قنوت نہ پڑھتے انکے ساتھ گھر دوسرے نصف میں۔ پھر جب اخیر  
 عشرہ رہا تو جماعت میں نہ آئے اور اپنے گھر میں ناز پڑھی۔ ابن عدی نے کمال میں اس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نصف آخر رمضان میں قنوت پڑھتے تھے جواب یہ کہ ابن عدی کی روایت ضعیف ہے جیسا کہ نووی رحمہ نے اقرار  
 کیا اور ابو داؤد کی روایت مگر چھٹے ہی کیونکہ حسن ہم نے حضرت عمرؓ کو نہیں پایا لیکن ہمارے نزدیک حجت ہے اور معنی اسکے یہ ہیں  
 کہ وہ یقیناً ہم اہل الصلی ہم قنوت اہی ابو ترینی اٹھو و ترمین پڑھتے تو اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ ابی رضی اللہ عنہ نے ترک

اول نصف رمضان میں جامع سے نہیں پڑھایا۔ اور مئی دو فتح تقدیر میں فوت یعنی مول قیام لیا جیسے صحیح حدیث میں ہر کہ افضل کا و طول قنوت کی یعنی طول قیام پس معنی یہ کہ اول نصف میں قیام کو طول نہیں دیا۔ واضح ہو کہ قنوت اور قنوت اخلاص کے ساتھ ہی اور جو قنوت کہ کسی حادثہ میں ہو منوں کے واسطے دعا اور کافرون کے واسطے بد دعا وغیرہ سے ہوتا ہے وہ ہر کے ساتھ تھا اگر قنوت لوگ آئیں کہیں اور اسی معنی میں حضرت انس کی حدیث میں وارد ہے کہ لا یقنت الا اذا دعا لقوم او دعا علیہم یعنی انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ و قنوت نہیں پڑھتے مگر جب کسی قوم کے واسطے دعا کرتے یا کسی بدکار قوم پر بد دعا کرتے تھے۔ رواہ الخطیب و مسند صحیح فالہ صاحب التفتیح پس معنی یہ کہ ہر سے قنوت نہیں پڑھتے تھے اور یہ قنوت اور تین ہی۔ حافظہ۔ بالکل ثابت ہو کہ قنوت تمام سال میں پڑھے اور کوئی خصوصیت نصف اخیر رمضان کی نہیں ہے۔ م۔ اور بخاریہ کہ امام اور قوم دونوں اس کو اخلاص کے ساتھ پڑھیں۔ لہذا یہ۔ اور قنوت حادثہ میں داخل ثابت ہیں کہ امام ہر سے دعا کرے اور قوم والے آئیں کہیں م۔ اور مفرد کے حق میں بھی بخاریہ کہ قنوت میں اخلاص کرے۔ شرح الجمع لابن مالک۔ اور جب وتر قضا کرے تو قنوت کے ساتھ قضا کرے۔ المحیط۔ اور قضا و وتر واجب ہے خواہ نماز چھوڑا ہو یا بھول کر و خطا سے اگرچہ مدت دراز ہو جاوے اور بدو نیت وتر کے ادا ہو گا۔ الکفایہ۔ اور قیام کی قدرت ہو تو بچے نہیں جانتا اور بغیر قدر کے سواری پر نہیں روا ہے محیط السرخسی۔ کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ہے جیسا کہ عت وغیرہ سے ظاہر ہے۔ م۔ و یقرانی کل رکعت من الوتر یفاتحہ الكتاب وسورۃ۔ اور قرأت کرے وتر کی ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ اور کسی سورۃ دیگر کے ساتھ۔ قولہ تعالیٰ فاتحوا ما تمس من القرآن۔ دلیل اس آیت کے یہی قرآن سے جو آسان ہو پڑھو۔ و یہ بالاتفاق ہے ہر واسطے کہ صاحبین و شافعی کے نزدیک تو وتر سنت ہے اور سنت کی ہر رکعت میں قرأت ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ اگرچہ واجب ہے لیکن شیعہ کی وجہ سے احتیاطاً ہر رکعت میں قرأت کرے۔ اور کوئی سورۃ نہیں ہے۔ بیجا بی حتم نے کہا کہ اگر سنت طبعی ہے ترک کے بے الا علی و کافرون و خلاص پڑھے اللہ تعالیٰ لازم نہ سمجھے تو مکروہ نہیں ہے۔ مع۔ وان اراد ان یقنت۔ اور اگر قنوت پڑھنا چاہے۔ یعنی وتر کی پوری رکعت کی قرأت تمام کرے۔ کبر۔ تو کبیر کے۔ و کہا گیا کہ یہ کبیر واجب ہے۔ لان الساعات قد اختلفت لیکونکہ حالت بدل گئی۔ رفت۔ اور یہی امام احمد کا قول ہے جبکہ قبل رکوع کے قنوت پڑھے۔ ابو نصران قطع نہ نے کہا کہ یہی حضرت علی و ابن عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہم سے فردی ہے۔ یعنی حتم نے کہا کہ قنوت واجب ہے تو اس کا حکم طبعی ہے برخلاف نجات اہم الخ کے کہ تو کبیر تحریرہ کامل ہے تو اس کے بعد قرأت خارج ہونے پر کبیر کی فردت نہیں اور اس لیے کہ قنوت پر ہاتھ اٹھانا بدو ن کی خبریں ہے۔ مع۔ سورۃ یس۔ اور دونوں ہاتھ اٹھاوے۔ و ہورنت۔ وقت۔ اور قنوت پڑھے۔ و بطور وجہ م۔ اور شافعی ح کے نزدیک دو وجہ ہیں ایک میں ہاتھ اٹھاوے اور دوم میں جین اور یہی انظر فی اور یہی قول مالک و اوزاعی و لیث گا ہے۔ مع۔ قولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن و ذکر منها القنوت۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہاتھ نہیں اٹھائے گا دین گستاخ جبکہ میں اور انہیں سات میں قنوت کو ذکر کیا۔ و یہ حدیث باب حفظ الصلوۃ میں گذر چکی اور ہم نے وہاں ذکر کر دیا کہ حدیث میں قنوت کا ذکر نہیں ہے جیسا کہ خبر القراءہ بخاری اور طبرانی وغیرہ میں ہے بلکہ مصنف ہم کی روایت میں ہے اور اسی منابر بیان استدل کیا۔ مع۔ پھر چونکہ امام شافعی ح کے نزدیک فجر میں قنوت ہے تو اس مسئلہ کو ذکر کیا۔ و لا یقنت فی صلوۃ غیرہا۔ اور قنوت نہ پڑھے کسی نماز میں سوائے نماز وتر کے۔ یعنی قنوت اور کسی نماز میں سوائے وتر کے نہیں ہے۔ خلافاً للشافعی فی الفجر۔ برخلاف قول شافعی کے فجر کی نماز میں۔ و چنانچہ شافعی کے نزدیک فجر میں قنوت ہے اور ہر سے نزدیک وہ قنوت النازلہ تھا جو صحیح ہو گیا۔ لہذا روایتی مسودانہ علیہ السلام قنوت فی صلوۃ الفجر شہر اثم شرک۔ کیونکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے نماز فجر میں ایک مینہ قنوت پڑھا پھر اس کو چھوڑ دیا۔ و قنوت نہ اس سے پہلے پڑھا تھا اور نہ پھر اس کے بعد پڑھا۔ و ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ ابی شیبہ رحمہ اللہ نے حدیث شریک اتفاقاً عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ انھما من ابراہیم بن علقمہ عن ابن مسعود رضی اللہ عنہما و دی نے بجا

شریک انفاضی کے ابو معشر بن علی جزاء اللہ روایت کیا اور اس میں صرح ہے کہ یہ حصہ دو کوئی ہر بعد ہمارے جیسا کہ آپ نے فرماتے تھے تو  
 منوط چھوڑ دیا۔ اور یوں ہی ابن عمر رضی اللہ عنہما اور عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما نے بھی نسخ کی روایت کی ہے۔ مگر ترجمہ کنز الکریم  
 میں یہ ہے کہ یہ قنوت الٹا نہ تھا اور وہ مغرب بلکہ ظہر و عصر و عشاء میں بھی تھا جیسا کہ احادیث مسلم و بخاری و نسائی میں سا بھانڈا کرنا  
 اور ہم نسخ کے قائل نہیں بلکہ ان گروہ کفار پر لعنت سے منع فرمایا گیا حتیٰ کہ اگر کوئی نازلہ واقع ہو تو قنوت نازلہ رعا ہوگا۔ اور ہمیں تحقیق  
 اس مقام کے واسطے اول دلائل شافعیہ نقل کر کے آئے جو بات اور اپنے قول حق کا اثبات شرح محقق ابن الہمام وغیرہ سے  
 یہ کہ حازمی ہم کتاب النسخ و المنسوخ میں کہ اگر نازلہ فجر میں قنوت پڑھنا چاروں خلفائے راشدین و عمار بن یاسر و ابی بن کعب و ابیہ  
 اشعری و ابن عباس و ابو ہریرہ و براء بن عازب و انس و بل بن سعد و معاویہ و عائشہ و زہرا و عاتقہ و ام سلمہ و ام کلثوم و ام حبیبہ  
 گئے ہیں۔ نسخ۔ لیکن ترجمہ کنز الکریم کہ یہ تو قنوت الٹا نہ تھا جیسا کہ محقق ہو گا۔ اور صریح بخاری میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے  
 کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ زیادہ مشابہ ناز میں ہوں پس ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ صبح کی اخیر رکعت میں بعد صبح اللہ میں  
 حمد کے قنوت کرتے پس مومنوں کے واسطے دعا کرتے اور کافروں پر لعنت کرتے تھے۔ ن۔ مگر ترجمہ کنز الکریم کہ یہ تو قنوت نازلہ ہی  
 چنانچہ معنی ہم نے نقل کیا کہ پس ابو ہریرہ اخیر رکعت نازلہ ظہر و نماز عشاء و نماز صبح میں قنوت پڑھتے پس مومنوں کے واسطے دعا دے  
 کافروں پر لعنت کرتے۔ رداء البخاری و مسلم و ابوداؤد و النسائی م۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخیر ابو جعفر الرازی عن الربیع بن  
 انس عن انس بن مالک کہ انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ برابر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر میں یہاں تک کہ دنیا کو چھوڑا۔ اسحق  
 بن راہویہ نے اسی اسناد سے روایت کی کہ ایک نے انس بن مالک سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جیسے پس  
 اجماع عرب پر بد دعا کی پھر چھوڑ دیا تو انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اور کہا کہ برابر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر میں یہاں  
 کہ دنیا کو چھوڑا۔ اول تو ابو جعفر الرازی عن ام احمد و یحییٰ و علی بن المدینی و ابی یوسف و ابن جابر نے کلام کیا لیکن متبعین کہ  
 کہ دوسروں نے اسکی توثیق بھی کی۔ بالحدیث بدرجہ حسن تہریر پانے کے بعد حضرت انس رضی اللہ عنہ سے صحیحین وغیرہ میں ایک جیسے  
 قنوت فجر مروی ہے اور ابوداؤد و نسائی میں صرح کہ بعد ماہ کے ترک کیا۔ اور قیس بن الربیع نے عامر بن سلیمان سے روایت کی  
 کہ ہم نے انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے کہا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی ناز میں ہمیشہ قنوت پڑھتے تھے  
 تو فرمایا کہ جو نے میں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو میری ایک ماہ تک چند ایسا عرب مشرکین پر بد دعا کی تھی۔ پھر صریح منافی  
 اگر کہا جاوے کہ قیس بن الربیع عن ابن مسعود و نسائی و دارقطنی وغیرہ نے کلام کیا ہے تو جواب یہ کہ شعبہ ہم نے توثیق کی اور ابن مسعود  
 کے حق میں کہا کہ اسکو قیس بن الربیع میں کلام کی کوئی راہ نہیں ہے۔ وہ بھی ہم نے کہا کہ باقی وہی ہے جو شعبہ نے کہی۔ تقریب میں  
 اسکو صدوقی لکھا پس ابو جعفر رازی سے کہ نہیں بلکہ بلند مرتبہ ہے۔ کہا قال فی النسخ۔ و ضرر ہوا کہ انس رضی اللہ عنہ کی ہوا کہ فجر میں براہ  
 ایک ماہ تک قنوت کیا پھر نہیں۔ و لیکن قنوت اٹھانہ برابر باقی زیادہ نسخ نہیں ہوا حتیٰ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا  
 پائی اور ثوبان اسکی وہ روایت ہے جو قطیب نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نہیں پڑھتے مگر جب کہ  
 کسی قوم کے لیے دعا کرتے یا کسی قوم پر بد دعا کرتے تھے۔ نتیجہ میں کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور ثوبان اسکی وہ حدیث ہے امام مصنف ہم  
 نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہی کہ جسکو ظہر و عصر و عشاء میں ابی شعیبہ و طاہی نے روایت کیا جیسا کہ مذکور ہوا اگر وہ ہم سے اسکی اسناد  
 میں ابو جعفر و اصحاب میں امام احمد و ابن مسعود و طاہی نے اسوجہ سے کلام کیا کہ اسکو وہم بہت ہوتا تھا۔ جواب یہ کہ ابو جعفر  
 الرازی میں تو اس سے سنیا وہ صرح ہے کہ ابن عباس نے کہا کہ مشرکوں سے شکر فاقین ہوتا ہے پھر ابو جعفر و اصحاب اس سے  
 تو ہی ہے۔ اور صریح یہ کہ ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین ام سلمہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر میں قنوت  
 مانع نہ کی۔ طبرانی ہم نے کہا کہ حدیثنا عبد الرحمن بن عبد اللہ بن مسعود بن شیبان بن فرخ حدیثنا غالب بن فرقہ اللہ



قال كنت عند انس بن مالك ثم من فلم يفت في صلاة العداة يعني فاب رح نك كاك مین دو صینك انس بن مالك رحمہ کے پاس رہا مگر انس رحمہ نے فجر کی ناز میں کبھی قنوت نہیں پڑھا۔ یہ صحیح ہے کہ خود انس رضی اللہ عنہ نہیں پڑھتے تھے۔ ہفت۔ یہ بھی نے ابن عمر رحمہ سے روایت کی کہ ابن عمر رحمہ نے صبح کی ناز پڑھی تو میں نے کہا کہ آپ قنوت نہیں پڑھتے فرمایا کہ میں کسی صحابی سے پڑھیں رکھتا تو یہی رح نے کہا کہ یہ روایت ابن عمر سے صحیح ہے اور یہ جو بھی نے کہا کہ ابن عمر رحمہ کو یاد نہیں رہا تو وہی رح نے رد کر دیا کہ یہ بال محال سی بات ہے کہ رزح صبح پڑھی جاوے اور بھول جاوین۔ اور یہ قنوت پڑھنا ابو ہریرہ رحمہ کا تو بیان تھا کہ قنوت مومنوں کے لیے دعاوار اور کافروں پر بددعاوار البتہ رسول علیہ السلام سے ثابت ہے نہ آنکہ یہ فعل مستمر تھا۔ کذا قال ابن الامام۔ اور مخرج کے نزدیک تاویل یہ ہے کہ ابو ہریرہ رحمہ کے قنوت کا محل مسلمانوں کے واسطے کوئی ناز نہ تھا اور شاید وہ جنگ میلہ کذاب جو حسین حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے قنوت ثابت ہوا یا جاد نصارا سے شام جو حسین حضرت عمر رحمہ سے دعا سے قنوت سابق میں گزری اور روایت میں خود مخرج کہ مومنوں کے واسطے دعاوار و کافروں پر بددعاوار کی تھی۔ بلکہ ابن حبان نے ابراہیم بن سید عن الزہری عن سید ابی سلمہ عن ابی ہریرہ رحمہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں قنوت پڑھتے ناز صبح میں مگر جبکہ دعا کرتے کسی قوم کے لیے یا بددعا کرتے کسی قوم پر۔ یہ اسناد صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ ابو ہریرہ رحمہ نے بھی کسی ناز کے وقت ایسا کیا تھا۔ اور یہ مراد نہیں کہ ہر روز صبح میں قنوت کا راتب تھا اور سب سے واضح دلیل حدیث ابو مالک سعد بن طارق رضی اللہ عنہ ہے کہ اپنے باپ عاتق سے روایت کی کہ میں نے ناز پڑھی چھے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو آپ نے قنوت نہیں پڑھا اور پچھے حضرت ابو بکر کے تو حضرت صدیق نے قنوت نہیں پڑھا اور پچھے حضرت عمر رحمہ کے تو حضرت فاروق نے قنوت نہیں پڑھا اور پچھے حضرت عثمان کے تو قنوت نہیں پڑھا اور پچھے حضرت علی رحمہ کے تو قنوت نہیں پڑھا پھر کہا کہ اسی سیرے بیٹے یہ قنوت پڑھنا بدعت ہے۔ رواہ النسائی ماہن ماجد الترمذی وقال ہذا حدیث حسن صحیح۔ اور ابن ماجہ کی روایت میں ہون پر کہ میں نے اپنے باپ سے کہا کہ باپ آپ نے ناز پڑھی چھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر و عثمان کے اور پچھے علی رحمہ کے یہاں کو نہ میں قنوت پڑھا پھر کہ ایک تو کیا یہ حضرات ناز فجر میں قنوت پڑھتے تھے۔ باپ نے فرمایا کہ اسی بیٹے یہ محدث یعنی بدعت ہے۔ ترمذی رح نے بغیر قنوت پر اکثر صحابہ رحمہ وغیرہم کا مل بیان کیا۔ ابن ابی شیبہ نے بھی ابو بکر و عثمان سے روایت کی کہ یہ حضرات فجر میں قنوت نہیں پڑھتے تھے اور حضرت علی رحمہ نے ایک مرتبہ پڑھا تو لوگوں نے یعنی صحابہ و تابعین نے انکار کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں نے قنوت پڑھنے کی واسطے پڑھا۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس و ابن مسعود و ابن عمر و ابن الزبیر سے عدم قنوت فجر روایت کیا۔ اور امام نے ثابین ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن الاسود رح روایت کی کہ اسود بن یزید نے کہا کہ میں دو صین تک حضور و سفیر میں عربی الخطاب رحمہ کے ساتھ رہا مگر میں نے کبھی فجر میں قنوت پڑھتے نہیں دیکھا۔ یہ اسناد بلا حرج صحیح ہے۔ ہا۔ رہا یہ کہ جو کہا گیا کہ ایک بھول گیا اور دوسرے کو یاد رہا تو بلاشبہ بقول ذہبی رح محال سی بات ہے کہ برسوں صبح میں خود تمام جافت ایک مخلوق عظیم ایک فعل کرے پھر دوسری صبح تک بھول جاوے حتی کہ دو سو نو کو کرتے دیکھو کبھی یاد نہ آوے بلکہ خود نہ کرے تو اسکو لوگ اس سنت کو کہیں اور وہ نہ مانے بلکہ یہ تو حق و حراعت میں سے ہونا چاہیے پس یہ بالکل مل بات ہے کہ ان قنوت الہا نہ میں ہو سکتا ہے کیونکہ وہ متواتر نہ تھا بلکہ جب کبھی کوئی بلا پیش آئی۔ اور یہی قنوت الہا نہ حضرت خلفائے راشدین وغیرہم سے ثابت ہے اور یہی حدیث انس و ابو ہریرہ وغیرہ میں ہیں۔ ابن الامام رح نے کہا کہ اس سے چکویہ بات تھی ہے کہ قنوت گاندہ بلا برائی ہے وہ نسخ نہیں ہوا دیکھیں حدیث ابو حمزہ و قتیبہ ابی حنیفہ سے یہ بات ثابت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بعد مائت کے کبھی قنوت نہیں کیا تو مسئلہ اجتہادی ہو گیا۔ ہفت۔ مخرج کنا ہی کہ توفیق یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قبل مائت کے کفار مشرکین پر تھا کسی گروہ پر یا نام نہام نص فرماتے تھے تو نصت سے مائت کی گئی کہ آپ رحمہما لیں میں پھر کبھی نصت نہ کی اور جو کہ حدیث

اُس دایہ پر یہ بین دلیل ہے کہ قنوت پڑھنے سے نور اوپر کہ بدوین لعنت کے پس قیام پر یہ اہل کفر کے دقت ہر دو میں ہا ہر  
 میں قنوت پڑھے مگر وہ کافر دین پر لعنت سے خالی ہو اور شاید سجدہ پر یہ کہ لعنت تو ابان و دقت سے اعلیٰ و دقت سے اعلیٰ لا جمع کسی  
 شخص کے واسطے کافر مرنے کی دعا کرنا اگر وہ کفر نہیں تو حرام بیع ہر دم۔ فان قنوت الامام فی صلوة الفجر۔ پھر اگر امام نے نماز فجر  
 میں قنوت پڑھا۔ فت۔ تو اقتدار و طاقت پر بالاتفاق اور۔ یسکت من خلفہ عند ابی حنیفہ و محمد۔ مقتدی امام ابو حنیفہ و محمد  
 محدث یک سکوت کرے قنوت نہ پڑھے۔ فت۔ یعنی متابعت امام نہ کرے۔ وقال ابو یوسف قیامہ۔ اور ابو یوسف نے کہا  
 کہ امام کی اتباع کرے۔ فت۔ یعنی قنوت پڑھے جیسے من کبیرات عید سے اگر امام زیادہ کرے تو اتباع کرتا ہے۔ فت۔ اور مقتدی  
 کو امام کی اتباع کرنا اصل مقرری ہے تو اتباع کرے۔ م۔ لانه تبع الامامہ۔ کیونکہ مقتدی تو امام کے تابع یعنی موجود ہے۔ فت۔  
 تو اس پر اتباع کا حکم تو اصلی یعنی ہے۔ والقنوت فی الفجر مجتہد فیہ۔ اور مجتہد قنوت ایک امر مجتہد فیہ ہے۔ فت۔ یعنی آہن دونوں میں  
 ایسی احادیث و دلائل موجود ہیں کہ ایک مجتہد کے اجتہاد میں نفاذ کفر میں قنوت پڑھنا سنت ہے اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں نفاذ  
 تھا کہ منسوخ ہوا تو دونوں طرف حکم غلطی ہے نہ قطعی۔ اور متابعت کرنا اصل یعنی ہے تو غلطی کے پیچھے قطعی کو ترک نہ کیا جاوے پس متابعت کرے  
 م۔ ولہذا نہ منسوخ ولا متابعہ فیہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ قنوت منسوخ ہے اور منسوخ میں متابعت نہیں۔ فت۔ غلطی نہیں  
 کہ ابو یوسف بدہم کہہ سکتے ہیں کہ ان منسوخ تو ہم بھی کہتے ہیں لیکن منسوخ ہونا غلطی اجتہاد ہے بالاتفاق تو غلطی کے پیچھے غلطی متابعت کیوں  
 ترک ہو۔ شرح ہم کے نزدیک اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ ہر دو میں بھی متابعت قطعی نہیں تو دونوں برابر اور گمان منسوخ صحیح ہوا لیکن مقرر  
 ہوا کہ قنوت اور تعدد اول و کبیر عید و سجدہ تلاوت و سجدہ سو میں اتباع کیجاوے اور کبیر عید میں اگر تین سے زیادہ کی تو اتباع  
 اس حد تک کہ کسی حدیث میں آیا پھر اگر اس سے بھی زیادہ کرے تو اتباع نہ کرے جیسے جنازہ کی تکبیرات و کوئی رکن زیادہ کرنے یا  
 پانچویں رکعت کو کھڑے ہونے میں اتباع نہیں ہے اور اگرچہ ان میں مطلقا کجاوین تحریم کا اتمہ اٹھانا۔ تیار ہے حنا کبیرات انتقالی۔ مع امر  
 لمن عہد فی بیع رکوع و سجود۔ تراویح شہداء و سلام و کبیر تشریق۔ حتی کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے۔ مع۔ م۔ د۔ پھر بقول  
 امام جب اتباع نہ کرے تو کیا کرے۔ ثم قیل یقف قائما۔ پس کہا گیا کہ کھڑا رہے۔ یتابعہ فیما یجب متابعتہ۔ تاکہ امام کی متابعت  
 کو ابھی صبر میں کہ حسین متابعت واجب ہے۔ فت۔ یعنی قیام میں کیونکہ امام کھڑا اور قنوت پڑھتا ہے پس قنوت میں متابعت  
 نہیں کہہ سکتے تو کھڑا ہونے میں متابعت ممکن ہے وہ کرے۔ م۔ وقیل یقعد۔ اور بعض نے کہا کہ مقتدی بیٹھا جاوے۔ تحقیقا علیھا لفتہ  
 لان الساکت شریک الداعی۔ واسطے مخالفت تحقیق کرنے کے کیونکہ خاموش موافقت رکھنے والا دعا گو کفہ کا شریک ہے  
 و الاولیٰ نظر۔ لیکن قول اول یعنی ساکت کھڑا ہے ہی ناظر ہے۔ فت۔ قاضی خان نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور علیٰ ہذا اگرناہی جہا  
 میں امام نے جائز تکبیرات سے پڑھ جائیں تو صحیح ہے کہ مقتدی ساکت کھڑا رہے۔ مع۔ اور ناظر اس واسطے فرمایا کہ ناز میں امام کی متابعت  
 پیدا کرتا اگرچہ وہ کسی رکن و شرط میں نمود و وجہ سے فصیح ہے۔ اول نو شان اقتدار کے خلاف کیونکہ حدیث میں ہے کہ ناجیل الامام  
 یوتقم۔ یعنی امام تو اسی لیے ہوتا ہے کہ اس کی متابعت کیجاوے۔ اتم۔ ہر حال میں اس کے مخالفت کی بلکہ یہ مخالفت تحقیق ثابت کرنے کے  
 واسطے جو کیا اور بیانات جماعت کو دہم پر ہم کر دیا۔ دوم یہ کہ یہ فعل اگرچہ کبیرت میں مکرر قیل کر دیا ہے۔ لہذا قاضی خان نے قول دوم  
 کو خط قریب دیا چنانچہ کہ کہ قیل اول ہی صحیح ہے۔ م۔ دولت المساکت علی جہاں الاقتدار بالشفویہ۔ اور اس سبب نے دولت کی یہاں  
 بات ہے کہ اقتدار جائز ہے غلطی اللہ رب کے پیچھے۔ غلط۔ اور ایسے ہی اعلیٰ و غلطی و غیرہ کے پیچھے صحیح ہے۔ فت۔ کیونکہ امام اس اعتبار  
 و یا جو پھر کی ناز میں قنوت پڑھتا ہے۔ م۔ علی المتابعۃ فی قرائۃ القنوت فی الترتیب۔ بعد ولایت کی اس باج پڑے و ترمین  
 قنوت پڑھنے میں امام کی اتباع کرے۔ فت۔ یعنی قنوت ایسا ذکر ہے کہ اس میں مقتدی کو امام کے پیچھے پڑھنا چاہیے اور بعد از  
 یہ کہ پھر کی قنوت میں مقتدی کو خاموشی کا حکم دیا کیونکہ قنوت منسوخ ہے تو ترمین جان قنوت مننون کیجاوے جب یہ وہاں مقتدی

ناظر

خاموش نہ رہی بلکہ بڑھ چکا حتیٰ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک مجاہدین بھی مقتدی انبیا کا پڑھے۔ م۔ و اذا علم التقدی منہ ما یرحم بہ فساد و صلاح کا مقصد وغیرہ لا بخر یہ الاقدار بہ۔ اور جب مقتدی خفی کو شافعی المذہب مثلاً امام سے ایسی بات کہنی معلوم ہو جس سے مقتدی کے زعم میں اسکی نافرمانی ہو تو ہی جیسے مثلاً قصد وغیرہ سے وضو نہیں کیا ہے تو خفی کو اسکی اقتدار کافی ہوگی۔

فت۔ یہ مسئلہ غیر مذہب والے کی اقتدار کا ہے۔ و المختار فی القنوت الاختیار لانه دعاء۔ اور قنوت پڑھنے میں مختار یہ کہ اختیار سے پڑھے کیونکہ وہ دعاء ہے۔ فت۔ اور دعائیں اختیاری ہیں۔ فت۔ اور مختار یہ کہ ہاتھ باندھے رہے۔ قاضی خان سد فہم کہ بیان در مسئلہ میں اول یہ کہ وتر میں اقتدار کرنا۔ دوم شافعی المذہب وغیرہ سے اقتدار کرنا۔ وتر میں شافعی المذہب کے ساتھ اقتدار کرنا جو تینوں رکعات میں جدائی ذکر سے صحیح قول پر جائز ہے۔ ت۔ اور اگر فصل کرے تو صحیح قول پر نہیں جائز ہے۔ اور جب وتر میں جائز تو دوسری نمازوں میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے بشرطیکہ اس سے کوئی فعل منفسد یا عقلاً مقتدی نہ ہو علی الاصح جیسا کہ بحر الرائق میں مہبوط ہے۔

د۔ اس میں اعتراض یہ کہ وتر حنفی کے نزدیک واجب و شافعی وغیرہ کے نزدیک سنت ہے تو منقل کے پیچھے اقتدار کیوں روا ہوئی اور جواب اسکا آتا ہے۔ م۔ اسی واسطے مطلق وتر کی نیت کرے اور وتر واجب کی نیت نہ کرے جیسے عیدین میں ہوتا ہے اور مقتدی بھی قنوت پڑھے اگرچہ شافعی امام بعد رکوع کے پڑھے۔ ت۔ مترجم کہتا ہے کہ اقتدارے خفی شافعی کا مسئلہ میرے نزدیک بہت ضروری قابل تحقیق ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ اُس ایمان پر قائم ہیں جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب و اہل بیت رحمہم علیہ کی غرتہ ناجیہ اہل سنت والجماعہ اور صحیح اعتقاد حق پر ہیں پس اصول یعنی عقائد میں متفق ہیں جیسے ایمان کا مدار پر فروع سیغہ ثواب کے اعمال میں جملہ ضروریات پر بھی متفق ہیں اور دیگر اعمال ثواب خیمین اللہ تعالیٰ نے اجتہاد پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے اور ہر مجتہد کے لیے اسکا اجتہاد اور راہ قبولیت و ثواب کے قبول فرمایا ہے تو اس میں مجتہدوں کے اجتہاد پر ہیں یعنی ایک مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا ہے مثلاً خفی ہے اور دوسرا دوسرے مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا مثلاً شافعی ہے تو کیا نماز میں ایک کو دوسرے کے پیچھے اقتدار کر کے جماعت کرنا جائز ہے یا نہیں۔ ابن امام نے لکھا کہ شیخ ابو ایسر نے زعم کیا کہ خفی کی اقتدار شافعی کے پیچھے نہیں جائز ہے کیونکہ کھول فسخی نے کتاب الشفیع میں روایت کی کہ وقت رکوع و قمر کے رفع الیدین کرنا عمل کثیر و مضہ ناز ہے۔ ابن امام نے لکھا کہ قبول مختار پر عمل کثیر نہیں اور نہ یہ میں روایت مذکور کہ شاذ کیا یعنی جبر علی کرنا حلال نہیں ہے اور امام مصنف صاحب بدایہ نے بدلیل مسئلہ قنوت وغیرہ کے اقتدار جائز لگائی ہے۔ الفتح۔ لیکن قاضی خان وغیرہ نے یہ شرط نکالی کہ شافعی کے پیچھے خفی کی اقتدار جب ہی جائز ہے کہ وہ اختلافی مواقع میں احتیاط کرتا ہو مثلاً قبلہ رخ سے نہ صرف ہو اور وضو میں قصد و پکھنے لگانے کے بعد پھر وضو کرے اور منی کو کپڑے سے دھو کر لے اور متعصب ہو اور ایمان میں شک کر کے یوں نہ کہتا ہو کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں بلکہ کہے کہ میں ضرور مومن ہوں شیخ الاسلام مبنی حم نے لکھا کہ اسکا مرجع تو یہ ہے کہ وہ بالکل خفی ہو جاوے تب اقتدار جائز ہے۔ ج۔ اور یہ جو شرط لگائی کہ متعصب نہ ہو تو تعصب سے اتمام درجہ یہ کہ وہ فاسق ہو گا مگر فاسق کے پیچھے بھی ناز جائز ہے۔ ع۔ اور قبلہ سے نہ صرف ہوتا بلکہ بھی شافعی کا مذہب نہیں ہے۔ مع۔ اور شافعیہ تو قطعاً اہل سنت والجماعہ مومن ہیں انکی نسبت ایمان میں شک کیا گیا معنی۔ م۔ اور وہ فاسق نہیں جو اپنے ایمان میں شک کرے اور انکا انشاء اللہ تعالیٰ کہتا تو خبرک کے لیے یا ابید خاتمہ ایمان ہے۔ الفتح۔ اور عقائد میں پھر متفق ہو چکا کہ حقیقت کچھ اختلاف نہیں صرف لفظی وہم ہے۔ م۔ پھر محیط میں لکھا کہ وتر کی اقتدار میں شرط ہے کہ شافعی امام میں کھاتا میں فصل ذکر ہے۔ امام ابو بکر الرازی نے لکھا کہ فصل کرے تو بھی اقتدار جائز ہے کیونکہ مسئلہ مجتہد یہ ہے جیسے اگر ایسے امام کی جماعت کرے جسکے اجتہاد میں کسی سے وضو نہیں جاتا پس دوسرا وضو نہ کیا تو اقتدار جائز کیونکہ مسئلہ اجتہادی ہے پس اسکا حق میں طہارت باقی ہے اور اکثر مشائخ نے لکھا کہ کسیر و پکھنے کی صحت میں اقتدار نہیں جائز ہے۔ مفع۔ اور شیخ الاسلام خواہر زادمہ نے لکھا کہ عدم جواز اقتدار جب ہی کہ ان امور کا اس سے علم یقینی ہو حتیٰ کہ اگر کچھ لگاتے دیکھا پھر وہ نظر سے غائب رہا تو صحیح یہ کہ اسکی



اقتدار جائز ہے۔ افتح۔ یہی صریح اور اگر یہ صورت ہو کہ حنفی نے شافعی کو دیکھا کہ اس نے ذکر کو چھوایا اور حدیث کو مساس کیا جس سے اسکے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے پھر بدون جدید وضو کے شافعی امام ہوا تو حنفی کی اقتدار اسکے ساتھ اکثر مشائخ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ مقتدی کی رائے میں اسکا وضو باقی ہے اور یہی صریح ہے اور فقہ ابو جعفر بغدادی و ایک جماعت کے نزدیک مختار یہ کہ نہیں جائز ہے کیونکہ امام کے اعتقاد کے موافق امام بے وضو ہے اور ہمارے استاد شیخ سراج الدین رحمہ اللہ تعالیٰ تو امام ابو بکر الرازی رحمہ کے قول کا اعتقاد رکھتے تھے۔ افتح۔ یعنی اقتدار بہر حال جائز ہے۔ بلکہ ایک مرتبہ کہا کہ مقتدی کی رائے تو معتبر ہو چکی کوئی روایت مقتدین سے نہیں ہے پس میں نے آنکھ اندھیری رات میں تحریر سے ناز بڑھنے کا مسئلہ یاد دلایا چنانچہ اس میں اگر مقتدی کو امام کا درجہ دیا جاتا ہو تو فاسد ہے۔ افتح۔ مترجم کہتا ہے کہ اس مسئلہ تحریر قبلہ سے نکالا گیا کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے لہذا خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جمہور متاخرین خفیہ کے نزدیک حنفی کی اقتدار شافعی یا مالکی یا حنبلی کے پیچھے جب ہی جائز ہے کہ مقتدی کی رائے میں امام میں ایسی بات نہ ہو جس سے نافرمانی ہو تو یہ جیسے مثلاً امام شافعی وغیرہ کے نزدیک خون نکل آنے سے وضو نہیں ٹوٹتا پس شافعی امام نے جدید وضو نہ کیا تو حنفی کی اقتدار اسکے ساتھ نہیں جائز ہے اور امام ابو بکر الرازی وغیرہ کے نزدیک جائز اور اسی شیخ سراج الدین قاری المدنی استاد ابن العمام نے اختیار کیا اور یہی مقتدین علماء شافعیہ وغیرہ کا قول ہے چنانچہ معنی رحمہ نے مختصر المیزان میں نقل کیا کہ جو لوگ اصول اعتقاد میں حنفی و مروج علیات میں مختلف ہیں ان کے پیچھے اقتدار کرنا بلا کراہت جائز ہے یعنی حنبلیہ میں اسکے ساتھ یہ شرط لگائی کہ وہ کوئی رکن نماز کا ترک نہ کرے اور مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے ائمہ مقتدین کے قول سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ جو مسئلہ امام مصنف نے ذکر کیا کہ امام نے فجر میں قنوت پڑھی تو مقتدی سکوت کرے۔ اس سے ظاہر کہ اقتدار جائز ہے اور کوئی شرط ان شروط میں سے جو قاضیان وغیرہ نے لگائیں مشروط نہیں ہے کیونکہ ان شرطوں کا تو مرجع بقول معنی رحمہ کے یہ ہے کہ وہ بالکل حنفی ہو جائے تب اقتدار جائز ہے پس حق یہ کہ اقتدار مطلقاً جائز ہے جبکہ اختلاف مسئلہ اجتہادی میں ہو تو ہم نے اجماع کیا کہ شافعی و مالکی و حنبلی بلکہ تمام اہل حدیث مثل امام بخاری وغیرہ دین جبر برطبری حتیٰ کہ علماء ظاہر یہ سب اہل سنت و جماعت و برحق ہیں اور سب کا تمسک قرآن و احادیث اہل سنت پر قائم حق کے ساتھ ہے پھر انھیں اصول سے مجتہدانہ نظریں بعض کا اجتہاد ایک حکم پر ہو چکا اور بعض کا دوسرے حکم پر آیا اور دونوں کے واسطے قبولیت و ثواب کا وعدہ ہے جب تک کہ اعتقاد برحق پر متبع سنت ہیں لیکن اجتہادی مسائل تو ظنی ہیں حتیٰ کہ بالاجماع کسی مجتہد کی نسبت قطعی ہونے کا دعویٰ نہیں تاکہ دوسرا غلط ہو تو ہرگز نہیں دعویٰ ہوا کہ اجتہادات و مذہب شافعی غلط و باطل و مکرر ایسی ہو بلکہ بالاجماع مذہب حق ہے اور قتال خطائے اجتہادی کا جیسے شافعی کے اجتہادات میں ویسے ہی حنفی کے اجتہادات میں ہر مرتبہ تعلیق کے لیے اس قدر کہا گیا کہ ایک طرف گمان کو قوت دی گئی۔ تو بالکل صریح ہوا کہ وہو میں خون نکلنے سے وضو نہ ٹوٹتا محض ہے کہ یہی اجتہاد صحیح ہو حتیٰ کہ جس شخص نے اسکو اختیار کر لیا اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ قطعاً قبول و ثواب پاویگا۔ دوسرا اجتہاد وضو ٹوٹ جانا حنفی کے نزدیک زیادہ صحت کو محض ہے اور یہ بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول و وثیب ہے پس بندگی و عبودیت کا مدار یہ ہوا کہ جو آئے اپنے واسطے اختیار کیا وہ اسکے حق میں شریعت ہے حتیٰ کہ حنفی نے اگر سردی کے سبب سے خون نکل آنے پر وضو نہ کیا اور اجتہاد امام شافعی کا بہانہ لیا تو قطعاً گنہگار ہے جیسے امام شافعی رحمہ کے نزدیک وضو میں نیت فرض ہے تو کسی شافعی نے اگر سردی کی وجہ سے غسل کے ضمن کا وضو رکھنا چاہا اجتہاد امام ابو حنیفہ رحمہ کا بہانہ لیکر تو عامی ہے لیکن اگر حنفی بدون نیت و بے ترقب وضو کے ساتھ نماز میں حاضر ہوا تو بالاتفاق اس پر یہ صادق ہے کہ جناب باری تعالیٰ کے حضور میں ایسی طہارت کے ساتھ حاضر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اسکو قبول فرمائے گا حکم عام دیدیا ہے یعنی اجتہاد کے موافق عمل کرنے میں ثواب ہے اور اگر کسی شافعی نے وضو کیا تھا اور خون نکل آیا وہ بدو جبکہ وضو کے تو بالاتفاق وہ ایسی طہارت کے ساتھ حاضر آیا جو قبول ہوگی پس دونوں آدمی نادمین حاضر ہیں ہر ایک کے

حق بین اہل تعالیٰ منہ طہارت قبول فرمائی ہر ختی کہ اس طہارت پر اپنی ناز صحیح رکھی اور فرج اعمال میں یہی تو مقصود ہے پس جب ہر ایک کی ناز صحیح ہوئی تو ایک کے پیچھے دوسرے کی ناز ضرور صحیح ہے۔ یہی امام ابو بکر الرازی رحمہ کا قول ہے۔ مقررین نے اعتراض کیا کہ ہر ایک کی رائے میں دوسرے کی طہارت صحیح نہیں تو اسکی رائے کا اعتبار ہوگا پس اقتدار صحیح نہیں رہا۔ جواب یہ کہ یہ محض غلط ہے بات صحیح یہ ہے کہ ہر ایک کے نزدیک دوسرے کی طہارت اپنے حق میں صحیح نہیں اور دوسرے کے حق میں تو صحیح ہے کیونکہ میں کہہ چکا کہ مثلاً حنفی نے شافعی کے اجتہاد کو غلط نہیں جانا بلکہ قطعاً یہ جانتا ہے کہ یہ اجتہاد بھی اہل تعالیٰ کے نزدیک قبول اور اس پر ثواب ہے اور اپنے حق میں خلافت عبودیت ہونے سے طہارت نہیں جانتا ہے تو مقتدی کی رائے اپنے حق میں ہر نہ دوسرے کے حق میں اور جب دوسرے کو مقبول طہارت پر موافق دوسرے کے جانتا ہے تو کچھ غرابی ہوئی۔ علاوہ اسکے جب بالاتفاق دوسرا اہل تعالیٰ کے نزدیک مقبول طہارت پر ہے اور اسکی ناز صحیح ہے تو اس پر چارے کے نہ سمجھنے سے کیا نقصان ہے بلکہ یہ تو عجب غلط ہے کہ دوسرے کو اجتہاد کی طہارت پر جو مقبول ہو کر رہی ہے جانتا ہے پھر یہ بھی زعم کرنا ہے کہ وہ بے طہارت ہے۔ علاوہ برین اس شخص نے یہ زعم کہاں سے نکالا کہ دوسرا بے طہارت ہے کیونکہ اجتہاد کی نسبت غلط ہونے کا یقین آج تک کسی کا مذہب نہیں ہے تو کیسے آئے یقین کر لیا کہ جس اجتہاد پر دوسرے کی طہارت ہے وہ غلط ہے۔ اجتہاد درجہ یہ کہ اپنے اجتہاد کو قوسی گمان سے صحیح جانے اور دوسرے کو ضعیف گمان سے صحیح جانے لیکن اہل تعالیٰ کے نزدیک قبول ہونے میں تو دونوں کو قطعی برابر پایگا۔ اور یہ جو ان جہور کو اشتباہ ہوا کہ مقتدی کی رائے اسکے حق میں مضہر ہے اور ابن الہمام رحمہ نے اسکو اندھیری رات میں قباہ کے واسطے تعمیری کر کے اپنی اپنی تعمیری کے رخ بدو ان اسکے کہ امام کا رخ معلوم ہونا زبردستی ہو جائے ہے اور اگر امام کا رخ مقتدی کے خلاف معلوم ہو تو نہیں جائز ہے۔ اس مسئلہ سے نکالا کہ رائے مقتدی کا اعتبار ہے تو اس میں غلط ہے یہ کہ قبلہ ہر شخص کے واسطے علی تحقیق ہے اور وہ کوئی اجتہادی جہت نہیں ہے اسی واسطے تو کسی مجتہد کے اجتہاد پر موقوف نہیں بلکہ ہر شخص پر بذات خود قبلہ کی جہت و استقبال فرض ہے اور تعمیری کی صورت میں قبلہ میں جہت تعمیری ہے تو مقتدی کے حق میں امام قبلہ سے شرف ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ایسی صورت میں ہوا جو اجتہادی نہیں ہے اور تم ایسی صورت میں لیتے ہو جو اجتہادی ہے تو کہاں یہ اور کہاں وہ۔ اسکا کچھ اعتبار نہیں پس حق وہی ہے جو شیخ سرایح الدین نے کہا کہ اس میں متقدمین سے کوئی روایت نہیں کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے پس صحیح ہوا کہ ہر حالت میں اجتہادی مسائل میں بدون کسی شرط کے اقتدار جائز ہے جبکہ رکن فوت نہ ہو۔ اور کیونکہ جائز نہ ہوگا حالانکہ خود صحابہ رضی اللہ عنہم میں ایک کے نزدیک خون نکلنا وضو توڑنا اور دوسرے کے نزدیک نہیں بنا براس اجتہاد کے جو انکو حاصل تھا پھر ہرگز نہیں ہوا کہ ایک نے دوسرے کے پیچھے ناز ناجائز جانی ہوا اور جماعت کو توڑ کر ٹکڑے کر دیے ہوں حالانکہ دے اصلی مجتہد تھے اور بیان تو مقلدوں میں یہ شرائط ہیں۔ اور کیونکہ روا ہوگا کہ اہل السنۃ والجماعہ جو کجاعت سے متفرق ہوں خاص کر ایک رکن اعظم میں اور وہ ناز ہے۔ اور کیونکہ جائز ہے کہ مثلاً حضرت فوٹ سید عبد القادر جیلانی علیہ الرحمہ جو بالاتفاق حنبلی مذہب تھے کوئی حنفی انکے ساتھ مسجد میں کھڑا ہو کر کہے کہ میری رائے میں اس امام کی ناز فاسد ہے۔ اسکے پیچھے میرا اقتدار کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور کچھ شک نہیں کہ اہل سنت درمیان میں ان کے انکے اعظم رکن دین یعنی ناز میں ہر تم نہیں دیکھتے کہ حضرت علی علیہ السلام جب نماز میں صف برابر کرتے تو کندھے ملانے کو فرماتے اور درمیان میں رختہ چھوڑنے سے مانعت فرماتے اور نہ دیکھتے کہ تمہارے دونوں میں بیوٹ ڈال دی جاوے گی پس جب ناز میں اس طرح حتمت ہوں تو جماعت کس چیز میں کرے اور جس نے فتویٰ دیا کہ باہم ملکر جماعت ایک دوسرے کی پیچھے روا نہیں ہے اسنے فتویٰ دیا کہ مومنوں میں باہم بیوٹ بچرے اور یہ قطعاً حرام ہے اور باہم مسلمانوں پر اتفاق فرض ہے اور اسی وجہ سے مترجم نے اس مقام پر طول کلام کیا و اہل تعالیٰ ہو الموفق للعواب ومنہ الہدایۃ والارشاد۔ م۔ حنفی کا اقتدار کرنا ایسے شخص کے پیچھے جو دوسرے کو سنت جانتا ہے جائز ہے کیونکہ دوسرا واجب ضعیف ہے اسکو مختصر البحر محیط میں ذکر کیا۔ کذا فی الحنفی۔ اس میں یہ خیال ہے

مگر غلبہ میں ذکر کیا کہ فرض چھٹا نفل ادا نہیں ہوتا لہذا جس نے پانچوں نمازین برسوں پھر میں ادا کیا انہیں فرض نفل میں لیکن نہیں سمجھتا تو جائز نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ تعین ضرور ہر تو اس صورت میں درخفی ادا ہونا چاہیے کیونکہ نہایت یقین نفل ہے اور جب مقتدی کی رائے کا اعتبار ہوا تو اس کے زعم میں امام و تبرہ میں نہیں ہے تو جو از نوا چاہیے اور یہ صاف ظاہر ہے شخص الفتح - مخرج کتابہ کہ جو از اقتدار بڑا اتفاق ہے پس دونوں باتوں میں سے ایک بات میں کلام کیا جاوے یا تو نہایت تعین فرض ضرور نہیں ہے مگر یہ تو امام ابو حنیفہ سے مروی ہے پس دوسری بات کہ مقتدی کے رائے کا اعتبار ہے مسلم نہیں اور نہ اس میں امام و مقتدی میں سے کوئی نص ہے جیسا کہ مخرج نے اور بعض کر دیا تو اب جو از کی وجہ یہ ہے کہ در مسئلہ مجتہد فیہ ہے پس جو شخص اس کو سنت جانتا ہے وہ جہاں وجوب کو غلط نہیں جانتا لہذا اگر وتر میں واجب کی نیت کرے تو بطور جزم نہیں کر لگا کیونکہ اجتہاد و وجوب کا غلط نہیں جانتا ہی پس صاف معلوم ہوا ہے یوں ہی امام اگر وتر میں سنت کی نیت کرے تو بطور جزم نہیں کر لگا کیونکہ اجتہاد و وجوب کا غلط نہیں جانتا ہی پس صاف معلوم ہوا کہ امام و مقتدی میں سے کسی کی نیت دوسرے سے مخالفت نہیں ہے صرف ایک طرف توفیق کا فرق ہے یعنی امام کے اقتدار میں سنت و وجوب دونوں میں سے سنت کی طرف رجحان ہے مع زعم وجوب کے اور مقتدی کو وجوب کی طرف رجحان مع زعم سنت کے تو دونوں میں اتحاد ہے اسی وجہ سے یہ اقتدار جائز ہے بخلاف فرض ظہر ادا کرنے والے کا اقتدار کہ نفل پڑھنے والے امام کے پیچھے نہیں جائز جیسا کہ مقتدی سے منصوص ہے تو اس میں کوئی اجتہادی نہیں بلکہ مقتدی کو فرض کا جزم اور امام کی نفل کی جزی نیت ہے پس اقتدار نہیں جائز ہے - حافظہ - مخرج یہ کہ امام کی طرح مقتدی ثنوت پڑھے - قاضی خان - رہا جہاں اختلاف تو ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں اور امام ابو یوسف کے نزدیک امام جبر کرے اور مقتدی چاہے آئین کے ادا چاہے بہرہا آہستہ سے پڑھے اور شیخ ابو یوسف محمد بن الفضل نے کہا کہ دونوں اختلاف کریں و اسی کو امام مصنف نے لیا - مفید میں کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک مقتدی حتماً آہستہ پڑھیں - مع - مخرج کتابہ کہ جب امام جبر کرے تو حدیث صحیح کے موافق مقتدیوں کے واسطے آئین کہنا چاہیے تا خصوص جب کہ فتوہ کو مشابہ قرآن کہتے ہیں اور جب اختلاف اختیار کیا تو البتہ مقتدی بھی آہستہ پڑھے - مع - اتحاد باندھے رہے اور دعا کی طرح دونوں کو نہ اتحاد سے اور مبطون میں اسی کو اصح کہا ہے - مع - پھر ظہیر میں کہا کہ ہمارے مشائخ کا اختیار یہ کہ در دو نہیں پڑھے - بعض نے کہا کہ ہاں پڑھے اور یہی ابو الیث کا اختیار ہے - المحیط طبع - اور ہم نے حدیث بروایت النسانی میں ثنوت حسن رضی اللہ عنہ کے آخرین در دو منصوص ذکر کر دیا - مع - ابن الامام ح نے کہا کہ اس روایت سے عدول کرنا نہیں چاہیے - الفتح - لہذا بحر المواقف میں کہا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے - مع - ابن عمر رضی اللہ عنہما وتر کے بعد نماز پڑھنا چاہئے تو ایک رکعت ملا کہ ترک تو ردینے پھر نماز پڑھتے رہتے جب فراغت کرتے تو وتر سے ختم کرے کیونکہ حدیث صحیح ہے کہ نماز شب کا ختم وتر پر کر دے - اتول محل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما موافق بحديث مرفوع جامع الترمذی وغیرہ ہے - مع - جمہور کے نزدیک وتر میں کو مسامح - کیونکہ ایک رکعت یا تین رکعت سے نفل نہیں اور ایک سات میں دو وتر نہیں ہیں - الفتح - کافی حدیث الترمذی و حسنہ لیکن وفاق تو مقتضی ہے کہ ایک رکعت منفرد روانہ ہوا جب وتر کے ساتھ طالی جاوے تو ہو سکتا ہے لیکن ضرور ہے کہ بعد وتر کے صرف سو گیا ہو اور کلام وغیرہ کوئی امر غصہ ناز نہ کیا ہو - مگر اصول الکلیہ اسکو حاصل نہیں ہے اور جن صحابہ رحمہ نے اول ہی رات میں وتر کیا تو معنی احتیاط کے یہ کہ شاید آخرین پیدار نفل حتی کہ صبح ہو جاوے اصطلاح بحث اس میں طویل ہے - مع - ابو علی اسلمی کے نزدیک رمضان میں وتر بجاغت افضل اور فیرون کے نزدیک گھر میں افضل ہے - مع - یہی مستفاد نفل ابی بن کعب رحمہ ہے - مع - خارج رمضان کی جماعت و ترجائز ہے - اللہ فیہ سکودہ ہے اقتداری - جماعت نہ کرے - المحیط طبع - اگر سو سے اول یا دوم رکعت میں ثنوت پڑھے یا تو تیسرے میں نہ پڑھے - اللہ فیہ ثنوت میں کھڑا ہونا بقدر ضرورت انا لساہل و اشقی - مع - حدیث صحیح نفل الصلوٰۃ طول الوقت - یعنی قیام میں نفل نماز کا دم بدم قیام ہے بعض نے کثرت سجدہ کو افضل کہا کیونکہ سب سے زیادہ قرب بندہ کو رب عزوجل سے سجدہ میں ہوتا ہے



جیسا کہ صحیح میں وارد ہے بعد ازل صبح ہو اور اسلام

## باب التواخل

چونکہ نفل وہ کہ فرض پر زیادہ ہو تو درود سنت کو شامل تھا کہ ترک کرنا بوجہ قول وجوب یا فرض علی کے مقدم کر دیا بھر بیان اول سنن کو مقدم کیا کیونکہ انہیں عبادات قریب وجوب ہیں۔ اور مرد سنت سے جسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اچانا ترک کے ساتھ ہوتا تھا تو فراموش ہو جاتا۔ اگر کسی نے سنن کی حفاظت کی تو کافر ہوا۔ اگر تعظیم کے باوجود بلا قدر ترک کرے تو قبول صحیح گنہگار ہے۔ محیط الشریع۔ لیکن گنہگار ہی تو واجب ترک کرنے پر ہے اور حدیث صحیح میں جن اعرابی نے کہا تھا کہ قسم اسکی جس نے آپ کو حق کے ساتھ قبول بھیجا ہے کہ میں ان فرائض پر زیادہ نہ کروں گا اور نہ اس سے کم کروں گا۔ آپ نے فرمایا کہ اطلع ان صدق یعنی اس شخص سے طلح پائی اگر سچا نکلا۔ ت۔ میں کہتا ہوں کہ ہاں خالی سنت چھوڑنے پر گناہ نہیں لیکن فرائض کا حق ادا کرنے میں جو قصور ہو گا پس اگر حق بھی ہو گی تو اُن سے جبر نقصان کیا جائیگا جیسا کہ ایک حدیث سے ثبوت ہے درود عذاب ہو گا۔ م۔ فقہار نے کہا کہ اگر کوئی عالم کسی ملک میں ایسا ہو کہ اسی پر فتویٰ کا مرجع ہو تو اس قدر سے اس کو سنت فجر کے سوا بقی سنن کا نہ پڑھنا روا ہے۔ التہذیب ج ۲۔ ہمارے نزدیک جولو سنن جو فرائض کے ساتھ ہیں یا میں اُن میں از انجملہ سنن ہو کہ وہ ۱۲۔ میں چنانچہ فرمایا۔ السنۃ۔ یعنی سنت ہو کہ وہ غیر ہو کہ وہ مستحبہ ہیں۔ رکعتان قبل الفجر۔ دو رکعتیں قبل فرض فجر کے۔ ت۔ بعد طلوع فجر کے اور بالاتفاق ہر سب سے افضل ہیں حتیٰ کہ قتادہ بنی المرحمائی بنی امام رحم سے واجب روایت کی ہے حتیٰ کہ حسن رحم نے ابو حنیفہ رحم سے روایت کی کہ اگر بغیر عذر کے انکو ٹھیکے پڑھے تو جائز نہیں۔ عالم اگر مرجع فتویٰ ہو تو اس کو تمام سنن ترک کرنا روا ہے خواہ اسے اس سنت الفجر کے نفع۔ لہذا لیا گیا کہ قریب ہوا جب ہے۔ المنافع۔ اور بغیر عذر سواری پر میں جائز۔ السراج۔ بغیر عذر کے ٹھیکے یا سواری پر بالاتفاق نہیں جائز ہیں علی الاصح۔ ت۔ و۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو حضور و سفر و غلائیہ کبھی ترک نہ کیا۔ کافی الصحیحین وغیرہا میں علی رحم۔ و۔ آپ اس سنت الفجر سے بڑھ کر سخت نگہداشت کسی نفل نازیکی نہیں کرنے۔ کافی الصحیحین وغیرہا میں عائشہ رحمہ اور فرمایا کہ تم انکو نہ چھوڑنا اگرچہ سوار دن کے گھوڑے ٹکڑے ٹکڑے دینا لیں۔ کسائی ابی داؤد عن ابی ہریرۃ۔ یہ تمام دنیا و دنیا سے بہتر ہیں۔ انسانی اگر بات گمان کر کے دو رکعتیں پڑھیں بھر معلوم ہو کہ فجر طلوع ہو چکی تھی تو مقدمین سے روایت نہیں لیکن متاخرین نے کہا کہ سنت فجر کے قائم مقام ہو جائیگی۔ محیط و نفع۔ اور اصح یہ کہ نہ ہوگی۔ تجنیس و۔ شرح کے نزدیک اول افہود دوم احوط ہے لیکن بعد طلوع فجر کے دو رکعت سنت فجر سے زیادہ مکروہ ہے و اول ہی اصح ہوتا چاہیے اسی واسطے نفع القدر و معنی نے اسی کو برقرار رکھا ہے کہ منہو قراءت انہیں خفیف ہے دلیل مجہود روایات حدیث عائشہ رحمہ کہ نماز صبح کی اذان و اقامت کے درمیان بعد طلوع فجر کے حضرت صلوات اللہ علیہ دو رکعت خفیف پڑھتے۔ حتیٰ کہ میں کہتی کہ آپ نے سورہ فاتحہ پڑھا کہ نہیں۔ بھر اگر میں جاگتی ہوتی تو مجھے بائیں کرتے در نہ دایمیں کر دت پر لیت جاتے تھے یہاں تک کہ اقامت بکارتی جاتی۔ صحیحین وغیرہ اکثر قراءت تو لو آنا با صدوا انزل الینا الآیۃ رکعت اول میں ادرقل یا اہل الکتاب تھا و الآیۃ۔ دوسری رکعت میں بعد حدیث ابن عباس عند مسلم۔ یا کہ ربنا آتنا با انزلت و تفضل الرسول فاكتبنا مع الشاہدین۔ دوسری رکعت میں بعد حدیث ابو ہریرہ عند ابی داؤد۔ یا کہ اولیٰ میں قل یا ایہا الکافرون لا تدعوا میں قل ہو اللہ احد۔ بعد حدیث ابو ہریرہ عند مسلم بعد حدیث ابن مسعود عند الترمذی والنسائی۔ یہی خلاصہ میں احتیاج کیا۔ و۔ تہذیب لکھنؤ کوئی نم میں سے سنت فجر پڑھنے کے تو دایمیں کر دت پر لیت جاوے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی عن ابی ہریرہ۔ حدیث ام المومنین سے ثبوت کہ سنت و فرض کے درمیان نیک بائیں کرنا عشاء فقہ نہیں بلکہ اصل سنت ہے مگر وہم کو روکنا بھر ہے و حدیث ام۔ سنت الفجر کو اول وقت اور مقررین پڑھے۔ انشاء اللہ۔ طلوع فجر میں شک ہو تو روئیں۔ اگر بعد طلوع کے دو گناہ دوم فجر پڑھا

تو کمرہ گرسنت النہر اخیر کا دو گانہ ہے۔ کوئی سنت جب وقت سے جاتی رہے تو اسکی تھپاے نہیں سوائے سنت فجر کے کہ جب مع فرض کے تھپا ہوں تو بعد طلوع آفتاب کے دو ال تک فرض کے ساتھ تھپا کرے پھر فرض کی تھپا واجب اور سنت ساقط ہے۔ محیط السنن ہی یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور اگر بدن فرض کے تھپا ہوں تو فقہین کے نزدیک تھپا نہیں اور امام محمد کے نزدیک تھپا ہے۔ محیط السنن ہی۔ بدلیل حدیث جس رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے پس ناز قائم کی گئی تو میں نے فرض فجر آپ کے ساتھ بڑھ لی پھر جب آپ لوٹے تو مجھے ناز پڑھتے پایا تو فرمایا کہ شکر کری میں کیا دو نازین ساتھ ہی۔ پس میں نے عرض کیا کہ میں نے دونوں رکعتیں فجر کی یعنی سنت نہیں پڑھی تھیں فرمایا کہ تو اب کچھ نہیں۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی یعنی فرمایا کہ تو اب کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ یہی صحیح معنی میں ہے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے دو لون رکعتیں فجر کی نہ پڑھی ہوں تو وہ انکو بعد طلوع آفتاب کے پڑھ لے۔ رواہ الترمذی۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دو لون رکعتیں فجر کی تھپا پو گئیں تو بعد طلوع آفتاب کے انکو ادا کیا۔ رواہ مالک بلا نا۔ حدیث صحیح ہے کہ جب نماز کی اقامت کہی جاوے تو پھر سوائے فرض کے کوئی نماز نہیں ہے۔ البخاری۔ عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ دو گانہ فجر بھی نہیں۔ فرمایا دو گانہ فجر بھی نہیں ہے۔ رواہ ابن عدی و اسناد حسن۔ اسکے خلاف بعض نے بڑھایا۔ اہل کتب انہر۔ اگر دو گانہ فجر یعنی دو گانہ سنت فجر کا اقامت کے وقت جائز ہے۔ لیکن یہی نے کہا کہ اسکی کچھ اصل نہیں ہے۔ انکو شیخ اسلام السنن نے شرح معانی میں اور قسطنطینی نے شرح بخاری میں لکھا ہے اور یہ فقہ موضوعات میں داخل کیا گیا ہے۔ عبد اللہ بن مالک بن یحییٰ نے روایت ہے کہ نازی اقامت کہی گئی تھی اسوقت حضرت صلعم نے ایک شخص کو دو گانہ پڑھتے دیکھ کر فرمایا کہ کیا صبح کی چار رکعت پڑھا رواہ البخاری و مسلم و انسائی۔ عبد اللہ بن حسن بن علی نے کہا کہ رسول اللہ صلعم فجر کی ناز پڑھتے تھے کہ ایک شخص نے مسجد میں داخل ہو کر ایک گوشہ میں دو گانہ پڑھا پھر رسول اللہ صلعم کے ساتھ نازین میں داخل ہوا حضرت صلعم نے جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ اے خداوندوں میں سے اس تم کو شکر کیا ہے اپنی تمنا پوری ہوئی کو یا جو ہمارے ساتھ پڑھی ہے۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و انسائی۔ ابو سلمہ سے۔ روایت ہے کہ کچھ لوگ آفتاب نکلنے سے پہلے کھڑے ہو کر ناز پڑھنے لگے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے جس حال میں کہ وہ پڑھ رہے تھے تو فرمایا کہ کیا ساتھ ہی دو نازین کیا ساتھ ہی دو نازین اور یہ واقعہ ناز صبح کا ہے۔ رواہ مالک۔ یہ روایات مفید ہیں کہ اقامت فجر کے بعد سنت نہیں پڑھ کر اگرچہ پڑھ کر ناز میں داخل ہو سکے اور نہ سب میں صبح اسکے خلاف ہے۔ اور خلاف نہیں کہ اگر گھر میں پڑھ کر مسجد میں داخل ہو کر ایک ہی رکعت پائی تو روا ہے اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آدھا ہے۔ و اسے قبل الظهر۔ اور چار رکعتیں قبل عصر کے سنت مؤکدہ ہیں ایک سلام سے شکار جب بعد دو گانہ فجر کے افضل ہے۔ علی الاصح۔ نفع۔ حدیث میں ہے کہ جس نے یہ حفاظت کی چار رکعت قبل عصر اور چار رکعت بعد عصر کی اسکو اللہ تعالیٰ آتش دوزخ پر حرام فرما دیگا رواہ ابو داؤد و الترمذی و انسائی و ابن ماجہ و ابن جریر و ترمذی۔ اگر جماعت میں شریک ہونے سے یہ ناز نہیں پڑھی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جب تک وقت باقی ہے تھپا کر بھی صحیح ہے۔ محیط۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب گھر سے پہلے چار رکعت پڑھیں تو انکو بعد عصر چھ لیا۔ رواہ الترمذی۔ پھر حقائق میں ہے کہ فقہین رحمہم کے نزدیک بعد نظر کا دو گانہ سنت پڑھ کر یہ چار رکعت تھپا کرے اور امام محمد کے نزدیک دو گانہ سے پہلے پڑھے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اسراج۔ اگر قبل عصر کے چار رکعتیں پڑھیں اور دو رکعتوں کے بعد کھدہ کیا تو صحیحاً جائز ہے۔ محیط۔ یہی شیخین کا قول لیا گیا ہے۔ الصحرا۔ و بعد ہر رکعتان۔ اور بعد نظر کے دو رکعتیں۔ سنت مؤکدہ ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ناز فرض کے بعد دو رکعتیں پڑھ کر کے سوائے فجر و عصر کے۔ رواہ ابو داؤد۔ یعنی بعد نظر و مغرب و مشائخ کے دو گانہ ناز پر مبالغہ تھی تو ہر دو گانہ نصف ہو گا جو اہم۔ و اسے قبل العصر۔ اور چار رکعات عصر سے پہلے۔ سنت فجر مؤکدہ ہیں اور حدیث میں ہے کہ ہر رکعت کے بعد اس شخص پر جو عصر سے پہلے چار رکعات پڑھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی اور حدیث علی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اے اللہ تعالیٰ میں نے نماز پڑھی

اور مومنین پر سلام کے بعد رکعتوں کے دو گانہ دو کرتے۔ کمانی الترتیبی۔ اور دوسری حدیث علی زہد میں ہے کہ عصر سے پہلے دو رکعات پڑھا کرتے تھے۔ ۱۰۰۰ اور داؤد۔ لہذا فرمایا۔ وان شاور رکعتین۔ اور اگر چاہے تو عصر سے پہلے دو رکعتیں پڑھے۔ ۱۰۰۰ یعنی دونوں طور سے سنت ادا ہوگی۔ واضح ہو کہ قبل مغرب کے دو رکعتیں برقیق ابن الہمام رحمہما ہیں۔ ۱۰۰۰ اور کعتان بعد المغرب۔ اور مغرب کے بعد دو رکعتیں۔ ۱۰۰۰ سنت موکدہ ہیں انکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں پڑھنے کا حکم دیتے۔ انصاف علیٰ مکیب بن حجر رحمہما اور جلدی کرتے قبل ناکم کے۔ ازہد بن رحمہ۔ واربع قبل العشاء۔ اور چار رکعتیں قبل عشاء کے۔ ۱۰۰۰ یہ مستحبین نہ سنت۔ واربع بعد ہا۔ اور چار رکعات بعد عشاء کے۔ وان شاور رکعتین۔ اور اگر چاہے تو دو ہی رکعت پڑھے۔ ۱۰۰۰ یہ سنت موکدہ ہیں لیکن دو رکعت تو متعین ہیں اور چار رکعت ہیں دو رکعات بھی آجادی تھی۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ام المومنین عائشہ زہد میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب عشاء پڑھ کر میرے بیان آئے تو آپ نے چار یا چھ رکعات پڑھیں۔ کمانی سنن ابی داؤد میں کہتا ہوں کہ اس سے صرف یہی نکتہ ہے کہ حضرت ام المومنین صدیقہ کے بیان اسطرح کیا اور دوم مضمین نکتہ ہے۔ چہر بیان ان نکتوں کے ساتھ مواظبت ثابت کرنا چاہیے تاکہ سنت کے معنی متعین ہوں کیونکہ سنت بدون مواظبت نہیں لہذا امام مصنف رحمہ نے لکھا۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من ثاب علی ثنتی عشرۃ رکعت فی الیوم واللیلۃ نبی اللہ لہ بیاتی الجنۃ۔ اور اصل نکتہ دو رکعت ہونے میں یہ حدیث ہے کہ جس نے مواظبت کی بارہ رکعات پڑھیں تو اللہ تعالیٰ اس کے واسطے جنت میں لکھوایا گا۔ ۱۰۰۰ ام المومنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سے سوائے بخاری کے باقی ائمہ تصحیح نے بوجہ کثیرہ دلائل متفقہ روایت کیا انکو یہ کہ اس میں عبدالمصلیٰ مدنی کی یہ رقم ثنی عشرۃ رکعت لکھو تا من غیر افریقۃ الانبیاء اللہ لہ بیاتی الجنۃ۔ یعنی جو بندہ مسلمان کہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہر روز بارہ رکعات پڑھا تو فرشتے سے پوچھے تو ضرور ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے لیے جنت میں ایک گھر بنا دے گا۔ ۱۰۰۰ حاصل آنکہ وہ ضرور جنتی لائق درجہ عالی ہے۔ بالکل امام مصنف رحمہ کی روایت میں ثابری دالب سے مواظبت نکتہ ہے اور دوسری روایت میں انکا فرشتے سے زاید ہونا صریح ہے۔ وفسر علی نحو ما ذکر فی الکتاب۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہ رکعات کی تفسیر فرمائی ہے اسی کے مانند کتاب میں مذکور ہے۔ ۱۰۰۰ چنانچہ صحیح مسلم و ابوداؤد و ابن ماجہ کی روایت میں ۱۲ کی تفسیر یہ ہے کہ پڑھے چار رکعات قبل ناکم کے اور دو رکعت بعد ناکم کے اور دو رکعت بعد عشاء کے اور دو رکعت قبل ناکم کے۔ ۱۰۰۰ چونکہ کتاب میں اس سے زیادہ مذکور ہیں لہذا امام مصنف نے لکھا کہ غیر اتہ۔ فرق استقدر ہے کہ۔ ۱۰۰۰ حدیث میں دو نمازین مذکور نہیں ہیں۔ اول۔ لحکم یدکر الاربع قبل العصر۔ چار رکعت قبل عصر کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔ ۱۰۰۰ یعنی اس حدیث مواظبت میں نہیں مذکور ہے ورنہ حدیث دیگر تو مترجم نے ذکر کر دی۔ فلہذا اسماہ فی الاصل حسنا۔ اسی واسطے امام محمد نے کتاب الاصل میں چار رکعت قبل العصر کو حسن کہا۔ ۱۰۰۰ اور سنت نہیں لکھی۔ وخیر الاختلاف الاثار۔ اور روایات مختلف ہونے کی وجہ سے اختیار دیا۔ ۱۰۰۰ کہ چاہے چار پڑھے یا دو رکعت پڑھے چنانچہ مترجم نے دونوں روایتیں لکھیں۔ والاصل جو الاربع۔ اور اصل میں ہے کہ چار پڑھے۔ ۱۰۰۰ ربی زاد دوم۔ ولحم یدکر الاربع قبل العشاء۔ اور عشاء سے پہلے چار رکعات مذکور نہیں ہیں۔ ونبی کان ستمہا۔ اور اسی واسطے یہ چار رکعت مستحب ہوئیں۔ ۱۰۰۰ اور سنت نبویں۔ بعد ام المومنین کیونکہ مواظبت نہیں پائی گئی۔ ۱۰۰۰ اور کتاب میں جو شرح کیا کہ اسنت رکعتان اتہ تو سنت سے طرق منقول مراد ہے وہ کہ جسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو۔ باقی رہی یہ بات کہ حدیث الثابریہ میں تو بعد عشاء کے صرف دو رکعت مذکور ہیں لہذا فرمایا۔ و ذکر فیہ رکعتین بعد العشاء و فی غیرہ ذکر الاربع۔ اور حدیث مذکور میں بعد عشاء کے دو رکعت مذکور ہیں اور دوسری حدیث میں چار کا ذکر ہے۔ ۱۰۰۰ چنانچہ ہاؤد بن حازب رحمہ نے مرفوع روایت کی کہ جس نے قبل انظر چار پڑھیں گے یا سات بھر عبادت کی اور جس نے بعد عشاء کے چار پڑھیں گے یا بیسۃ اشھد کی چار پائیں۔ رواہ سعید بن منصور فی سنن





کہ جسے صاحبِ بابت کر کے دو رکعت پڑھتے تھے حتیٰ کہ انہی آٹا تو گمان کرتا کہ نماز ہو گئی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ گمان اس جہت سے کہ بعد مغرب کے سنتین لوگ پڑھتے ہیں اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعد مغرب کے سنتین مسجد میں اجازت ہے حالانکہ اوپر حدیث گندی کہ آپؐ گھروں میں پڑھنے کے واسطے حکم دیا ہے اور حدیث ابن عمرؓ میں آپؐ کی خود مواظبت اسی طور پر ظاہر ہے پس شاید یہ فضیلت کیواسطہ ہو۔ بالکل قبل مغرب کے دو رکعت اس سے مستحب نکلتی ہیں لیکن طاووسؒ نے کہا کہ حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی کو پڑھتے نہیں دیکھا۔ رواد ابو داؤد اور نوویؒ نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور حمادیؒ نے متعدد طرق صحیحہ سے راوی ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ سے روایت کی کہ جو کوئی قبل مغرب پڑھتا تو حضرت عمرؓ اسکو مار تے تھے اور ابراہیمؒ بھی نے کہا کہ حضرت علیؒ صلی اللہ علیہ وسلم داؤد پیکر عمرؓ کوئی نہیں پڑھتے تھے پس جبر عواما صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل یہ وہی صحیح ہے اور طبرانیؒ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی کہ ہم نے اعات المومنین ازواج مطہرات رضی اللہ عنہم سے قبل مغرب کے نماز پڑھنے کو پوچھا تو سب نے کہا کہ حضرت مسلمؒ نہیں پڑھتے تھے۔ اور یہ جو کہا گیا کہ حدیث انسؓ رضی اللہ عنہ سے ہے وہ مقدم ہے حضرت ابن عمرؓ کے منیٰ پر تو یہ کچھ نہیں ہے کیونکہ حقیقین کے نزدیک جو نفعی کہ بدیل ہو وہ مثل اثبات کے ہے اور یہاں ظاہر ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو عواما ظاہر ہوتا۔ پھر ابن الامام رحمہ اللہ نے قبحہ نکالا کہ یہ دو رکعت قبل مغرب کے مباح ہیں اور کراہت نہیں بدو دلیل دیگر کے۔ اور اخیر مغرب کی وجہ نہیں ہو سکتی کیونکہ قبل تاخیر روا ہے۔ کافی القیہ۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا لہ تا اور منع کرنا اس میں کراہت کے واسطے کافی ہے جبکہ فعل متروک ہو چکا تھا۔ یعنی نے کہا کہ یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ مذہب ہے۔ پھر یہاں کہ سنن بعد فرض کے متصل ہیں یا بعد اور ادوار کا رکے ہیں اور ابن الامام رحمہ اللہ نے تحقق کیا کہ فاصلہ صرف اس قدر کہ الحمد للہ والسلام و مشک السلام و تعامیت یا و احوال والا کرام۔ یا بقدر ان کلمات کے ہو۔ مترجم کتاب کے مسجد میں فرائض پڑھ کر گھروں میں جانے تک کی مقدار خود تاخیر ہے اور اس قدر تاخیر بھی منوں جو فاصلہ تعالیٰ اعظم۔ بیان نوافل حال و نوافل النهار ان شاء صلیٰ تسلیتہ رکعتیں ہاں شاذ از بعضا و ذکر الزیادۃ علی ذلک۔ نوافل النهار یعنی دن کی نظائیں چاہے تو ایک سلام سے دو رکعت پڑھے اور چاہے چار رکعت پڑھے اور اس پر زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ فتنہ بالاطلاق کیونکہ نص زیادہ میں وارد نہیں ہے۔ فاما نافلة اللیل حال ابو حنیفہ ان صلیٰ ثمان رکعات تسلیتہ جائز و ذکر الزیادۃ علی ذلک۔ رہن نوافل اللیل یعنی رات کی نظائیں تو ابو حنیفہ نے فرمایا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھے تو جائز ہے اور اس پر زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ فتنہ یہی قدوری نے اختیار کیا اور جس ائمہ میں سے نے کہا کہ مکروہ نہیں۔ علی الاصح۔ اور نہایت میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ صحت۔ اور چار رکعت ادلی ہیں۔ وقال لا یرید علی رکعتین تسلیتہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک سلام کے ساتھ دو رکعت پر زیادہ نہ پڑھے۔ فتنہ کیونکہ یہی افضل سنت ہے اور اگر ایک سلام سے چار رکعت پڑھیں تو بھی جائز بلکہ کراہت ہے اور اس سے زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ الجامع والجبوت و جامع الکتب۔ اور قاضی خانؒ نے کہا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھیں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چار سلام کی نائب ہوگی اور صاحبین کے نزدیک جائز بلکہ کراہت و دو سلام کی نائب ہیں اور ہانی مکروہ ہیں۔ صحت۔ بالجمہ چار رکعات امام رحمہ اللہ کے نزدیک افضل اور صاحبین کے نزدیک بلکہ کراہت جائز ہیں اور زیادہ صاحبین کے نزدیک مکروہ اور امام کے نزدیک آٹھ جائز ہیں۔ صحت۔ وفی الجامع الصغیر لم ینکر الشان فی صلوة اللیل۔ اور جامع صغیر میں امام محمدؒ کے صلوة اللیل میں آٹھ کو فضیلت نہ کر گیا۔ فتنہ۔ بلکہ چھ جو آدھ جویع۔ شاید بدیل آنگہ حضرت علیؒ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار رکعات ایک سلام پڑھیں تو اسنا نفل اور میں و میں اور بحث آدمی۔ صحت۔ و دلیل اگر اکتاہہ انہ علیہ السلام لم یرو علی ذلک و لولا انکر اکتاہہ و اولیٰ لکنا لکنا۔ اور دلیل کراہت کی یہ کہ حضرت علیؒ صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ پر ایک سلام سے زیادہ نہ کیا اور اگر کراہت نہ ہوتی تو جو از سکھانے کو کسی بار پڑھتا تھے۔ صحت۔ اور صحیح مسلم کی حدیث قبول ہیں کہ حضرت علیؒ صلی اللہ علیہ وسلم

نور کما تیرے اٹکے درمیان نہیں بیٹھتے سوائے اٹھویں رکعت کے کہ چیکر احد تعالیٰ کا ذکر و حمد و ثناء کرتے اور پھر سلام کہے اگر  
 پچیس رکعت پڑھ کر قصد کرنے والا احد تعالیٰ کی حمد و ثناء و دعا کرے سلام پیرے کہ چکڑا دینے سے - منع - اس سے منع ہوتا ہے کہ  
 سے زیادہ کر دے نہیں جسکی سرخسی رحمت نے صبح کی ہر لیکن استبدال شکل ہی کیونکہ مقتضی ہے کہ اس میں تھوڑے ہیں مگر اٹھویں رکعت کے بعد  
 تو پھر اسکا بھی قائل ہونا چاہیے حالانکہ مشائخ متفق ہیں کہ نقل میں ہر دو رکعت کے بعد عمدہ واجب ہوئی کہ اگر سو سنہ عمر ہی  
 کھڑا ہو جاوے تو بعد پورے قیام کے عمدہ کی طرف خود کرے - مفتوح - والا افضل فی اللیل عند ابی یوسف و محمد بن  
 شعیبہ و فی النہار اربع اربع - اور افضل رات میں امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک دو دو ہیں اور دن میں چار چار ہیں - و  
 عند الشافعی فیما شئنی شئنی - اور افضل شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک رات دو دو دنوں میں دو دو رکعات ہیں - و عند  
 ابی حنیفہ فیما اربع اربع - اور ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک افضل رات دو دو دنوں میں چار چار ہیں - الشافعی قولہ علیہ السلام  
 صلوۃ اللیل والنہار شئنی شئنی - شافعی کی دلیل تو حدیث یہ کہ ناز رات دو دن کی دو دو رکعات ہیں - و  
 لیکن قریبی نے کہا کہ اصحاب شعبہ رحمہ میں بعض نے موقوفاً یعنی قول ابن عمر رحمہ روایت کیا اور بعض نے مرفوعاً روایت کیا  
 اور ثقہ راویوں نے اس حدیث کی روایت کی والنہار کا لفظ نہیں کیا یعنی صرف رات کی ناز دو دو رکعت روایت کی اس میں  
 کی روایت میں بھی صرف صلوۃ اللیل شئنی شئنی - ہر دو دن کا ذکر نہیں اور نسائی رحمہ نے کہا کہ میرے نزدیک یہ حدیث خطا ہے اگرچہ  
 سنن کبریٰ میں کہا کہ اسکی اسناد جید ہے کیونکہ اسناد کے جید ہونے سے لازم نہیں کہ حدیث میں دوسری جہت سے قطع ہو جائے  
 حاکم نے علوم احمدیہ میں شالاً اس حدیث کو روایت کر کے کہا کہ اسکی راوی ثقہ ہیں مگر اس میں ایک خط ہے کہ بیان  
 کرنے میں کلام طول ہو جائیگا - اتنی کلامہ اور امام طحاوی نے ابن عمر رحمہ سے روایت کی کہ وہ رات میں دو دو رکعت اور دن میں  
 چار چار پڑھتے ہیں بعد ہر کہ ابن عمر رحمہ حدیث روایت کر کے اس سے مخالفت کریں - منع مخرج کتاب کہ حاصل کلام یہ کہ اس  
 حدیث سے استبدال صحیح نہیں ہے - میں کہتا ہوں کہ رات کی ناز دو دو رکعت خود دوسری احادیث سے ثبوت ہر ناز پھر حدیث  
 مانفہ نہ مرفوعاً کہ جب کوئی تم میں سے رات کو اٹھے تو خفیعت دو رکعتوں سے اپنی ناز شروع کرے - رواہ اسلم - پھر جب کو جعفر  
 صاحبہ صاگر کرے - ابو داؤد - اسناد جید حدیث ابن عمر رحمہ ناز رات کی دو دو رکعت ہے - صحیحین - الا پھر حدیث ابن عباس رحمہ  
 جیکہ اپنی خانہ ام المومنین میمونہ زہد کے بیان حضرت علی علیہ السلام کی ناز گینے کو سونے سے اور حضرت علی علیہ السلام کے  
 بائیں ہر جاگر ناز میں شریک ہوئے تھے اور حضرت نے بائیں ہر جاگر ناز میں شریک ہوئے تھے اور حضرت نے بائیں ہر جاگر ناز میں شریک ہوئے تھے  
 تھا تو ابن عباس رحمہ نے بیان کیا کہ پھر پھر میں دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت  
 اقول یہ تو دس رکعات ہوں میں سم - اور ایک روایت میں کہا کہ میں نے آپ کی ناز قیرہ رکعات شمار کیں پھر کوٹ سے بیٹھا  
 حتی کہ سو گئے پھر بال زہد نے اگر ناز پھر کے واسطے خبر دی تو کھڑے ہو کر غیر دھوکہ کرنے کے دو رکعت خفیعت پڑھیں پھر نقل کر لیں  
 ناز پڑھ جائیے صابغی و ماہ میں مولا نے تھے - اہم اجل فی طبی نورانی بصری نورانی سمی نواز و من یحییٰ نوراً و صلی اللہ علیہ وسلم نوراً و من یحییٰ  
 نوراً و صلی اللہ علیہ وسلم نوراً و صلی اللہ علیہ وسلم نوراً - حدیث صحیح شعیبہ بن ابی جراح - و افسح ہو کہ ابن امام رحمہ نے کہا کہ اس حدیث  
 سے معلوم ہوا کہ تیرہ رکعات علاوہ دو رکعت سنت محمد کے نہیں ہیں بلکہ حدیث کی روایت میں حضرت مالک رحمہ سے بھی ایک  
 حدیث میں ہے جو محمد پر کتاب نے قیرہ رکعات سے زیادہ بتا رہیں کیا اللہ تعالیٰ میں بھی حضرت مالک رحمہ سے قیرہ رکعات  
 علاوہ سنت محمد کے ثابت ہیں لیکن صحیح میں دوسری روایت حضرت مالک رحمہ سے اس طرح ہے کہ اس رکعات ناز  
 ایک رکعت و تیرہ دو رکعت سنت محمد ہیں قیرہ رکعات صحیح نہیں ہیں - ابن امام رحمہ نے کہا کہ اسی روایت کو صحیح  
 ہے اور اسی پر تفرار ہوا حتی کہ ابن عباس رحمہ سے بھی تیرہ رکعات صحیح سنت محمد کرموی ہر شخص مفتوح - میں کہتا ہوں



کہ یہ روایت صحیح مسلم میں اس طرح ہے کہ گائے حلالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الیل عشر رکعات دیو قریب سجدہ ویرک رکعتی  
 آخر تک ثلث عشر رکعت۔ یعنی نادر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رات میں دس رکعات بھی اور وتر کرتے ایک سجدہ کے  
 ساتھ اور دو رکعت فجر پڑھتے پس یہ تیرہ رکعات ہوئیں۔ معاذ اسے۔ اول تو اس میں وتر ایک ہی رکعت قرار دی اگرچہ چون کہا  
 جاوے کہ آخر دو گانہ سے ملایا ہوگا۔ پھر من کتابوں کے غایبات تو یہ ہے کہ جملہ روایات ٹھیک ہیں اور کسی فقہ راوی کو دہم  
 نہیں ہوا بلکہ بات یہ ہے کہ اول تیرہ رکعات مع وتر کے صلوٰۃ الیل تھی اور دو رکعت فجر اسکے علاوہ تین سہرگی کر کے گیارہ رکعت  
 رہیں پھر جب سن شریف زیادہ ہوا تو اور بھی کمی ہو گئی حتیٰ کہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں سات رکعات مع وتر ہوئیں  
 اور ہم سلمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ رکعات پڑھتے تھے جب بزرگ و ضعیف ہوئے تو سات پڑھیں۔ معاذ اللہ فی  
 و النساء۔ معاذ اللہ تعالیٰ اعلم۔ ابن العلام رحمہ نے کہا سات میں چار نماز، دین و تر میں پس اگر ضعیف و سن ہو تو ستہ اقام  
 سات حاصل ہوگا اور حدیث ابو داؤد میں جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ اتار کرتے چار دین سے یعنی سات سے اور جب  
 دین سے اتار دین سے اور دس دین سے اور آپ سات سے کم اور تیرہ سے زیادہ اتار نہیں کرتے تھے۔ یہ مقتضی ہے کہ ہر ایک  
 سے ستہ اتار دین ہو جائیگی اور چار سے کم نہ ہوں گے اور شمس اللمس نے جو موطا میں کہا کہ گھر دو رکعت میں تو دواصر اعلم کہاں سے ہے فی نفس  
 الفتح۔ میں کتابوں کے حدیث میں چار رکعت سے کہ پانچ سے اتار کر دے وہ کرے تو اس سے نکال لاکھ میں و تراود دو تہجد میں اور میں نے  
 ساتی میں باب اتور میں کلام کیا ہے اور حق یہ کہ چار سے کم نہ ہوں گے۔ معاذ اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور واضح ہو کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثبوت  
 ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول رات و درمیان شب و آخرات حتیٰ کہ سحر تک ہر حصہ میں اتار فرمایا ہے۔ اور فیج استدقاق رحمہ  
 نے افادہ فرمایا کہ اول رات میں اتار رمضان سے تھا پس قراویج علی تحقیق وہی تہجد جو فضیلت رمضان کے بعد وقت میں  
 آتی ہے۔ میں کتابوں کے حدیث میں قول صحیح ہے۔ معاذ اللہ تعالیٰ اعلم۔ ابن العلام رحمہ نے کہا کہ سحر اگر تہجد و قیام اللیل حضرت صلعم  
 پر واجب تھا تو ہم لوگوں کے حق میں یہ نادر مستحب ہے اور اگر تہجد تھا تو ہمارے حق میں سنت ہے اور علماء مختلف ہیں فی نفس الفتح  
 اور اگر اول آپ پر واجب تھا پھر منہج ہوا پھر آپ پڑھتے رہے تو ہم لوگوں پر سنت ہو گیا باجماع قیام اللیل نہایت اعلیٰ تقرب ہے  
 اللہ تعالیٰ جس تکلیف کو نصیب کرے۔ پھر ان نواد کے ضمن میں مقصود یہ کہ نماز تہجد دو گانہ کر کے ثابت ہے۔ لیکن غنی نہیں کہ  
 دو گانہ سے زائد کرنے میں کراہت ثابت نہیں جتنی کہ غایت یہ کہ انصاف نہ ہو۔ ولما الاقبصار بالتر اوج۔ اور میں نے  
 کے نزدیک رات میں دو گانہ کر کے افضل ہونا بقیاس تراویح ہے۔ فتنہ کیونکہ بالاتفاق زمین دو گانہ کر کے افضل ہے بلکہ  
 استدلال بعد یحییٰ بن عمرو عائشہ و ابن عباس رضی اللہ عنہما جو دو گانہ کر کے پڑھنے میں اور بزرگ و بزرگین اولیٰ ہر م کیونکہ عبادت  
 میں انصاف ثابت کرنا قیاسی نہیں بلکہ توفیقی ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے معلوم ہو سکتا ہے۔ لہذا کہا گیا  
 کہ ایسی برتری دیا جاوے کہ سات میں دو گانہ کر کے افضل ہے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے۔ و لا بی ضیغۃ اند علیہ السلام کالصلی  
 بعدہ عائشہ و ابن عباس روئے عائشہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عشاء کے چار رکعت پڑھتے تھے  
 اور ہم سلمہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمائی ہے۔ فتنہ کا رواہ ابو داؤد و النسائی۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ نے روایت فرمائی۔ لیکن صحیح مسلم  
 میں بعد اس میں تحقیق کی روایت حضرت ام المومنین سے بعد عشاء کے گھر میں اگر دو رکعت ہیں۔ یعنی م نے کہا کہ تو راویوں  
 کو دہم ہوا یا حضرت ام المومنین نے جنسہ ہوا حتیٰ کہ خبر دی ہے۔ معاذ اللہ اعلم۔ و کان یواظب علی الاربع فی النہی  
 اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز چاشت کی چار رکعت پڑھتے تھے۔ فتنہ اور بعد چاشت پڑھتے تھے۔ معاذ اللہ  
 عن عائشہ رضی اللہ عنہا کہ میں بھی چار گانہ پڑھتا تھا۔ اور ابو یعلیٰ موصی کی۔ غایت میں ہے کہ چاروں میں فصل کلام نہ کرنے  
 گمانی یعنی چار کتابوں کے ہم دھم میں فرق ہے لیکن دار و دہم ہوا کہ عروہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم



کلام کردہ ہوتا۔ میں کہتا ہوں کہ کلام تکبیر کا جیسے کہ چاہیے کیونکہ حدیث صحیح میں حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہؓ سے  
 جہیں کرنا ثابت ہے جیسا کہ گذرا۔ مولیٰ انھیں کثرت سے دو سے افضل ہے۔ صحیح البدائع۔ خلافاً محمد بن قسطل کا غلطی کرنا اظہار سے  
 افضل۔ نوافل اہل بیت نوافل النہار کے افضل۔ کیونکہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بعد از قریضہ کے رات کی نماز افضل ہے  
 رواہ مسلم۔ آخریات بہت اول کے افضل۔ مسافر کا عذر کے سنت ترک نہ کرے۔ مینہ المقتی۔ رات کو جاگے تو مستحب ہے کہ پہلے  
 اگر نیند دور کر کے صواک کرے اور آسمان کو نظر کرے۔ ان فی طلق اسموات والارض واخلات اللیل والنہار آیات لادلی بالانبا  
 والذین آخر تکبیر سے کماشت فی الصبحین۔ تمام اللیل میں سے یہی قدر اعتبار کرے کہ آخر عمر تک اس پر مداومت ممکن ہو بہ دن کی  
 ہو ترک کے۔ شبکہ مشحباب کے دو رکعت شیعہ اومنور اور انکی فضیلت باب الامور میں گذری۔ منجرا کے دو رکعت وقت سفر کے۔ رواہ  
 ابی ابی شیبہ۔ اور دو رکعت وقت داپسی کے مسجد مکہ میں۔ کافی صحیح مسلم۔ اور دو رکعت نیچے مسجد کافی الصبحین حتیٰ کہ گایا کہ بہ سنت  
 ہے۔ اور روزانہ دو رکعت ایک مرتبہ کافی ہیں۔ اگر امام نماز فرض میں ہو یا مؤذن اذان کہنے لگا تو بالاتفاق نیچے مسجد ساقط ہیں مع  
 میں کہتا ہوں کہ امام خطبہ میں ہو تو بدیل حدیث صحیح دو رکعت مختصر جائز ہیں مگر ترجمہ کے نزدیک اشکال ہے مگر جبکہ امام اتنی دیر  
 تک خاموش ہو۔ واصلہ اعلم۔ م۔ شبکہ مستحبات کے نماز استحارہ دو رکعت اور صلوۃ التبیح چار رکعت اور ایک حدیث ضعیف میں  
 صلوۃ الحاجہ دو رکعت ہے۔ مع البحر۔ اور گھاکا ماہ شعبان کے نصف پر یعنی شب براءت میں رات کو عبادت کی حدیث متنوع ہے  
 جیسا کہ علم المشورین جو ادیان دہیہ نے کہا کہ اس میں حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہیں ہوا۔ مع۔ ترجمہ کہتا ہے کہ ترمذی میں  
 روایت موجود ہے لیکن ضعیف ہونے میں شک نہیں اور شاید موضوع ہو جیسا کہ معنی رحم نے جزم کیا۔ فاصلہ اعلم۔ م۔ دونوں عیدوں  
 کی راتوں کو اچھا کرنا مستحب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شب قدر کا اجاڑ صحیح و معروض ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کتاب العلوم میں دیکھا  
 گا واضح ہو کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے بیان دعوت کے بعد انکی خواہش برکت سے دو رکعت  
 نماز بھی پڑھ دی پس شاید یہ مخصوص ہو۔ واصلہ اعلم۔ نماز استحارہ نام تک کا مؤن میں خواہ حاجت ہو یا عبادت ہو۔  
 اگر نماز۔ مگر عبادت میں جیسے حج و عبادت وغیرہ میں یہ فعل تو طعا و عبادت ہے تو اس کے لیے استحارہ نہیں بلکہ اس واسطے کہ آیا اسی وقت کرے  
 یا نہیں۔ نتیجہ استقامت علی۔ اور اس میں سے لائق اہتمام اور نادار اور جو امر ہو جیسے سفر و عمارت وغیرہ جیسے کھانا پینا وغیرہ۔ لعلات  
 جب امر میں پیش آوے تو دو رکعت نفل پڑھے۔ پھر کہ۔ اعلم انی استخرج بطلک واستقدرک بقدر تک واساک من فضلك العظیم  
 فاکم تقدیرہ لا اقدر و لا اعلم و لا انت علام البیوب اہم ان کنت تعلم ان تبار الامر شر فی ذنی و معاشی و عاقبتہ امری او عاجل الامر  
 و اجلہ فاقدرہ لی و لیسرہ لی ثم بارک لی فیہ و ان کنت تعلم ان تبار الامر شر فی ذنی و معاشی و عاقبتہ امری او عاجل امری و اجلہ فاقدرہ  
 معنی و امر فی عند اقدر لی الخیر حیث کان ثم ارضنی۔ م۔ المسلم و من الاربعہ من جابر بن عبد اللہ رحمہ۔ اور زیادہ کیا۔ لاول و لا قوۃ  
 الا باللہ۔ ابن جان من ابی سعید الخدری۔ اور اگر تطلع میں استحارہ ہو تو عورت کا نام مع باب کے نام کے بیان کرے۔ ابن جان  
 و الحاکم من ابی ابی ہریرہ۔ اور صحیح احادیث میں استحارہ کی تعلیم کرنا اور اس کے ترک پر بدعتی کی مذمت وارد ہے۔ یحییٰ۔ اور استحارہ  
 سات بات تک کرے کہ چہرہ دل میں ہے وہی بہتر ہے سکار وادہ ابی ہریرہ من انس رحمہ۔ نتیجہ استقامت علی۔ (نماز حاجت) اگر اندر  
 کی طرف یا بظاہر کسی آدمی کی جانب کوئی حاجت ہو تو اچھی طرح وضو کر کے دو رکعت نفل پڑھے پھر اس کے لیے حمد و ثناء و حضرت  
 علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم پر دو طے کر کے کہ لا الہ الا اللہ اللہ اعلم الخیر الخیر سبحان اللہ رب العرش العظیم الحمد للہ رب العالمین اساک حاجات  
 رحمت و حلکم مغفرتک و اعفوی عن کل ذنب و اغفیر عن کل بر و السلاخ من کل اثم۔ معنی۔ لا تعجز لی و تبارک و تعالیٰ و لا یس  
 الا فرجہ و لا حاجہ لی یکرمنا الا غنیاً بالمدح المجدین۔ ت۔ دوسرا طریقہ یہ کہ بعد از دو رکعت کے یوں دعا پڑھے۔ اللهم انی سائلک  
 و اتوجه الیک بیک محمد نبی الرحمتہ بالمحمدانی اتوجه الیک الی ربی فی حاجتی ہذہ فتغفر لی اللهم فتغفر لی۔ ت۔ س۔ ق۔ صلوۃ التبیح



جو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت بڑا عطیہ فرما کر اپنے چچا عباس بن عبد المطلب کو ارشاد کیا کہ جب تو نے اسکو کیا تو اسکو گناہوں  
تیرے گناہوں کو اگلے دھچکا دینے والے دے دے اور جو گناہ تیرے ہوئے خواہ منہ برون یا کبیرہ ہوں وہ وہ وضیمہ ہوں  
یا ظاہر ہوں سب بخشا دے یہ کہ تو چار رکعات پڑھ کر رکعت میں سجدہ الحمد اور ایک سورہ پڑھ جب پہلی رکعت میں قرأت کر چکے  
تو ٹھہرے ہونے کی حالت میں سبحان اللہ الحمد للہ ولا الہ الا اللہ الحمد للہ الحمد للہ پندرہ مرتبہ پڑھ پھر رکعت کر اور حالت رکوع میں اس  
تسبیح کو دس بار پڑھ (یعنی بعد سبحان پہلی تسبیح کے) پھر رکوع سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر سجدہ کر اور حالت سجدہ میں اسکو  
دس بار پڑھ پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرا سجدہ کر اور اس حالت میں اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرے  
سجدہ سے سر اٹھا کر ٹھہرے ہونے سے پہلے اسکو دس بار پڑھ اسے پس یہ ہر رکعت میں پچھتر بار تسبیح ہوئی اسی طرح چاروں رکعات پڑھ  
پھر اگر چھٹے ہو سکے کہ تو ہر روز ایک بار پڑھے تو پڑھ لے اور اگر نہ پڑھے تو ہر جمعہ میں ایک بار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو ہر جمعہ میں ایک بار پڑھ  
اور اگر نہ پڑھے تو ہر سال میں ایک بار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو تمام عمر میں ایک بار پڑھ۔ سداۃ ابوداؤد ابن ماجہ مالک و ابی حاتم ابن  
عباس مرفوعاً بدواہ ابن ماجہ والترمذی عن ابی رافع اور اس باب میں عبد اللہ بن عمر اور فضل بن عباس سے بھی روایت ہے۔ ابن  
جریر نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور دارقطنی نے اسکو اصح قرار دیا ہے۔ واضح ہو کہ اس ترکیب میں دوسرے سجدہ سے سر اٹھا چکے  
بعد دس بار کہنے تک بیٹھنا نہ کرے اور بعض خفیہ نے اتفاقاً میں اس سے احتراز کے لیے ان دس بار کو قرأت سے پہلے کر لیا  
اور مخرج کے نزدیک یہ لغو ہے اس واسطے کہ جلسہ اشراحت میں حدیث صحیح موجود ہے کہ اجنادی ہر توفایت یہ کہ امام ابو نعیم کے  
نزدیک مرفوع میں احتیاطاً دیشے اور مخرج نے افعال نماز میں اشارہ کیا کہ یہ اشراحت پڑھے تو میں وہ وضعیوں کے واسطے  
ہے تو وہ حقیقت صرف مختار میں یہ کلام ہے بر خلاف اسکے جس نے صلوۃ الصبح میں یوں دخلت کی آیت مرفوعی کو بدل دیا لیکن  
حضرت محمد اللہ بن المبارک و بعضے صاحبین سے یوں بھی آواز پہنچیں اسی طرح حدیث ہم۔ مطلق نقل کو ہر وقت ادا کرنا مستحب ہے جو ضبط  
السرعی یعنی سوائے مکروہ اوقات کے اور وہ بعد عصر بعد فجر کے اور وقت طلوع وغروب و ٹھیک دوپہر کے ہے۔ م۔ مرفوع فی بعض نسخ  
حوائی نے کہا کہ افضل یہ کہ سوائے تراویح کے سب سنن و نوافل گھر میں ہوں نہ اٹھایہ۔ یہی صحیح ہے۔ لیکن بجاؤن زاد کے حرم جہدی  
میں بعد نماز پڑھیں اور خواص بھی دکھلا دیں تو مضائقہ نہیں ظاہر اسی وجہ سے کافی میں اسکو لکھا ہے۔ م۔ چار گانہ قبل از عشاء  
و بعد جمعہ میں درمیان تہجد میں دو دن پڑھے اور نہ تیسری رکعت میں ٹھہرے ہو کہ سچا کہ انہم انہم پڑھے بخلاف دیگر جاگانہ  
نوافل کے ادا ہونے سے اگر بعد سنت فجر یا چار گانہ قبل از فجر کے خود فروخت میں مشغول ہو تو سنت اعادہ کرے اور ایک نقل  
یا گھونٹ سے باطل ہوگی۔ اخطا مہ۔ اور آئین کرنے میں جواب کہ ہوگا۔ انتہایہ۔ اور صحیح یہ کہ نیک باتوں میں کچھ کمی نہ ہوگی  
گناہ شاہ۔ م۔ چار رکعت نقل میں اگر دو گانہ کے بعد عشاء نہ بیٹھا تو شیخین کے نزدیک استحساناً فاسد نہیں اور امام صفار نے ذکر  
کیا کہ سوا کا سجدہ کرے اور امام محمد کے نزدیک قیاساً فاسد ہے اور اگر تین رکعت ہوں تو قبول اس فاسد ہے اور تو قبول امام  
استحساناً فاسد نہیں اور قیاساً فاسد ہے اور یہی لیا گیا ہے اخطا مہ۔

فصل سنی القراءۃ۔ فصل در بیان قراءت۔ والقراءۃ فی الغرض واجتہ فی الکثیرین۔ قراءت کرنا فرض نماز میں دو  
رکعتوں میں واجب ہے۔ سن۔ یعنی قراءت تو فرض کی دو رکعتوں میں فرض ہے لیکن یہ قراءت اول کی دو رکعتوں میں رکعت  
واجب ہے۔ یہی مذہب میں قول صحیح اور اسی طرف اصل میں اشارہ کیا اطلع ماسی کو تہذیب خبرہ میں صحیح کیا ہے۔ اور قدوری وغیرہ کا  
مذہب یہ کہ دو رکعت میں بتائیں واجب ہے کہ ثانی ابدائع لہذا اگر قراءت باطل حرکت کرے باطل ایک ہی رکعت میں پڑھے  
تو ثانی فاسد ہے اور اگر اخیر میں تفسار کرے تو نہ صحیح اور سجدہ ہو واجب ہے کہ ثانی اطلع۔ اور قدوری مع ذہیرہ کے قول ہے  
سجدہ سو بھی واجب نہ ہوگا اگرچہ اولین میں ترک خلاف سنت ہے اور ظاہر کلام مصنف ہماری قول کی طرف ہے جبکہ پہلی دو دن

رکعتوں کی تمیزیں نہیں کی۔ م۔ وقال الشافعی فی الرکعات کلها لقوله علیه السلام لا صلوة الا بقراءة۔ اور شافعی رحمہ  
 اللہ کہ فرض کی سب رکعات میں قراوت واجب ہے بدلیل قولہ علیہ السلام لا صلوة الا بقراءة الخ یعنی نماز میں مگر قراوت۔ ف۔ رواہ مسلم  
 تو سہ نماز میں قراوت واجب ٹھہری۔ وکل رکعة صلوة۔ اور ہر رکعت نماز ہے۔ ف۔ تو ہر رکعت میں قراوت واجب ہوئی۔ مخفی  
 نہیں کہ حدیث از قسم احادیث نو اس سے فرضیت قطعی کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ وجوب ہو سکتا ہے لیکن ہر رکعت نماز چنانچہ مکمل ہے  
 م۔ پھر یہی قول ودلیل امام مالک کی ہر فرق یہ کہ جو صنف م نے ذکر کیا۔ وقال مالک فی ثلث رکعات۔ اور امام مالک  
 نے کہا کہ تین رکعات میں فرض ہے۔ ف۔ یعنی چاروں میں چاہے لیکن تین تک کافی ہے۔ اقامتہ لاکثر مقام الملک فیسیراً  
 کیونکہ اکثر قائم مقام کل کے ہر نظر آسانی دینے کے ف۔ پس شاید کہ مغرب میں دو ہی کافی ہیں م۔ یہ سند لاں امام شافعی  
 و مالک کا صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح وہ حدیث بخاری و مسلم کی صحیحین وغیرہ کی روایت اس اعرابی کے بارہ میں جس نے بڑی طرح  
 نماز پڑھی اور دوسری مرتبہ آپ نے تعلیم کی چنانچہ اس میں ہے کہ پس جب تو نماز کو کھڑا ہو تو تکبیر کر پھر پڑھ جو تیرے پاس قرآن سے  
 ہو۔ اور آخر حدیث میں ہے کہ پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز میں کر۔ مع۔ شرح کتابہ کہ اول دور رکعت میں تو فاتحہ مع سورۃ واجب ہے  
 پس اگر یہی دلیل جو تو اخیرین میں بھی فاتحہ مع سورۃ واجب ہوگا۔ اور اس کا جواب نہیں سوائے ان احادیث کے جنہیں اخیرین  
 میں صرف فاتحہ پڑھا مردی ہے م۔ ولما قوله تعالیٰ فاقرا وانا نیسر من القرآن۔ اور ہمدی دلیل قولہ تعالیٰ فاقرا وانا  
 یعنی پڑھ جو میرا قرآن سے۔ ف۔ اقرا صیغہ امر ہے جس سے فرض ثابت ہوتا ہے۔ والا امر بالفعل لا یتقضى الا بکرا  
 اور جو امر کسی فعل کے واسطے ہو وہ ایسا کر کے سے پورا ہو جائے مگر اس کا اقتضا نہیں ہے۔ ف۔ تو نماز میں اگر اس قدر  
 پڑھ دیا ایسا کر کہ جسکو قرات کہیں تو فرض ادا ہو گیا۔ اگر کیا جاوے کہ پھر ایک رکعت میں پڑھ دینے سے امر کی تعمیل ہو گئی  
 پھر دوسری رکعت میں کیوں فرض ہوا۔ جواب یہ کہ آیت میں بالاتفاق نماز میں پڑھنے کا حکم ہے تو ایک رکعت میں تو مرتب  
 نص ہے۔ واما اوجہنا فی الثانیۃ استند لا بالاول۔ اور دوسری رکعت میں ہم نے اسی واسطے واجب یعنی فرض قراوت  
 دیا کہ دلالت نص پہلی رکعت کے ساتھ دوسری کو مقتضی ہے۔ ف۔ یعنی پہلی رکعت میں تو صراحتہ النص سے قراوت فرض ہے  
 دوسری میں دلالت النص سے۔ لاسما یشاکل ان من کل وجہ۔ کیونکہ دونوں رکعتیں بمشکل ہیں ہر طرح سے۔ ف۔ یعنی  
 اصل ارکان میں یکساں ہیں مع۔ تو ہم نے جانا کہ شرعاً دوسری رکعت بھی مثل اول کے مراد ہے۔ ف۔ فاما الاخریان  
 اتفاقاً نہما۔ اور یہیں اخیر کی دونوں رکعتیں تودہ اولین سے مخالفت رکھتی ہیں۔ ف۔ جب ہاتھوں میں۔ فی حق السقوط  
 بالسفر سفر میں دونوں ساقط ہو جاتی ہیں۔ و صنفہ القراۃ۔ اور قراوت کی صفت میں۔ ف۔ چنانچہ اولین میں جہر  
 ہوتا انہیں اخفاء ہو۔ وقد رہا۔ اور قراوت کی مقدار میں۔ ف۔ چنانچہ اخیرین میں صرف فاتحہ پڑھی جاتی ہے۔ ف۔ فاما الاخریان  
 تو دونوں اخیرین حق با اولین نہوگی۔ ف۔ بالجمہ پہلی رکعت تو صحیح اور دوسری رکعت بوجہ دلالت کے صیغہ امر کے تحت ہیں  
 داخل ہونے اور اخیرین بوجہ انقراق کے داخل ہونے اور اولیٰ یہ کہ حضرت عائشہ رحمہ سے ثبوت ہوا کہ نماز دو رکعت اول  
 فرض ہوئی پھر حضرت میں دگر دو رکعت بڑھیں اور اخیرین وہی رہیں۔ کافی الجمع۔ پس اول دور رکعت بقراوت صحیحہ ہیں اور  
 صیغہ امر کی تعمیل انہیں جو چکی پس اخیرین محل فرض نہوئے م۔ اور پھر ہی طرح نماز پڑھنے والے اعرابی کی تعلیم میں جو کل نماز  
 میں فرمایا تو نہ پھر واحد ہے اس سے فرضیت ثبوت نہوگی اور ہم نماز کو مکمل نہیں کہتے تاکہ حدیث سے اس کا لیان نہ لگے۔  
 الفتح۔ لیکن مخفی نہیں کہ قراوت ایک رکعت میں مراد ہی بالکل ہیں یہ ایک معنی محمل ہیں اور قرات بلا شعبہ کن ہے۔ اور حدیث  
 ابو سعید خدری و ابو ہریرہ و غیرہا بروایت صحاح مقبہ ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اخیرین میں پڑھتے اور کوئی  
 حدیث مرفوعہ نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قراوت نہیں پڑھی۔ جواب یہ کہ اگر مواظبت ثبوت ہو تو مقادیر کہ فاتحہ

آخرین میں واجب ہے لیکن جب قول صحابہ رضی اللہ عنہم اسکے خلاف ثابت ہو تو معلوم ہو جائیگا کہ یہ وجوب نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم سے دائمی موافقت اس قراءت پر ثبوت نہیں ہوئی ہے غایت یہ کہ کسی روایت میں عدم قراءت میں آیا اور برخلاف اسکے ابی شیبہ نے شریک عن ابی اسحق ابی بنی عن علی وابن مسعود مطایف کی کہ ان دونوں صحابی نے کہا کہ پہلی دونوں رکعتوں میں قراءت کر اور پچیسویں میں تسبیح پڑھ۔ نفع۔ یہ اسناد ثقافت مگر منقطع ہے۔ م۔ اور امام شافعی کی دلیل تمام چپ ہو کہ نادر یعنی ہر رکعت ہو۔ والصلوٰۃ فیما روى مذکورہ مرسجا فقہر الی الکاملۃ۔ اور الصلوٰۃ کا لفظ اس حدیث میں جو شافعی رحم نے روایت کی صحیح مذکور ہے پس یہ لفظ صلوٰۃ کمالہ کی طرف پھر جائیگا۔ و۔ کیونکہ مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ وہی الرکعتان عرفا۔ اور وہ دو رکعت ہیں براہ عرف۔ مکن خلف لا یصلی صلوٰۃ۔ جیسے کسی نے قسم کھائی کہ کوئی صلوٰۃ نہ پڑھیں گا۔ و۔ تو دو رکعت پڑھنے سے حائث ہوگا۔ بخلاف ما اذا حلف لا یصلی۔ برخلاف اسکے اگر قسم کھائی کہ لا یصلی۔ و۔ یعنی صلوٰۃ کا لفظ دیکھا۔ تو اس صورت میں البتہ ایک رکعت پر حائث ہوگا بوجہ اسکے کہ لفظ صحیح صلوٰۃ نہیں تاکہ کمالہ کی طرف پھر آجائے۔ اور عرف شریعت میں نماز دو رکعت سے کم نہیں کیونکہ نہایت رکعت سے مانعت ہے۔ مع۔ وہو مخیر فی الاخرین۔ اور علی کو آخرین میں اختیار ہے۔ معناه ان شارسکت وان شارسر او ان شارسر کذا روے عن ابی خنیفہ۔ اسکے معنی یہ کہ علی مختار ہے چاہے آخرین میں خاموش رہے اور چاہے تسبیح کرے یون ہی امام ابو خنیفہ سے مروی ہے۔ و۔ یہی ظاہر روایت ہے۔ و۔ وہو الما ثور عن علی وابن مسعود۔ اور یہی تسبیح کرنا مروی ہو ابی حضرت علی وابن مسعود رضی اللہ عنہما سے۔ و۔ بروایت ابن ابی شیبہ۔ کما رجع۔ و عاکفہ رحم۔ اور حضرت ام المؤمنین عائشہ سے۔ و۔ لیکن یہ روایت نہیں ملی۔ نفع۔ الا ان الفضل ان یقرأ لانه علیہ السلام داوم علی ذلک۔ مگر افضل یہ کہ آخرین میں پڑھے کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے اس پر مداومت کی ہے۔ و۔ یعنی کسی ترک کے ساتھ۔ تو واجب نہیں ہے۔ و لہذا لا یجب السہو تبرکما فی ظاہر الروایۃ۔ اور اسی جہت سے ترک قراءت سے سجدہ سو نہیں واجب ہوتا ظاہر روایت میں۔ و۔ بخلاف روایت الحسن عن ابی خنیفہ۔ جسکا مفاد یہ کہ آخرین میں خاموشی کردہ ہے اگر خاموش رہے تو سجدہ سو واجب ہوگا۔ ابن امام رحم نے منقطع روایت ابن ابی شیبہ کو امام محمد کی روایت متصل حضرت ابن مسعود رحم سے مؤید کر کے کہا کہ آثار سے حجت تمام ہونا اس وقت کہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اسکے خلاف ثبوت نہ ہو ورنہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف اس وقت وجہ میں ہوگا تو دلیل احادیث مرفوعہ میں سے مراد استیذانی ہے اور اسکے مخالف ترک ثبوت نہیں ہونا وہ دلیل اس معنی واجب ہے۔ یہی قول واحد روایت الحسن ہے یعنی امام ابو خنیفہ رحم کے نزدیک قراءۃ آخرین میں واجب ہے۔ اور تعجب یہ کہ شافعی اس مقام پر تو اس طرح کہتے ہیں اور جس مسئلہ میں کہ تار نے انہی کو آخرین میں خلیفہ کر دیا۔ اور زفری نے کہا کہ جائز ہے اسلئے کہ فرض الطرائق تو ادا میں کی دو رکعت میں ادا ہو چکا۔ وہاں بھی شافع جو اب میں کہتے ہیں کہ قراءت توجہ رکعات میں فرض ہوا کرتا وہ دو ہی رکعت میں کر کے ادا کر دیجاتی ہے بنفس افتتاح۔ حاصل یہ کہ انی شافع کو یہاں بھی آخرین میں وجوب قراءۃ کی روایت لینا چاہیے تھا۔ مگر کہ کتاب کہ اثر حضرت علی وابن مسعود رحم کو ہوا متصل ہے کہ تسبیح کرنے سے مراد فاتحہ پر اقتصار ہو کہ وہ بھی حدیث روا ہے ہر اذراع محل میں آخرین میں فاتحہ کے ساتھ سجدہ کرنا ہمارے نزدیک مکروہ نہیں۔ مگر اوجہ ہر اذراع محل میں آخرین میں فاتحہ پڑھنا تو قراءۃ الطائفہ پوری لینا چاہیے کیونکہ حدیث ابو قتادہ رحم جو صحیحین وغیرہ میں ہے اسی کو مفید ہے اور حاصل تمام مسئلہ یہ ظاہر کہ قراءت کرنا نماز میں دو رکعت میں فرض ہے خواہ کوئی ہوں اور ادا میں میں خالصہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر آخرین میں پڑھے تو سجدہ سو واجب ہوگا۔ علی الصبح۔ اور ادا میں کے بعد آخرین میں ظاہر ہے کہ پڑھا جائے غایت کرے مانہ کہ نے اور حسن رحم کی روایت امام غزالی رحم پر آخرین میں قراءت واجب حتیٰ کہ ترک سے سجدہ سولہ نام ہے ابن امام نے اسی کو ادا کیا۔ اور اس طرف سے



میل کیا اور شرح اکثر میں تصریح کر دی۔ مخرج کے نزدیک قراوت سے سورہ فاتحہ پڑھ لینا صحیح ہے اور اسی پر قنوی دیا جاوے۔  
 واللہ تعالیٰ اعلم سو القراءۃ واجتہ فی جمیع رکعات النفل۔ اتمام رکعات نفل میں قراوت واجب ہے۔ وہی جمیع رکعات  
 کو قراوت تمام رکعات و تہریم بھی واجب ہے۔ انا النفل فلان کل شفع منہ صلوۃ علی حدۃ۔ نفل کی ہر رکعت میں دو سو سو  
 کو نفل کا ہر دو گانہ نماز طلوع پر۔ ف۔ اگرچہ چار بار کی نیت کر لیا دے۔ والقیام الی الثالثۃ تحریر تہیدۃ۔ اور  
 تیسری رکعت نفل کو تہریم تائے سر سے تحریر باندھنے کے شل ہے۔ ولہذا لا یجب بالتحریر الاولی الارکعتان فی المشہور  
 عن اصحابنا۔ اور چونکہ ہر دو گانہ کا تحریر حقیقتاً طحا طلوع پر اسی وجہ سے ہمارے اصحاب سے مشہور قول میں پہلے تحریر پر صرف  
 دو ہی رکعت واجب ہو جاتی ہیں۔ اگرچہ چار کی نیت کی ہو حتیٰ کہ اگر چار کی نیت کی ہر ایک دو گانہ پورا کرنے سے پہلے فاسد  
 کر دیا ہو مگر شروع کرنے کے وجہ سے اس پر صرف ایک دو گانہ قضا کرنا واجب ہو تو اول تحریر سے صرف دو ہی رکعت لازم آئیں اور اگر دو گانہ  
 التیمات تک پورا کر کے بکبر واجب ظاہری وقع القدر کے مع درود کے پھر حکم کھڑا ہوا واسطے تیسری رکعت کے تو یہ حکم اجونا حکماً  
 جدید تحریر ہو گیا۔ ولہذا قالوا لا یستفتح فی الثالثۃ اسے بقول سبحانک اللہم۔ اور اسی جہت سے مشائخ نے کہا کہ تیسری  
 رکعت کے لیے کھڑے ہونے پر استفتاح تحریر یعنی سبحانک اللہم آخر تک۔ ف۔ اور قیاس یہ تھا کہ اگر چار رکعت نفل میں بیانی  
 قعدہ نہ کیا تو نماز فاسد ہو جیسا کہ زفر رحمہ اللہ بہت ہی مگر استحساناً ہم نے اسکو ایک نماز قرار دیا کیونکہ نفل چار بھی وارو میں شفع۔ اور  
 یہی استحسان چار رکعت نفل بالظہر میں یا گیا ہے مگر اس میں درود اور تیسری رکعت پر سبحانک نہیں ہے۔ کلام مرم۔ واما الاخر فلا احتیاط  
 اور ہر دو تہریم ہر رکعت کی قراوت تو احتیاط کے واسطے واجب ہے۔ ف۔ اگرچہ وہ تمام ہم کے نزدیک واجب نماز ہیں لیکن چونکہ نفل  
 ہونے کے آثار اس پر ظاہر ہیں تو ہم نے احتیاطاً اسکی ہر رکعت میں شل سنت و نفل کے قراوت واجب کی کیونکہ قراوت ایک ذہابی مقصود  
 رکن ہے بخلاف قعدہ کے۔ نفع۔ ومن شرح فی نافلۃ۔ اور جس نے نماز نفل مشروع کی۔ ف۔ قعدہ اگرچہ پڑھ کر وہ ہو۔  
 ت۔ ثم افسدہا۔ پھر اسکو فاسد کیا۔ ف۔ یعنی بغير وردہ بلا عذر حرام ہے۔ ت۔ قضا یا۔ تو اسکو قضا کرے۔ ف۔ وجوباً  
 خواہ بغير توبۃ یا بلا عذر۔ ت۔ شل نماز کے روزہ و احکام و محرم و طواف ہے۔ و۔ قعدہ انہو یا لازم نہ آوے تو قضا واجب  
 نہیں جیسے فرض نہیں پڑھی تھی اور کسی فرض نہیں تھے اسے کے پیچھے نفل کی نیت سے شریک ہوا پھر فرض یا ذکر کے تو ذکر فرض  
 کی نیت سے شریک ہوا یا دوسری نفل کی نیت سے شریک ہوا تو قضا ایسی۔ یا گمان اپنے اور کر کے شرح کیا یا حدیث یا بے  
 یا بے وضو کے پیچھے شروع کیا پھر جانکر فوراً توڑ دیا تو قضا نہیں۔ و۔ وقال الشافعی لا قضاء علیہ لانه منہج نحمدہ۔  
 اور شافعی رحمہ نے فرمایا کہ اس پر قضا واجب نہیں کیونکہ وہ اس نفل میں تسبیح ہے۔ ولا لزوم علی التسبیح۔ اور مخرج پر لزوم  
 نہیں ہوتا۔ ف۔ خبر غوی و احسان کرنے والا۔ حتیٰ کہ اگر ایک شخص دوسرے پر کچھ احسان کرنا چاہے تو اس پر لزوم واجب  
 نہو جائیگا۔ ولنا ان المودعی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مودعی یعنی نفل جو ادا کر رہا تھا۔ وقع قریبہ۔ وہ ایک قربت حاجت  
 واقع ہوئی۔ فیلزم الاتمام۔ تو اسکو پورا کرنا لازم ہے۔ ضرورۃ حیثۃ عن البطلان۔ بضرورت اس کے بطلان سے محفوظ  
 رکھنے کے۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لا یبطلوا اعمالکم۔ اپنے اعمال کو باطل مت کر دو۔ چونکہ باطل کرنا جیسے غرض ہو کر تہا  
 اس طرح فاسد کرنے سے بھی تو پورا کرنا واجب ہوا اور وہ قضا سے ہے لیکن وارد ہے کہ آیت سے باطل کرنا منع نکلا حتیٰ کہ اگر باطل کیا  
 تو گناہ ہوا پھر قضا کس دلیل سے لازم آئی۔ جواب یہ کہ جیسے ج و عمرہ فاسد کرنے میں قضا لازم ہے۔ اتمام جہد علی کتاب اہم  
 میں تو یہی۔ قطع۔ و ان صلی باربعۃ قرآنی الاولین و قعدہ ثم افسد الاخرین قضی رکعتیں۔ اور اگر ناشر  
 کی چار رکعت نفل اور قراوت واجب پڑھ لی پہلی دونوں رکعتوں میں اور عمدہ کر لیا پھر دوسرے دو گانہ کو فاسد کر دیا تو وہی  
 رکعت قضا کرے۔ لان الشفع الاول حد تم کیونکہ بلا وہ گانہ تو پورا ہو چکا تھا۔ والقیام الی الثالثۃ تحریر تہیدۃ



جو چکا جو کیونکہ ایک نماز جو جو داخل دیگر سے متاثر ہو۔ یہی اصح ہے۔ کما فی المفہرات عن انصاب۔ ج ۱۔ ص ۱۶۔ رہیں سنن چارگانہ قبل عصر  
و قبل عشاء و بعد عشاء انکا حکم مثل دیگر کو داخل کے ہر حق کہ جس دو گانہ کو فاسد کرے اسی کی قضاء اس پر لازم ہوگی۔ م۔ یہاں چار رکعت  
نفل میں بجا نماز قرات کے ایک سکہ ہے۔ جس میں ۱۶ سوڑ میں نکلتی ہیں۔ اول چاروں میں قرات کی تو بالاجل جائز ہے۔ چاروں میں  
قرات ترک کی یا فقط اول۔ دو گانہ میں ترک کی۔ یا فقط دوم میں۔ یا فقط رکعت اول یا فقط دوم یا فقط سوم یا فقط چارم میں  
یا اول تین رکعت تک یا دو گانہ اول و رکعت چارم میں یا فقط اول رکعت میں مع آخر دو گانہ کے یا فقط دوم رکعت و آخر دو گانہ  
میں یا اول و تیسری رکعت میں یا اول و چوتھی میں یا دوم و سوم رکعت میں یا دوم و چارم میں قرات ترک کی یہ پندرہ صورتیں  
ترک قرات کی ہیں جن میں سات کا حکم آٹھ میں داخل ہے لہذا امام مفسرین نے آٹھ ذکر فرمائیں۔ ع۔ وان صلی اربعاً  
ولم یقرأ فیہن شیئاً عا در کھتیں۔ اور اگر نفل چار رکعت پڑھیں اور چاروں کسی میں قرات نہ کی تو دو رکعت قضاء اس پر  
واجب ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ و عند ابی یوسف یقینی اربعاً۔ اور  
ابو یوسف کے نزدیک چار رکعت قضاء کرے۔ و ہذا المسألة علی ثمانیۃ اوجه۔ یہ مسئلہ آٹھ وجہ پر ہے۔ ف۔ اگرچہ پندرہ  
صورتیں نکلتی ہیں مگر حکم کی راہ سے آٹھ ہیں۔ والاصل فیہا ان عند محمد ترک القراءۃ فی الاولین او فی احدہما یوجب  
بطلان التعمیم لانہما لعمد للافعال۔ اور اصل اس میں یہ کہ امام محمد کے نزدیک اولین دونوں رکعت میں یا ایک میں قرات  
جوڑنا تحریمہ باطل ہو جانے کا موجب ہے کیونکہ تحریمہ تو افعال کے لیے باندھا جاتا ہے۔ ف۔ اور جب افعال اول دو گانہ  
کے باطل ہوئے تو تحریمہ بھی باطل ہوا۔ ف۔ اور دوسرا دو گانہ تو اول دو گانہ پر مبنی ہونا اس طرح کہ جب تیسری رکعت کو کھڑا ہوتا  
تو کیا تحریمہ ہو جاتا مگر جب پہلا تحریمہ ہی باطل ہو تو اس پر بنا نہ ہوگی۔ م۔ و عند ابی یوسف ترک القراءۃ فی الشفع الاول  
لا یوجب بطلان التعمیم و انما یوجب فساد الاداء لان القراءۃ رکن زائد لا ترمی ان للصلوۃ وجوداً بحد ذاتہا  
اور ابو یوسف کے نزدیک اول دو گانہ میں قرات جوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب نہیں بلکہ خالی اداء فاسد ہونے کا  
موجب ہے کیونکہ قرات تو ایک رکن زائد ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ نماز کا بدون قرات کے وجود ہے۔ ف۔ جیسے گونگے کی نماز قرات  
ہے۔ تو قرات اس کے حق میں شرط ہے جو فاسد ہو۔ غیر انہ لاصحہ للاداء الاہا۔ انہی بات ہے کہ اداء صحیح نہیں بدون قرات  
ف۔ قدرت دالے کے حق میں۔ و فساد الاداء لا یرید علی ترکہ۔ اور اداء فاسد ہونا اس سے بڑھ کر نہیں کہ اداء  
ترک کرے۔ ف۔ جیسے حدیث ہو گیا اور اداء جوڑی حالانکہ اس سے تحریمہ نہیں ٹوٹا تو اداء فاسد سے کیوں ٹوٹے۔ غلط  
بطل التعمیم۔ پس تحریمہ نہیں ٹوٹتا۔ ف۔ تو دوم دو گانہ کی بنا صحیح ہوئی تو چاروں قضا کرے۔ و عند ابی حنیفہ  
ترک القراءۃ فی الاولین یوجب بطلان التعمیم و فی احدہما لا یوجب۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک  
اولین دونوں میں قرات جوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب ہے اور ایک میں جوڑنا بطلان تحریمہ کا موجب نہیں ہے۔ لان  
کل شفع من الشفع صلوۃ علی حدہ۔ کیونکہ نفل کا ہر دو گانہ علیحدہ نماز ہے۔ و فساد ہا ترک القراءۃ۔ اور اس کا فاسد  
ہونا قرات جوڑنے سے۔ ف۔ اگر دونوں میں جوڑے تو جاعاً فاسد ہے۔ فی رکعت واحدۃ مجتہد فیہ۔ اور ایک رکعت  
میں جوڑے تو مجتہد فیہ ہے۔ ف۔ حتی کہ بعض علماء کے نزدیک فاسد نہیں ہے۔ فقضینا بالفاسد فی حق وجوب قضاء  
و حکمنا بتعمیم التعمیم فی حق عدم الشفع الثانی احتیاطاً۔ پس ہم نے حکم بفساد کا وجوب قضاء کے حق میں اور حکم ببقاء  
تحریمہ کا شفع دوم لازم ہونے کے حق میں ازراہ احتیاط کے۔ ف۔ کیونکہ احتیاط یہی ہے کہ قضاء واجب ہو اور احتیاط یہی  
کہ تحریمہ باطل نہ ہو تاکہ مدرسہ شفع لازم آدے۔ اگر کما جادے کہ دونوں میں ترک قرات بھی مجتہد فیہ ہے حتی کہ بعض علماء کے  
مذہب کا اثر ہے جواب یہ کہ بالکل الصحت ہے لہذا اعتبار نہ کیا۔ م۔ و ثابت ہذا نقول اذالم یقر فی النفل قضی



رکعتیں عندہما۔ جب یہ اصل ہر امام کی بیان ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں جب اسنے کل میں قراوت کی تو امام خیر  
 و محمد کے نزدیک در کعت قضا کر لیا۔ لان التحریۃ قد بطلت تبرک القراۃ فی الشفع الاول عندہما۔ کیونکہ تحریرہ ز  
 اول دو گانہ دونوں رکعتوں میں قراوت ترک کرنے سے امام اعظم و محمد کے نزدیک باطل ہو گیا۔ فلم یصح الشروع فی القرائۃ  
 کو دوسرے دو گانہ میں شروع ہی صحیح نہ ہوا۔ ف پس اول دو گانہ کی قضا واجب ہوئی۔ و یقین عند ابی یوسف۔ اور  
 ابو یوسف کی اصل پر تحریرہ باقی رہا۔ فصیح الشروع فی الشفع الثانی۔ تو دوسرے دو گانہ میں شروع ہی صحیح ہوا۔ ثم ادا فسد  
 الکل تبرک القراۃ فیہ فعلیہ قضا الاربع عندہ۔ پھر جب اسنے کل ناز دونوں دو گانہ کو فاسد کیا بوجہ کل میں ترک  
 قراوت کے تو ابو یوسف کے نزدیک اس پر چاروں کی قضا واجب ہوئی۔ م۔ و لو قرأ فی الاولین لا غیر فعلیہ قضا الاخرین  
 بالاجماع۔ اور اگر اسنے قراوت کی پہلے دو گانہ میں نہ غیر میں تو اس پر غیر دو گانہ کی قضا بالاجماع واجب ہے۔ لان التحریۃ لم یطل  
 فصیح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ تحریرہ تو باطل نہ ہوا بالاجماع تو دوسرے دو گانہ میں شروع ہی صحیح ہوا۔ ف مگر اسنے  
 قراوت ترک کر کے فاسد کیا۔ ثم فسادہ تبرک القراۃ لا یوجب فساد الشفع الاول۔ پھر غیر دو گانہ کا فساد و تبرک  
 قراوت کے اول دو گانہ فاسد ہونے کا موجب نہیں ہے۔ ف تو مرتبہ غیر دو گانہ کو قضا کرے اور اول صحیح ہو گیا۔ م۔ اگر  
 درمیانی قصہ نہ کیا تو بالاجماع چار قضا کرے۔ کافی المبسوط۔ و لو قرأ فی الاخرین لا غیر فعلیہ قضا الاولین بالاجماع  
 اور اگر اسنے اخیر میں قراوت کی نہ غیر میں یعنی اولین میں کچھ نہیں پڑھا تو اس پر بالاجماع اول دو گانہ کی قضا ہے۔ لان عندہما  
 لم یصح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک غیر دو گانہ کا شروع نہیں صحیح ہوا۔ ف تو غیر  
 دو گانہ بیکار ہوا اور اول دو گانہ کا شروع ہی صحیح ہے اسی کی قضا واجب ہے۔ م۔ وعند ابی یوسف ان صح قضا دایما۔ اور  
 ابو یوسف کے نزدیک اگر چہ شروع ہی صحیح ہو تو اسنے اخیر دو گانہ ادا کر لیا۔ ف پس اول کی قضا واجب ہوئی۔ یہ ترجمہ انصح  
 کا جب کہ وصلیہ ہو۔ کافی بعض نحو اشی۔ اور عینی م کے اسکو شرط رکھا یعنی اگر اخیر دو گانہ میں شروع ہو تو ادا کر دیا اور اگر نہیں صحیح  
 تو بھی اول دو گانہ لازم ہوا۔ پس اول اصح ہے۔ و لو قرأ فی الاولین و احدی الاخرین فعلیہ قضا الاخرین بالاجماع  
 بعد اگر اول دونوں میں قراوت کی اور اخیر میں سے ایک میں قراوت کی تو اس پر بالاجماع اخیر میں کی قضا واجب ہے۔ ف کیونکہ  
 اخیر میں کا شروع ہونا بالاجماع صحیح ہے مگر فساد کی وجہ سے قضا لازم ہے۔ و لو قرأ فی الاخرین و احدی الاولین فعلیہ قضا  
 الاولین بالاجماع۔ ادا اگر قراوت کی اخیر دونوں میں اور ایک اول دو گانہ میں تو اس پر بالاجماع اول دو گانہ کی قضا واجب  
 ہے۔ ف لیکن تخریج میں فرق ہر سطح کہ نہیں ہم کے نزدیک تو اخیر دو گانہ کا شروع ہی صحیح ہو کر ادا ہو گیا اور اول دو گانہ کا  
 تو اسکو قضا کرے اور امام محمد کے نزدیک اول دو گانہ میں ایک رکعت کی قراوت جوڑنے سے تحریرہ باطل ہو کر دوسرا دو گانہ  
 صحیح نہ ہوا تو وہ بیکار رہا اور اول دو گانہ کی قضا واجب ہے۔ و لو قرأ فی احدی الاولین و احدی الاخرین۔ ادا اگر  
 اسنے اولین کی ایک میں اور اخیر میں کی ایک میں قراوت کی۔ ف تباختلاف ہے۔ علی قول ابی یوسف قضا الاربع  
 و کذا عند ابی حنیفہ۔ ابو یوسف کے قول پر چار کی قضا ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ احتیاطاً۔ لانی التحریۃ باقیہ  
 کیونکہ تحریرہ باقی ہے۔ ف یعنی امام م کے نزدیک بھی کیونکہ اول کی ایک میں قراوت موجود ہے۔ و عند محمد قضا الاولین  
 اور امام محمد کے نزدیک اول دو گانہ کی قضا واجب ہے۔ لان التحریۃ قضا نقصت عندہ۔ کیونکہ امام محمد کے نزدیک  
 تحریرہ دور ہو چکا۔ ف تو دوسرے دو گانہ کی بنا صحیح نہ ہوئی۔ واضح ہو کہ امام محمد نے چار رکعت کی قضا امام اعظم کے نزدیک  
 جامع غیر میں بواسطہ امام ابو یوسف کے روایت کی ہے۔ و قد اکر ابو یوسف ہذا الروایۃ عندہ۔ اور ابیہ ہذا روایت  
 ابو یوسف نے اس روایت امام ابو حنیفہ سے۔ ف جب کہ امام محمد نے جامع غیر ہذا روایت کو ابو یوسف کو

سنائی تھی سو چھ مسائل میں لکھا کہ امام محمد رسول گئے انا جو بیکوچہ۔ وقال رویت مک عن ابی حنیفۃ ان یزیدہ قضا  
 رکعتیں۔ اور لکھا کہ میں نے لکھا ابو حنیفہ سے لکھو یہ روایت کی تھی کہ اس پر دو رکعت کی قضا لازم ہوگی۔ سن۔ امام محمد نے کہا  
 کہ نہیں بلکہ مجھے یاد ہے وہ خود رسول گئے۔ و محمد لم یرجع عن روایتہ عنہ۔ اور امام محمد نے پھر سے ابو یوسف کے ابو حنیفہ سے  
 روایت کرنے سے یہی چار قضا کرے۔ سن۔ بسوڑ وغیرہ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے امام محمد رحمہ کی روایت پر اعتماد کیا  
 لیکن وارد ہوتا ہے کہ راوی جب اپنی روایت سے انکار کرے تو اس کی روایت حجت نہیں رہتی ہے۔ یہی ہمارا مذہب ہے بخلاف  
 مذہب محمد شافعی کے جیسا کہ سرخسی مذہب و دی نے ذکر کیا ج فان۔ ادنی یہ کہ اعتماد بوجہ روایت کے نہیں بلکہ اصل ابی حنیفہ  
 پر ہی تصریح صحیح کہ چار واجب ہیں تو جو حکم روایت محمد بن مذکور وہی مستند ہے۔ ف۔ ولو قرأ فی احدی الاصلین لا غیر  
 قضی اربعاً عندہما وعند محمد قضی رکعتیں۔ اور اگر اسے قنات کی اول دو گانہ کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کچھ  
 قنات نہ کی تو ابو یوسف کے نزدیک چار قضا کرے اور امام محمد کے نزدیک دو رکعت قضا کرے۔ سن۔  
 ابو یوسف و یزید اختیار ابو حنیفہ کے نزدیک تحریم باقی تو بنا دو گانہ اخیر صحیح پس چار قضا کرے بخلاف امام محمد کے۔ ولو قرأ  
 فی احدی الاصلین لا غیر قضی اربعاً عند ابی یوسف۔ اور اگر قنات کی اخیر کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کچھ  
 قنات نہ کی تو ابو یوسف کے نزدیک چار قضا کرے۔ سن۔ کیونکہ اول دو گانہ بغیر قنات سے تحریم صحیح ہوا تھا اور باقی لکھا  
 رہا تو دونوں دو گانہ قضا کرے۔ وعندہما رکعتیں۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دو رکعت قضا کرے۔ سن۔ کہ محمد  
 بنا دو گانہ شروع ہوا پھر تحریم دور ہو گیا تو صرف دو گانہ قضا کرے۔ قال و تفسیر قوله علیہ السلام لا یصلی بعد صلوۃ  
 مشکلاً یعنی رکعتیں بقراءۃ و رکعتیں بغیر قراءۃ۔ امام محمد نے جامع منبر میں لکھا کہ قوله علیہ السلام لا یصلی بعد صلوۃ مشکلاً۔ نہیں  
 پڑھی جاوے بعد نماز کے شل رائے۔ اس قول کی۔ تفسیر یہ کہ اس سے یہ مراد ہے کہ نہیں پڑھی دو رکعت بقراءۃ اور دو رکعت  
 بغیر قراءۃ۔ سن۔ حتی کہ چاروں رکعات شل فرض ظہر کے ہو جاوین گے چاروں بقراءۃ پڑھے تاکہ شل فرض کے نمونہ ہو سکیں  
 بیان فرضیتہ بقراءۃ فی رکعات النفل لکھا۔ پس یہ حدیث بیان ہو جائیگی فرضیت قنات کا تمام رکعات نفل میں فرض  
 حاصل یہ کہ حدیث میں وارد ہے کہ لا یصلی بعد صلوۃ مشکلاً۔ اور نفل کا ہر دو گانہ طمعه نماز ہے اور دونوں دو گانہ شل ہیں تو حدیث سے  
 خلاف ہوا علاوہ برین ظہر میں چار سنت کے بعد چار فرض ہیں اور فجر میں دو سنت کے بعد دو فرض ہیں اور عصر میں دو فرض کے  
 بعد دو سنت ہیں۔ تو امام محمد نے تفسیر کی کہ مراد قنات میں مائت ہے یعنی فرض کے شل ایسی چار رکعات اسکے بعد نہ پڑھے کہ  
 بقراءۃ ہوں اور دو بغیر قنات ہوں تاکہ شل فرض ہو جاوے اور چونکہ قنات فرض ہے تو سب میں قنات کرے پس نفل کی چار  
 رکعات میں قنات فرض ہے۔ پھر بیان دو مقام ہیں اول اثبات حدیث۔ دوم اثبات فرضیت قنات۔ ابن الہمام دینی نے  
 لکھا کہ یہ خبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں ہوئی بلکہ قول حضرت عمرو بن سعید ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا  
 اور حمادی نے حضرت عمرؓ سے روایت کیا کہ مروہ ہے کہ بعد نماز کے اسکے نفل پڑھے۔ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ امام محمد ہم سے زیادہ  
 آگاہ تھے تو شاید انکو یہ حدیث پہنچی ہو۔ ولما علم۔ پھر اسکے ظاہری معنی بالاتفاق ملو نہیں کیونکہ فجر و ظہر و عصر و عشاء میں نماز  
 کے شل کا شریعی جاتی ہے تو محمول ہے کہ ہر رکعت بقراءۃ اور دو رکعت بغیر قنات نہ پڑھے یا محمول ہے کہ چلی جماعت کی ہیأت پر  
 دوسری جماعت ایک وقت میں ایک مسجد متبعین میں نہ۔ گمانی جامع نحر الاسلام۔ یا محمول ہے کہ جو فرض ادا کیا اس میں نفل کے  
 گمان سے دوبارہ اسکو پڑھے۔ گمانی الذمیرہ۔ یثابہ سلیمان بن بشار نے روایت کی کہ میں حضرت ابن عمرؓ سے پاس آیا  
 اور لوگ نماز پڑھ رہے تھے تو میں نے لکھا کہ آپؓ نے کئے ساتھ نہیں پڑھتے ہیں فرمایا کہ میں پڑھ چکا میں نے پڑھ لی میں نے پڑھ لی  
 صلی اللہ علیہ وسلم سے سن لیا کہ آپؓ فرماتے تھے کہ لا تھلوا صلوۃ فی یوم فریق یعنی کسی نماز کو ایک دن میں دو مرتبہ نہ پڑھو





والان المصلوۃ غیر موضع - اور اس دلیل سے نقل شیخ جلال الدین کہ تاخیر موضع ہو - فت یعنی بندہ کے لیے یہ نیک سیرت کی  
 ہر کہ ہر وقت حاصل کرے چنانچہ جو نذر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ المصلوۃ غیر موضع فمن شارب استقل  
 ومن شارب استقل - نازخ موضع یعنی مبارکی ہوئی تو جو چاہے کہ اسے جو چاہے بہت لے - رواہ احمد و ابی داؤد و ابن ماجہ و ابی یوسف  
 یعنی کسی پیشانی آدمی کی سمت اور اختیار ہو - بالحدیب یہ نہر صلیح بندہ کے واسطے موضع ہے تو شیخ جلال ہوگا - ویرایشق علیہ  
 اقباسم فیوز لہ ترکہ کیلانی قطع عنہ - اور یہاں اوقات بندہ پر قیام و شعار معلوم ہوتا ہے تو اس کے واسطے قیام ترک کرنے کا جو ازواج  
 اس سے یہ غیر منقطع ہو جاوے - واخلقوا فی کیفیتہ القعود - اور طار نے نقل کی جب تک کی کیفیت میں کلام کیا ہے - فت کہ  
 جائز و مختار ہے یا دیگر - و المختار ان یقعد کما یقعد فی حالہ التشمہ - اور مختار یہ کہ ویسے بیٹھے جیسے تشمہ کی حالت میں بیٹھا ہے  
 فت یہی نفع ابو الیثیم کہ اس نے خبری کا اختار ہے - اسی پر فتویٰ ہے - لانه عند مشر و عافی الصلوة - کیونکہ یہی نازخ میں شروع  
 معلوم ہوا ہے - فت - اور مختار اگر مخفی میں امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ جیسے چاہے نذر ہے اور یہی قول امام محمد کا اور علماء  
 سلف کا ہے - حرم کتھا ہے کہ وہی ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کیونکہ بسا اوقات انبیاء کی نشست میں بھی جب کہ دیر تک بیٹھے  
 منتظر رہتے تھے - اگر نقل شیخ شروع کی بھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق بلا کراہت جائز ہے - محیط - و ان مختار  
 قائم قدم غیر قدر جاز عند الی خفیہ - اور اگر نازلہ کو کھڑے شروع کیا بھر غیر قدر کے بیٹھ گیا تو ابو حنیفہ رحم کے نزدیک  
 جائز ہے - و ہذا استحسان - اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے - و عندہما لا یخیرہ و ہو قیاس لان الشروع مقبر بالمعذرة - اور  
 صاحبین کے نزدیک نہیں کافی ہے اور یہ قیاس ہے کیونکہ شروع کرنا نذر کے ساتھ قیاس کیا گیا ہے - فت جیسے نذر سے نازخ  
 واجب ہوتا ہے یوں ہی نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے - پس جیسے کھڑے ہو کر نذر کرنے کی نذر بیٹھ جانے سے ادا نہ ہوگی  
 یوں ہی نفل جبکہ کھڑے شروع کی ہو - مع - لانه لم یأثم فی انقیام فمابقی و لما باشر متعہ بدو نہ - امام ابو حنیفہ کی دلیل استحسان  
 یہ کہ نفل نے باقی میں قیام نہیں کیا اور معین کیا وہ بدون قیام صحیح ہے - فت یعنی نفل پر جبکہ قیام لازم نہیں تو جس قدر  
 کھڑے بیٹھے وہ بدون کھڑے ہونے کے صحیح ہے بھر بعد اسکے اسے باقی ناز نفل میں قیام نہ کیا جو کہ اول کے واسطے بھی ضرور نہ تھا  
 پس قیام و قصد دونوں برابر ہیں - بخلاف التذکر لانه التزمہ لھما - برخلاف نذر کے کیونکہ اسے صرف قیام کو واجب کرنا  
 تھا - فت - حاصل یہ کہ نذر تو ناز سے پیشتر اپنے اپنے اور برائے ان واجب کر لے ازاں بعد قیام بھی ہے بشرطیکہ یوں کہ لے کہ اس نذر  
 کے واسطے مجبور چار رکعت نفل کھڑے ہو کر واجب ہے - تو قیام بھی مریجا واجب کر لیا - حتی لو لم یصل علی القیام لایزید القیام  
 عند بعض المشائخ - حتی کہ اگر قیام کی تصریح نہ کر لی تو بعض مشائخ کے نزدیک اس پر قیام واجب نہ ہوگا - فت بعض مشائخ سے  
 مراد فقہاء اسلام نہ ہوں دانے موافقین میں کہ شرح جامع وغیر میں کہا کہ اگر مطلقاً نذر کی اور کہا کہ اندر تعالیٰ کے لیے مجبور چار رکعت  
 نفل واجب ہے تو کھڑے ہو کر چار رکعت لازم نہیں اور یہی صحیح ہے - مع - کیا نہیں دیکھتے کہ اگر قیام خود لازم ہو تو قیام کی تصریح نفع ہے - جن  
 کتا ہوں کہ اگر نفل بیٹھ کر نصف ثواب رکھنی ہو تو کامل کی طرف پھرنا چاہیے اور کامل تو مع قیام ہے - مع - اگر تک کر عباد یا دیار تک  
 کر یا تو جائز ہے - مگر صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے - مع - اگر نذر کی کہ سوار ناز نذر سے تو اصل میں گناہ نہیں جائز ہے مگر فی نے  
 گناہ جائز ہے اور اگر وہ ضرور یا بغیر قراءت کے نذر کی تو ابو یوسف کے نزدیک لازم اور یہ قید نفع ہے - مکروہ اوقات میں نفل  
 شروع کی تو قطع کرے و گناہ کرے بھر اگر وقت مکروہ میں قضاء کی تو ساقط ہو جائیگی - مع - ومن کان خارج المصترق علی  
 و ابنت الی اسی جہت توجہت یومی ایام - اور جو شخص کہ شہر سے باہر ہو تو اپنے جائید ساری پر نفل نذر ہے چاہے مجبور ہو  
 ہو یا جائید شارب کرے - فت - پس رکعت کے واسطے سجدہ حکم پست ہو - لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما قال قال رسول  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی علی حادہ ہو متوجہ الی خیبر یومی ایام - بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ میں نے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ حمار پر ناز پڑتے جاتے، درحالیکہ جس کی طرف توجہ تھی اشارہ کرتے ہوتے۔  
 رواہ مسلم و ابوداؤد و النسائی۔ و ترمذی و یحییٰ و کما کہ حمار کا لفظ اسمین مادی عمرو بن سبکی المازنی کی غلطی ہے اور ششورہ روایات  
 میں ماحلہ یا بعیر یعنی اپنی سواری پر یا اپنے اونٹ پر۔ اور اس باب میں متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے احادیث ہیں چنانچہ  
 حدیث جابر بن عبد اللہ کہ میں نے اپنے ضرورت سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا آپ اپنی سواری پر مشرق کی طرف نسا  
 پڑتے تھے رکوع سے سجدہ زیادہ پست تھا۔ رواہ الترمذی و قال حسن صحیح و ابوداؤد۔ اور دوسری روایت میں جابر بن  
 نے کہا کہ آپ اپنی سواری پر سر طرف پڑتے اور رکوع سے سجدہ پست ہوتا تھا۔ رواہ ابن جابر۔ اور بخاری کی حدیث میں  
 زیادہ ہے کہ پھر جب فرض پڑھنا چاہتے تو اتر کر قبلہ کا استقبال کرتے۔ یہ معنی حدیث عمرو بن ربیعہ میں بروایت یحییٰ صحیح  
 میں۔ مع۔ و لان النوافل غیر مخصصہ بوقت۔ اور نوافل کا جواز سواری جانور پر اسوجہ سے جائز ہے کہ نوافل  
 کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔ فلما انزلناہ النزول والاستقبال تنقطع عنه النافلة۔ پس اگر ہم صلی  
 پر اترنا اور قبلہ رخ توجہ ہونا لازم کریں تو نماز اس سے منقطع ہو جائیگا۔ و پس وہ نوافل کی غیر موضوع سے محروم  
 ہو جائیگا۔ و ینقطع ہوعن القافله۔ یادہ قافلہ کے ساتھ پھرتا جائیگا۔ و اگر اتر کر قبلہ رخ ادا کرتا ہے۔ و اما  
 الفرائض مخصصہ بوقت۔ رہے فرائض تو وہ خاص اوقات کے ساتھ مخصوص ہیں۔ و پس ان میں اتر کر استقبال  
 لازم ہونے میں حج و عمرتیں ہیں۔ لیکن عذر سے فرائض بھی جائز ہیں چنانچہ غلامہ میں ہے کہ جانور سواری پر عذر سے فرائض  
 جائز ہیں۔ پس سواری کو قبلہ رخ کھڑا کرے اور اگر ممکن نہ ہو تو جہد کرے حتیٰ کہ قبلہ رخ بیٹھ کر کے پڑے یعنی وہی اسکا قبلہ ہے  
 قبولہ تعالیٰ و صدر المشرق و المغرب فایما تو اتر کر نماز ادا کرے۔ بخلاف عذر دون کے مینہ و کچھ ایسی کچھ وجوہ جنس جاوے اور جو  
 رنبرن اور مرض ہے اور عورت و بوترھا ہونا خواہ ساتھ میں مددگار ہو یا نہ ہو اور درندہ کا خوف۔ و غلامہ۔ اور پھر اسکا لگا لگا  
 بھی نہیں ہے۔ و المبط۔ اور یہ اسوقت کہ جانور خود روان ہو اور اگر اسکو روان کرے پس اگر عمل کثیر ہو تو نہیں جائز بلکہ نفل ہو تو جائز  
 ہے۔ و اگر عمل کے ایک شق میں ناز پڑی اور وہ بذات خود اتر سکتا ہے تو ناز جائز نہیں جب کہ نہریا ہوئی ہو یعنی اونٹ کھڑا  
 یا بیٹھا ہو لیکن اگر عمل کے نیچے کھڑا یا لگا کر اسکو زمین پر ٹیک دیا جاوے تو نیز نہ سخت کے اسپر ناز جائز ہے و المبط عت۔  
 و دوسرا ایک محل میں ہیں ایک نے دوسرے کا اقتدار نفل ناز میں کیا تو جائز ہے اور اگر ایک شق میں ایک ہو اور دوسرے میں  
 دوسرا ہو اور دون شقیں ہا ہم بندھی ہوئی ہیں تو بھی جائز ورنہ نہیں اور کہا گیا کہ ایک اونٹ پر ہون تو ہر حال جائز ہے  
 ع۔ اور فرض میں یہ نہیں جائز ہے مگر کعبہ۔ ت م۔ اور عجلہ یعنی گاڑی دہل وغیرہ میں اگر اسکا کنارہ جائز ہو خواہ روان ہو یا  
 نہیں ہر حال یہ سواری پر ناز کے حکم میں ہے تو فرض ہوائت عذر جائز ہے۔ و اگر عجلہ کا کنارہ جانور پر نہ ہو تو وہ نفل سخت کے ہے پس  
 فرض جائز ہے جب کہ کھڑا ہو۔ و عت۔ ب۔ اور فرض کے حکم میں واجبات ہیں اتند نذر و قضاے نفل و امام کے نزدیک و حواء و  
 سجدہ تلاوت جو زمین پر واجب ہوا ہو اور ناز جائز ہے۔ و عت۔ ت۔ اور نفل تو محل و عجلہ پر مطلقاً جائز ہے۔ و عت۔ و عذر ہونا  
 اور روان ہو یا نہری ہو۔ مگر جماعت جب ہی کہ محل ایک ہی جانور پر ہو۔ و السنن الرواتبہ نوافل۔ و عت۔ و عذر ہونا  
 سنتین بھی نفل ہیں۔ و عت۔ تو وہ بھی نفل کے طور پر سواری پر جائز ہیں۔ و عن ابی حنیفہ انہ یفرل سنتہ الفجر لانہما  
 اکد من سائرہما۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت کیا جاتا ہے کہ سنتہ الفجر کے لیے اترنے سے زیادہ باقی سنتوں سے زیادہ  
 مستحب ہے۔ و عت۔ ابو حنیفہ نے کہا کہ معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ سنتہ الفجر کے لیے اترنا اولیٰ ہو اور جس دم کی روایت پہنچے انہ  
 عا جب ہرج۔ و عت۔ الحاصل متن کا مسئلہ یہ کہ شہر سے باہر جانور پر نفل جائز ہے یا نہیں۔ و عت۔ و عذر ہونا  
 اور مختار میں لایا کہ اگر سجدہ کر لیا تو وہ اشارہ میں شمار کیا جائیگا۔ و التقیید بخارج المصر یعنی اشتراط السفر و الحجازی و غیرہ

اور شہر سے باہر کی قید لگانا غلطی کرنا جو شرط سفر کو اور شہر کے اندر جائز ہونے کو۔ ف۔ یعنی اصل مسئلہ میں یہ قید لگانا کہ شہر سے باہر جہاں سے وہ باہر ثبوت ہو میں اول یہ کہ سفر جو نافذ نہیں بلکہ شہر سے باہر لگانا ہی اگرچہ مفہم ہو اور باوہ میں جائز ہو سکتا ہے۔ اور مسافر جو مفہم ہر جاہر جب کہ شہر سے باہر ہو یہی صحیح ہے پھر اصل میں مذکور ہے کہ آبادی بقدر دو فرسخ دور ہو اور زمینانی کا کھکا کہ اصح یہ کہ جان کے مسافر کو قصر ٹہرنا اور جو جانہ و جان سواری پر نقل روا ہے۔ مع۔ یعنی آبادی سے باہر۔ دوسری بات یہ ثبوت ہوئی کہ شہر کے اندر نہیں جائز ہے یعنی مطلقاً۔ اور کیا گیا کہ اگر شہر سے باہر شروع کی اور شہر میں داخل ہوا تو سعادہی پر اشارہ سے تمام کرے اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں بلکہ اترے۔ مع۔ صحت۔ و عن ابی یوسف انه یجوز فی المصر ایضاً اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ شہر میں بھی جائز ہے۔ ف۔ یعنی بلا کراہت اور امام محمد رحمہ کے نزدیک بکراہت جائز ہے۔ ن۔ ع۔ ت۔ و وجہ الظاہر ان النقص و رد خارج المصر و الحاجۃ الی الکرکوب فیہ اطلب۔ اور وجہ ظاہر الروایۃ یہی ہے آبادی میں ہم الجواز کی یہ ہے کہ نص تو آبادی کے باہر جائز ہونے کی وارد ہوئی ہے اور وہاں سواری کی ضرورت لازم ہے۔ ف۔ پس شہر کے اندر کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے۔ م۔ میں کہنا ہوں کہ ابو یوسف رحمہ کی حجت اس میں بھی نص ہو سکتی ہے جو ابن بطلال نے شرح بخاری میں ذکر کی کہ انس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اذقہ المدینہ میں حاریرہ بن زبیر جی دور کیا اور کرتے تھے۔ ابو یوسف رحمہ نے اپنی مسئلہ کے ساتھ روایت کی کہ حضرت علی صلی اللہ علیہ وسلم حاریرہ بن زبیر کو کہہ دیا کہ جاتے جاتے اور اس پر باز ٹہرتے جاتے تھے۔ جواب دیا گیا کہ یہ حدیث شاذ ہے اور جس چیز میں ابتلا و عام ہو تو شاذ مقبول نہیں ہے۔ مع۔ میں کہنا ہوں کہ یہ جواب ضعیف ہے۔ ک۔ لا یجوز۔ م۔ فان افتح الشطوط را کبائتم نزل بنی وان صلی رکعتہ نازلہ۔ اول فصل رکعتہ ثم رکب استقبال۔ اگر شروع کیا نفل کو سواری کی حالت میں پھر اترتا تو اسی پر بنا کر سے اور اگر برعکس ہو یعنی زمین پر ایک رکعت پڑھی و رکعت نہیں پڑھی۔ مع۔ پھر سواری ہو گیا تو از سر نو پڑھے۔ ف۔ یہ ظہر ظاہر الروایۃ میں بالاتفاق ہے۔ ن۔ لانی حمیم الکرکب اعتقد مجوزاً للکرکوع والسجود بقدرتہ علی النزل۔ اس دلیل سے کہ سوار کا تحریم یہ تو منقذ ہوتا تھا اس شان کے ساتھ کہ وہ جائز رکھنے والا تھا حتیٰ رکوع و سجود کو کیونکہ را کب کو قدرت اُترنے کی تھی۔ ف۔ تو اس کے تحریم میں بافضل وجوب رکوع و سجود کا دیکھا کہ یہ خوف موجود تھی کہ رکوع و سجود سے باطل ہو۔ فاذا اتی بہما۔ وجوب وہ رکوع و سجود کو لایا یعنی اتر آیا۔ صح۔ صحیح رہا۔ و احرام النازل اعتقد وجوب الکرکوع والسجود۔ اور جو زمین پر موجود ہے اس کا تحریم یہ منقذ ہوتا تھا وجوب رکوع و سجود کے لیے۔ ف۔ کیونکہ تحریم یہ سے نفل واجب ہو جاتی ہے اور وہ حقیقت میں رکوع و سجود کر سکتا ہے تو اسے رکوع و سجود کو وجو با ادا کرنے کا تحریم باندھا۔ ظلاً بقدر علی ترک ما لزمہ من غیر قدر۔ ثواب اسکو بغیر قدر پیش آنے کے اختیار نہیں اس چیز کے ترک کا جو اس پر لازم ہو گئی ہے۔ ف۔ یعنی رکوع و سجود کو بغیر قدر ترک نہیں کر سکتا۔ حالانکہ سواری پر ترک کر کے۔ اشارہ ہو گیا تھا سوار ہو کر بنا نہیں جائز ہے۔ م۔ یہی طیل قرن کی صحیح ہے اور پیش نے جو عمل طیل و کثیر کافرن نکال دہ باطل ہے۔ مع۔ و عن ابی یوسف اور ابو یوسف سے روایت ہے۔ ف۔ سوائے ظاہر الروایۃ کے کہ۔ انه یستقبل اذا نزل ایضاً۔ جب سواری سے اترے تو بھی از سر نو پڑھے۔ ف۔ خواہ کوئی رکعت پڑھی ہو یا نہیں۔ و کذا عن محمد اذا نزل بعد ما صلی رکعتہ۔ اور چون علی امام محمد سے بھی روایت ہے جب کہ ایک رکعت پڑھ کر اترے۔ ف۔ کیونکہ یہ ضعیف ہے قوی کی بنا ہے۔ مع۔ والا صحیح ہوا نظائر۔ اور اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ حاجت میں سے نیت اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ دوم یہ کہ تمام اصح وہی جو ظاہر الروایۃ میں ہے۔ لیکن احتمال اول اصح ہے۔ م (مذکور)۔ جانور پر جائز جائز ہے اگرچہ اس کی زمین میں جس ہو یہی اکثر مشائخ کا قول ہے جو ضروری ہے۔ علی اصح ع۔ ت۔ و غیر زمین ہے کہ جانور خود مردان ہو تو چلا تا نہیں جائز ہے ورنہ کھڑا اٹھا کر مارنا اور چمکنا منہ نہ لائیں۔ م۔ جو اصح اختلاف میں ہے کہ دونوں باتوں پر مار کر چلا تا منہ نہ لائے۔ مع۔ فرض و نفل کی نیت جمع کرے تو فرض



قرار دے۔ ت۔ اگر دو رکعت بغیر و حور یا بغیر قرار دے کے نذر کی تو باوجود بقرات لازم ہوگی یہی مختار ہے۔ اگر کسی خاص مقام پر عبادت کی نیت کی ہو کہیں ادا کر دی تو روا ہے عورت نے کسی وقت میں صوم یا صلوة کی نذر کی پھر اس وقت تک نہ ہو گئی تو قضاء جب ہر ادا کر حقیق کے روز میں نیت کی تو لازم نہیں کہ محضت ہو۔ ت۔

**محصل۔** فی قیام رمضان۔ قیام رمضان سے مراد رمضان کی رات میں عبادت پر قیام کرنا۔ چنانچہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ حضرت علی الصریطہ وسلم لوگوں کو قیام رمضان کی ترغیب دیتے بدوئے اسکے کہ ہمیں کسی غریب کا حکم فرما دیں پس یوں فرماتے کہ جس نے قیام کیا رمضان کا آئندہ ایان کے یعنی خضوع کر کے اور آئندہ احتساب یعنی امید ثواب سے بدوئے۔ یا عاری کے تو اسکے اگلے گناہ بخشے جاویں گے۔ رواہ الائمہ استر۔ موطا میں ہے کہ امت اسلام کے سب نفرون نے قیام رمضان مشروع ہونے پر اتفاق کیا سو اسے فردا نافذ کے کہ وہ شکر ہے۔ ت۔ مستحب ان یجتمع الناس فی شہر رمضان بعد العشاء۔ مستحب ہے کہ ماہ رمضان میں لوگ مجتمع ہوں بعد عشاء کے۔ ت۔ یعنی فرض عشاء پڑھ کر پھر جمع ہوں۔ خواہ مسجد ہو یا اور جگہ ہو۔ مرد و عورت یا عہدین۔ محصلی ہم ایاہم خمس ترویجات۔ پس انکو امام پانچ ترویجات پر حادے۔ ت۔ اس سے زیادہ جماعت کو ہے۔ خلاصہ۔ کل ترویجۃ تسلیتین۔ ہر ایک ترویجہ دو سلام کے ساتھ۔ ت۔ اور ہر سلام ایک دو گانہ پڑھیں یہ چوبیس رکعات ہوں۔ و مجلس میں کل ترویجۃ مقدار ترویجۃ۔ اور بیٹھے ہر دو ترویجہ کے درمیان بقدر ایک ترویجہ کے۔ کم یو ترویجہ پھر امام انکو ترویجہ حادے۔ ت۔ واضح ہو کہ امام قدوری نے اس مسئلہ میں جو اشارات کیے ہر ایک مقام سمجھنے کے لائق ہے تاکہ محاسن کے اعتراضات دور ہوں اور یہ چند مقامات ہیں۔ اول استجاب۔ دوم سماع۔ سوم اشراعت۔ چہارم وقت پنجتم قدر قرأت۔ مع ہر ایک کے متعلقات کے۔ امام مصنف رحم نے لکھا کہ۔ ذکر لفظ الاستجاب۔ امام قدوری نے لفظ استجاب ذکر کیا۔ ت۔ یعنی نو کہ یسحب الائم۔ میں سوا الصبح انہا سنتہ اور اصح یہ کہ تراویح سنت ہے۔ ت۔ لیکن امام قدوری وغیرہ قدام مشائخ کبھی مستحب یعنی بہت خوب بیٹے حتی کہ واجب تک شامل ہوتا ہے تو بعد نہیں کہ یہاں اسی معنی میں ہو یعنی یہ اجتماع بہت خوب اور بڑی فضیلت کی چیز ہے اور یہ سنت ہے۔ م۔ کنز الروایۃ الحسن عن ابی حنیفہ۔ یون ہی حسن رحم نے بھی ابو حنیفہ سے روایت کیا۔ ت۔ کہ تراویح سنت ہے۔ لافہ و اطلب علیہا الخلفاء الراشدون۔ کیونکہ خلفاء راشدین نے اس پر موافقت فرمائی ہے۔ ت۔ اور موافقت سے سنت ثابت ہوا کرتی ہے اور چونکہ حدیث میں ثابت ہے کہ لازم پکڑو میری سنت اور میرے خلفاء راشدین حدیث میں سنت کو۔ تو خلفاء راشدین کی موافقت بمنزکہ حضرت صلعم کی روایت کے ہو گئی۔ واپسی صلی الصریطہ وسلم میں بالغہ رنی کر کہ المواظبۃ و موشیتہ ان یتب علینا۔ اور حضرت صلی الصریطہ وسلم نے اپنی موافقت ترک فرمانے میں غرض بیان کر دیا تھا اور وہ خوف اس بات کا کہ امت پر فرض نہ کر دیا دے۔ ت۔ جیسا کہ صحیح بخاری و مسلم وغیرہ میں ہے۔ مراد خلفاء راشدین سے اول حضرت ابو بکر الصدیق اور دوم عمر فاروق عثمان۔ چہارم علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں لیکن بیان صرف اخیر کے بن خلفاء کے عہد میں موافقت ہے کیونکہ حضرت صلی الصریطہ وسلم و ابو بکر رحم کے زمانہ تک جو صحابہ کرام جاتی تھی۔ یعنی مع نے لکھا کہ سنت ہونے کے واسطے اول استدلال حدیث عبد الرحمن بن حوف ہے کہ حضرت صلی الصریطہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر رمضان کا روزہ فرض کیا اور رمضان کا قیام سنت کیا پس جس نے رمضان کا روزہ رکھا اور رمضان کا قیام کیا احتساب کی راہ سے تو وہ اپنے گناہوں سے ایسا نکل گیا جیسے آس دن کہ اسکی مان اسکو جی تھی سو احمد و نسائی و ابن ماجہ۔ اتنی مشر جا۔ لیکن اس حدیث سے مطلقاً قیام سنت نکلتا ہے تو قدر رکعات کی تحقیق باقی رہی۔ ابی الامام رحم کا خلاصہ کلام یہ کہ حضرت صلی الصریطہ وسلم نے روزہ مسجد میں پڑھ جائی اور بس۔ رمضان پر فرض جو جانے کے خوف سے نہیں نکلے۔ کافی الصبیحین من نافذہ حضرت صلی الصریطہ وسلم کی وفات تک یہ معاملہ اسی حالت پر رہا۔ کافی بخاری

پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ میں جمع کیا چنانچہ عبدالرحمن نے روایت کی کہ میں رمضان کی رات میں حضرت عمرؓ کے ساتھ مسجد کی طرف نکلا تو لوگ مشرق پر چڑھنے سے بعض تنہا پڑھتا تھا اور بعض کے پیچھے کچھ لوگ تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں بہتر دیکھتا ہوں کہ ایک قاری پر جمع کر دوں پس ابی بن کعبؓ نہ پر جمع کر دیا پھر ایک رات دیگر میں برآمد ہوئے تو جماعت دیکھ کر فرمایا کہ یہ اچھی جماعت ہے اور وہ رات جس میں تم سوتے ہو اس سے افضل ہے یعنی آخر رات کو کما اور لوگ اول رات میں قیام کرتے تھے۔ سواہ الاربعہ و صحیح الترمذی - اور یہ اجماع ۲۳ - رکعات پر تھا۔ مع - میں رکعت و عمر کی جیسا کہ مسند و ابن جریر بن ابی شیبہ نے اور بیہقی نے سائب بن یرید سے روایت کی اور نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے لیکن ابن ابی شیبہ و طبرانی و بیہقی نے جو ابن عباسؓ سے روایت کی ہے حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم کا قیام کرنا ۲۰ - رکعات پر روایت کیا اسکا راوی ابراہیم بن عثمان اجماعی ضعیف ہے اور وہ مخالف حدیث صحیح حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا کے ہے کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم گیارہ رکعات پر زیادہ نہیں کرتے تھے نہ رمضان میں اور نہ غیر رمضان میں - کما فی الصحیح - پس محصل یہ ہوا کہ قیام رمضان میں گیارہ رکعات مع الاثر جماعت کے ساتھ تو فعلی سنت حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم ہے اور ترک بخوف فرض ہو جانے کے متبادل نہ برابر پڑھانے تو جب ایسی پرقرار رہا تو سنت قرار پائی - پھر ۲۰ - رکعات سنت خلفائے راشدین ہے اور اسکو لازم پکڑنے کا حکم دیا گیا تو ۲۰ - میں سے ۸ - رکعات سنت فضیلہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم اور ابی بنی سنت خلفائے راشدین میں پس یہ منتخب ہیں اور مشایخ کا ظاہر کلام یہ کہ سنت ہیں لیکن مقتضائے دلیل تو یہی ہے کہ ہم نے بیان کیا تو اس صورت میں امام قدوسی کا قول کہ منتخب اولیٰ ہے نہ وہ جو امام نے کہا نہ حقی نقصان الفتح - ترجمہ کرتا ہے کہ اعداد رکعات جبکہ امر توقیفی ہے تو لا محالہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ۲۰ - پر جمع کرنا اور ابی بن کعبؓ مدیکر صحابہ رضی اللہ عنہم کا قبول کرنا بدوین اسکے نواگاہ کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم سے پایا گیا ہے اور اسوقت میں ابن ابی شیبہ و طبرانی کی روایت ابن عباسؓ سے ہے کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم نے ۲۰ - پڑھائیں تو یہی ہو جاوے گی اور حدیث ہم انکو عائشہؓ رضی اللہ عنہا کے روایت غیر رمضان میں گیارہ پر زیادہ نہیں کیا - اس سے مخالفت نہیں جب کہ جمہور تراویح متحدہ ہوں اور ظاہر کلام مشایخ ضعیفہ ہیں پس تراویح ۲۰ - پڑھائیں اور جمہور میں ۱۱ - پر زیادہ نہیں کیا اور خود حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم سے فقیر و رکعات ثابت ہیں لیکن ابن الامام رحمہ اللہ نے اسکو قبل استقرار بر محمول کیا اور ترجمہ نے ابتدائی حالت پر جیسا کہ گھنٹا بھجی ہوئی تھی کہ سات ماہ گئیں - جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے لیکن حقنی نہیں کہ گیارہ مع الاثر میں اور تراویح مع الاثر پڑھائی تو وہ غریب و غیر نہیں ہو سکتا علاوہ برین قیام الطیل تراویح ہے جو رمضان میں اول رات میں ہو گئی اسواسطے حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا سے ثبوت ہے اور کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم نے تمام رات میں اتنا کر کیا اول رات وادس طرات و آخر رات میں اور اتنا کرنا ستر تک حقنی ہے جیسا کہ صحیح میں ہے اور اندام حقن وہی کلام ہے جو شیخ ابن الامام نے کہا اور ہمارے شیخ محقق نے بھی مجھے ہی افادہ فرمایا ہے - لیکن محصل یہ ضرور نکلا کہ ۲۰ - رکعات ہیں حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم کی سنت قولی و فعلی اور خلفائے راشدین کی سنت اور مسلمانوں کا اتفاق سب جمع ہیں اور اگر کہیں ۸ - براقتصار کیا تو حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم کے ارشاد اور سنت خلفاء راشدین و جماعت مسلمین سے مخالفت لازم ہے اور انی درجہ اسکا کراہت اسات ہے اسی واسطے حسن نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی کہ تراویح کا ترک جائز نہیں اور صدر فہرست رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ صحیح ہے - یعنی مع نے کہا کہ ۲۰ - رکعات ہمارا و شافعی و احمد کا مذہب ہے اور حنفی رحمہ اللہ نے اسکو مجوز طحا و قول نقل کیا - ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ نے ایک کو حکم دیا جس نے رمضان میں بس رکعات پڑھائیں - اور کہا کہ یہ ہنزلہ اجماع کے ہے - جو اربعہ اہل حقین کہہ کہ تراویح میں جماعت واجب ہے - اور امام حنفیہ رحمہ اللہ نے کہا کہ منتخب ہے مع - و اسنتہ فیما الجماعۃ و تراویح میں سنت تو جماعت ہے - لیکن علی وجہ الکفایہ - لیکن بطور کفایہ - یعنی جماعت کرنا تراویح میں سنت کفایہ ہے - یہی اکثر مشایخ کا قول ہے - الذہبی - اور یہی صحیح ہے - محیط السخری - حتی لو ائمت

اہل المسجد عن اقامتها کا نو اسینین۔ حتی کہ اگر ایک مسجد والے سب جماعت تراویح سے باز نہ ہوں تو بہت بڑا گنہگار ہے۔  
 ہو گئے۔ ولو اقاموا البعض فامتنعوا عن الجوامع تارک للفضیلت۔ اور اگر انہیں سے بعض نے جماعت قائم کر لی تو جو شخص  
 جماعت سے بچھڑا وہ فضیلت چھوڑنے والا ہوا۔ ف۔ اور امام احمد و ایک جماعت طہارنے لکھا کہ جماعت مستحب و افضل ہے اور  
 یہی طہار طہار کے نزدیک مشہور ہے۔ اور مہوط میں لکھا کہ یہی اصح و اوفیٰ ہے اور علی بن موسیٰ الشافعی نے اسی پر اجماع کیا۔ ج۔ لای  
 افراد الصحاۃ یروی عنہم التخلف۔ کیونکہ افراد صحابہ رضی اللہ عنہم میں جسے روایت کیا جاتا ہے کہ وہ سے جماعت تراویح میں شرکت  
 نہیں ہوئے۔ ف۔ اور تنہا پڑھی جنانچہ طحاوی و بیہقی رحمہما اللہ ابی شیبہ نے اسکو حضرت ابن عمرؓ و سالم و قاسم سے اور  
 طحاوی نے ابراہیم عروہ و سعید بن جبیر و تابع سے اسکو روایت کیا اور مجاہد رحمہ نے لکھا کہ ابن عمرؓ سے ایک نے جماعت رمضان میں  
 پوچھا تو فرمایا کہ تو قرآن پڑھا ہے اسنے لکھا کہ ہاں تو فرمایا کہ اپنے گھر میں پڑھا کر۔ رداء الطحاوی۔ نفع۔ میں کتابوں کے خود حضرات  
 خلفائے راشدین عروہ و عثمان و علی رضی اللہ عنہم سے شرکت ثابت نہیں ہے۔ پھر قاری قرآن نعیم کے لیے متعاطا نیت کے ساتھ  
 افضل ہے۔ کثانی قاضیخان ہم بھر جماعت کو مسجد میں قائم کرنا افضل ہے۔ اسی پر اجماع ہے۔ ج۔ اور گھر میں جماعت بھی افضل ہے۔ و  
 فضیلت مسجد کے۔ قاضیخان۔ بھر تراویح تو مردوں و عورتوں سب پر سنت ہے۔ ج۔ اور جماعت صرف مردوں کے واسطے ہے اور عورتیں  
 نے عروہ بن الزبیر سے روایت کی کہ حسین حضرت عمرؓ کا مردوں کو طہار جماعت اور عورتوں کو طہار جماعت کرنا لکھا گیا۔ اور ترمذی  
 کتابہ کہ ہمارے زمانہ میں عورتوں کا ذی رحمہام ہو یا تنہا پڑھیں اگرچہ کما جادے کہ خالی عورتوں کی جماعت علی الاصح کر دینا ہے  
 م۔ والستحب فی الجلوکس میں الترویجین مقدار الترویج و کذا میں الخامسہ و میں الترویج لعادة اہل الکھون۔ اور  
 دو ترویج کے درمیان میں ثبوت باقی۔ ایک ترویج کے مستحب ہے اور یوں ہی پانچویں ترویج اور وتر کے درمیان بھی کیونکہ اہل الکھون یعنی  
 اہل مکہ و مدینہ کے عادت چلی آتی ہے۔ ف۔ بھر چاہے اس راحت میں بہانہ الہی پڑھے چاہے لا الہ الا اللہ پڑھے چاہے درود  
 پڑھے اور چاہے خاموش رہے جو کہ وہ بہتر ہے۔ اقامت خان۔ مگر دو رکعت پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ بدعت مع مخالفت امام ہے۔ جوامع  
 ج۔ لیکن بیہقی رحمہ نے اسناد صحیح روایت کی کہ لوگ زمانہ خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں تمام کرتے اور ہم کسی کو جو نفل پڑھنا چاہے منع  
 نہیں کرتے تھے۔ ابن الہمام نے لکھا کہ اہل المدینہ چار رکعت تنہا پڑھتے اور اہل مکہ طواف واسکی دو رکعت پڑھتے ہیں۔ ا۔ نفع۔  
 پانچویں ترویج دو ترکے درمیان استراحت مخالف اہل الکھون ہے۔ حالہ السرخسی ج۔ و استحس البعض الاستراحت علی خمس  
 تسلیمات۔ اور بعض نے پانچ تسلیمات پر استراحت کو مستحسن سمجھا ہے۔ و لیس یصح۔ اور یہ صحیح نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ مجہور کے  
 نزدیک مکروہ ہے۔ الکافی۔ اور یہی صحیح ہے۔ خلاصہ۔ و قولہ ثم یوتر بہ بشیر الی ان وقتا بعد العشاء قبل الترویج۔ اور مصنف کا  
 یہ قول کہ ثم یوتر بہ۔ اشارہ کرتا ہے کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے اندھیل وتر کے ہے۔ و بہ قال عاقۃ المشایخ۔ اور یہی مدعی مشایخ کا  
 قول ہے۔ ف۔ یعنی مشایخ بخاری کا اور یہی قول صحیح ہے۔ الذریوع۔ و الاصح ان وقتا بعد العشاء الی آخر اہل قبل الترویج  
 او بعدہ۔ اور اصح یہ کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے ہے آخرات تک خواہ وتر پہلے ہو یا بعد ہو۔ لانا نوافل سنت بعد العشاء  
 کیونکہ تراویح بھی نوافل ہیں جو بعد عشاء کے مقرر کی گئی ہیں۔ ف۔ اصحاب کی تاخیر ثانی رات تک مستحب ہے۔ ج۔ یہ اس  
 بنا ہے کہ تراویح سوائے مسجد کے ہے اور رمضان میں دو تمام اہل بیت کے ہم۔ اور صحیح یہ کہ بعد آدمی رات کے گھر میں کہیں ہو کیونکہ  
 تمام اہل بیت میں افضل آخرات ہے۔ الطبع۔ و لم یدکر قدر انفرادہ۔ اور مصنف نے قدر قرار کو ذکر نہیں کیا۔ و اکثر المشایخ علی  
 ان استنہ فیما انتم مرقہ۔ اور اکثر مشایخ اس قول پر ہیں کہ تراویح میں ایک بار ختم کرنا سنت ہے۔ ف۔ یعنی ہر رکعت میں عرب  
 دس آیات کے پڑھے اور یہی حسن ہے امام اعظم رحمہ سے روایت کیا اور یہی صحیح ہے انہیں۔ اور مس۔ لکھ سہمی نے لکھا کہ یہی حسن ہے  
 ج۔ اور ہمارے زمانہ میں افضل یہ کہ اس قدر جو کہ مقتدون پر گران نہو۔ محیط۔ پس جو سراج میں لایا کہ وہ ختم فضیلت اور میں ختم



کہ کچھ نہیں ہے۔ پھر سے بین اور اسے امکان میں جلدی کرنا مکروہ ہے۔ السراجیہ۔ ایکس تاریخ مکہ ختم کردہ ہے۔ قاضیخان  
اور ۴۰ کو ختم کرنا چاہیے۔ المحیط۔ ختم کے بعد تراویح ترک کرنا مکروہ ہے۔ السراج۔ فلا جہ ترک کسلس القوم۔ پس ایک ختم  
ہو چکے کس قوم کے ترک نہ کیا جاوے۔ بخلاف ما بعد التشدید من الدعوات حیث یترک ما لا ینالہ البتہ مستحب۔ بخلاف  
الاحتیاج کے بعد کی دعاؤں کے کہ انکو ترک کرنے کی وجہ سنت نہیں ہیں۔ فتاویٰ جیکہ یہ دعاؤں قوم پر گران گذریں  
لیکن مدعا امام شافعی کے نزدیک فرض ہے تو اسکو احتیاطاً پڑھے۔ النہایہ۔ بقدر اللہ صل علی محمد۔ لیکن اس میں نظر ہے  
کیونکہ جو چیز مستحب یا سنت صحابی ہو وہ تو کس قوم کی وجہ سے نہ چھوڑے اور جو چیز حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت  
ہو اسکو چھوڑ دے چنانچہ سند احمد بن ابن مسعود روایت ہے اور صحیحین میں ابو ہریرہ روایت ہے بعد احتیاج کے حضرت صلعم  
کا دعا کرنا بطور مؤذنت ثابت ہے۔ ایضی۔ ولا یصلی الا وتر بجماعت فی غیر شہر رمضان۔ اور ذکر کو جماعت سے سداے  
ماہ رمضان کے نہ پڑھے۔ فتاویٰ اور رمضان میں افضل جماعت یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ نہیں بلکہ تنہا گھر میں اور یہی  
مختار ہے انہیں لیکن اول اصح ہے۔ کافی الفتح۔ م۔ اور جماعت روا ہے۔ م۔ علیہ اجماع المسلمین۔ اسی پر سلطانوں کا اجماع  
ہے۔ واسطہ تعالیٰ اعلم و مرفوع۔ امام اگر قرات کے شد و دین میں نہ کرے تو اپنی مسجد چھوڑ کر دوسری جگہ ڈھونڈے ہوں ہی  
اگر دوسرا خفیہ المرقۃ یا خوش آواز ہو۔ اگر ایسی مسجد میں ختم نہ تو دوسری جگہ جانا روا ہے۔ المحیط۔ درست خوان کو مقدم  
کرین نہ خوش خوان کو مردون کو اجرت پر امام حافظ لینا مکروہ ہے۔ ایک مسجد میں دوبار تراویح مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ امام کو  
دوسرے دن میں ہر مسجد میں پوری تراویح پڑھانا جائز نہیں۔ محیط الشرحی۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الفقہاء۔ متقدموں کو فضائل  
نہیں۔ قاضیخان۔ افضل یہ کہ ایک امام پڑھاوے اور اگر دو ہوں تو مستحب ہے کہ ہر ایک پوری تہجد پڑھے یہی صحیح ہے۔ اور جائز کہ  
فرض دو تراویح پڑھاوے اور تراویح دوسرا پڑھاوے۔ السراج۔ تراویح فوت ہو جاوے تو اسکی قضا نہیں نہ جماعت  
اور نہ تنہا یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ وتر کے بعد اگر یاد ہو کہ کوئی دو گانہ پڑ گیا تو تنہا پڑھیں۔ المحیط۔ بعض نے کہا کہ دو رکعت  
اور بعض نے کہا کہ تین رکعت پڑھیں تو جو امام کے نزدیک ہو اور اگر امام کو شک ہو تو جبلا قول اسکے نزدیک ہے۔ قاضیخان  
جس نے فرض تنہا پڑھی تو تراویح کی جماعت میں شریک ہو اور اگر لوگوں نے جماعت فرض ترک کی تو جماعت تراویح نہیں  
کر سکتے۔ تراویح نہ پانی یا دوسرے کے ساتھ پڑھی تو صحیح ہے کہ وتر میں اقتداء کر سکتا ہے۔ اقلیہ۔ اسلی ایک دو تہجد فوت ہو گئی  
اگر انکے اور انکے ایک وتر کی جماعت جالی ہو تو وتر پڑھ لے پھر پانی ادا کرے۔ النہایہ۔ ہر دو گانہ تراویح میں نیت تراویح  
کی ضرورت نہیں۔ قاضیخان و السراجیہ۔ ختم چھوٹا ہو تو حسن ہے کہ سورہ الم تر کیف سے آخر تک پڑھے۔ انجیس۔ تراویح  
بیشکر بلا حد مستحب نہیں۔ اور صحیح یہ کہ جائز ہے اگر ثواب آدھا ہے۔ امام بغداد یا بغیر قدر بیشکر پڑھاتا ہے اور مقتدی لوگ ٹھہرے  
ہیں تو بالاتفاقی حجاز ہے۔ یہی صحیح ہے کہ مستحب ہے کہ مقتدین بھی بیٹھ جائیں اگر ایک سلام سے چار پڑھیں اور درمیان میں  
نہ بیٹھا تو بجا ہے ایک دو گانہ کے ہو گئی یہی صحیح ہے۔ اور اگر درمیان میں قدر تشدد بیٹھا تو عامہ مشایخ کے نزدیک دو دو گانہ  
ہونگے یہی صحیح ہے۔ اور اگر چہ یا آٹھ پڑھیں اور ہر دو گانہ پڑھ کر تشدد بیٹھا تو صحیح ہے کہ ہر دو رکعت ایک دو گانہ ہو گئی۔ قاضیخان  
اگر کسی تراویح ایک سلام سے پڑھیں پس اگر ہر دو گانہ پڑھتا تو کل سے جائز اور اگر نہ بیٹھا اگر آخر میں تو صحیح قول پر ایک دو گانہ  
کے بجا ہے ہیں۔ السراج و قاضیخان۔ مکروہ ہے کہ مقتدی بیٹھا رہے جب امام رکوع کرنے کو ہو تو کھڑا ہو کر شامل ہو جاوے۔  
قاضیخان۔ اور اگر کوئی دو گانہ چھوٹ جاوے تو امام کے سلام کے بعد جلد پڑھ کر شامل ہو جاوے۔ کافی النہایہ۔

### باب دوم رکعت الفرضیہ

باب اول بیان میں تنہا ادا سے فرضیہ کے قصد سے شروع کیا پھر قاسم کی گئی تو قطع کر دے۔ دو رکعت صلی رکعت من الظہر



ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں تو نوافل کی کبیر اولیٰ میں فضل کثیر ہے اور قبول یعنی سم جب کہ حیرال دنیاوی کے لیے قطع جائز ہے تو  
 دینی فیصلہ کے لیے بدرجہ اولیٰ جواز ہے۔ پھر نہ سب تو معلوم ہو چکا اور مترجم کے نزدیک چاہیے کہ لوگ ایسی حالت میں احتیاط  
 کریں تاکہ مخالفت آیت و احادیث کچھ لازم نہ آوے اور مقرب بہت سنت الفجر آویگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ سم۔ وان کان قد صلی  
 ثلثا من الفجر تمہا۔ اور اگر وہ شخص غرض میں کی تین رکعات پڑھ چکا ہو تو اسکو تام کرے۔ وٹ اور فرض غرہ پڑا ہو گیا۔  
 لان لا اکثر حکم اکل فلا یجوز بالنقص۔ کیونکہ اکثر کے لیے کل کا حکم ہو تو وہ قطع کو برداشت نہیں کر سکتا۔ وٹ یعنی تین رکعت  
 پڑھ چکا ہو تو گویا تام کر لی بھر ٹوٹ نہیں سکتی ہر پھر ثواب جماعت کے لیے نفل نیت سے شامل ہو جاوے سم۔ بخلاف ما اذا کان  
 فی الثالثة بعد۔ برخلاف اسکے جب وہ ہنوز تیسری رکعت میں ہو۔ ولم یقید بالاسجدة۔ اور تیسری کو مسجد سے مقید  
 نہ کیا ہو۔ حیث یقطعہا۔ کہ اس صورت میں قطع کر دے۔ لانہ یجوز الرقص۔ کیونکہ وہ توڑنے کا صل ہے۔ وٹ۔ پھر طرہ  
 قطع میں اختلاف ہے۔ امام مصنف نے کہا۔ وخیران شاذ عاذ فقہ وسلم۔ اور وہ مختار ہر اگر چاہے تو عود کر کے بیٹھ جاوے  
 سلام پھیر دے۔ وان شاذ کبر قانایوسی الذخول فی صلوۃ الامام۔ اور چاہے تو کھڑے کبیر کدے در حالیکہ نیت رکھتا  
 ہو امام کی ناز میں داخل ہونے کی۔ وٹ۔ یہی مختار جو ناصح ہے۔ المعراج۔ اور محیط میں کہا صبح یہ کہ کھڑے ہوئے ابک سلام  
 پھیر دے کیونکہ یہ توڑنا کچھ تحلیل نہیں ہر جو ٹیکر سلام دیا جاوے۔ ع۔ ع۔ میں کتا ہوں کہ تحریرہ ناز سے تحلیل کرنا حدیث میں  
 سلام کے ساتھ وارد ہے اور بیان اگرچہ ناز تام نہیں لیکن تحریرہ کی حرمت کھنارعا نہیں ہر پس صحیح دامت عالم وہی ہے جو امام  
 نے کہا بلکہ امام سرخسی نے تو بیٹھنا لازم کر دیا ہے۔ ناخذ۔ م۔ وادواتھا یدخل مع القوم والذمی یصلی معہم ناخذ۔ اور جب  
 ناز غرہ کو تام کر لیا تو مقتدیوں کے ساتھ داخل ہو جاوے اور جو ناز ان کے ساتھ پڑھے وہ نفل ہے۔ وٹ۔ تو یہ نیت نفل داخل ہو  
 لان الفرض لا یشکر رنی وقت واحد۔ کیونکہ فرض تو ایک وقت میں دوبارہ کر رہیں ہوتی ہے۔ وٹ۔ لیکن غرہ کے بعد  
 نفل پڑھنا جائز ہے جو جماعت کا ثواب و نفل کا ثواب لینے کو داخل ہو جاوے۔ کیونکہ حدیث زید بن الاسود میں دو شخصوں کو  
 جو شریک جماعت نہ ہوئے تھے ارشاد ہے کہ اب ایسا نہ کرنا جب تم نے اپنے مقام پر ناز پڑھ لی پھر تم مسجد میں آئے جہاں جماعت  
 ہے جو جماعت کے ساتھ پڑھ لو کہ یہ تمہارے واسطے نفل ہے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وقال حسن صحیح۔ اور حدیث ابو ذر میں  
 ایسے امراء اسلام کے حق میں جو ناز کو اپنے وقت سے تاخیر کرینگے فرمایا کہ تم ناز اپنے وقت پر پڑھ لو پھر ایسے امراء کے پیچھے جو  
 ناز پڑھو گے اسکو نفل کر لو۔ رواہ مسلم۔ یہ سدا سے عمر اور عمر کے جگہ بعد نفل نہیں اور حدیث ابن عمر میں مروی ہے فاجر مغرب  
 کا استنثار ہے۔ رواہ الدارقطنی کافی الفتح۔ فان صلی من الفجر رکعتہ ثم اقبلت بقطع ویدخل معہم۔ پھر اگر فریضہ فجر سے  
 ایک رکعت پڑھی ہو پھر اقامت کسی گئی تو قطع کر دے اور جماعت کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ لانہ لو اضاف الہما  
 آخری لغوۃ الجماعۃ۔ کیونکہ اگر ایسے اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت طائی تو وہ جماعت سے محروم ہو جائیگا۔ وٹ  
 کیونکہ فریضہ فجر تو پورا ہو گیا۔ وکذا اذا قام الی الثابۃ۔ اور یوں ہی قطع کر دے جب کہ دوسری رکعت کو کھڑا ہو گیا  
 ہو لیکن۔ قبل ان یقید بالاسجدة۔ بلے اس سے کہ دوسری رکعت کو مقید بسجود کرے۔ وٹ۔ کیونکہ بعد بسجود  
 کر لینے کے دونوں رکعت پوری ہو گئیں۔ وبعد الاتمام لا یشروع فی صلوۃ الامام۔ اور بعد پورے کرنے کے وہ امام  
 کی ناز میں شریع نہ کرے۔ لکرا تہ النقل بعدہ۔ جو جو کر وہ جوئے نفل کے بعد ناز فجر کے۔ وکذا بعد المغرب فی  
 ظہر الروایۃ۔ اور یوں ہی بعد مغرب کے ظہر الروایۃ میں۔ وٹ۔ جیسا کہ دارقطنی کی حدیث ابن عمر میں گذری۔ اور  
 میں امام ایک کا قول ہے۔ لان التفضل بالثلث کردہ وہی جلیا اربعاً مخالفتہ لاناہ۔ کیونکہ میں رکعت کے ساتھ  
 نفل پڑھنا کر وہ ہے اور اسکو جاکر لینے میں امام سے مخالفت ہے۔ وٹ۔ امام شافعی واحد نے کہا جاکر کرے۔ ابو یوسف سے



مردی کہ میں ہی رکعت پر سجدہ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ خاصین کے نزدیک تو نفل بدلتی ہے رکعت پر سجدہ  
 شاید کہ وہ نفل کی حدیث مبارکہ مغرب کے معلول ہو۔ واسطہ علم تا ضیخان نے میں رکعت سے نفل حرام کہا لیکن قول خود ہی میں سجدہ کرنا  
 ہونا واجب طبیعت تو کراہت بھی توحیدی سے ضعیف بلکہ تمنائی بن برج اسکو تہزیبی کہا ہے۔ پھر امام کی اقدار اور فضیلت جانت  
 اور عام حکم حدیث صحیح کے معارضہ سے وہ بھی بے اثر ہو گئی۔ تاہم ہم۔ نماز اسلام نے کہا کہ اگر شرع کر دے تو اجاباً چار رکعت  
 صحیح ومن دخل مسجد اذان فہ یکرہ لہ ان ینخرج حتی یصلی۔ اور جو شخص ایسی مسجد میں داخل ہوا جس میں اذان  
 دینا ہی گئی تو اسکو نکلنا مکروہ ہے یا تک کہ ناز پڑے۔ و۔ یعنی جبکہ نہ پڑھی ہو۔ کیونکہ ابو ہریرہ رحمہ اللہ نے روایت کی  
 کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مسجد میں ہو پس نماز کی اذان دیجا دے تو کوئی تم میں سے نہ نکلے یا تک کہ  
 ناز پڑے۔ رواہ احمد۔ اور ابو ہریرہ رحمہ اللہ کے سامنے بعد اذان کے ایک شخص مسجد سے نکل گیا تو ابو ہریرہ نے کہا کہ اس نے  
 ابو القاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی۔ رواہ مسلم والاربیعہ۔ اور جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے علم دیا کہ جب مؤذن اذان  
 دے تو تم مسجد سے مت نکلنا یا تک کہ ناز پڑے۔ رواہ اسحق بن راہویہ فی مسندہ۔ ابن عبد البر نے کہا کہ قول ابو ہریرہ  
 رحمہ اللہ مرفوع کے ہے اور کہا کہ علماء ایسے موقوفات میں اختلاف نہیں کرتے تھے۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام لا ینخرج من  
 المسجد بعد النداء الا من اذن اور جل ینخرج لحاجتہ یرید الرجوع۔ بدلیل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں نکلنا مسجد  
 سے بعد اذان کے مگر منائق یادہ شخص جو کسی ضرورت سے نکلنا حالانکہ واپس آنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ و۔ یہ حدیث  
 ابو داؤد و عبد الرزاق نے سعد بن المسیب رحمہ اللہ سے مرسل روایت کی اور اسکے مانند ابن ماجہ نے حضرت عثمان رضی  
 سے مرفوع روایت کی۔ مع۔ پس ثابت ہوا کہ بعد اذان کے مسجد سے کوئی نہ نکلے۔ الا اذا کان تنظیم بہ امر حاکم۔ سنا  
 چند صورتوں کے از انجملہ جب کہ اسکے ساتھ کسی جماعت کا انتظام ہو۔ و۔ حتی کہ اسکے تہ جانے سے جماعت میں خلل  
 ہوگا۔ لانه ترک صورتہ۔ کیونکہ یہ نکلنا ظاہر میں ترک ہے۔ تکمیل معنی۔ باطن میں تکمیل ہے۔ و۔ یوں ہی اپنے  
 محلہ کی مسجد کے لیے جب کہ وہیں نماز نہ ہوئی ہو اور انفل یہ کہ نہ نکلے۔ مع ۲ و ۱۰ یوں ہی اپنے شیخ حدیث و فقہ کی استاد  
 کی جماعت یا وعظ کے لیے بالاتفاق جائز ہے۔ مع۔ یا کسی ضرورت سے بارادہ واپسی کما فی الحدیث۔ از انجملہ فرمایا۔ وان کان قد صلی  
 اور اگر وہ اسوقت کی ناز پڑے چکا ہو۔ و کانت الظہر والعشاء۔ اور یہ ناز ظہر وعشاء کی ہو۔ فلا یس بان ینخرج  
 تو مضائقہ نہیں کہ نکل جاوے۔ لانه اجاب داعی الضرر۔ کیونکہ اسنے ایک مرتبہ اذان پکارنے والے کی تہذیب  
 کر لی ہے۔ الا اذا اخذ المؤذن فی الاقامۃ۔ مگر جبکہ مؤذن اقامت کتنا شروع کر دے۔ و۔ تو اب نکلنا مکروہ ہے  
 لانه یمسک بمنی لفقہ البجاۃ عیاناً۔ کیونکہ وہ ظاہر دیکھنے میں جماعت سے مخالفت کرنے کی ہمت رکھا جائیگا۔ و۔  
 اور بیان نفل منع نہیں ہے بلکہ حکم ہے۔ وان کانت العصر والمغرب او الفجر خرج وان اخذ المؤذن فی الاقامۃ  
 اور اگر یہ ناز عصر یا مغرب یا فجر ہو تو نکل جاوے یعنی جب کہ پڑے چکا ہے اگرچہ مؤذن اقامت شروع کر دے۔ لکرا جہ  
 انفل بعد ہا۔ کیونکہ ان نازوں کے بعد نفل پڑنا مکروہ ہے۔ و۔ اور وہاں بیٹھے رنجہ سے نکل جانا بہتر ہے  
 کتاب میں اشارہ ہے۔ ومن اتقی الی الامام فی صلوۃ الفجر۔ اگر ایک شخص جاہد یا امام تک نماز فجر میں و۔  
 یعنی امام کو نافرمانی نہ پڑھے پایا۔ و جو لم یصل رکعتی الفجر۔ اور اس شخص نے دو گانہ سنتہ الفجر پڑھ لی ہیں پڑھا ہے۔ و۔  
 خود صومعین میں ایک ہے کہ۔ ان خشی ان لغو تر رکعتہ و یدرک الاخری۔ اگر اسکو خوف اسقدر ہو کہ ایک رکعت  
 جاتی رہی اور دوسری رکعت ہا دہلا تو۔ یصلی رکعتی الفجر عند باب المسجد ثم یدخل۔ دو گانہ سنت کا دروازہ  
 مسجد کے پاس پڑھے پھر داخل ہو۔ لانه لکنہ الجمع بین الفیصلین۔ کیونکہ اسکو دونوں فیصلین جمع کر لینا ممکن ہے۔

فت۔ کیونکہ سنتہ الفجر کے فضائل اور ہر گز سے ہم۔ اور حدیث میں ہے کہ جس نے فجر کی ایک رکعت پائی آئے فجر پائی  
الناجہ۔ مترجم کتاب کہ جس نے فجر میں ایک رکعت کے پائے پر ناز پانا جو حدیث صحیح میں وارد ہے اسی سے ثنائیہ وغیرہ مستحکم  
کر کے ہیں کہ بعد رکعت کے آفتاب طلوع یا غروب ہو تو بقیہ تمام کر لے اور مترجم کے نزدیک صحیح تاویل حدیث یہ ہے کہ اگر  
حائضہ آخر وقت پاک ہوئی یا اسلام لایا یا اناقہ ہوا تو اسے اس ناز کا وقت پایا حتیٰ کہ اس پر یہ ناز فقہاء کرنی واجب  
ہوئی پس یہ حدیث بیان اس امر کا ہے کہ اس سے ناز واجب ہونے کے لیے پوری چار رکعت کا وقت موجود ہونا ضروری  
نہیں ہے حتیٰ کہ آخر جو بھی پاوے تو یہ ناز ادا کرنا ذمہ واجب ہوگی جیسا کہ خفیہ کا اصول ہے اور حنا و بل لطیف ہے جو میں  
کسی سے نہیں پائی۔ فالحمد للہ رب العالمین۔ پھر میں نے وہ کیا کلام لکھا دی ہے تاویل کی جو ہم۔ دوسری صورت یہ کہ۔ وان  
عشقی فوت ہوا۔ ادا کرے کو دوسری رکعت فوت ہونے کا جوت ہو۔ فت۔ اگرچہ تہہ پاوے تو۔ دخل مع اللہ  
تو امام کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ لان ثواب الجماعۃ اقصم۔ کیونکہ اول تو ثواب جماعت بہت بڑا ہے۔ فت۔  
حتیٰ کہ ۲۰۔ درجہ مفرد پر ثواب بڑا ہو اے۔ والو عید تیر کما الزم۔ اور دم جماعت ترک کرنے کی وعید الزم ہے۔ فت۔  
کیونکہ وعید سے چنانچہ مقدم ہے سنت کو ترک کرنے پر۔ وہ۔ یہ وعید وہی جو باب الجماعۃ میں گذری کہ جماعت سے منافق ہی پھرتا ہے اور  
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکے گھر میں نہ دینے کا قصد فرمایا وغیر ذلک۔ منع۔ اگر معلوم ہو کہ اول رکعت ہے یا دوسری تو سنت  
ترک کر کے جماعت میں داخل ہو جاوے۔ ملاحظہ۔ اگر اول رکعت معلوم ہو پھر باب المسجد پر ناز کی جگہ نہ تو اندر بیڑے  
ورنہ کسی ستون کے پیچھے بیڑے اور نماز الاسلام نے کما کہ سب سے زیادہ مکروہ یہ کہ صف کے برابر بیڑے۔ مسجد میں ہے کہ  
کیا گیا کہ یہ سب مکروہ ہیں کیونکہ یہ سب نیز نہ مسجد واحد کے ہے۔ مع۔ مترجم کتاب ہے کہ شاید بات یہ ہے کہ سنتہ الفجر کی نسبت  
واجب ہونے کا گمان ہے جیسا کہ حسن نے امام مع سے روایت کی اور نبوت واجب میں تو اتفاق کیا جاتا ہے اور امر میں  
میں لوگوں کی سستی ظاہر جیسا اشارہ کتاب میں ہوں کیا کہ سنت گھر پر جتنی چاہیے بھی مگر بغیر بیڑے امام تک جا پہنچا  
جو فرض میں ہے پس اگر ترک کرے تو گویا معمول ہو جاوے کہ لوگ سنتیں جو زمین حالاکہ حدیث عبد اللہ بن مسعود رو  
میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز فجر میں تھے کہ ایک نے اگر گوشہ میں سنتہ الفجر پڑھیں پھر ناز میں شامل ہوا تو بعد  
سلام کرنا کہ اے فلاں تو نے کس کو فرض شمار کیا اپنی تنہا ناز کو یا جو ہمارے ساتھ پڑھی۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و ترمذی  
یہ تاکید حدیث ہے کہ بعد اقامت کے سوائے فریضہ کے کوئی ناز نہیں۔ کارواہ البخاری۔ لیکن جو بات میں نے اوپر بیان  
کی اس راہ سے اماموں نے سنتہ الفجر میں نبوت واجب اسی کو برداشت کیا کہ ترک نہ کرے ہم۔ بخلاف سنتہ الفجر  
جسٹ تیر کما فی العالمین۔ بخلاف سنتہ الفجر کے کماں چاہا کہ دو دنوں حلقوں میں ترک کر لیا۔ فت۔ خواہ  
امید ہو کہ رکعات جماعت لیٹکی یا نہ ہو بہر حال جماعت میں شریک ہو جائیگا۔ لیکن میں نے حدیث الترمذی اور حائضہ رقم  
بابت قضاء چار گانہ طہر کے اور ہر گز کسی تو اُنکے ترک کی گنجائش ہے۔ لانه یکنہ ادا وافی الوقت بعد الفرض صحیح  
کیونکہ اس چار گانہ کا ادا کرنا فرض کے بعد وقت کے اندر ممکن ہے۔ یہی صحیح ہے۔ فت۔ کچھ خلاف نہیں۔ واما الاختلاف  
میں ابی یوسف و محمد بنی تقدیم علی الرکعتین و ما خیر یا عنہما۔ ادا اختلاف تو ابو یوسف و محمد کے درمیان صرف  
چار گانہ کے دو گانہ پر قدم کرنے یا دو گانہ سے سو کر کے ہیں۔ ولا کذلک سنتہ الفجر علی مانیں انشاء اللہ تعالیٰ  
اور یہ حال سنتہ الفجر میں نہیں ہے چنانچہ ہر انشاء اللہ تعالیٰ بیان کر چکے۔ فت۔ بلکہ ان میں اختلاف موجود ہے۔ پھر سنتہ الفجر  
میں دو گانہ پر قدم کرنا قبل ابی یوسف سے۔ یہی قول ابو حنیفہ رحمہ۔ المجد۔ یہی مختار ہے۔ القاب۔ یہی صحیح ہے۔ موط  
شیخ الاسلام مع۔ یہی ہے فتویٰ جو جیسا کہ گذرا۔ والفقید باللہ و الحمد للہ ابی یوسف و علی الکرہی فی المسجد





دو لاکھ کو پندرہ انصاف کے شروع ہونے کے بعد کتاب بند ہونے کے قضا رہتا تھا۔ **فت۔** جیسا کہ صحیح مسلم وغیرہ کی احادیث سے دیکھا جائے تو میں مذکور ہے۔ پس اگرچہ سنت اپنے وقت سے فوت ہونے پر قضا نہ ہو سکتی تو آپ قضا نہ کرتے اور نہ لاکھم چار لاکھ آپ نے وقت کے اندر بعد فرض کے پڑھ لیا ہے۔ ولہذا ان الاصل فی السنۃ ان لا تقضی الا قضاء فی القضا بالاول واجب۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ سنت میں اصل یہ کہ قضا نہ کیا جائے کیونکہ قضا مخصوص ہے۔ **فت۔** چنانچہ اصول میں قضا کی یہ تعریف کہی کہ جو چیز حکم سے واجب آئی ہو ایسا قضا نہیں ہو سکتا۔ اور سنت حکم سے واجب نہیں آئی تو اسکی قضا بھی نہیں۔ ابن الہمام رحمہ نے اعتراض کیا کہ یہ تو اصطلاح ہوئی حتیٰ کہ اگر قضا کی ایسی تعریف کر دے کہ جو اسکو شامل ہو تو ایسا نہ ہوگا اور کہا کہ اولیٰ یہ کہ کیا جاوے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوئی ہے حتیٰ کہ جب ادا کا مطالبہ اپنے وقت پر نہ کیا تو حتیٰ المقدور دوسرے وقت پر رہا اور سنت میں جب یہ مطالبہ ادا میں نہ تھا تو اسکیلئے قضا میں ہر وجہ ادنیٰ ہوگا۔ نہ انفس الفتح۔ اور مفسرین کہ اس سے وجوب قضا نہ ہوگی اور ہم اسکی قضا واجب نہیں کہتے مگر ادا کا باعث کچھ تھا اگرچہ واجب کرنے والا نہ تھا وہی قضا کا باعث ہر علاوہ برین امام رحمہ سے ادا سے سنت انہی سبب سے واجب ہوئی تو قضا میں بھی سبب رہا جو ادا کا تھا ادا آخری درجہ یہ کہ مستحب رہے۔ **نافع۔** حدیث ثلثہ التعلیل کا جواب یہ دیا کہ وہ کچھ ضروری قضا تھا تبعاً للفرض بقی ما وراہ علی الاصل۔ اور حدیث دار ہوتی قضا دو گانہ مذکور میں تابع فرض کے تو سوا اسکے باقی اصل پر رہا۔ **فت۔** یعنی حدیث خلاف قیاس ہے تو جیسے وارد ہوئی اسی حالت پر رہی۔ بلکہ چار گانہ قبل الفرض میں بھی یوں ہی کیا جائیگا۔ و انما تقضی تبعاً لہ و ہو یصلیٰ بالجماعۃ او مدہ الی وقت الزوال۔ اور دو گانہ مذکور زوال ہی کے وقت تک فرض کے تابع حالت میں قضا کیا جائیگا۔ **فت۔** جماعت سے فرض پڑے یا تنہا پڑے۔ **فت۔** اس میں تو اتفاق ہے۔ و فیما بعدہ اختلاف المشائخ۔ اور ابعد زوال کے بعد قضا کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ **فت۔** بعض نے کہا کہ قضا کرے۔ یہی ایک قول شافعی ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں۔ مجتہدین صرف قول دوم کو کیا۔ مع۔ گویا یہی اصح ہے۔ اور یہی قول مالک و قول دوم شافعی و ایک قول احمد کا ہے۔ **فت۔** و اما سائر السنن سواہا لا تقضی بعد الوقت و حدیث۔ **فت۔** اس میں باتیں سنن سواہ دو گانہ پھر کے تو وہ بعد وقت کے تھا قضا نہیں کیا دینی۔ **فت۔** اس میں تینوں اماموں کا اتفاق ہے و اختلاف المشائخ فی قضا تبعاً للفرض۔ اور فرض کے تابع ہو کر انکی قضا کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ **فت۔** و تینوں کے نزدیک جب مع فرض قضا ہو تو جیسے سنت اذان و اقامت قضا کیا جائیگی و جیسے سنت ناز بھی تابع فرض قضا کیا جاوے اور غراسانوں کے نزدیک نہیں اور یہی اصح ہے۔ مع۔ ومن اورک من الظہر رکعتہ و لم یدرک الثلث فانہ لم یصل الظہر بجماعۃ۔ اور جس نے ظہر میں سے ایک رکعت پائی اور تین رکعات نہیں پائیں تو اسے جماعت کے ساتھ نماز ظہر نہیں پڑھی۔ **فت۔** اس میں تینوں اماموں کا اتفاق ہے۔ واضح ہو کہ جماعت کے ساتھ ظہر کی ناز پڑھنا تو فی الحقیقت اسطرح ہے کہ چاروں رکعت جماعت کے ساتھ پڑھے کوئی خبر فساد سے اور جماعت پانا تو وہ ایک رکعت اخیر لکھتے ہوئے پانے سے بھی ہو جائیگا۔ **فت۔** ہذا اس مسئلہ میں ظہر جماعت بالاتفاق نہیں پڑھی و لیکن ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔ خواہ فریضہ جمعہ ہو یا دیگر جو لیکن جمعہ میں امام محمد رحمہ نے کہا کہ جس نے جمعہ پایا وہ امام کے سلام کے بعد کھڑا ہو کر چار فرض ظہر پڑھے کیونکہ جمعہ میں جماعت شرط ہو نہ پائی تو جمعہ نہیں پایا۔ اس سے وہم ہوتا ہے کہ اسنے ثواب جماعت بھی نہ پایا لیکن یہ وہم باطل ہے بلکہ اسنے امام مصنف نے بیان کیا کہ۔ و قال محمد قد اورک بفضل الجماعۃ۔ اور امام محمد رحمہ نے فرمایا کہ اسنے ثواب جماعت پایا۔ **فت۔** توجہ میں بھی ثواب جماعت پایا پس ظہر و جمعہ دونوں میں ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔ **فت۔** لان من اورک آخر الشی فقد اورک۔ کیونکہ جس نے کسی چیز کا آخر جزو پایا تو اسنے اس چیز کو پایا۔ فقہار محمدی



کلام ہے جو کہ سنیوں میں سے جو اس بات پر آمیزائی لاقی جوتی تھی وہ مسافر کو نہوگی۔ مجلس اشع۔ میں کتاہوں کہ ترک کرنا تو کیا مشیہ اولیٰ جو کہ نہ وقت پر ہیبت اللہ و تلم دنیا و مافیہا سے بہتری و جنم سے نجات و دیگر فضائل و کمالات سب کا امید و ضرر و ہر۔ اور انکی کمالات فرائض ہونے کے یہ بھی ہیں کہ حدیث ابو داؤد وغیرہ میں ثبوت ہے کہ بعض آدمی نماز سے پھرنا ہر اس حال میں کہ اسکی نماز آدمی کھٹی گئی اور تمائی کھٹی گئی حتیٰ کہ فرمایا کہ بعض کے واسطے کچھ نہیں ہوتی۔ اور دیگر احادیث میں قیامت کے محاسبہ فرائض نماز میں ہے کہ نقص ہوگا تو وہ نوافل سے پورا کیا جائیگا۔ ورنہ عذاب ہوگا۔ اس سے کہا گیا کہ تراویح ۲۰۔ رکعات میں یہی حکمت کہ روزانہ مع وتر کے فرائض ۲۰۔ رکعات ہیں تاکہ رمضان میں ٹکڑے اور ان ابام میں تفصیلت بہت زیادہ ہو۔ ومن اتی الی الامام فی رکوعہ۔ اور جو شخص ہو نجا امام تک درحالیکہ رکوع میں ہے۔ فکر و وقت۔ پس اسنے تکبیر تحریر کی اور توقف کیا۔ وں حالانکہ رکوع کر سکتا تھا یا نہیں۔ حتیٰ رفع الامام راسہ۔ یہاں تک کہ امام نے رکوع سے سر اٹھایا۔ لایصر مد رکات تک رکعت۔ تو یہ شخص اس رکعت کا پانچواں نہ ہوگا۔ وں اور اگر ہو نجا درحالیکہ امام کھڑا ہے پس اسنے تحریر باندہ لیا پھر امام نے رکوع کیا مگر اسنے کسی عارض سے رکوع نہ پایا تو بالاجماع یہ لاحق ہو اسکو یہ رکعت مل گئی اور اگر ہو نجا درحالیکہ امام نے رکوع سے سر اٹھا یا ہے پس اسنے تحریر باندہ حا تو بالاجماع رکعت نہیں پائی اور اگر ہو نجا تحریر کے بعد امام کو رکوع میں پایا تو بالاجماع یہ رکعت پایا گیا اور جو امام مصنف رحم نے موت ذکر کی اسین ہمارے دشمنی کے نزدیک رکعت نہ پائی۔ خلافا لرفر۔ اسین فرم کا خلاف ہے۔ و جو بقول اور ک الامام قیامہ حکم القیام۔ ز فر فرم کا قول ہے کہ اس شخص نے امام کو ایسی حالت میں پایا جسکو قیام کا حکم حاصل ہے۔ وں یعنی رکوع کو مشابہت قیام سے ہو تو اسنے گویا رکوع پایا جب کہ رکوع سے قیام میں پایا پس یہ رکعت مل گئی۔ یہی قول ثوری دابن المبارک دابن ابی یلی کا ہے۔ و لنا ان الشرط ہو الشارک فی افعال الصلوٰۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ شرط تو افعال نماز میں شرکت باام ہے۔ وں حتیٰ کہ حدیث صحیح مسلم میں ہے امام اسی واسطے کہ اسے ساتھ اتمام کیا جادے تو اس سے مخالفت مت کر جب تکبیر کے تو تکبیر کو اور جب تہجدے تو طاعتوں سنو آخر تک۔ و لم یوجد لانی القیام د لانی الركوع۔ اور یہ مشدک نہیں پائی گئی نہ تو قیام میں اور نہ رکوع میں۔ وں بلکہ بعد رکوع سے سیدھے ہو کر سجدہ کے قصد میں شریک ہوا۔ پس یہ رکعت کچھ نہیں ملی سوائے سجدہ کے۔ حدیث میں ہے کہ جب تم آؤ اور ہم سجدہ میں ہوں تو شریک سجدہ ہو جاؤ اور اسکو شمار کرو اور جس نے رکعت پائی اسنے نماز پائی۔ رواہ ابو داؤد یعنی جس نے رکوع پایا اسنے نماز کی رکعت پائی اسکو ایک رکعت شمار کرے اور یہ صحیح مسلم میں مصرع ہے سجدہ میں شرکت واجب ہے لیکن نہ کرے تو نافرمانی نہیں اور نہ سو ہے۔ التہ۔ وں اس حدیث میں رکعت کو نماز کیا گیا ہے اسی سے امام شافعی رحم نے استدلال کیا کہ ہر رکعت نماز ہے اور حدیث میں ہے کہ نماز بدون قرائت نہیں تو ہر رکعت میں قرائت واجب ہوئی۔ میں کتاہوں کہ پہلی بقول اصح مد سب امام ابو حنیفہ ہے کہ قرائت دو رکعت میں فرضی اور دو رکعت میں واجبہ کا خطم۔ رکوع کیا اور امام نے سر اٹھانا شروع کیا تو اگرچہ بہت کم مشارکت ایسی حالت میں ہو جادے کہ دو رکوع ہو جائے رکعت پائی ہیں اصح جرح۔ و لو رکع القندی قبل امامہ۔ اور اگر عندی نے اپنے امام سے پہلے رکوع کر دیا۔ وں اور اسی حالت میں رہا۔ قادر کہ الامام فیہ۔ میں امام نے اسکو رکوع میں پایا۔ وں یعنی امام نے جب رکوع کیا تو سجدہ کا قصد رکوع میں تھا حتیٰ کہ اب مشارکت ہو گئی گویا رکوع میں امام کا شریک ہو گیا تو۔ جائز۔ جائز ہے۔ وں یہ مرد نہیں کہ عندی کو یہ حرکت کرنا جائز ہے بلکہ اس بد حکمت سے عندی کی نافرمانی ہوئی۔ جائز رہی اگرچہ تہر کیا۔ و قال زفر بحرہ لان باقی بہ قبل الامام غیر معتد بہ۔ اور زفر فرم ہے کہ عندی کو یہ کافی ہوگا اسواسطے کہ عندی جو رکوع



قبل امام کے نایا اتحاد قابل شمارشین ہو۔ فلکذا ما یثب علیہ۔ تودہ بھی جو اسپر بنا رکھا۔ فست قابل شمارشین یعنی بعد امام کے رکوع کرنے کے جو رکوع رکھا وہ بھی شمارشین کیونکہ یہ تو پہلے رکوع پر مبنی ہو اور جو فاسد پر مبنی ہو وہ فاسد ہوتا ہے۔ ولنا ان الشرط جو انشا رکھنے فی جزو واحد کافی الطرف الاول واسر اعلم۔ اور ہدی دیں یہ کہ شرط تو کسی جزو میں مشارکت پر جب تک اول طرف میں۔ فست یعنی جب کہ ابتداء میں امام کے ساتھ شرکت کر کے رکوع کرے پھر امام سے پہلے سر اٹھا دے تو باقی نماز جائز ہے کیونکہ مشارکت متحقق ہو گئی تو فساد نہوا اگرچہ اس حرکت میں بھی وجہ سخت ہے چنانچہ حدیث میں فرمایا کہ غیر وار جو شخص امام سے پہلے سر اٹھا لینا ہے کیا ڈرتا نہیں کہ اللہ تعالیٰ اسکے سر کو گدے سے ماسر کر دے (فروع) امام رکوع میں ہے تو اکثر کے نزدیک ایک تکبیر کافی ہے اور اگر اس سے تکبیر رکوع کی نیت کی تو نیت لغو اور تحریر رکھی جائیگی۔ منع۔ امام سے پہلے سر اٹھا لیا تو چاہیے کہ خود کرے خواہ رکوع ہو یا سجدہ ہو اور دوسرا نہو جائیگا۔ ف۔ اگر تقدی کو سر اٹھا کر گمان ہوا کہ امام دوسرے سجدہ میں ہے اگر اسے سجدہ دوم و متابعت دونوں کی نیت کی تو متابعت رکھی جائیگی اور اگر خالی دوسرے سجدہ کی نیت کی تو دوسرا سجدہ ہو گا حتیٰ کہ اگر امام نے سر اٹھا کر دوسرا سجدہ کیا اور اسکو وہیں پایا تو جائز ہے۔ مع۔ ف۔ امام نے سر اٹھا لیا اور ہند تقدی نے تین تسبیح نہیں کئی تو متابعت کرے نازعہ کی رکوع میں پایا تو شامل ہو کر رکوع میں تکبیرات عید کرے امام سے پہلے سلام پھیر دیا اور امام نے دیر کی حتیٰ کہ آفتاب نکل آیا تو فقط امام کی ناز گئی۔ امام نے فوت چھوڑا پس رکوع مل سکے تو پڑھے ورنہ چھوڑے۔ ف۔ اصریح میں اس مقام پر متابعت وغیر متابعت وغیرہ کے امور وہ کچھ جو ہم وتر میں مل چکے ہیں اور لکھا کہ کافر نے ناز بجا مت پڑھی تو اسکے اسلام کا حکم ہو گا کیونکہ مخصوص باسلام ہے بخلاف حج و روزه کے اور لکھا کہ مخصوص بننے میں نظری۔ قول یعنی ہماری جماعت میں ناز پڑھنے والا سوائے اسلام کے محتمل نہیں پس کچھ نظریں رہی۔ م۔

### باب قصار الفوائت

دعاۃ ناز کے قضا کرنے کا بیان فائتہ وہ ناز جو اپنے وقت سے جاتی رہے۔ اگر عمدہ چھوڑے تو کبیرہ گناہ ہے تو یہ کبے یا حج سے معاف ہو گا اور قضا بھی کرے اور اگر قدر سے ہو تو قضا سے عفو ہو گا اور نہ بخلاف کے دشمن کا جویم ہے حتیٰ کہ حضرت علیؓ علیہ السلام سے یوم اللہ کو چار نازین متوالی قضا فرمیں مگر جنائی کو حاملہ کا جویم مر جانے کا خوف جو تو ناخیر کرے۔ بھر ادا وقت پر فعل واجب ہاں کان وشرائط بجا آنا۔ اعادہ کسی فعل سے وقت میں دوسرا ناز قضا بعد وقت کے شل واجب بجا آنا۔ م۔ ن۔ مع۔ ومن فائتہ صلوۃ قضا یا اذ اذکر ہا وقد صاعلی فرض الوقت۔ جس شخص کی ناز فوت ہو گئی تو اسکو تمنا کرے جب یاد کرے اور اسکو فرض وقتی پر مقدم کرے۔ فست۔ یوں ہی اگر سو جانے سے فوت ہو گئی تو بھی۔ اور ناز فرض مراد ہے خواہ اعتقادی فرض ہو یا عملی جیسے وتر قبول ابی حنیفہ مع۔ پس وتر و فجر میں ترتیب واجب ہے۔ اور قضا و سقاطا خاص ہے حتیٰ کہ اگر عمدہ ترک کی بدون انکار کے بلکہ بطور فسق کے تو اسکی قضا بھی اجماعاً واجب ہے۔ یہی قول مالک و شافعی کا ہے۔ ابن حبیب نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ مترد ہو گیا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ شافعی جب تعدد میں قضا واجب کہتے ہیں تو یہ دلیل ہے کہ انکے نزدیک مقدمہ تبارک و تعالیٰ کا حقیقت کافر میں ہوتا۔ فافهم۔ پھر فرض وقتی پر مقدم کرنا واجب ہے حتیٰ کہ بدون اسکے فرض وقتی جائز نہ ہوگی مگر جبکہ ترتیب ساقط ہو جاوے چنانچہ آویگا۔ م۔ والا اصل فیہ ان الترتیب بین الفوائت و فرض الوقت عندنا مستحق۔ اصل اس میں یہ کہ ترتیب رکھا و بیان قضاؤن اور فرض وقتی کے ہمارے نزدیک مستحق ہے۔ فست۔ یعنی فرض علی ہے پس اگر عصر و عصر و مغرب قضا ہو گئیں اور عشاء کے وقت ادا کرتا ہے تو اول عصر پھر عصر و عصر حتیٰ کہ قضاؤن میں ترتیب ہے پھر فرض وقتی یعنی عشاء کو پڑھے یہی نہ ہے بظرف غشی مالک و احمد و اسحق و یوسف و غیرہ

و غیر ہم کا ہے۔ مع۔ و عند الشافعی مستحب۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک ترتیب مستحب ہے۔ و۔ فی مذہب طائوس و ابوہریرہ کا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہی قول اصح ہے۔ لان کل فرض اصل بنفسہ فلا یكون شرطا لغيره۔ دلیل ہم شافعی کی ہے کہ ہر فرض تو بہات خدا اصل ہے تو وہ دوسرے کے لیے شرط نہ ہوگا۔ و۔ مگر بدیل جیسے ایمان عام عبادات اور صوم و نماز کا۔ مع۔ اور جواب یہ کہ وقتی صحیح ہونے کے لیے فائتہ کو ہم شرط نہیں کرتے ہیں بلکہ فائتہ ہمارے نزدیک مقدم واجب ہے اور وقتیہ تو خدا واجب ہے حتیٰ کہ جب بوجہ ملے وقت کے ایسا نہ رہے تو وقتی مقدم ہو جائیگی چنانچہ اولیٰ عام۔ المدا۔ فصل میں فائتہ فرض یا دکی تو فصل پوری کرے کیونکہ ترتیب تو فرض میں خلاف قیاس ثبوت ہوئی ہے۔ محیط السرخسی۔ و لیس قولہ طیبہ السلام من نام عن صلوة انیسما فلم یندکریا الا و مع الامام علیہ صل الہی جو فیہا تم کیصل الہی ذکر ہا تم بعد الہی صلی مع الامام۔ اور جاری دلیل قولہ طیبہ السلام ہے کہ جو شخص سو گیا نماز سے یا اسکو بھول گیا پس یاد نہ آئی تو اس حالات میں کہ وہ امام کے پیچھے نماز میں ہے تو یہ تجربہ ہے جس میں موجود ہے پھر وہ تجربہ جسکو یاد کیا پھر اسکا اعادہ کرے جو امام کے ساتھ تجربہ ہے۔ و۔ اسی کے موافق قول احمد ہے۔ اس حدیث کو دارقطنی نے ثقات راویوں سے ابن عمر رحمہ سے منقولاً روایت کیا لیکن امام مالک نے منقولاً یعنی قول ابن عمر روایت کیا۔ دارقطنی و ابو زررہ نے اسی کو صحیح کہا۔ ابن الہمام نے کہا کہ نقد راوی کسی مرفوع اور کسی منقول روایت کرتا ہے تو دونوں صحیح ہیں۔ مع۔ پھر نہایت وغیرہ میں اس مقام غلطیات ہیں جسکا حل کرنا دشوار ہو گیا جیسا کہ عینی رحمہ نے بسط سے ذکر کیا ہے۔ مترجم کتا ہے کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ شمس الائمہ سرخسی نے فرمایا کہ نمازوں کے اوقات اور ادار میں ترتیب قطعی ہے پھر اگر اوقات میں بوجہ فوت ہو جانے کے نہ رہے تو بجا لانے میں باقی رہیگی۔ یہ کلام قوی ہے اور توضیح یہ کہ اوقات میں تو فجر و ظہر و عصر و مغرب و عشاء اوقات مرتبہ ظاہر ہیں۔ رہا بجا لانا تو حج کے مقام عرفات میں ظہر و عصر ایک ساتھ ادا کی جاتی ہیں لیکن اگر عصر کو مقدم کرے تو جائز نہیں ہے۔ اب واضح ہو کہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی سو گیا کسی نماز سے یا اسکو بھول گیا تو جب یاد آوے اسی وقت پڑھے کہ یہی اسکا وقت ہے اور ایک روایت میں ہے کہ اسکا کچھ کفارہ نہیں سوائے اسکے۔ کما فی صحیح البخاری و مسلم۔ پس جب یہ وقت و کفارہ از جانب شیخ متین ہوا تو ازراہ وقت و فصل دونوں طرح فائتہ کی تقدیم متین ہو گئی۔ لیکن یہ وقت اسکا حقیقی عین حتیٰ کہ اگر طلوع یا غروب کا وقت ہو تو عین فجرہ سکنا اور اسی وجہ سے اگر اس وقت عدا نہ پڑھے تو وہ عدا تارک نماز میں داخل نہ ہوگا لہذا فقہاء نے کہا کہ قضاء کو بجا لانے کا وقت تمام عمر ہے سوائے وقت طلوع و غروب و ٹھیک دو پہر کے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ امام حنفی رحمہ نے جس حدیث سے استدلال کیا وہ فرض کا بیان ہے یعنی ادار میں ترتیب وقت و فصل دونوں کی مفروض ہے پھر بعد وقت سے قضاء ہو جانے کے فعل کی ترتیب فرض باقی رہی لیکن احتمال ہے کہ شاید ساقط ہو تو حدیث مذکور سے احتمال منع ہوا پھر چونکہ ہر امر واحد ہے لہذا اسکا درجہ فرض علی رہ گیا۔ پس یہی قول اصح ہے۔ والہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ مع۔ قضاء فرض کی فرض اور واجب کی حاجت اور سنت کی سلت ہے۔ البھر۔ و لو خاف فوت الوقت یقدم الوقتیہ ثم یقضیہا۔ اور اگر وقت نکل جانے کا خوف ہو تو وقتیہ کو مقدم کرے پھر فائتہ کو قضاء کرے۔ و۔ اس پر اجماع ہے۔ مع۔ مثلاً عشاء فوت ہوئی اور فجر کے وقت دیکھا کہ اگر قضاء مقدم کروں تو فجر کا وقت نہ بیگا تو فجر کو مقدم کرے۔ لان الترتیب یسقط بضمیق الوقت و کذا بالنسب ان و کثرة الفوائت کیلایؤدی الی تقویت الوقتیہ۔ کیونکہ ترتیب تو ساقط ہو جاتی ہے بوجہ غلط وقت کے اور یوں ہی ساقط ہوتی ہے بوجہ بھول جانے اور نوائے کثیرہ ہو جانے سے تاکہ وقتیہ کا خوف کرنا لازم نہ آوے۔ و۔ فوائت میں کثرت کی مقدار چنانچہ میں جن۔ پھر وجہ سقوط یہ ہے کہ وقتیہ کو عدا وقت سے فوت نہ کرنا فرض قطعی ہے اور فائتہ کو مقدم کرنا فرض علی پس جب وقت تنگ ہے یا فوائت کثیرہ میں حتیٰ کہ وقتیہ کو فوت کرنا لازم آتا ہے تو قطعی مقدم

ہوگی۔ یہی مترجم کو ظاہر ہوا اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی شائع نے عمر میں کیا ہو۔ واسطہ علم۔ م۔ اگر نوازل میں چار میں اور وقت میں سب کی گنجائش نہیں تو صبح یہ کہ وقت کو مقدم کرنا جائز ہے۔ یعنی۔ اس صبح میں نظر ہے۔ م۔ پھر وقت کا ٹنگ جتنا غالب گمان ہو گا کافی ہو یا حقیقتہً ٹنگ ہو حتیٰ کہ اگر بعد ازاں اسے وقت کے ظاہر ہو کہ جو ٹنگی کا وقت تھا وہ خطا تھا یعنی وقت قضاء واداء دونوں کا تھا۔ تو فتاویٰ المجتہدین والفقہین میں ہے کہ حقیقتہً ٹنگی معتبر ہے پس وقت باطل ہو جائیگی پھر اگر وقت استعذر بآتی ہو کہ عشاء وغیرہ اگر کے تو پہلے قضاء عشاء پھر حکم پھر فجر ہے اور جو فجر پھر صبحی بھی وہ باطل ہو گئی اور اگر اب گمان ہو کہ خالی وقت ہے اور ادا کی پھر ظاہر ہوا کہ گمان غلط تھا تو جسے باطل ہو گئی۔ پھر اسی طرح نظر کرے حتیٰ کہ دونوں کا وقت ہو تو شریعتاً ماکر اور اگر خالی وقت کا گمان ہو تو وہی خبر ہے لیکن بعد کہ اگر غلط گمان لگتا تو پھر باطل ہو جائیگی۔ اسی قول کو فتح القدیر و دیگر المواقف میں صرح کر دیا ہے۔ مترجم کتاب کہ بطلان بعد اداء کے بدلیل قطعی چاہیے تھا اور ترغیب محسن سقوط ہے تو واضح یہ تھا کہ بیان مدار غالب گمان پر ہونا اور اسی طرف کلام امام مصنف شریعہ لیکن روایات جزئیہ اسکے مخالفت میں اور عجیب کہ شیخ ابن الہمام نے وہاں ترتیب مستحب ہونے کو اس کا اذہان بیان فرضیت ترتیب کی تعین پر اقتصار کیا۔ م۔ پھر وقت کی تنگی و وسعت میں مستحب وقت کا اعتبار بدلیل اس کے اگر عصر شروع کی اور قضاء نظر ہو لا ہوا پھر آفتاب میں زردی شروع ہوئی اس وقت ظہر یا آئی تو عصر کو پورا کر لے اور نہ تو دوسرے صبح ہو کہ وقت مستحب معتبر ہے درہ عصر تو لازم ہوئی۔ تاہم فیضان میں ہے کہ ضیق وقت کا اعتبار شروع کے وقت ہے حتیٰ کہ اگر قضاء ظہر یا د ہو پھر عصر کی اور طول دید یا حتیٰ کہ وقت ٹنگ ہو گیا تو اعتبار نہیں اور جہاں عصر ہو گا اگر جبکہ ٹنگی کے وقت تو ذکر سیر شروع سے پھر سے صبح۔ و تو مقدم تھا جائز۔ اور اگر اس شخص نے ٹنگی وقت کے بعد فائدہ کو مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ یعنی فائزہ ادا ہو جائیگی اور وقت کو کھولنے کا گناہ اس پر حاصل یہ کہ باسناصل کرنا حرام ہے مگر قضاء ناز ہو جائیگی۔ لانی النہی عن تقدیمہا المعنی فی غیرہا۔ کیونکہ فائزہ کو ایسی حالت ٹنگی میں مقدم کرنے سے جو مخالفت ہو تو وہ ایسے معنی کی جہت سے ہے جو غیر میں ہیں۔ یعنی وقت کا کھولنا۔ پس وقت کو کھولنے سے فائزہ کی ادائیگی کو نقصان نہیں ہوا۔ بان وقت کو کھولنے سے پہلے گناہ عظیم ہوا تو یہ دوسری بات ہے۔ بخلاف ما اذا کان فی الوقت سقم۔ برخلاف اسکے جیکہ وقت میں سقم ہو۔ تو مقدم الوقت۔ ادا کرنے ناز وقت کو مقدم کر دیا حیث لایحوز۔ تو یہ نہیں جائز ہوگی۔ لانی اداہ باقبل وقتہا الثابت بالحدیث کیونکہ اسے وقت کو ایسے وقت ادا کیا ہوا اسکے واقعی وقت سے جو حدیث سے ثبوت ہوا ہے پیشتر ہے۔ یعنی حدیث سے تو وقت کے لیے وقت ہے جو بعد ادا کے فائزہ کے ہو چھ عرفات میں عصر و ظہر جمع کرنے میں عصر کا وہ وقت ہے جو منظر پھر حکم جو حتیٰ کہ عصر کا اول و ظہر کو آخر کرے تو ردائیں اسی طرح فائزہ سے پہلے وقت کا وقت ہی نہیں جیسا کہ حدیث سے ثبوت ہے۔ اقتصار میں ہوا کہ وقت کا وہ وقت تو قرآن یا حدیث متواتر سے ثابت ہے پھر کیونکہ اس حدیث واحد سے منسوخ ہو جائیگا۔ جواب اسکا گناہ میں یوں دیا کہ یہ حدیث جو ترتیب فائزہ میں ہے جو ضرر مشہور ہے۔ ابن العام رحمہ نے کہا کہ یہ دعویٰ رد ہے کیونکہ اسکے حدیث مرفوع ہونے میں کلام ہے تو مفہم کمان۔ مترجم کتاب کہ صبح جواب وہ تحقیق ہے جو ادھر گندہ یعنی مثلاً افعال ناز ظہر کے بعد افعال ناز عصر ادا کرنا قرآن وحدیث متواتر سے ثبوت ہے اور جب ظہر اپنے وقت سے قضاء ہو کر حصہ میں آئی کیونکہ اسکا ادا کرنا لازم ہے تو وقت کی ترتیب تو گئی اور افعال کی ترتیب اب بھی ممکن ہے تو اس پر عمل واجب ہے اس میں صحت میں کہ یہ بھی ممکن نہ وقت میں خالی افعال عصر کی سائی ہو تو ترتیب قطع ہوگی اور بیان موضوع یہ کہ وقت میں دونوں کی گنجائش ہے پس ترتیب فعلی لازم ہے اور بعد وقت کے اندر ناز ظہر قضا کے افعال بجا لاوے استعذر وقت عصر کے ادا سے خارج ہوا اگرچہ وہ عصر کا وقت ہے تو اس وقت میں عصر کی اول صبح نہیں بلکہ حدیث صحیحین اور اس حدیث کتاب ہدایت مرقطی سے معلوم ہوا کہ یہ وقت بھی ظہر کا وقت ہے یعنی آنکہ غور یا ادا کے وقت بجا آنا پھر کہ اداء کے ہو مگر قضاء نے تصریح کی کہ اگر قضاء یا وہی نہ تو عصر اس وقت میں صبح ہے۔ اور اس بیان سے ظاہر ہوا کہ عہد ۱ چوتھے دن وقت سے چوتھے دن میں یہ فرق ہے کہ عہد ۱ ترک گناہ رہیگا اور فاضل نے اگر نوازل جدید اری کے وقت ادا کیا جائیگا



گوگناہ غفور۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر نام مصنف ہم دلیل کو اس جہالت سے فرماتے کہ۔ لائے ادا ہائی وقت کمال سبھا  
اور تشغله بغیرا۔ تو اظہر ہوتا یعنی اسے وقتہ کو وقتہ کے ایسے وقت میں ادا کیا جائے اسکے ادا کی گنجائش نہیں دیتا تھا  
جو ہر اس وقت کے دوسری ناز کے افعال میں مشغول ہونے کے۔ پس وقت تو وہ حقیقت عصر کا ہر گرا اور عصر اس میں  
جائز نہیں رکھی گئی کیونکہ فرضیت ترتیب افعال سے وہ قضاء کے افعال کے لیے کر دیا گیا ہے۔ فاقم رم۔ (مفروع) مجوز  
کو افاقہ ہوا تو اس پر حالت جنون کی قضا نہیں جیسے مرتبہ پر حالت اہتمام کے اور دار الکفر کے مسلمان پر جب تک وجوب  
ناز نہیں جانا اور بغیر نشہ کے بیہوش پر جبکہ ایک رات و دن سے زیادہ بیہوش رہا اور مریض پر جب کہ اسکو اشارہ  
کے لیے قدرت نہ تھی قضا واجب نہیں ہے۔ مسافر پر حالت سفر کی قضا اور رکعت اور حالت حضر کی قضا چار رکعت ہیں  
البحر۔ وضو گمان کر کے ظہر پڑھی پھر وضو کر کے عصر پڑھی پھر ظہر ہو کہ ظہر بغیر وضو نہ تھی تو بمنزلہ نسیان کے ترتیب ساقط  
ہے اور فقط ظہر قضا کر کے بخلاف عتد کے۔ محیط السرخسی۔ جمع میں قضاے فجر یا دل بس اگر اول فجر قضا کر کے جمعہ مل سکتا ہے  
تو بالاجماع قطع کر کے بھی کرے اور اگر جمعہ نہیں بلکہ ظہر مل سکتی ہے تو بھی غنیمت کے نزدیک ہی کرے خلافاً لعمدہ اگر ظہر بھی  
نہیں مل سکتی تو بالاجماع جمعہ تمام کرے۔ السرخس۔ اگر وقت تنگ ہو مگر قضا پڑھ کر وقتی اسطرح ممکن ہے کہ تخفیف قراءت و افعال  
کرے تو ترتیب ضرور ہے اور باسی قدر پر اقتضار کرے کہ ادنی مرتبہ ناز جائز ہو جاتی ہے۔ التمر تاشی۔ اگر تنگی وقت یا نسیان سے ترتیب  
ساقط ہو گئی پھر وقت وسیع میں یاد ہو تو بالافتاق ترتیب عود کر لگی الاشباہ والنہر عن الدرایۃ۔ جب تک نسیان ہے ترتیب ساقط  
رہتی ہے اور جب یاد آ گیا تو ترتیب لازم ہو گئی۔ الخلاصہ۔ ولو فاتتہ صلوٰۃ ربہا فی القضا کما وجبت فی الاصل  
اور اگر اسکی کئی نازین فوت ہو گئیں تو قضا میں انکو ترتیب وار بجالا دے جیسے اصل میں واجب ہوئیں۔ لان النبی  
علیہ السلام شغل عن اربع صلوٰۃ یوم الخندق فقضاہن مرتبہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو جنگ قتال  
کفار کے مشغول کیے گئے چار نازوں سے جنگ خندق کے روز جو ہجرت کے پانچویں سال واقع ہوئی پس اپنے انکو ترتیب  
کے ساتھ ادا کیا۔ فن۔ جیسا کہ امام احمد و ترمذی و نسائی نے حدیث ابن مسعود سے اور نسائی و ابن جان نے حدیث ابوسعید  
الخدری سے روایت کی اور حدیث ابوسعید میں ہے کہ اسوقت تک یہ حکم نازل نہ ہوا تھا کہ ان خفتم فرجالا اور کیا نا۔ یعنی جب  
کافروں کی طرف سے اچانک حملہ کا خوف ہو تو چاروں پاسوار ناز پڑھو۔ بالجماع اس واقعہ سے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
مرتب قضا کرنا دکھلایا۔ جو محتمل ہے کہ یہ حدیث واجب ہو یا مستحب ہو۔ ثم قال صلوٰۃ کما را تیمونی اہل۔ پھر حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری حدیث میں فرمایا ہے کہ تم ناز پڑھا کر وجیسے تم نے مجھے دیکھا کہ میں ناز پڑھتا ہوں۔ فن۔  
جیسا کہ مالک بن انور کی حدیث صحیح بخاری میں ہے پس مجموعہ دونوں حدیثوں سے نکلا کہ یہ فعل ترتیب کا واجب تھا کیونکہ  
صلوٰۃ صیغہ امر واسطے وجوب کے ہے۔ واضح ہو کہ قول مصنف رحمہم قال۔ سخت موسم واقع ہوا کہ یہ ایک حدیث ہے اور اگر  
وقت حال۔ کچھ تو یہ نو تمام۔ پھر ابن الامام نے کہا کہ ہر فعل جسکو آپ کی ناز میں دیکھا گیا وہ واجب نہیں حتیٰ کہ سنن ابی داؤد  
و نو اہل اس سے واجب نہ ہوئے بلکہ یہ تو واجبات ہی پر جو عملی نمائندہ واجب نہ ثابت نہیں ہوتا۔ لخص الفتح۔ اگر  
فاتحہ ایک سے زیادہ ہیں اور وقت میں وقتہ کے ساتھ صرف بعض کی گنجائش ہے تو وقتہ جائز نہیں جب تک کہ بعض ادا کرے  
چنانچہ فجر کے وقت یاد آیا کہ اسے عشاء و ترہین پڑھی اور وقت میں صرف پانچ رکعات کی گنجائش ہے تو وتر اور فجر پڑھے پھر  
بعد طلوع کے عشاء قضا کرے اور اگر عصر کے وقت فجر و ظہر کی قضا یاد آئی تو دونوں پہلے قضا کرے اور اگر صرف آٹھ رکعت  
کی گنجائش ہو تو ظہر و عصر ادا کرے اور اگر چہ کی گنجائش ہو تو فجر و عصر ادا کرے۔ انصاف خان۔ اور اگر جملہ قراءت کی گنجائش  
سے وقتہ ہو تو سب مقدم مرتب کرے اور ترتیب ساقط نہیں۔ الا ان یرید اللوائت علی ست صلوٰۃ۔

مگر جب کہ نوات نہ ہو مگر چنانچہ نازون ہمک ہو جاوین۔ **ف**۔ نو حد کثرت میں ہو مگر ترتیب ساقط ہو جائیگی۔ یہی صحیح ہے۔ محیط  
 السمری۔ لان النوات قد کثرت۔ کیونکہ قضا نازین بعد کثرت پہنچ گئیں۔ فقط الترتیب فیما بین النوات تبسما  
 کما یستطیع مثلاً و بین الوقتیہ۔ تو وہ قضاؤں کے درمیان ترتیب ساقط ہو جائیگی جیسے نوات دو وقتیہ میں ساقط ہوتی ہے۔ و  
 حد اکثر ان تصیر النوات۔ اور حد کثرت یہ ہے کہ ہو جاوین قضائین (اعتقاد یہ نہ نہرت) مستیخرج وقت الصلوۃ  
 السادسہ۔ چہ عدد چھ لادت نکل جائے کے ساتھ۔ **ف**۔ حتی کہ پانچ فریضہ اعتقادی اور چھ مکرر بوجہ پیشی کا وقت  
 خارج ہونے کے قضائین ہو جاوین تو ترتیب ساقط ہوگی۔ و ہوا المراد بالمدکور فی الجامع الصغیر۔ اور یہی مراد اس قول  
 میں ہے جو جامع صغیر میں مذکور ہے۔ و ہو قولہ۔ اور وہ یہ عبارت ہے۔ **ف**۔ جو مصلحت نے لکھی کہ۔ و ان فاتتہ اکثر  
 من صلوات یوم و لیلتہ اجزائہ الی بد اہما۔ اور اگر فوت ہو گئیں اُس سے ایک دن رات کی نازون سے زیادہ  
 تو جائز ہو جائیگی وہ ناز جس سے اہد ار کی تھی۔ **ف**۔ پس اس سے چھ نازین مراد ہیں۔ لانہ اذا زاد علی یوم و لیلتہ  
 تصیر ستا۔ کیونکہ جب ایک دن رات پر زیادہ ہوئیں تو چھ ہو جاوینگی۔ و عن محمدانہ اعتبار دخول وقت السادسہ  
 اور امام محمد سے یہ بھی روایت آئی کہ امام محمد رحمہ نے حبشی ناز کا وقت داخل ہونا اعتبار کیا۔ **ف**۔ نہ خارج ہونا۔ لیکن  
 عالی داخل ہونے سے قضا نہیں ہو سکتی جب تک کہ بغیر اوار کے وقت خارج نہ ہو جاوے لہذا کہا کہ۔ و الاول ہو الصبح  
 قول اول ہی صحیح ہے۔ **ف**۔ یعنی حبشی کا وقت نکل جانا بغیر اوار کے مغرب ہے۔ لان اکثرہ بالدخول فی حد الکرار  
 و نوک فی الاول۔ کیونکہ کثرت نو حد مکرار میں داخل ہونے سے ہوتی ہے اور یہ پہلے ہی قول پر ہوگا۔ **ف**۔ جب کہ  
 حبشی کا وقت بغیر اوار کے خارج ہو جاوے تو دن رات کی پانچ نازین اور چھ مکرر شروع ہوگی۔ م۔ پھر مغرب اس میں یہ ہے کہ جب  
 ناز فوت ہوئی ہے اس وقت سے درمیانی اوقات چھ ہو جاوین اگر چہ فائتہ کے بعد دالی نازون کو اپنے اوقات میں پڑ گیا ہو  
 اور بعض نے کہا کہ مغرب یہ ہے کہ قضا نازین چھ ہو جاوین اگر چہ متفرق ہوں۔ اور ثمرہ اختلاف کا ایسی صورت میں ظاہر ہوگا  
 جب کہ آٹھ تین نازین مثلاً جوڑیں ایک رفت کی نظر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز کی مغرب لیکن یہ ایام مرتب نہیں ہیں  
 اور اسکو معلوم نہیں کہ اول کون ہے۔ تو پہلے قول پر ترتیب ساقط ہے کیونکہ ان قضاؤں کے درمیان جو اوقات پڑے ہیں وہ  
 بہت کثیر ہیں۔ اور دوسرے قول پر ترتیب ساقط نہ ہوگی کیونکہ قضائین بذات خود چوتھ تک نہیں پہنچتی ہیں پس وہ سات نازین  
 پڑے نظر پھر عصر پھر عصر پھر عصر لیکن قول اول اصح ہے۔ البتہ۔ اور قول دوم احوط ہے۔ اتفاقاً ضحان۔ اور  
 یہی اصح ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو ابن الامام نے ترجیح دی اور کہا کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب معلوم ہے کہ اگر کسی کو قضا یاد ہے پھر  
 اسے بد دن ضیق وقت کے دقیقہ پڑے تو یہ ناز فاسد ہوئی مگر فساد ابھی متوقف ہے اس بات پر کہ آئندہ کا حال دیکھا  
 جاوے پس اگر آئندہ اسے پانچ دقیقہ نازین سے یاد آئے کہ پڑھیں اور حبشی کا وقت آگیا تو یہ سب صحیح ہو گئیں پس اس  
 قول پر جو اوقات کا تعلق نہیں جہاں الخ۔ الفتح۔ اگر کسی نے ایک ماہ کی ناز جوڑی پھر سارا ایک مدت تک پڑھا مگر پھر  
 اسے ایک ناز جوڑی تو پہلی قضائین تہنہ ہیں اور وہ بالاتفاق ترتیب ساقط کرتی ہیں اور دوسری قضا جدید ہے اس میں  
 مشاکح کا اختلاف ہے۔ الکافی۔ و لو اجتمعت النوات للقدیمۃ و الحدیثۃ قبل یحوز الوقتیہ مع ذکر الحدیثۃ  
 اکثرہ النوات۔ اور قضائین قدیمہ اور جدیدہ جمع ہوئیں تو وقتی ادا کا بھالانا باوجود جدید قضا یا ہونے کے ایک قول میں  
 جائز ہے کیونکہ قضائین قدیمہ و جدیدہ ملا کر بعد کثرت ہو چکی ہیں۔ **ف**۔ اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ الکافی۔ یہی اصح ہے محیط  
 وقیل لایحوز۔ اور بعض نے کہا کہ دقیقہ حالت یا جدیدہ میں نہیں جائز ہے۔ الکافی۔ و یجوز الماضی کان لم یکن جہاں  
 عن التناول۔ اور بھالی قضائین گمانیست عمر اردیوئی بزم اس کے زجر کے مستحق ملہ بھائی کرنے سے۔ **ف**۔

یہی اصح ہے۔ یعنی توجہ اصل ترتیب ساقط ہو لیکن وجہ آستحسانا حکم عدم جواز دیا جاوے۔ م۔ و تو قضی بعض الفوائت  
حتی قیل بالقی۔ اور اگر ایسے تضاد میں سے بعض کو ادا کیا حتی کہ باقی قضائیں کم رہ گئیں۔ ف۔ یعنی کثرت کی حد نہ رہی  
یعنی جو سے کم رہ گئیں تو اصح یہ کہ ترتیب موقوف نہ کر لی۔ الفاضلہ۔ اور امام ابو حفص الکبیر نے فرمایا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ المیٹ۔  
و عا دالترتیب عند البعض۔ بعض کے نزدیک ترتیب موقوف نہ کر لی۔ و ہوا الا ظہر۔ اور یہی قول زیادہ ظاہر ہے۔ ف۔ یعنی  
ازراہ دلیل بھی اور ازراہ روایت بھی ظہری ہے۔ کیونکہ کثرت تو ساقط نہ ہوئی اس جہت سے تھی کہ ان کے ادا کرنے میں  
وقتیہ کا تضاد کرنا لازم آتا تھا۔ وہ مقرر جاتا رہا۔ یہ تو دلیل ظہری ہے۔ م۔ برابرہ روایت۔ فائدہ روحی عن محمد بن من ترک  
صلوۃ یوم ولیلۃ۔ تو امام محمد سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک دن رات کی نافرمانی کی۔ و حصل لقصی من الغد مع کل  
وقتہ فائتہ۔ اور آٹھ دوسرے روز سے ہر وقت کی ساتھ ایک تضاد کو بجالانا شروع کیا۔ فالقوائت جائزۃ علی کل  
حال۔ تو قضائیں بہر حال جائز ہیں۔ ف۔ خواہ وقتیہ سے مقدم کرے یا موقوف کرے۔ والوقایات فاسدۃ۔ اور وقتیات  
فاسد ہیں۔ ان مقدمہ داخل الفوائت فی حد القلۃ۔ اگر وقتیہ کو مقدم کرے تو اچھے کہ فوائت تو حد قلت میں ہیں ف۔  
تو ایسے بچے کوئی وقتیہ ادا نہوگی۔ وان اخرا ملک۔ اور اگر وقتیہ کو فائدہ سے موقوف کرے تو بھی فاسد ہے۔ ف۔ کیونکہ  
ہنوز دیگر فائتہ باقی ہیں جن کا مقدم کرنا بوجہ زوم ترتیب کے مستحق ہے۔ م۔ الا العشاء والاخیرۃ۔ سوائے اخیر عشاء کے۔ ف۔  
یعنی جو مغرب کے بعد آتی ہے تو وہ فاسد نہوگی۔ لانه لا فائتہ علیہ فی ظنہ حال ادا نہا۔ کیونکہ اسکے ادا کرنے کے وقت اسکے  
گمان میں اسپر کوئی تضاد نہیں ہے۔ ف۔ اور یہ گمان معتبر ہے جیسے کسی نے ظہر پڑھی در حالیکہ اسکو تضاد فجر یا عصر یا عصر  
ہوئی پھر فجر تضاد کی اور نماز عصر پڑھی حالانکہ اسکو عصر یا عصر ہو جائز ہے کیونکہ اس ادا کے وقت اسکے گمان میں اسپر کوئی  
تضاد نہیں ہے۔ اقبسین۔ وجہ استدلال اس مسئلہ سے یہ ہے کہ جب اول روز فجر سے عشاء تک تضاد لیکن اور دوسرے روز فجر کے  
ساتھ فجر تضاد کی تو وقتیہ بہر حال فاسد ہے تو فائتہ جو ہو گئیں تو ترتیب ساقط ہو گئی پس ظہر کی وقتیہ خواہ مقدم کرے یا موقوف  
کرے جائز ہوتی لیکن عدم الجواز اسی وجہ سے کہ تضاد ظہر بجالانے سے پھر پانچ رہ گئیں اور ترتیب لازم آئی تو معلوم ہوا کہ  
اکی سے ترتیب موقوف نہ کر لی ہے۔ ابن الامام رحمہ نے اعتراض کیا کہ ترتیب ساقط ہی نہیں ہوئی تھی کیونکہ چشمی کے نکل جانے سے ترتیب  
ساقط ہوئی لیکن قبل اسکے اسکے ایک تضاد ادا کر لی تو پانچ ہی رہ گئیں۔ پھر کہ یہ مسئلہ تو بطور گوہی کے ہے۔ تو ہم نے مان لیا  
کہ اس میں مقدمین سے کوئی معافیہ نہیں لیکن دلیل تو موجود ہے کہ ترتیب ساقط ہونا بوجہ کثرت کے اس سبب سے تھا کہ ترتیب  
رہتی تو وقتی ادا کرنا ممکن نہ تھا بلکہ تضاد کرنا لازم آتا تو اس قدر سے ایک حکم واجب ساقط ہوا تھا جب یہ مقرر رہا تو پھر عود  
ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو تحقیق میں نے فرضیت ترتیب میں لکھی ہے اسپر نظر کرنے سے بلاشبہ ہی قوی نکلتا ہے اس واسطے کہ فرض  
تو تضاد کا فعل پہلے پھر ادا کا فعل ہے اور کثرت کی وجہ سے نہ یہ جو رسی رنگ گیا ہے اور جب مقرر نہ رہا تو فرضیت کا ردک جاتا رہا  
اس سے معلوم ہوا کہ سقوط کبھی نہیں ہوتا اور تحقیق یہ ہے کہ فرض کا ساقط ہونا دوسرے نص سے ہو گا اور کثرت کے وقت مرجع  
یعنی ہو گیا اور مرجع بدلیل منصوص منع ہے تو نص بمعارضہ نص ہوا اور طلب قضائیں قلیل رہ گئیں تو مرجع کی نص معارض نہ رہی  
پس فرضیت کی نص پر حکم ہو گا اور یہ کسی طرح دفع کے قابل نہیں ہے۔ و اسیر تعالیٰ اعظم۔ تضاد کو ادا کے وقت سے موقوف کر دیا ہو جو  
قطار کر سکتا تھا تو اصل میں نہ کہہ کر کہ یہ مکر وہ ہے کیونکہ وقت یا وہی اس کا وقت ہے اور نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرنا بلا خلاف مکر وہ ہے  
المیٹ۔ بلکہ مضامین ہر پھر مکر وہ کی وجہ کیا ہوئی اور تحقیق اسکی مترجم نے سابق میں لکھی ہے۔ م۔ ومن صلی العصر و ہذا کرانہ  
لم یصل الظہر فی فاسدہ۔ اور جس نے عصر پڑھی اس حالت میں کہ اسکو یاد ہے کہ اسنے ظہر نہیں پڑھی ہے تو نماز عصر فاسد ہے  
الا اذاکان فی آخر الوقت۔ مگر جب کہ یاد آئے عصر کے آخر وقت میں ہے۔ ف۔ کہ اس وقت سے وقت مستحب تک صرف



ہاں عصر کی گنجائش ہو۔ پھر دن ہی چکر و جب ترغیب نہ جاتا ہو تو فساد نہیں سم۔ وہی مسئلہ الترتیب۔ اور یہ تو ہی قریب  
 فرض ہونے کا مسئلہ ہے۔ ف۔ اسکو آئندہ مسئلہ کے لیے عمد کیا یعنی۔ و اذا فسدت الفرضیۃ لا یصل الاصل الصلوٰۃ  
 عند ابی حنیفہ والی یوسف۔ اور جب بوجہ فرضیت ترتیب کے نماز عصر فاسد ہوئی تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک  
 اصل نماز باطل نہوگی۔ ف۔ لیکن ابو یوسف رحمہ کے نزدیک مطلقاً نفل ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ابھی توقف  
 ہے اگر اسکے بعد اور پانچ نمازیں فاسد کیں تو کثرت سے ترتیب ساقط ہو کر پھر عصر اور اسکے بعد کی پانچوں سب صحیح ہو گئیں اور  
 اگر پانچ کے درمیان غم غصہ کرئی تو سب فاسد ہو کر نفل ہو گئیں۔ پس شیخین میں استقدر اتفاق ہے کہ اصل نماز بہر حال باطل  
 نہیں ہے۔ م۔ و عند محمد مطلق۔ اور امام محمد کے نزدیک اصل نماز رایگان ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد فاتحہ یاد ہونے کے فقہ  
 ماردے تو ضرور نہ ٹوٹے۔ ن۔ لان التخریج عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضیۃ بطلت التخریجہ اصلاً۔  
 اس حلیل سے کہ اسنے تخریجہ تو فرض کا ماندہ تھا پس جب فرضیت گئی تو تخریجہ بھی خیر سے گیا۔ ف۔ تو نماز ہی نہیں ہی  
 جواب یہ کہ تخریجہ کا وصف کبھی فرضیت اور کبھی سنت و نفلیت ہوتا ہے حتی کہ تخریجہ فرض اور تخریجہ سنت کہلاتا ہے تو جب فرض یا  
 سنت میثد تو خالی تخریجہ باقی رہ گیا اور نفل کے لیے کافی ہے چنانچہ امام مصنف نے لکھا۔ و لہذا انما عقدت  
 الاصل الصلوٰۃ بوصف الفرضیۃ۔ اور شیخین رحمہ کے نزدیک تخریجہ مفقود ہوا واسطے اصل نماز کے بوصف فرضیت۔  
 ف۔ تو فرضیت ایک وصف اس تخریجہ کے ساتھ ہوا۔ فلم یکن من ضرورۃ بطلان الاصل۔  
 پس وصف فرضیت باطل ہونے سے اصل تخریجہ باطل ہونا کچھ ضرور نہیں ہے۔ ف۔ مگر جب کہ کوئی دلیل قائم ہو اور  
 یہاں کوئی دلیل نہیں پھر تخریجہ اصل باقی رہنے پر ظاہری وجہ نماز دلیل ہے۔ م۔ اور حدیث ابن عمر رحمہ جو فرضیت ترتیب میں  
 شرح باب میں ذکر ہوئی اس پر دلالت کرتی ہے کیونکہ نماز پوری کرنے کا حکم ہے۔ ن۔ بالجملہ شیخین کے موافق عصر میں نقصان  
 ظہر یا دو گنہ فرض ادا ہونے کا حکم تو فاسد ہوا اگر اصل نماز موجود ہے۔ پھر آیا فاسد ہونے کا حکم قطعی کر دیا گیا یا ابھی توقف  
 ہے۔ یہ دو سوا اختلاف ہے تو اس میں ابو یوسف رحمہ موافق امام محمد بن کہ قطعی فساد ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک متوقف فساد  
 ہے چنانچہ فرمایا۔ ثم العصر نفی فساد ابو قحفا۔ پھر عصر ج مسئلہ مذکورہ میں فاسد ہوئی وہ فساد متوقف کے طور پر فاسد  
 ہوئی۔ ف۔ یعنی ابھی فاسد ہونے پر قطع نہیں کر دیا گیا بلکہ توقف ہے۔ حتی لو صلی ست صلوات ولم یعد النظر۔  
 حتی کہ اگر بعد اسکے اُسنے پھر عصر لاکر چھ نمازیں اپنے اپنے وقت پر ادا کیں حالانکہ ہنوز قضاے ظہر کو میں پڑھا۔ اقلب  
 الكل جائزاً۔ تو یہ سب نمازیں بدل کر جائز ہو جائیگی۔ ف۔ تودہ عصر بھی انہیں جائز ہو جائیگی۔ و ہذا عند ابی حنیفہ  
 یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک۔ ف۔ استحسان ہے کیونکہ بعد عصر کے مغرب بھی قضا یا دے ساتھ پڑھی تو وہ بھی فاسد مگر  
 بفساد متوقف ہوئی اسی طرح عشاء پھر دوسرے روز فجر و ظہر و عصر پڑھی تو یہ چھ نمازیں ہو گئیں اور مغرب کا وقت آگیا پس  
 سب فاسد ہو میں تو ترتیب ساقط ہو گئی پس اول عصر سے رکھی گئی تو سب صحیح ہو گئیں اور اگر جب تک نوبت نہ ہو پچی بکریچ  
 میں غرضتار کی تو عصر نہ کوڑھا فاسد ہوئی۔ و عند ہما نفی فساد اجماعاً۔ اور امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک اول عصر ج  
 فاسد ہوئی اسکے فساد پر قطع کر دیا گیا یعنی۔ لا جواز لہا بحال۔ کسی حال میں وہ اب جائز نہیں ہو سکتی ہے۔ ف۔  
 مگر امام محمد کے نزدیک وہ بالکل رایگان اور امام ابو یوسف کے نزدیک نوافل ہیں۔ م۔ قد عرفت ذلک فی موضعہ۔  
 اور یہ اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ ف۔ یعنی کتاب الصلوٰۃ مبسوط میں ہے اسکی صحت یہ کہ ایک نماز چھوٹی سبھرا اسکے بعد  
 پانچ وقت تک پانچ نمازیں اپنے اپنے وقت پر پڑھیں تو صاحبین کے نزدیک پانچوں فاسد ہیں اور امام ابو حنیفہ کے  
 نزدیک ابھی متوقف ہیں۔ م۔ پھر اسکے بعد اگر ایک وقت پڑھی تو سب صحیح ہو گئیں اور اگر مشرکہ نماز پڑھی تو سب







اگر نماز گزار سے تو اکثر متاخرین کے نزدیک ادا کے قیاس پر جہر افضل ہے اور امام مصنف صاحب العداۃ کے نزدیک  
اختفاء واجب ہے اور مترجم کے نزدیک اسی کے واسطے دلائل شدید ہیں جیسا کہ فضل جہر و اختفاء میں گذرا۔ اور حضرت علیؑ ائمہ باوجود

### باب السجود السہو

باب سجود السہو کے بیان میں۔ یعنی ان سجدوں کے بیان میں جو سہو سے واجب ہوتے ہیں۔ تو سہو میں سے دو سجدے ہوتے ہیں۔  
بیان کرنا ضروری ہے۔ سہو خواہ ناز فرض میں ہو یا نفل میں ہو سجدہ سہو واجب ہوگا۔ المحیط۔ اور اصل اس میں یہ ہے کہ متروک  
یا کوئی نفل ہوگا یا اسکی جگہ ہوگی۔ جب فعل متروک ہو تو فرض ہوگا یا سنت یا واجب۔ پس اگر فرض ہو تو دو کیا جاوے  
اگر قضاء سے اساتذہ رک ہو سکتا ہے تو قضاء کرے ورنہ ناز فاسد ہوئی۔ اور سنت ہو تو اسکی واسطے سجدہ نہیں اور قضاء  
ہے اور اگر واجب ہو پس اگر سہو سے چھوٹا تو سجدہ سے نقصان پورا کرے اور اگر عمدہ ہو تو بدو ن و علاہ کے نقصان پورا  
ہوگا۔ اتنا مار خانہ و البحر۔ مگر چار صورتیں سختی میں ایک بلا تعدد عمدہ چھوڑا۔ دوم پہلے تعدد میں عمدہ حضرت صلعم پر  
درود پڑھ کر بعد ازاں سجدہ سہو سے چھوٹا تھا اسکو قضا کرنے میں عمدہ آخر ناز تک تاخیر کی تو ان چاروں صورتوں  
میں کہا گیا کہ سجدہ سہو سے جہر نقصان ہوگا۔ النہر۔ لیجد للسهو۔ سہو کا سجدہ کرے۔ فت۔ ناز نفل ہو یا فرض میں ہو  
فی الزیادہ۔ کوئی فعل غیر جنس زیادہ کرنے میں۔ والنقصان۔ اور کوئی فعل کم کرنے میں۔ فت۔ مگر فرض کی  
کمی بوسی ہو جائے شرط ہے اور واجب کی شرط نہیں۔ سجدتین۔ دو سجدہ کرے۔ فت۔ اخیر تعدد کے ختم پر۔ بعد السلام  
بعد سلام کرنے کے۔ فت۔ یہ مختار ہے اور قبل السلام بھی جائز ہے۔ ظاہر الروایۃ میں۔ پھر اس سے اخیر تعدد رہ گیا مگر  
جو تعدد پڑھا تھا وہ جاتا رہا لہذا کہا۔ ثم تیشہد۔ پھر تشهد پڑھے۔ ثم یسلم۔ پھر ختم ناز کا سلام پھیرے۔ فت۔ بالبحر  
ہمارے نزدیک سلام کر کے سجدہ سو کرے۔ وعند الشافعی رحمہ اللہ قبل السلام۔ اور امام شافعی کے نزدیک  
مختار یہ کہ قبل سلام کے سجدہ کرے۔ فت۔ اگرچہ بعد سلام بھی جائز ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام سجدا للسهو  
قبل السلام۔ بدلیل اس حدیث کے جس میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل سلام کے سجدہ سو کیا۔ فت۔  
جیسا کہ صلح السنہ میں عبد الرحمن مالک بن جندبہ رحمہ اللہ کی حدیث ظہر میں درمیانی تعدد سے سو کرنے میں ہے اور آخر میں ہے  
کہ ناز پڑھی ہوئے کے بعد اخیر تعدد میں جب لوگ تنفر سلام سمجھے کہ آپ نے تکبیر کہی پھر دو سجدہ کیے قبل اسکے کہ سلام  
پھیریں۔ فت۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فعل ہے۔ ولما قولہ علیہ السلام لکل سہو سجدتان بعد السلام  
اور ہامی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ ہر سہو کے لیے دو سجدے بعد سلام کے ہیں۔ وروی انہ علیہ السلام  
سجد سجدتی السہو بعد السلام۔ اور مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سجدہ سوئے بعد سلام کے کیے۔ فت۔  
یہ حدیث صحاح السنہ میں حدیث ذوالیدین سے مروی ہے جس کے آخر میں ہے کہ پس آپ نے دونوں رکعتیں یعنی چھ سہو  
کیا تھا پھر جن پھر سلام کیا پھر تکبیر کہی پھر سجدہ سو کیا۔ اور صحیح مسلم و ابوداؤد و نسائی کی روایت میں ہے کہ حضرت علیؑ  
پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھیر دیا تھا آخر تک۔ اس میں ہے کہ پھر ایک رکعت پڑھ کر سلام پھیرا پھر دو سجدے کیے  
پھر تحلیل کا سلام پھیرا۔ بالکل ان دونوں حدیثوں میں آپ کا فعل بعد سلام کے ہے۔ فقار حضرت روایتاً فعلہ۔  
پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی دونوں روایتیں متعارض ہیں۔ فت۔ پس امام مالک نے یہ اختیار کیا کہ کسی  
کا سہو ہو تو قبل السلام اور یا دینی کا سہو ہو تو بعد السلام ہے لیکن حدیث قولی اس پر وارد ہوئی ہے۔ لہذا فرمایا کہ فیہ تمسک



کہا کہ اگر دو سلام پھر دے تو اسکے بعد سجدہ سو نہیں کر سکتا۔ محیط میں کہا کہ یہی صواب ہے۔ کافی میں کہا کہ یہی صحابہ ہیں۔ لیکن شمس الائمہ و محدث الاسلام نے دو سلام اختیار کیے۔ اور نقیۃ ابواللیث رحمہ اللہ نے کہا کہ ایک سلام کہنے والا بدعتی ہے اور کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دو سلام لاوے۔ ہواصحیح صرفاً للسلام المذکور الی ما ہوا المعمود۔ یہی قول دو سلام کا صحیح ہے بدلیل اسکے کہ احادیث میں جو سلام مذکور ہے وہ معمود سلام کی طرف راجع ہے۔ ف۔ اور معمود سلام تو دونوں طرف ہے پس یہی اذنی مخصوص ہے۔ مترجم کتاب کہ عجب یہاں قول شیخ الاسلام کہ دو سلام کے بعد نماز سے خارج ہو جائیگا پھر سجدہ سو نہیں کر سکا حالانکہ بالاتفاق جیسر کوئی رکن یا سجدہ ثلاث نمازی باقی ہو وہ خود کر لیا اور حدیث ذوالیدین وغیرہ میں بعد دونوں سلام کے قطعاً سجدہ سو کے ہیں پس اصح یہی قول ہے جسکو امام مصنف نے صحیح فرمایا ہے۔ واسر تا علم۔ م۔ ویاتی بالصلوٰۃ علی النفس علیہ السلام والد عارفی تعدۃ المسو۔ اور آد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود کو اور دعا کو سو کے قعدہ میں۔ ف۔ یہی فقر الاسلام رحمہ اللہ کا مختار ہے۔ ہواصحیح لان الدعاء موضع آخر الصلوٰۃ۔ یہی صحیح ہے کیونکہ دعا کا محل تو آخر نماز ہے۔ ف۔ اور سجدہ سو سے پہلے اسی نماز تمام ہی نہیں ہے۔ اور طحاوی رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں قعدہ میں پڑھے۔ ف۔ میرے نزدیک طحاوی کا کلام فقط درود میں ہے کیونکہ ہر تشہد کے ساتھ درود انکا مذہب ہے نہ دعا۔ کما صرح بہ العینی۔ اور قاضی خان و طبرہ میں کہا کہ یہی احوط ہے یعنی درود دونوں تشہد میں مگر دعا تو وہ ضرور قعدہ سو میں چاہیے۔ فافہم۔ پھر شاید کہ ایک ہی سلام کے بعد سو کا سجدہ اسواسطے فقہاء نے اختیار کیا کہ بسا اوقات جاہل جلدی کر کے کوئی کلام کر دے جس سے اسکی نماز فاسد ہو جائے اور محیط میں ہے کہ ایک سلام کر کے تکبیر کے اور سجدہ کر کے تسبیح پڑھے پھر سر اٹھا کر تکبیر سے دوسرا سجدہ کرے پھر بشکر تشہد پڑھے پھر تحلیل کا سلام پھر دے۔ ہ۔ پھر اس سو کا بیان کیا جس سے سجدہ لازم آتا ہے۔ قال ویلزمہ المسو اذا زاد فی صلاتہ فطلأ من جنسہا لیس منہا۔ اور کہا کہ سو لازم ہو جاتا ہے جب کہ زیادہ کیا اپنی مازین کوئی فعل جو نماز کی جنس سے مازین نہیں ہے یہ تو زیادتی کا بیان ہے اور کمی کا بیان آتا ہے۔ و ہذا یدل علی ان سجدۃ المسو واجبۃ۔ اور یہ قول کہ سو لازم ہو جاتا ہے۔ یہ دلالت کرتا ہے کہ سجدہ سو واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ سو پیدا ہوتا تو خود ظاہر ہے پھر اسکا لازم ہونا یہی کہ اسکا حکم یعنی سجدہ کرنا لازم یعنی واجب ہو گا۔ م۔ ہواصحیح۔ یہی صحیح ہے۔ لانا توجب پھر نقصان ممکن فی العبادة فتکون واجبۃ۔ کیونکہ سجدہ سو تو واجب ہوتا ہے واسطے پورا کرنے اس نقصان کے جو عبادت میں ممکن ہوتا ہے واجب ہو گا۔ ف۔ کیونکہ نقصان پورا نہ ہوتا نماز کا اعادہ واجب ہے تاکہ نقصان پورا ہو تو سجدہ بھی واجب جس سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ م۔ یہی وجوب محیط و مبسوط و ذخیرہ و بدائع میں مذکور ہے اور یہی قول مالک رحمہ اللہ ہے اور قاضی مرغینانی میں ہے کہ اگر کسی رحمہ اللہ کے نزدیک سنت ہے۔ مع۔ قدوری نے کہا کہ عائشہ صحابہ کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ صحیح یہ کہ جبر نقصان تو ضرور واجب ہے پھر اول تو سجدہ سو در نہ اعادہ سے تو سجدہ سو واجب ہوا۔ کالمدار فی الحج۔ جیسے حج میں قربانیان ہیں۔ ف۔ مثلاً حدیث کی حالت میں طواف کیا تو اسپر جانہ کی قربانی واجب ہے و اذا کان واجبا۔ اور جب یہ سجدہ واجب ٹھہرتو۔ لا یجب الا تبرک واجب او تاخیرہ او تاخیر رکن۔ واجب ہو گا مگر کوئی واجب ترک کرنے یا واجب تاخیر کرنے یا کوئی رکن نماز تاخیر کرنے۔ ف۔ با مقدم کرنے یا مگر کر دینے یا کسی واجب کو متغیر کرنے سے۔ ک۔ ساہبا۔ در حالیکہ سو سے ایسا کرے۔ ف۔ نہ عدا اور رکن میں مرتب تاخیر یا تقدیم تو سجدہ سے بدوری ہو سکتی ہے اور ترک نہیں رہا ہے۔ نہ احوال الاصل۔ یہی اس سجدہ سو کے لیے اصل ہے۔ ف۔ مگر اس میں زیادہ کرنے کا ذکر نہیں تو فرمایا۔ و انما وجبت بالزیادۃ لانا لا تعری عن تاخیر رکن او ترک



واجب - اور زیادتی رکن یا واجب کی صورت میں اسی جہت سے سجدہ سہو واجب آیا کہ یہ زیادتی خالی نہیں ہوگی کسی رکن کی تاخیر کرنے یا واجب ترک کرنے سے۔ و - پھر چونکہ رکن کو اپنے محل پر ادا کرنا واجب ہے تو یہ بھی ترک واجب ہوا لہذا کہا گیا کہ اصل یہ ٹھہری کہ سہو واجب کسی قسم کا ترک کرنے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ کما فی بیان پھر یہ سجدہ سہو بجالانا اس شرط سے واجب ہے کہ وقت و محل اسکے لائق ہو حتیٰ کہ اگر نماز صبح میں کسی پر سہو تھا اور نہ کیا یا شک کہ سلام ادا نہیں ہو گیا تو اس سے سہو ساقط ہو گیا۔ یوں ہی فائتہ نماز کو قضاء کرنے میں سہو کیا تھا پھر سجدہ نہ کیا یا شک کہ آفتاب غروب کی سرخی آگئی۔ یوں ہی جمعہ کے سہو میں وقت جمعہ نکل گیا تو ساقط ہے۔ یوں ہی بعد سلام کے اگر ایسا فعل پایا گیا جسکے بعد بنا کر ناجائز نہیں رہنا ہے تو سجدہ سہو ساقط ہوگا۔ واضح ہو کہ یہ شرط نہیں کہ سلام اس سجدہ کے قصد سے کرے تب سہو سہو کر سکتا ہے بلکہ اگر اسے سہو یاد ہونے کے باوجود اس قصد سے سلام پھیر دیا کہ سجدہ سہو نہ کر دنگا تو بھی اس پر لازم ہے کہ سجدہ سہو کرے اور اسکا قصد لغو ہے۔ کما فی الفتح۔ پھر جن صورتوں میں سجدہ سہو بوجہ وقت نہ ہونے وغیرہ کے ساقط ہوا ہے تو نماز پوری ہو جائیگی بلکہ اسکا اعادہ واجب ہے۔ م۔ قال فیلزمہ اذا ترک فعلا مسونا۔ اور امام قدوری نے کہا کہ سہو لازم ہے جب کوئی نفل مسنون چھوڑا۔ گانہ ارادہ فعل واجباً۔ گویا نفل مسنون کہنے سے فعل واجب مراد لیا۔ الا انہ ارادہ تسمیۃ سنتہ ان وجوبہا بالسنۃ۔ مگر اسکو مسنون نام رکھنے سے یہ قصد کیا کہ اسکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا۔ و - نو آگاہ فرمایا کہ سنت سے جو فعل واجب ثابت ہوا اس کے ترک سے بھی سجدہ واجب ہے۔ اور ترک قراۃ الفاتحہ۔ یا سورۃ فاتحہ کی قرأت چھوڑی۔ لانا واجبہ۔ کیونکہ فاتحہ پڑھنا نماز میں واجب ہے۔ اور القنوت اور التشہد اور تکبیرات العیدین۔ یا چھوڑے قنوت اور تریا التیمات یا عید الفطر وضحیٰ کی تکبیرات۔ لانا واجبات۔ کیونکہ یہ چیزیں واجبات ہیں۔ فانه علیہ السلام واطلب علیہا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چیزوں پر مواظبت فرمائی۔ میں غیر ترکہا مرة۔ بدو ان کے ایک بار چھوڑنے کے۔ و - یعنی بدو ان کے کہ کبھی ایک بار بھی انکا چھوڑنا ثبوت ہو۔ وہی امارۃ الوجوب۔ یہ علامت واجب ہونے کی ہے۔ و - یعنی جس علامت سے وجوب پہچان کر اسکے موافق عمل واجب ہے کیونکہ وجوب نہوتا تو کبھی ایک دو بار ترک فرماتے تاکہ اس کو ترک کی گنجائش معلوم ہو جائی۔ ولانا نضات الی جمیع الصلوۃ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ چیزیں پوری نماز تکیرت نسبت کیجائی ہیں۔ و - اور بولا جاتا ہے کہ در کاتحوت یا نماز کا تشہد یا نماز عید کی تکبیریں۔ فعل انہا من خصائصها وذلک بالوجوب۔ تو معلوم ہوا کہ یہ چیزیں جسکی طرف غروب ہیں اسکے خصائص سے ہیں اور یہ خصوصیت بوجہ واجب ہو جانے کے ہوگی۔ و - کیونکہ جائز تو چھوٹ سکتی ہے۔ اسی واسطے بسم اللہ نماز کی یا تھو نماز کا نہیں کھاتا ہے کیونکہ خصوصیت نہیں رکھتا۔ ثم ذکر التشہد یتمثل القعدۃ الاولی والثانیۃ والقراۃ فیہا۔ پھر تشہد مطلقاً ذکر کرنا چاہیے قعدہ و دوسرے قعدہ کو مجازاً اور دونوں میں التیمات پڑھے جانے کو حقیقۃً محض ہے۔ و - پس بعدہم المجاز سب محض ہے۔ وکل ذلک واجب۔ اور ہر ایک ان میں سے واجب ہے۔ و - یعنی ہر ایک کا ترک موجب ترک واجب ہے کیونکہ کلام ترک التشہد میں ہے چنانچہ کہا۔ و فیہا سجدۃ السہو۔ اور جب کے ترک میں سجدہ سہو لازم ہے۔ ہوا صحیح یہی صحیح ہے۔ و - حتیٰ کہ قعدہ اخیرہ اگرچہ فرض ہے لیکن اگر ترک کر کے پانچویں رکعت کو کھڑا ہو گیا تو نفل سجدہ کے عود کرے اور سہو کا سجدہ کرے۔ و لوجہ الامام فیما یخاف۔ اور اگر جبر کیا امام نے ایسی نماز میں کہ آہستہ پڑھنا واجب ہے اور خافت فیما یجبر۔ یا اخاف کہ ایسی نماز میں کہ جبر واجب ہے۔ تکریمہ سجدۃ السہو۔ نماز پر سجدہ سہو لازم ہوگا۔ و - خواہ نماز ادا ہو یا قضا ہو فرض یا نماز عید وغیرہ واجب ہو۔ لان البحر فی موضعہ والمخافۃ فی موضعہا من الواجبات

کیونکہ جہاں پہنچے موقع پر اور انشاء اپنے موقع پر منجملہ واجبات کے ہے۔ **ف**۔ تو ترک سے سہولاً لازم ہوگا۔ پھر کس قدر سہولت لازم ہوگا جواب دیا۔ **و** اختلاف الروایۃ فی المقدار۔ مقدار کے بارہ میں ائمہ سے روایت مختلف ہوئی۔ **و** الاصح فتدری ما یجوز بہ الصلوٰۃ فی الفضلین۔ اور اصح یہ ہے کہ مقدار اس قدر ہو کہ جس سے ناز جائز ہو جاتی ہے یہ مقدار دونوں صورتوں میں۔ **ف**۔ خواہ انشاء کا جہر ہو یا جہر کا انشاء ہو بقدر جواز ناز ہو۔ **ل**۔ ان الیسیر من الجہر والاخفاء لا یکن الاحترار عنہ وعن اکثری ممکن۔ کیونکہ خفیہ جہر و انشاء ایسی چیز ہے کہ اس سے بجا و ممکن نہیں اور کثیر سے بجا و ممکن ہے۔ **و** ما یصح لصلوٰۃ کثیر۔ اور جقدر سے ناز صحیح ہو جاتی ہے وہ کثیر ہے۔ **خ**۔ ان ذلک عندہ آیت واحدۃ وعندہما ثلث آیات۔ اتنی بات میں اختلاف البتہ کہ یہ مقدار ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ایک آیت ہے اور صاحبین کے نزدیک تین آیات ہیں۔ **ف**۔ پھر مسئلہ میں امام کی قید لگائی تو لکھا۔ **و** نہانی حق الامام دون المنفرد۔ اور یہ حکم سو کا امام کے حق میں ہے سوائے منفرد کے **ل**۔ ان الجہر والمخافۃ من خصائص الجماعۃ۔ کیونکہ جہر و انشاء تو جماعت کے خصائص سے ہے۔ **ف**۔ اور منفرد پر اگر جہر انشاء ان نازوں میں جو مخالفت سے بڑھتی جاتی ہیں واجب بلکہ امام مصنف کے نزدیک قضاے جہری میں بھی واجب ہے لیکن ظاہر ہے کہ میں اسپر سو کا سجدہ نہیں ہے۔ **م**۔ (فروع) سجدہ سو واجب نہیں بسطہ و قعود میں اگر جہر ہو تو سجدہ میں سجدہ و رفع الیدین و تکبیرات انتہائی میں سوائے عیدین کے دوسری رکعت میں بعد تکبیرات عیدین کے رکوع میں جانے کی تکبیر کی کہ وہ ملحق بزمانہ ہے تو اس کے ترک پر سجدہ سو واجب ہے۔ **ف**۔ سجدہ سو واجب ہے اگر تکبیرات عیدین میں کوئی یا کل چھوڑ دین۔ **ف**۔ یا بڑھائی یا امام بے موقع لایا۔ **ا**۔ البدائع۔ مگر مقتدی رکوع میں کہ لے۔ یا باتین کو پہلے سلام پھیرا۔ **ف**۔ یا رکوع سے قومہ نہ کیا۔ یا اصح قول پر ایک سجدہ کے بعد سیدہ خانہ بیٹھا۔ **خ**۔ خلافاً للصحیح۔ یا تبدیل ارکان ترک کی۔ **س**۔ کا صحیح الہدایہ۔ یا کوئی سجدہ نازی نہ ہوا تھا اسکو ادا کرنے میں آخر ناز تک تاخیر کی ورنہ چھوڑنے سے ناز فاسد ہوگی۔ یا تیسری رکعت کو کھڑے ہونے میں دیر کی اسطرح کہ امتحانات پر اہم صل علی محمد پڑھایا۔ **ع**۔ علی الاصح۔ یا فکر میں رہا کہ میں نے تکبیر تحریر کی یا نہیں یا میں نے ہون یا عصر میں یا کسی امر دیگر میں حتی کہ بعد رادائے رکن کے دیر ہوئی بخلاف اسکے اگر اس ناز میں کسی پہلی ناز کی نسبت کچھ سوچا رہا اگر جہر دیر تک ہو سونہیں ہے۔ **ف**۔ یا حدیث ہو گیا اور وضو میں سوچا رہا کہ تین پڑھیں یا چار حتی کہ بعد رکن دیر ہوئی تو اسپر سو ہے۔ **ک**۔ کافی المحیط۔ یا قرات کو فرض کے پہلے دونوں یا ایک سے مؤخر کر دیا۔ **ب**۔ فرض کے اولین سے وفضل کے کل سے فاقحہ پوری یا اکثر چھوڑ کر نہ کھڑے اور نہ اخیرین فرض میں بنا بر مذہب کے یا اصح قول پر ایک آیت فاتحہ چھوڑی۔ **ا**۔ الجنبی۔ یا او طول پر اخیرین میں چھوڑ دیا۔ یا فاتحہ کو سعادت پر کر لیا اگر جہر اکثر ہو نہ بعد سورت کے۔ یا سورہ میں سے ایک بھی حرف پڑھ کر فاتحہ پڑھی یا بعد فاتحہ کے ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات چھوڑ گیا یا رکوع میں یا دیکھا تو حکم ہے کہ کھڑا ہو کر پڑھ کر رکوع کرے مگر سہولاً لازم ہے یا آیت قرآن کو رکوع یا سجدہ یا قومہ یا تشہد میں پڑھا۔ یا آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ میں تاخیر کی تو اسپر ہر صورت میں سہو ہے اور اگر فرض کے پچھلیوں میں فاتحہ کر پڑھایا فاتحہ دسورہ پڑھا تو علی الاصح سہو نہیں ہے۔ اور واجب ہے سجدہ سو جب چھوڑا تشہد کل یا بعض خواہ تعدہ اول یا دوم میں خواہ فرض میں یا نفل میں۔ اگر قیام میں قبل قرات کے تشہد پڑھا تو اسپر سہو نہیں اور اگر بعد قرات پڑھا تو سہولاً لازم اور یہی اصح ہے۔ **ک**۔ کافی اجناس الناطقی عن محمد بن خلفا للظہیر یہ۔ اور رکوع و سجدہ دومہ میں تشہد سے سہو نہیں ہے۔ اگر اخیرین میں پڑھا تو سہو نہیں۔ **م**۔ سبط السرخسی۔ تعدہ میں بھائے تشہد کے فاتحہ پڑھا تو اسپر سو ہے۔ **ا**۔ المحیط۔ اگر تعدہ اول میں تشہد کر پڑھا تو اسپر سو ہے جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا تو سجدہ سو ہے کیونکہ قیام رکعت سوم میں تاخیر ہوئی۔ **ا**۔ تبیین۔ **ف**۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ **ا**۔ المعمرات۔ اگر تشہد پڑھنا بھول کر سلام پھیر دیا تب باذیاء تو عذر کے تشہد پڑھے اور اخیرین میں کے نزدیک اسپر سہولاً لازم ہے۔ **ا**۔ المحیط۔ اگر بجائے رکوع کے

سجدہ کیا یا برعکس تو سجدہ سوہی۔ اگر ایسا فعل ہو کہ اس میں کوئی ذکر مسنون نہیں تو ترک سے سو نہیں جیسے باین ہاتھ پر  
دایان باندھنا۔ محیطہ دور کوع یا تین سجدہ کیے تو سوہی اور عمدہ کرنے میں سجدہ سو کافی نہیں۔ کمائی الجبئی۔ اور شافعی  
نے کہا کہ کافی ہے اور وہ سجود قدر ہے۔ اگر سو سے ایک سجدہ کیا اور دوسرا دوسری رکعت میں یاد آیا تو اسی وقت کرے اور  
ترتیب چھوڑنے سے اس پر سوہی۔ اپنی۔ واضح ہو کہ سو کا حکم تو فرض و فضل وجہ و جہدین میں یکساں ہے مگر ہمارے مشائخ  
نے فرمایا کہ عیدین وجہ میں امام سو کا سجدہ نہ کرے تاکہ لوگ فتنہ میں نہ پڑیں۔ المضرات۔ عن محیط۔ قال وسو لا امام  
یوجب علی الموتم السجود۔ اور کہا کہ امام کا سو کرنا مقتدی پر سجدہ واجب کرتا ہے۔ ف۔ اگرچہ مقتدی مسبوق ہو کہ  
سو کے وقت امام کے ساتھ میں نہ تھا مگر مسبوق امام کے ساتھ سلام نہ پھیرے بلکہ منتظر رہے حتیٰ کہ جب امام سجدہ کرے تو  
اس کے ساتھ میں سجدہ کر لے پھر اپنی باقی نازقضا کرنے کو کھڑا ہو اور اسی سے کہا گیا کہ باقی کے لیے جلدی نہ کرے یہاں تک  
کہ امام کے سو سے مطمئن ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ امام بھولا پھر یاد کر کے سجدہ سو کیا تو مسبوق اس کی متابعت میں ٹوٹا  
بشرطیکہ رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو اور اگر نہیں ٹوٹا یا سجدہ کر چکا ہے تو اخیر میں سجدہ کرے۔ ع۔ لتقرر السبب الموجب  
فی حق الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی امام کے حق میں سجدہ واجب کرنے والا سبب مقرر ہو چکا ہے۔ ف۔ تو اصل کے  
تابع یعنی مقتدی کے حق میں بھی مقرر ہوگا۔ اور حدیث ابن عمرؓ میں ہے کہ جب امام نے سو کیا تو امام اور اس کے مقتدیوں  
پر سوہی۔ اس حدیث کو شیخ ابن تیمیہ نے اپنی شرح میں ذکر کیا ہے۔ ع۔ ولہذا یلزمہ حکم الاقامۃ بنیتہ الامام۔ اور  
اسی وجہ سے مقتدی پر اقامت کا حکم بوجہ نیت امام کے لازم ہو جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر مسافروں میں ایک امام ہوا باقی  
مقتدی ہوئے پھر امام نے اقامت کی نیت کر لی تو اس کی نازچار رکعت ہو گئی تو یہی مقتدیوں پر اس کے پیچھے ہونے سے  
لازم ہوئیں حتیٰ کہ چار پر سلام پھیرینگے۔ کیونکہ امام کے حق میں موجب تام کرنے کا مقتدیوں پر بھی لازم ہوا۔ فان لم یسجد  
الا امام لم یسجد الموتم۔ پھر اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی بھی سجدہ نہ کریگا۔ ف۔ یہی قول امام شافعی کے شاگرد  
مزنی رحمہ اللہ و بویطی رحمہما اور ایک روایت امام احمد سے ہے۔ لانه یھیر مخالفا و التزم الاداء المتابع۔ کیونکہ مقتدی  
سجدہ کرے تو امام کا مخالف ہوا جاتا ہے حالانکہ اس نے التزام ہی کیا تھا کہ امام کی متابعت میں ادا کریگا۔ ف۔ اور  
حدیث میں ہے کہ فلا تھلثوا علیہ۔ یعنی امام سے مخالفت مت کرو۔ یہی قول عطار حسن بھری و ابراہیم غنی کا اور مذہب  
توری و قاسم و حماد کا ہے اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک مقتدی سجدہ کرے گا۔ مع۔ فان سجد الموتم لم یلزم  
الا امام ولا الموتم السجود۔ اور اگر مقتدی نے سو کیا تو سجدہ کرنا لازم نہیں امام پر اور نہ خود مقتدی پر۔ لانه لو سجد و حده  
کان مخالفا لامامہ۔ کیونکہ مقتدی اگر نہ سجدہ کرے بدون امام کے تو وہ امام کا مخالف ہوا۔ و لو تابعه الامام فلیق  
الاصل تبعاً۔ اور اگر امام بھی اس کی متابعت کرے تو جو اصل تھا وہ تابع ہو جائیگا۔ ف۔ اور یہ اثنا ہو جانا باطل ہے  
ع۔ در حقیقت یہ فرع اس نص پر مبنی ہے کہ الامام ضامن الحدیث میں باقی ائمہ کے نزدیک مقتدی خود مستقل ہے صرف ایک  
ساتھ ادا کرنا اقتدا ہے اور ہمارے نزدیک ناز امام متضمن ناز مقتدی ہے۔ م۔ حتیٰ کہ علمائے نے کہا کہ امام نے تشدد پورا  
کر کے تیسری رکعت کا قیام کیا تو جس مقتدی نے ہنوز پورا نہ کیا ہو وہ اگرچہ کھڑا ہو پھر بشکرت تشدد پورا کرے اگرچہ تیسری  
رکعت جاتے رہنے کا خوف ہو بخلاف منفرد کے کہ وہ پھر عود نہ کریگا کیونکہ اس پر متابعت نہیں ہے اور شک نہیں کہ صحابہؓ  
نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سجود سو میں اتباع کی اگرچہ ان پر سو نہ تھا۔ پھر لاحق پہلے اپنی چھوٹی نازقضا کر لے پھر امام  
کے ساتھ سجدہ سو بارے نوکرے ورنہ آخر ناز میں کرے اور اگر بغیر پوری نیچے امام کا ساتھ دیا تو کچھ کافی نہیں اور پھر  
پوری کر کے سجدہ کرے اور اگر چھوٹی نازقضا کرنے میں اس کو سو ہوا تو پھر سجدہ نہیں ہے بخلاف مسبوق کے اور سامع



کے پیچھے ہم مقتدی کے کہ جب یہ دونوں باقی لازمی ٹھہرے ہوئے اور اس میں سو گیا تو اپنے سو کے لیے سجدہ کریں اور اگر امام پر سو تھا اور اپنے سجدہ کیا تو اسکی متابعت بھی کریں تو ان دونوں کی ناز میں سجدہ سو کر واقع ہنگام ہی کتاب الاصل میں مذکور اور یہی صحیح ہے۔ اگر امام کو صلاۃ الخوف میں سو ہوا تو سجدہ کرے اور دوسرا اگر وہ اسکی متابعت کرے کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہیں اور پہلا اگر وہ اپنی ناز پوری کر کے سجدہ کریں کیونکہ دے لوگ لاحق ہیں۔ اگر امام کو سو کے بعد حدیث لاحق ہوا تو خلیفہ کرے پھر مسبوق کو غلبہ نہونا چاہیے کیونکہ سجدہ سو بعد سلام ہے اور اگر ہو گیا تو ناز پوری کر کے کسی حد تک کو اپنی جگہ کر دے وہ سجدہ کرے اور مسبوق اس کے ساتھ سجدہ کرے اور اگر نہ کیا تو آخر ناز میں کرے یا لیکن اصول کی دعایت پر قبل سلام کے چاہے سجدہ کر دے۔ پھر اگر امام کے پیچھے مسبوق ہوں تو بعد سلام سجدہ کے قول پر سب کھڑے ہو کر تنہا اپنی اپنی باقی پوری کریں۔ اور استسنا بعد تمام کے سجدہ کریں۔ الفتح۔ ومن سہا عن القعدۃ الاول اور جو قعدہ اول کو بھولا۔ ثم تذکرہ وحوالی حالہ القعود اقرب عاد و قعدہ و تشدد۔ پھر یاد کیا ایسی حالت میں کہ وہ بیشک سے زیادہ نزدیک ہے تو بیٹھ جاوے اور قعدہ کرے اور تشدد پڑے۔ لان یا یقرب من اللہ یاخذ حکمہ۔ کیونکہ جو کسی چیز سے قریب ہو اسی کا حکم لینی ہے۔ ف۔ تو بیٹھنے سے قریب بننے بیٹھنے کے ہے۔ اور امح یہ کہ نیچا دھڑ آو حاسدھا اور بیٹھ غم ہو تو بیشک سے قریب ہے۔ ف۔ ثم قبل یسجد للسمو للتاخر۔ پھر کنا گیا کہ سو کا سجدہ کرے بوجہ تاخیر کے۔ و الاصح انہ لا یسجد کما اذا لم یقیم۔ اور امح یہ کہ سجدہ سو نہیں کرے جیسے وہ کھڑا ہی نہیں ہوا۔ ف۔ کیونکہ شریع نے اسکی اس حرکت کو کھڑا ہونا اشارہ نہیں کیا۔ ف۔ و لو کان الی الیقیم اقرب لم یعد۔ اور اگر قیام زیادہ قریب ہو تو قعدہ کی طرف عود نہ کرے۔ لانہ کا لقا لم معنی۔ کیونکہ یہ کھڑے ہوئے کے معنی میں ہے۔ و یسجد للسمو۔ اور سو کا سجدہ کرے۔ لانہ ترک الواجب۔ کیونکہ اسنے واجب ترک کیا۔ ف۔ پھر یہ ابو یوسف سے مروی اور فقہا رشاخ بخارا ہر اور ظاہر المذہب یہ ہے کہ جب تک سیدھا کھڑا ہو جاوے تب تک عود کرے اور جب سیدھا کھڑا ہو گیا تو عود نہ کرے اور یہی اصح ہے اور اسی پر محمول ہے جو حدیث میں آیا کہ آپ کھڑے ہوئے اور لوگوں نے تسبیح پڑھی پس بیٹھ گئے یعنی سیدھے کھڑے ہوئے تھے اور جو حدیث میں آیا کہ آپ نہیں بیٹھے اور لوگوں کو اشارہ کیا کہ کھڑے ہو جاؤ یعنی اسوقت کہ سیدھے کھڑے ہو گئے تھے۔ پھر جس صورت میں کہ بیٹھا نہیں تھا اگر بیٹھ گیا تو خلاصہ وغیرہ میں کہنا کہ صحیح ہے کہ ناز فاسد ہو جائیگی مگر میرے نزدیک یہ ضعیف ہے کیونکہ اختتام یہ کہ گناہ لازم آوے اور فساد کی تو کوئی وجہ نہیں کیونکہ رکعت سے کم بڑھا تا منفہ نہیں ہوتا جیسا کہ مقرر ہو چکا ہے نوازع عدم فساد ہے۔ فخص الفتح۔ اور یہی حق ہے۔ البصر۔ پھر مقتدی نے اگر التیحات نہ پڑھی ہو اور امام نے پڑھی ہو تو مقتدی پر عود واجب ہے اگرچہ سیدھا کھڑا ہو گیا ہو اور اگرچہ تیسری رکعت فوت ہونے کا خوف ہو۔ کامر فی الفتح۔ یہ تو قعدہ اول میں کلام تھا۔ وان سہا عن القعدۃ الاول حتی قام الی النخاستہ رجع الی القعدۃ مالم یسجد۔ اور اگر قعدہ اخیرہ سے سو کیا حتی کہ پانچویں رکعت کو سیدھا کھڑا ہو گیا تو قعدہ کی طرف اسوقت تک پھر آوے جب تک کہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو۔ لان فیہ اصلاح صلاۃ و اکثہ ذلک لان ما دون الرکعہ یجمل الرقص۔ کیونکہ اس سہرنے میں اسکی ناز کی اصلاح ہوا ہے اور اصلاح اس سے ملتی ہے اس واسطے کہ پوری رکعت سے کم تو عبور نہ کر لے گا۔ ف۔ پس عبور کر لے۔ و الفتح النخاستہ۔ اور پانچویں رکعت کو نکر دے۔ لانہ رجع الی شیئی محلہ قبلہا فی الرقص۔ کیونکہ وہ ایسی چیز کی طرف پھر جس کا محل اس رکعت سے شہم ہے۔ ف۔ اور وہ قعدہ اخیرہ ہے۔ و یسجد للسمو۔ اور سو کا سجدہ کرے۔ لانہ اخر و اجاب۔ کیونکہ اسنے واجب کو موخر کیا۔ ف۔ سو دیکھ واجب غلطی میں جو فرقی قعدہ اخیرہ پر تاخیر کر دی ہے بالفاظی۔ صفت۔

اور ان قید انخاصہ بسجدة بطل قرضہ۔ اور اگر اسنے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا تو اسکا فرض باطل ہو گیا۔ عندنا  
 خلافا للشافعی۔ یہ فرض باطل ہو جانا ہر سبب پر بخلاف قول شافعی۔ ف۔ مالک و احمد کے مع۔ لائے استحکم  
 شروع فی النافلۃ قبل اکمال ارکان المکتوبۃ ومن ضرورتہ خروجہ عن الفرض۔ باری دلیل یہ کہ نفل میں شروع  
 کرنا استحکم ہو گیا قبل اسکے کہ فرض کے ارکان پورے ہوں اور اسکا بدیہی لازم یہ کہ فرض سے خارج ہو جاوے۔ ف۔  
 جبکہ نفل مستحکم ہو گئی۔ و ہذا لان الرکعت بسجدة واحدة صلوة حقیقہ۔ اور یہ استحکام نفل اس جہت سے ہوا کہ رکعت  
 تو ایک ہی سجدہ کے ساتھ میں درحقیقت ناز ہے۔ حتی بحث بہانی مینہ لایصلی۔ حتی کہ اگر لایصلی کی قسم کھائی ہو تو  
 ایک رکعت ایک سجدہ کے ساتھ پڑھنے سے حائث ہو جائیگا۔ ف۔ اور بیان رکعت مع سجدہ پائی گئی تو حقیقی ناز  
 پائی گئی اور وہ نفل ہے تو لامحالہ فرض سے خارج ہو گیا اور جو ناز پڑھی اسکی فرضیت کم ہو گئی۔ و تحول صلاۃ نفل لاداء  
 ناز بدل کر نفل ہو گئی۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف خلافا لمحمد رحم علی مامر۔ یہ نفل ہو جانا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف  
 کے نزدیک ہر برخلاف قول امام محمد رحم کے بنا براس اصل کے جو گندی۔ ف۔ کہ بطلان و صفت سے اصل تحریر نہیں  
 جانا اور امام محمد کے نزدیک باطل ہو جاتا ہے۔ فیضم الیہا رکعتہ سادستہ۔ بس شخص کے نزدیک ان پانچوں کے ساتھ  
 چھٹی رکعت ملاوے۔ ف۔ اگرچہ فجر عصر ہوتا کہ نفل جفت ہو جاوے۔ و لو لم یضم لاشی علیہ۔ ادا اگر اسنے  
 نہ طائی تو اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ لائے مطلقون۔ کیونکہ وہ مطلقون ہے۔ ف۔ یعنی قصد اسنے نفل شروع نہیں کی  
 پس قضاء لازم نہیں۔ پھر صحیح یہ کہ اسپر سجدہ سہو لازم نہیں ہے۔ ف۔ ثم انما یبطل فرضہ بوضع الجہتہ عند ابی یوسف  
 لائے سجود کامل۔ پھر واضح ہو کہ فرض باطل ہو جانے کا حکم ابو یوسف کے نزدیک تو اسی وقت دید یا جائیگا کہ جب پانچویں  
 رکعت کے سجدہ کے لیے سرٹکا کیونکہ یہ سجود کامل ہے۔ ف۔ اسواسطے کہ سجود کے سنی درحقیقت یکہ پیشانی رکھے۔  
 و عند محمد رحم برقعہ۔ اور امام محمد کے نزدیک اسوقت دیا جاوے کہ جب سرٹکا کر اٹھاوے۔ لان تمام التشی باخرہ  
 کیونکہ کسی چیز کا تمام ہونا اسکے آخر کے ساتھ ہے۔ ف۔ اور سرٹکا شروع ہر جب اسکا آخر آوے۔ و ہوا لرفع۔ اور ہم  
 سر اٹھاتا ہے۔ ف۔ تو سجود تمام ہوا پس اب اسکے فرض باطل ہو گئے۔ و لم یصح مع المحدث۔ اور یہ سر اٹھانا  
 حدث کے ساتھ صحیح نہیں۔ ف۔ تو فرد ہوا کہ سر اٹھانے تک طہارت باقی رہے۔ فتویٰ کے لیے قول امام محمد مختار  
 ہو جیسا کہ فقہ الاسلام نے کہا۔ ن ع ت۔ بعد ایسی طرف امام مصنف نے آگے اشارہ کیا۔ و ثمرۃ الاختلاف نظر  
 فیما اذا سبقہ المحدث فی السجود۔ اور اس اختلاف کا نتیجہ ظاہر ہو گا ایسی صورت میں کہ جب سجود میں اسکو حدث ہو گیا  
 ف۔ تو ابو یوسف کے نزدیک فرضیت باطل ہو چکی۔ مبنی عند محمد خلافا لابی یوسف۔ تو امام محمد کے نزدیک بنا  
 کرے بخلاف قول ابو یوسف کے۔ ف۔ پس امام محمد رحم کے نزدیک فرض پر بنا جائز ہے کیونکہ ایسی سجدہ پورا نہیں  
 ہوا کیونکہ حدث کے ساتھ سجدہ کامل نہوا تو وہ جا کر دھوا کرے اور ٹھیکہ قعدہ میں تشدد پڑھے اور سلام کر کے سو کا سجدہ  
 کر کے تشدد کے بعد سلام پھیرے تو اسکا فرض پورا ہو گیا۔ کافی افتح۔ اور اعتبار امام کا جو حتی کہ اگر امام نے عود کیا اور قوم کو  
 معلوم نہیں حتی کہ ائمہ نے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا تو اسکی ناز باطل نہوگی تا وہیکہ عدا یہ سجدہ نہ کریں تو معلوم ہوا کہ  
 و ہر اقلہ جبوتر کر پانچویں کا سجدہ کرنے سے بھی ان عتقدون کی ناز عبادگی بشرطیکہ امام نے بغیر سجود کے قعدہ ماجہ و غیر  
 عود کیا ہو۔ و۔ یہ سب اس صورت میں کہ قعدہ اخیرہ کیا ہو۔ و لو قعد فی الرابعتہ ثم قام۔ اور اگر جو تھی رکعت پر قعدہ  
 کر لیا قعدہ تشدد پھر پانچویں کو کھڑا ہو گیا۔ و لم یسلم۔ اور سلام نہیں پھر یعنی تاخیر کی۔ جادالی القعدۃ مالم یسجد لخاصہ  
 و سلم۔ تو قعدہ کی طرف عود کرے تا وہیکہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہیں کیا ہو اور سلام پھیرے۔ ف۔ جیسے حضرت مسلم نے

کیا اور سو کا سجدہ کیا۔ اور اگر قعدہ کی طرف حود نہ کیا اور کھڑے ہوئے سلام پھیر دیا تو فرض صحیح ہو جانے کا حکم دیا جائیگا لیکن یہ سلام کا طریقہ خلاف مشروع ہے۔ لان التسلیم فی حالتہ اقامۃ غیر مشروع و اکثرتہ الاقامۃ علی وجہہ بالعود و کثیرتہ قیام کی حالت میں سلام پھیرنا مشروع نہیں اور جس وجہ پر مشروع ہے اس طرح قائم کرنا بیٹھ جانے کے ساتھ ممکن ہے۔ وفت۔  
تو بیٹھ جاوے اور پانچویں رکعت سے جہد پڑھے اسکا شمار نہیں۔ لان مادون الرکعت یجوز الرکعت یجوز۔ کیونکہ رکعت سے کم جھوڑے جانے کا محل ہے۔ وفت۔ پھر کیا تقدی لوگ اسکی اتباع کریں تو کیا گیا کہ ہاں چاہے اگر وہ قعدہ کی طرف پھرے تو اسکے ساتھ حود کریں اور اگر وہ نفل پوری کرنا جاوے تو اسکی پیروی کرتے جاوے مگر صحیح قول وہ ہے جو امام ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے ہمارے ائمہ اصحاب رحمہم سے ذکر کیا کہ تقدی لوگ اس بدعت میں امام کی پیروی نہ کریں بلکہ انتظار کریں پس اگر وہ پانچویں کے سجدہ سے پہلے سلام کی طرف حود کرے تو اتباع کریں اور اگر وہ پانچویں کا سجدہ کرے تو یہ لوگ اسی وقت سلام پھیر دیں۔ ظاہر ہے کہ اگر اخیر قعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو قوم اسکی اتباع نہ کریں۔ محیط والقرناشی عفت۔ یہ اس وقت کہ پانچویں کا سجدہ نہ کیا ہو۔ وان قید الخاضعہ بالسجدۃ ثم ذکر۔ اور اگر اسنے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا پھر اسکو یاد ہوا۔ فثم الیہا رکعتہ اخری۔ تو پانچویں کے ساتھ ایک رکعت دوسرے ملائے۔ وفت۔ بسوٹ سے یہ نادوجب نکلتا ہے۔  
ع۔ اگرچہ فجر و عصر و مغرب ہو۔ عفت۔ و ثم فرضہ۔ اور اسکا فرض پورا ہو چکا۔ لان الباقی اصابتہ لفظ السلام وہی وجبت۔ کیونکہ باقی تو صرف لفظ سلام تھا اور یہ واجب ہے۔ وفت۔ تو کوئی رکن و فرض نہیں جو باقی ناز فرض تمام ہو گئی۔ صرف ایک واجب باقی رہا جسکا کلمہ سجدہ ہے۔ واما لفظ الیہا رکعتہ اخری تنفیہ الرکعتان فلان الرکعتہ الواحدۃ لا تجزئہ تنفیہ علیہ السلام عن التبرؤ۔ اور دوسری ایک رکعت اسی واسطے ملاوے تاکہ دو رکعتیں نفل ناد ہو جاوے کیونکہ ایک رکعت اکیلے جائز نہیں ہے اسلئے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکیلی ناغی سے منع فرمایا ہے۔ وفت۔ جیسا کہ باب الوتر میں تمیز ابن عبد البر سے گذرا۔ ز۔ جب دو رکعتیں ہو گئیں تو کیا ظہر کی ناز ہو تو اسکے بعد سنتوں کے بجائے یہ دونوں ہو جاوے گی فرمایا۔ ثم لا ینوبان عن سنتہ الظہر یصح۔ پھر یہ دونوں رکعتیں قائم مقام دو گانہ سنت الظہر کی سنتوں کی سی صحیح بات ہے۔ لان المواقفۃ علیہا تحریمہ مبتدأ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت تو اس دو گانہ بڑی تحریم کے ساتھ رہی تھی۔ ویسجد للسمو استحسانا۔ اور سو کا سجدہ کرے بدلیل استحسان۔ وفت۔ یہی مختار ہے۔ الکفایہ۔ لیکن انتقصان فی الفرض بالخروج لا علی الوجہ المستنون۔ کیونکہ فرض و نفل دونوں میں نقصان ممکن ہوا۔ فرض میں اسوجہ سے کہ فرض سے نکلنا بطور مستنون نہوا۔ وفت۔ یعنی بطور واجب نہوا۔ یہی قول امام محمد ہے۔ و فی انتقصان لدخل لا علی الوجہ المستنون۔ اور نفل میں اسوجہ سے کہ نفل میں داخل ہونا بطور مستنون نہوا۔ وفت۔ یعنی بطور واجب نہوا۔ بقول امام ابو یوسف۔ و۔ و لو قطعہا لم یزمرہ القضا۔ اور اگر اس نفل کو قطع کر دیا تو قضاء لازم نہوگی۔ لانہ مستنون۔ کیونکہ وہ مستنون ہے۔ وفت۔ کیونکہ فرض کے گمان سے پانچویں کو شروع کیا حالانکہ اس پر فرض باقی نہ تھا۔ و لو اقتدی بہ انسان فیما یصلی ستا عند محمد لانہ المودعی بہذہ التحریم۔ اور اگر اس مصلی کے ساتھ کسی نے اس دو گانہ نفل میں اقتداء کیا تو امام محمد رحمہم کے نزدیک تقدی خیر رکعات پڑھے کیونکہ یہی قعدہ اس تحریم سے ادا کی گئی ہے۔ وفت۔ جیسے شیخین کے نزدیک قعدہ اخیرہ بھول کر جو پڑھنے کی صورت میں تقدی جو پڑھ گیا۔ کما فی محیط۔ و عند ہما رکعتیں اور شیخین کے نزدیک صرف دو رکعت پڑھ گیا۔ وفت۔ صحیح یہ کہ اس میں قول ابو حنیفہ رحمہم تقدیم کی کتاب میں مذکور نہیں بلکہ قول ابو یوسف ہے۔ لاجلہ خلاصہ میں امام مصنف رحمہم کے ذکر کیا۔ مع۔ شاید یہ قیاس قول ابو حنیفہ رحمہم چاہیے امام مصنف رحمہم نے آئندہ اشارہ فرمایا ہے۔ لانہما حکم خروجہ عن الفرض۔ کیونکہ فرض سے اسکا نکلنا مستحکم ہو گیا ہے۔ و لو اقتدی



المقتدی لا قضاء علیہ عند محمد اقبال امام۔ اور اگر مقتدی سے اسکو فاسد گردیا تو امام محمد رحمہ کے نزدیک سبقت پر  
امام کے قضاء نہیں ہے۔ **ف**۔ کیونکہ امام پر قضاء نہیں اور مقتدی پر جو وجہ فرض واسطے کا اقتدار نقل واسطے کے نیچے  
ہو۔ **و** عند ابی یوسف۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک۔ **ف**۔ اس پر قضاء ہے۔ یعنی رکعتیں لان السقوط لبعائر  
شخص الامام۔ وہ دو گانہ قضاء کرے کیونکہ عارض کی وجہ سے ساقط ہونا مخصوص امام کے لیے ہے۔ **ف**۔ عارض یہ کہ  
امام نے ادا سے فرض سمجھ کر شروع کیا تھا حالانکہ یہ سہو تھا بخلاف مقتدی کے کہ اسے تو مستقل قصد سے اقتدار کی ہے۔ اور  
اصل یہ کہ صلوٰۃ مفقودہ امام محمد کے نزدیک مقتدی پر لازم نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک لازم ہے اور نقل بغیر ضمان کے مشروع  
نہیں جبکہ قصد کمال ہو حتیٰ کہ طفل و احمق پر قصد قصد سے لازم نہیں کیا ذکرہ فخر الاسلام عن اللہ اور۔ اور یہاں ابو یوسف  
کے قول پر فتویٰ قرار دیا۔ مع **ن**۔ پھر معلوم ہو چکا کہ اگر عصر میں بعد قعدہ کے پانچویں ٹپڑے یا فجر میں تیسری یا مغرب میں چوتھی  
تو بھی ایک رکعت ملاوے کیونکہ مانعت بعد فجر عصر کے نوافل قصدی سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث لا تخری احدکم  
الشم۔ اس پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ان اوقات میں قصد کر کے ٹپڑے سے منع فرمایا تو معلوم ہوا کہ بغیر قصد منوع نہیں ہے  
اور یہی اصح ہے۔ **م**۔ قال ومن صلی رکعتین تطوعا فسا فیہما وسجد للسهو ثم اراد ان یصلی اخر میں لم یمن۔ امام  
نے جامع صغیر میں لکھا کہ جس شخص نے دو رکعت نفل پڑھی اس میں سو کیا پس سہو کا سجدہ کیا پھر چاہا کہ اس دو گانہ  
پر دوسرا دو گانہ بنا کرے تو نہیں بنا کرے۔ **ف**۔ یعنی اسکو بنا کر کی اجازت نہیں ہے۔ **ن**۔ لان السجود یطل  
لوقوعہ فی وسط الصلوٰۃ۔ کیونکہ سجدہ السہو اسکو باطل کرتا ہے اس لیے کہ سجدہ ناز کے بیچ میں پڑ گیا۔ بخلاف المسافر  
اذا سجد للسهو ثم نومی الاقامۃ۔ بخلاف مسافر کے جب کہ اسے سو کی وجہ سے سجدہ کیا پھر قبل سلام پھر دینے  
کے اقامت کی نیت کر لی۔ **ف**۔ تو اس پر ناز چار رکعت ہو گئی تو وہ ملا کر دو گانہ دیگر ٹپڑے لے حالانکہ درمیان میں  
سجدہ سہو ہو تو یہ متفصل سے مخالف ہوا۔ حیث یعنی۔ کیونکہ مسافر تو بنا کر تا ہے۔ **ف**۔ مگر مسافر میں عذر ہے۔ لان  
لو لم یمن یطل جمیع الصلوٰۃ۔ کیونکہ مسافر بنا کر نہ کرے تو اسکی پوری ناز باطل ہوتی جاتی ہے۔ **ف**۔ اور  
متفصل کی نہیں۔ **و** مع ہذا لو ادتی صح۔ اور باوجود اسکے کہ متفصل کو بنا کر تا نہیں چاہیے ہے اگر اسے اس پر دو گانہ دیگر  
ادا کیا تو صحیح ہو گیا۔ بقوار التحریم۔ کیونکہ تحریم ہنوز باقی ہے۔ **ف**۔ اور شرط بھی تحریم ہے۔ پھر یہ غیر فاسد الروایۃ  
ہے۔ **و** یطل سجدہ السہو صحیح۔ ہاں سہو کا جو سجدہ کیا تھا وہ مٹ گیا۔ یہی قول صحیح ہے۔ **ف**۔ یہی مختار ہے  
المحیط۔ پس سجدہ السہو کو آخر میں اعادہ کرے اور یوں ہی مسافر بھی آخر میں اعادہ کرے۔ ساجدین ۶۔ **و** من سلم علیہ  
سجدتا السہو۔ ایک نے ناز سے خارج ہونے کا سلام پیرا حالانکہ اس پر سجدہ سہو لازم ہے۔ **ف**۔ دخل رجل فی صلاۃ  
بعد التسلیم۔ پھر سلام پھیرنے پر ایک آدمی اس صلی کی ناز میں داخل ہوا۔ **ف**۔ یعنی اقتداء کی تو یہ اقتداء جب ہی  
صحیح ہے کہ امام اس سلام کی وجہ سے ناز سے خارج ہوا اور اسکا خارج ہونا سجدہ کرنے پر موقوف ہے۔ فان سجدہ الامام  
پھر اگر اسے امام نے سہو کا سجدہ کیا۔ **ف**۔ تو امام ابھی ناز میں موجود ہے۔ کان داخلا۔ تو یہ مقتدی اسکی ناز میں داخل  
ہو گیا۔ **و** الا فلا۔ اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی داخل ہوا۔ **ف**۔ یعنی جب امام نے سجدہ سو جو ملا تو وہ ناز  
سے خارج ہوا پس یہ مقتدی داخل نہیں ہو سکتا۔ **و** ہذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ حکم اس تفصیل سے امام  
ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد ہو داخل سجدہ الامام اولم یسجد۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ اقتدار  
کرنے والا ہر حال اپنے امام کی ناز میں داخل ہوا خواہ اسکا امام سجدہ کرے یا نہ کرے۔ لان عنہ سلام من علیہ  
السہو لا یخرج عن الصلوٰۃ اصلا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ امام محمد رحمہ کے نزدیک سلام پھیرنا ایسے شخص کا جس پر سہو لازم ہے اسکو

تاز سے اصلاح نہیں کرتا۔ **فت** یعنی نہ توقف اور نہ بے توقف۔ لانا وجبت جبر النقصان۔ کیونکہ سجدہ سو تو  
واجب ہوا جو واسطہ پورا کرنے نقصان کے۔ **فت** جزا کے اندر آگیا ہے۔ فلا بد ان یكون فی احرام الصلوٰۃ متوضّئاً  
ہر کہ یہ پورا کرنے والا ناز کے احرام میں ہو۔ **فت** مترجم کہتا ہے کہ یہ معنی رح کے موافق ترجمہ ہے اور میرے نزدیک ادلی  
یہ کہ فلا بد ان یكون الخ یعنی پس ضرور ہے کہ وہ شخص ناز کے احرام میں ہو۔ اس نظر سے کہ غلامہ دلیل یہ ہے کہ جس نے سلام  
پھیر دیا اس پر اب بھی سجدہ سو واجب ہے تو اب واجب ہونا جب ہی مفید ہے کہ وہ ناز کے احرام میں رہا ہو جو سلام کے خارج  
نہو ہوتا کہ واجب سجدہ ادا کرے کیونکہ یہ سجدہ تو خود ناز کے اندر فی نقصان کو پیدا کرنے والا ہے نہ آنکہ ناز کے ساتھ سجدہ بھی  
مطلوبہ واجب ہے تاکہ ناز کے بعد یہ واجب ادا کرنا مفید ہو۔ پس ظاہر ہوا کہ سلام اس شخص کو ناز سے خارج نہ کریگا۔ **وعندہما**  
یخرج علی سبیل التوقف۔ اور شخص کے نزدیک سلام اسکو خارج کریگا مگر بطور توقف کے۔ **فت** یعنی خارج معلوم ہونا  
سلام سے اس امر پر موقوف ہے کہ وہ سجدہ نہ کرے حتیٰ کہ اگر نہ کیا تو خارج ہو گیا۔ لانه محلل فی نفسه۔ کیونکہ سلام تو بذات خود  
محلل کرنے والا ہے۔ **فت** چنانچہ حدیث میں ہے کہ تحلیلہا التسليم۔ مگر کسی عارض کی وجہ سے اسکا اثر نہ ہوا ممکن ہے۔ وانا  
لا یعمل لحاجۃ الی اداء السجدة۔ اور یہاں تو اسی وجہ سے سلام اپنا کام تحلیل کا نہیں کرتا کہ مصلیٰ کو اداسے سجدہ سو  
کی ضرورت ہے۔ فلا یظہر دونہا سبب بدون سجدہ کے یہ روک ظاہر نہ ہوگی۔ **فت** تو سلام اپنا کام کر جائیگا۔ ولا حاجۃ  
علی اعتبار محمد العود۔ اور در صورت عود نہ کرنے کے حاجت نہیں ہے۔ **فت** یعنی بر تقدیر کہ وہ سجدہ سو کی طرف  
عود نہ کریگا کچھ حاجت ثابت نہوگی تو سلام کے اثر کا کوئی مانع نہیں ہے۔ پس یہ اختلاف اصل ہے اور نہ اسکا جن صورتوں  
میں ظاہر ہوگا اسکا بیان فرمایا بقولہ۔ ویظہر الاختلاف۔ اور ظاہر ہوگا فائدہ اس اختلاف کا۔ فی نہا۔ ایک تو اس مسئلہ  
نہ کو رہا۔ **فت** جبکہ سو والے کسی نے اعتقاد کیا بعد سلام کے تو امام محمد کے نزدیک ائمہ اربعہ اور شیخین رح کے  
نزدیک اگر سجدہ کرے تو صحیح ورنہ نہیں۔ و فی انتقاض الطہارۃ بالقیۃ۔ اور دوم قیۃ سے طہارت ٹوٹنے میں **فت**  
پس امام محمد و زفر کے نزدیک ٹوٹگی اور شیخین کے نزدیک نہیں یہی حکم مقتدی کا ہے۔ **فت** وتغیر الفرض بیتیہ الافات  
فی جنبہ الحالتہ۔ اور سوم مسافر کا فرض تغیر ہو جانا اس حالت میں اقامت کی نیت سے۔ **فت** یعنی مسافر نے دو گانہ قصر  
میں سو کیا اور سجدہ نہ کیا حتیٰ کہ سلام پھیر دیا پھر اقامت کی نیت کی تو امام محمد و زفر رح کے نزدیک اسی ناز کے اندر نیت باقی  
گئی تو اسکا فرض چار گانہ ہو گیا اور شیخین رح کے نزدیک تغیر نہوگا خواہ سجدہ سو کرے یا نہیں۔ **فت** ومن سلم یرید بہ قطع  
الصلوٰۃ۔ اور جس شخص نے سلام پھیرا حالانکہ اس سے اسکا قصد ناز کا قطع ہے۔ وعلیہ صہو۔ اور حال یہ کہ اسپر سو بھی ہے۔  
**فت** تودہ بالاتفاق اس قصد سے خارج نہو جائیگا۔ فعلیہ ان یسجد لیسوہ۔ تو اسپر واجب ہے کہ اپنے سو کے واسطے  
سجدہ کرے۔ **فت** قبل اسکے کا شکر پھر جاوے بابا ت کرے یا مسجد سے نکل جاوے۔ کما فی الاصل۔ یعنی قبل اسکے  
کہ کوئی مقصد ناز پایا جاوے اور خالی استخفافہ نہیں جب تک کہ شے جانب قبلہ نہو جاوے۔ **فت** لان ہذا السلام غیر  
قاطع۔ کیونکہ یہ سلام تو قاطع ناز نہیں ہے۔ **فت** بالاتفاق کیونکہ شیخین کے نزدیک اگرچہ سلام محل ہے مگر ضرورت سجدہ  
اسی عارض ہے تو تحریمہ باقی ہے جب تک کہ کسی فعل سے معلوم ہو کہ اسنے ترک کیا۔ اگر کہا جاوے کہ اسکی نیت کافی ہو جاوے  
تو جواب دیا۔ ویتیمہ لغير الشرع فطفت۔ اور اسکی نیت تو یہ ہے کہ امر مشروع کو متغیر کرے تو نیت ہی نہو ہوگی۔ **فت** و زفر  
ایک نے مسئلہ میں سو کیا اور آیت سجدہ پڑھی اسکا سجدہ نہ کیا اور ایک رکعت کا سجدہ نازی چھوڑا پھر سلام پھیر دیا تو  
مسئلہ کی چار صدیہ میں ہیں اول یہ کہ کل بوجہ نسیان کے۔ دوم کل عذر آ۔ ستم سجدہ تلاوت سے نسیان ہوا اور سجدہ نازی  
عذر چھوڑا پھر نازی سجدہ سے نسیان ہوا اور تلاوتی عذر چھوڑا۔ پس صورت اول میں بالاتفاق ناز فاسد نہیں کیونکہ

ہیں سلام سے وہ تحریم سے خارج نہوا۔ اول بشرطیکہ سجدہ نازی قبل کلام وغیرہ کے قضا کرے۔ م۔ صورت دوم و سوم میں باوفاق ناذ فاسد ہوگی اور صورت چہارم میں ظاہر الروایۃ کے موافق ناذ فاسد ہوگی۔ المحیط۔ اگر سجدہ سو میں سو کیا تو اس سے سجدہ سو واجب نہیں ہوتا۔ انتہی۔ اگر سجدہ سو میں سو کیا تو تحریم پر عمل کرے یعنی اگر اسکا دل بے کین کر چکا تو نہ کرے اور اگر دل بچے کہ ابھی سجدہ سو نہیں کیا تو کرے اور اگر ناز میں کئی بار سو کیا ہو تو ایک بار دو سجدہ سو کافی ہیں۔ التلخیص۔ اگر ناز سنت و نوافل میں امامت کی اور عمدہ اختصار قرار کیا تو اسے بڑا کیا اور اگر سداً کیا تو اس پر سجدہ سو لازم ہے۔ تافہیخان۔ اگر وتر یا تراویح میں جبر ہو یا تو سو لازم ہے۔ التلخیص۔ اگر ناز فاسد ہو گیا تو اسے خلیفہ کر دیا تو اسکا خلیفہ سو کے واسطے بعد سلام کے سجدہ کرے اور اگر خلیفہ نے تتمہ ناز میں سو کیا ہو تو یہی دو سجدہ دونوں کے واسطے کافی ہیں۔ اور اگر امام اول کو سونہ تھا مگر خلیفہ نے سو کیا تو امام اول پر اسکا سو لازم ہوگا اور اگر امام اول خلیفہ کرنے کے بعد سو کیا تو اس سے کچھ واجب نہوگا۔ الذخیرہ۔ اگر ظہر کا سلام پھر کر یا د کیا کہ اس پر نازی ایک سجدہ بانی ہے پس کھڑے ہو کر از سر نو چار رکعت پڑھیں تو فاسد ہیں کیونکہ وہ ابھی اول ناز سے اس سلام سے خارج نہوا تو نئی نیت صحیح نہوئی کیونکہ فرض کے ساتھ اسنے نفل کو خلط کر دیا۔ جیسے مغرب کی دو رکعت پڑھ کر اس گمان سے سلام پھر دیا کہ پوری ہوگئی پھر یاد کیا مگر نئے سرے تین رکعات پڑھیں حتیٰ کہ اگر وہ ان تین رکعات پڑھنے میں ایک رکعت کے بعد قدرتشہد بیٹھ گیا ہو تو پہلی ناز مغرب صحیح ہو جائی اور باقی دو رکعت نفل ہوگی اور اگر نہیں بیٹھا تو پہلی و دوسری دونوں فاسد ہیں اسکی وجہ یہ کہ پہلے ناز مغرب سے پوجہ سلام کے باہر نہوا تھا تو دوسری نئے سرے شروع نہیں ہو سکتی۔ انفع۔ پھر اگر دونوں کے فاسد ہو جانے کے بعد اب نئے سرے مغرب شروع کرے تو صحیح ہو جائیگی۔ م۔ (بیان شک کا) واضح ہو کہ شک دو طرح ہے۔ اول یہ کہ ناز کے اندہ ہو اور یہ کئی طور پر ہے چنانچہ ادا کی ہوئی مقدار میں یا تحریم میں یا طہارت کا کوئی فرض ترک ہونے میں و مانند اسکے یا کسی دوسری ناز کے متعلق اس ناز میں کچھ خیال آیا جس سے بقدر رکن کے سو چہا۔ دوم یہ کہ شک ناز سے باہر ایسا ہو جسکا تعلق ناز سے ہے۔ پھر کتاب میں اول قسم میں سے مقدار کا شک ذکر کیا بقولہ۔ ومن شک فی صلاۃ فلم یدر ائٹھا صلی ام اربعاً۔ اور جس شخص نے شک کیا اپنی ناز کے اندر پس نہیں جانا کہ آیا تین رکعت پڑھیں یا چار پڑھیں۔ ف۔ تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ۔ وذلک اول ما عرض لہ۔ اور یہ شک پہلا شک ہے جو اسکو پیش آیا۔ ف۔ یہ مراد نہیں کہ عمر بھر میں کبھی شک نہیں کیا یا اس ناز میں یہ پہلا شک ہے بلکہ معنی یہ کہ اسکی اکثری عادت نہیں ہے یہی معنی اشبہ ہیں۔ المحیط۔ استأنف۔ تو اس صورت میں حکم یہ ہے کہ وہ شخص نئے سرے ناز پڑھے۔ بقولہ علیہ السلام اذا شک احدکم فی صلاۃ انہ کم صلی فلیستقبل الصلوۃ۔ بدیل قول حضرت علیؓ علیہ السلام وطم کے کہ جب تم میں کوئی اپنی ناز میں یہ شک کرے کہ اسنے کتنی پڑھی تو ناز کو از سر نو پڑھے۔ ف۔ یہ حدیث مرفوع نہیں ملی۔ لیکن ابن سیرین رحمہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ کہا جب میں شک کرتا ہوں کہ میں نے کتنی پڑھی تو اعادہ کر لیتا ہوں بعد جبر نے ایسے شخص کے حق میں جس نے زجائنا کہ تین پڑھیں یا چار پڑھیں حضرت ابن عمر رحمہ سے روایت کیا کہ ابن عمر نے فرمایا کہ وہ اعادہ کرے اگر ٹھیک یاد نہ ہو۔ جبر نے منصور سے روایت کی کہ سجدہ بن جبر نے مجھے فتویٰ دیا کہ میں تو فرض میں اعادہ کر لیتا ہوں۔ اسمعیل بن ابی خالد نے شعبی رحمہ سے روایت کی کہ اعادہ کرے۔ بیٹھنے طائوس رحمہ سے روایت کی کہ جب تو نہ جانے کہ کتنی پڑھی تو ایک بار اعادہ کر پھر اگر دوبارہ التباس ہو تو اعادہ مت کر۔ ان سب آثار کو ابن ابی شیبہ نے مصنف میں روایت کیا ہے اور بھی شیخ صاحب المصنف سے روایت کیا۔ پھر اگر حدیث ثابت نہو تو یہ آثار اس مسئلہ میں کافی ہیں لیکن مخفی نہیں کہ ایسے اعادہ کا حکم واجب ثبوت نہوگا بلکہ تحریم کرنا یا کمتر بربطہ کھانا واجب ہوگا جیسا کہ آئندہ آتا ہے اور شاید اصل مذہب یہی ہے چنانچہ معنی رحمہ نے لکھا کہ امام ترمذی رحمہ نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب یعنی امام ابو حنیفہ و اسانکے شاگردوں کا قول ہے کہ شک کرنا



تحریری کرے اور اس میں کوئی تفصیل نہیں فرماتے ہیں۔ اور یہی اصول کی روایت ہے۔ انتہی اس سے معلوم ہوا کہ واجب تو تحریری ہے اور سب اعادہ کرنا تو ان آثار مذکورہ کی وجہ سے اولیٰ ہے جبکہ اکثر عبادت منہم۔ وان کان یعرض لکثیر انہی علی اکبر رائے۔ اور اگر یہ شک اسکو بہت پیش آتا ہو تو اپنی غالب رائے پر مدار رکھے۔ ف۔ یعنی دل سے ٹھیک بات کے لیے جب تک تحریری کتب میں۔ لقولہ علیہ السلام من شک فی صلاۃ فلیتمہ الصواب۔ یعنی جو کوئی نماز میں شک کرے تو وہ ٹھیک بات کے لیے دل سے تحریری کرے۔ ف۔ پس اسی پر بنا کر کہے۔ ردالمحتار ص ۱۰۱ عن ابن مسعود رحمہ اللہ اذا شک احدکم فی صلاۃ فلیتمہ الصواب فلیتم علیہ ثم یسلم ثم یسجد سجۃ ین۔ یعنی جب کوئی تم میں نماز میں شک کرے تو ٹھیک بات کے لیے تحریری کرے پس اسی پر نماز تمام کرے پھر سلام پھر سجود سجود کرے۔ یہ الفاظ بخاری کے باب التوجہ الی القبۃ کے ہیں۔ اس حدیث سے حکم تحریری کا صاف واضح ہے۔ لیکن یہ جب ہی تک ہے کہ اُسکی تحریری میں کوئی بات آوے اور یہی مقید ہوا ہو۔ وان لم یکن لہ راۃ بنی علی الیقین۔ اور اگر اُسکی کچھ رائے نہ ہو یعنی اُسکی تحریری کسی بات پر نہیں جی تو وہ یقین پر مبنی کرے۔ ف۔ یعنی مثلاً دو اور تین رکعت میں شک ہے تو وہ جو نے میں تو شک نہیں یعنی یقیناً اس سے کم نہیں ہے پس اسی پر مدار رکھے۔ لقولہ علیہ السلام من شک فی صلاۃ فلیتمہ الصواب ام اربعاً بنی علی الاقل۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس شخص نے اپنی نماز میں شک کیا پس نہ جانا کہ میں پڑھیں یا چار تو کتر پڑھا کرے۔ ف۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و الترمذی من حدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ اور ترمذی نے حضرت عبدالرحمن بن عوف سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جب تم میں کوئی نماز میں سو کرے پس بخانے کہ ایک رکعت پڑھی یا دو رکعت تو ایک پڑھا کرے اور اگر نہ جانے کہ تین رکعت پڑھیں یا چار تو تین پڑھا کرے اور سلام سے پہلے دو سجود کرے۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ رواہ ابن ماجہ والحاکم۔ اور ترمذی کہتا ہے کہ قولہ سلام سے پہلے دو سجود کرے۔ اس میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ نماز سے خارج ہونے کے لیے جو سلام تحلیل پھر اجا ہوا اس سے پہلے سو کے دو سجود کرے۔ پھر اس میں سجدہ سو کے طریقہ مذکور نہیں ہے اور وہ دوسری حدیث میں ہے کہ سلام پھر کر دو سجود کر کے تشدد پڑھے جیسا کہ گذرا۔ احتمال دوم یہ کہ سو کا سجدہ اس طرح کرے کہ سلام پھر کرنے سے پہلے کرے اور علیٰ ہذا یہ حدیث قول امام مالک رحمہ اللہ کی مؤید ہوگی کہ جب نماز میں سو کے کوئی زیادتی ہو جاوے تو بعد سلام کے سو کا سجدہ کرے اور اگر نماز میں کمی کا سو ہو تو قبل سلام کے سجدہ سو کرے اور سابق میں گذرا کہ شک و سہو میں طریقہ سجدہ میں بالاجماع فرق نہیں ہے اور بحث کا خلاصہ گذر چکا۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے علماء رحمہ اللہ نے حدیث ابوسعید خدری اور عبدالرحمن بن عوف رحمہ اللہ کو اس حالت پر محمول کیا کہ جب تحریری کرنے سے اُسکی رائے کسی بات پر قائم نہ ہو کیونکہ حدیث ابن مسعود رحمہ اللہ میں تحریری کرنے کا حکم صریح ہے۔ پھر اگر تحریری میں کوئی بات جی تو اس پر عمل واجب ہے لیکن اگر اس شخص کو شاذ و ارباب واقعہ پیش آیا ہو تو بنظر اکثر حضرت ابن عمر رحمہ اللہ کے اولیٰ یہ کہ نئے سرے پڑھے سکر وہ بدون اس کے ممکن نہیں کہ مشکوک نماز سے خارج ہو جاوے۔ کما فی التبیین م۔ والاستقبال بالسلام اولیٰ۔ اور نئے سرے پڑھنا تو سلام کے ساتھ اولیٰ ہے۔ ف۔ یعنی مشکوک نماز سے سلام پھر دو سجود پھر از سر نو تکبیر لکر شروع کرے اور اگر کلام یا کوئی فعل مفید نماز کیا تو بھی نماز سے خارج ہو گیا تو از سر نو پڑھے مگر سلام اولیٰ ہے۔ لانه عرف محلا دون الکلام کیونکہ سلام تو شرع میں تحریر کا تحلیل کرنے والا معلوم ہوا ہے نہ کلام۔ ف۔ بلکہ کلام تو مفید نماز ابنتہ معلوم ہوا اور عمدتاً ایسا کرنا اپنی تحریر کی حرمت تو زنا ہوا بخلاف سلام کے کہ حدیث تحلیلہا تسلیم۔ بین احرام نماز سے تحلیل کرنا تو سلام صریح مخصوص ہے۔ لہذا کہا گیا کہ مشکوک سلام پھرے۔ کما فی التبیین۔ اگر کہا جاوے کہ اگر کلام بھی نہ کیا بلکہ نئی نماز کی نیت کر لی تو جواب دیا کہ۔ و مجرد لفتہ لفظ۔ اور خالی نیت نہ ہوگی۔ ف۔ یعنی پہلے تحریر سے طرح نہ ہو گا حتیٰ کہ اگر خالی نیت پھر بعد پھر چار رکعات سب پڑھیں

تو یہ بھی فاسد ہیں۔ یہ سب نئے سرے سے پڑھنے میں ہر اور وہ جب ہی کہ شاذ نادر ہوا ہو۔ بہادر صورتیکہ اکثر وقوع ہوا اور اسے تھری کی اور اس کی تھری کسی مقدار پر واقع ہوئی اور اسی پر باقی کو تمام کیا تو کیا سو کا سجدہ کرے پس جواب یہ کہ ہاں جیسا کہ بخاری کی حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں ہے اور ابن العمام رحمہ اللہ نے کہا کہ اگرچہ ٹھیک بات یقیناً معلوم ہو جاوے تو بھی بعض احادیث سے بوجہ مجروحہ شک کے سجدہ سہولاً مہونا پایا جاتا ہے اور یہ اس امر پر محمول ہے کہ ٹھیک بات دریافت کرنے میں اتنی دیر ہوئی کہ ایک رکن ادا ہو جاوے پس اس تاخیر کی وجہ سے سجدہ سہولاً مہونا۔ مترجم کتاب ہی کہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ صریح ہے کہ سجدہ سہولاً تھری کے واجب ہے اور شیخ ابن العمام کا یہ خیال کہ یقیناً ٹھیک ثابت معلوم ہو گئی۔ صحیح نہیں کیونکہ وہ شک نہ تھا جس کے بعد بالیقین مواب معلوم ہو گیا بلکہ وہ تھا اور نہ ثواب پر جزم کرنا بوجہ شک کے غیر ممکن ہے صرف تھری سے دل کسی بات پر جم سکتا ہے وہ یقین ہے نہ یقین اور ان دونوں میں فرق ہے۔ فافہم۔ پھر جس صورت میں تھری پر مبنی کیا شلتا میں وچار میں شک ہوا اور تھری سے میں معلوم ہو کہ تو پھر ایک رکعت پڑھ کر اخیر قعدہ کرے گویا وہ بغیر شک کے پڑھتا ہے اور اگر تھری کسی بات پر نہ جمی تو وہ کثر پر مدار رکھے اور اس پر کچھ گناہ نہیں لیکن ناز کو تمام کر لگا اس صفت کے ساتھ کہ اسکو ٹھیک بات یا مبرزہ ٹھیک کے معلوم نہ ہوئی۔ لہذا امام مصنف نے کہا کہ۔ وعند البناء علی الاقل یقع فی کل موضع یوم آخر صلاتہ۔ اور در صورت کثر پر بنا کر کے ہر مقام پر جیکو آخری ناز تو ہم کرے قعدہ کرے۔ کیلا یصیر ناز کا فرض القعدہ والحدیث اعلم۔ تاکہ وہ فرض قعدہ کا جو پڑنے والا ہو جاوے۔ فت۔ شلتا ایک دو میں اسکو شک ہوا اور تھری نہ جمی تو اسے حکم شرع ایک پر بنا رکھی پس ایک رکعت پڑھ کر شرعی قرار پر درمیانی قعدہ ہوا تو بالاتفاق بیان بیٹھیکا اور مشائخ میں اختلاف ہے کہ شک کے وقت جب کہ دو رکعت کا شک تھا تو اسی وقت درمیانی قعدہ تھا تو بعض کے نزدیک شک کی رعایت سے اس وقت سے ہی بیٹھ لے اور یہی پایا گیا ہے۔ کما فی البحر۔ اور بعض کے نزدیک نہیں۔ یہ اس واسطے کہ جب شرع نے ایک رکعت قرار دی تو دو کا جو شک تھا وہ منیعت ہو کر وہم ہو گیا لیکن اخیر قعدہ چونکہ فرض ہے تو اسکی رعایت۔ کئی حتی کہ شرعی تقرر کے موافق تو پھر دو رکعت پڑھ کر آخر قعدہ پڑا اور اس کے وہم کے موافق اب ایک ہی رکعت کے بعد چوتھی رکعت ہو جائیگی لہذا بیان بھی بیٹھ جاوے تاکہ شاید یہی فی الواقع ہو تو فرض قعدہ ترک نہ ہو۔ پھر ظاہر انظر احتیاط یہ واجب ہے لیکن صحیح۔ واصل اعلم بیان استحسان ہو گا کیونکہ جب شرع نے کثر پر بنا کا حکم دید با تو فرض قعدہ وہ ہے جو اسکے موافق ہو اگرچہ شرع نے بطور غلو کے ایسا کیا ہو کیونکہ فرضیت قعدہ کچھ عادت سے باہر کوئی چیز نہیں ہے اور کلام مقتضی بسط ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ہم۔ پھر جس صورت میں کہ تھری میں یا کثر پر عمل رکھا ہے سو کے دو سجدے کرے۔ فت۔ اگر اخیر قعدہ و تشہد سے خارج ہو کر یا بعد سلام کے شک ہو تو ناز جائز ہونے کا حکم دیا جائیگا اور اس شک کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ الخاصہ۔ اگر ناز سے باہر ایک نے شک کیا کہ میں نے آج ظہر کی ناز پڑھی یا نہیں پس اگر وقت ظہر ہی موجود ہے تو اس پر احادیث واجب ہے۔ اور اگر وقت نفل چکا ہو پھر شک ہو تو کچھ اعتبار نہیں ہے۔ محیط۔ اگر ناز فجر میں شک ہوا کہ میں تیسری رکعت میں ہوں یا پہلی رکعت میں ہوں تو کوئی رکعت پڑھ کر نہ کرے بلکہ فوراً بیٹھ جاوے بقدر تشہد پھر کھڑا ہو کر دو رکعت پڑھے ہر رکعت میں فاتحہ و سورہ پڑھے پھر تشہد پڑھ کر سو کے دو سجدے کرے۔ اگر حالت سجود میں اسکو اول یا دوم رکعت میں شک ہو تو دونوں سجدے پڑھے کیونکہ خواہ رکعت اول ہو یا دوم ہو ان دونوں کو پورا کرنا لازم ہے پھر دوسرے سجدہ سے سر اٹھا کر بقدر تشہد بیٹھ کر پھر کھڑا ہو کر ایک رکعت پڑھے اور اگر سجدہ ناز فجر میں شک ہو کہ اسے دو یا تین پڑھیں پس اگر پہلا سجدہ ہو تو اصلاح ممکن ہے کیونکہ اگر اسے فی الواقع دو پڑھی ہیں تو اس پر ان دونوں سجدوں کا پورا کرنا لازم ہے۔ اور اگر وہ تیسری ہوئی تو اہم محمد رحمہ اللہ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی کیونکہ پہلے سجدہ میں جب یاد ہو گیا تو یہ سجدہ گویا کالعدم ہو گیا جیسے اول سجدہ میں حدیث ہو جانے سے ہوتا ہے اور اگر شک اسکو دوسرے سجدہ میں ہو تو ناز فاسد ہو گئی۔ اگر فجر میں شک ہو

کہ وہ دوسری یا تیسری کرے پس اگر اسکی تحریر میں کچھ نہیں آیا تو اگر کھڑا ہو کر پڑھ لے اور بعد فقہ کے استحباب ایک رکعت پڑھ کر قعدہ کرے اور اگر بیٹھا ہو تو تحریر کرے پس اگر تحریر میں آوے کہ وہ دوسری ہو تو پوری کر لے اور اگر تحریر میں آوے کہ وہ تیسری ہو تو پھر قعدہ میں تحریر کرے اگر تحریر میں آوے کہ وہ دوسری رکعت پڑھیں بیٹھا ہو تو نماز فاسد ہو گئی اور اگر تحریر کسی بات پر واقع ہوئی تو بھی فاسد ہوئی اور یہی حال چار رکعت والی نماز میں ہے چنانچہ اگر شک کیا کہ چوتھی یا پانچویں ہو تو اسی طرز پر حکم ہے اور اگر شک کیا کہ تیسری یا پانچویں ہو تو جیسے ہم نے فرمایا نہ کر کیا کہ وہ قعدہ کی طرف ہو کر نہ پھر ایک رکعت پڑھ کر پھر ایک رکعت پڑھ لے۔ اگر ترکی دوسری یا تیسری میں شک ہو تو نیز رکعت تمام کرے اور اس میں قنوت پڑھ کر قعدہ کے بعد ایک رکعت پڑھے اس میں بھی قنوت پڑھے یہی مختار ہے۔ لفظ صمد اور شک کی تمام صورتوں میں خواہ تحریر پر عمل کیا ہو یا کثر پر بناوکی ہو صمد کا سجدہ کرے۔ الفتح ہے۔ اگر نماز میں شک کیا کہ تین پڑھیں یا چار پڑھیں اور کچھ دیر تک ایسی فکر میں رہا پھر یقین ہو کہ تین پڑھی ہیں پس اگر فکر میں قنوت یا سوچ پڑھا رہا اور بعد اسے رکن کے ساکت نہیں رہا تو پھر سجدہ سوئیں ہو اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ ایک رکعت یا سجدہ سے مشغول کیا یا رکوع و سجود میں تھا اور اس قدر دیر گزری کہ فکر میں حالت تغیر ہوئی تو اس پر استسحاناً سجدہ سوہو۔ المحیط الذخیرہ ص ۲۰۔ اگر نماز میں اس پر گمان غالب ہوا کہ اسکو حدت ہوا یا اسے مسح سر کا نہیں کیا تھا اس میں اسکو یقین ہوا اسطرح کہ اسکو شک نہیں ہے پھر اسکو یقین حاصل ہوا کہ اسے حدت نہیں کیا یا اسے مسح کر لیا تھا تو شیخ ابو بکر رحمہ اللہ فرمایا کہ جس حالت میں اسکو حدت یا عدم مسح کا یقین تھا اس حالت میں اگر اسے کوئی رکن ادا کیا تو وہ نئے سرے سے نماز پڑھے ورنہ اپنی نماز تمام کرے۔ القاضی خان۔ اور اگر جانا کہ اسے رکن ادا کیا اور شک اس امر کا کیا کہ اسے تکبیر تحریر کی یا نہیں یا اسکو حدت ہوا یا نہیں۔ یا اسکے کپڑے کو مجاسف ہو چکی یا نہیں۔ یا سر کا مسح کیا تھا یا نہیں۔ پس اگر اول مرتبہ ہو تو نماز سزاوارتہ پڑھے ورنہ نماز پوری کرے اور اس پر وضو یا کثرت لازم نہیں ہے۔ الفتح۔ فتاویٰ عثمانیہ میں ہے کہ نماز میں شک ہوا کہ وہ تکبیر ہی یا مسافر ہو چار رکعت پڑھے اور دوسری رکعت ختم کر کے احتیاطاً قعدہ کرے۔ التاتاری حانیہ۔ امام نے دو رکعت پڑھیں جب دوسری رکعت کا دوسرا سجدہ کیا تو اسکو شک ہوا کہ میں نے ایک رکعت پڑھی یا دو پڑھیں یا اسکو تیسری یا چوتھی میں شک ہوا تو اسے گن اکھیون سے پیچھے داؤن مقدیون کو دیکھا تاکہ دیکھے کہ اگر دے لوگ پھرے ہوتے ہیں تو میں بھی کھڑا ہوتا اور اگر بیٹھے ہیں تو بیٹھ جاؤن اسے اس طریقہ پر احتیاطاً کیا تو اسکا کچھ مضائقہ نہیں ہے اور اس پر سہولت لازم نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر مصلیٰ تھا پڑھی یا امام کی جب اسے سلام پھیرا تو ایک مرد عادل نے خبر دی کہ تو نے اس نماز پڑھ کر تین رکعات پڑھیں تو فقہار نے کہا کہ اگر مصلیٰ کے نزدیک اسے چار پڑھیں تو خبر دہندہ کے قول پر التفات نہ کرے۔ المحیط۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ میں تو سہر حال میں ایک عادل کے کہنے پر ہمیشہ اعادہ کر لیتا ہوں۔ الغیرہ۔ اور اگر امام کو شک ہو پس دو عادل نے اسکو خبر دی تو ان کے قول کو اختیار کرے۔ اور اگر مصلیٰ کو شک ہو کہ یہ خبر دینے والا عادل ہے یا نہیں تو امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ احتیاطاً اعادہ کرے اور اگر دو مرد عادل کے قول میں شک کیا تو نماز پھرے اور اگر خبر عادل ہو تو اسکا قول قبول نہ ہوگا۔ المحیط۔ امام و قوم میں اختلاف ہوا پس اگر امام کو یقین ہو تو اعادہ نہیں ورنہ ان کے قول پر اعادہ کرے۔ اگر ارکان حج میں شک ہو تو ظاہر الروایۃ کے موافق وہاں بھی کتہہ پر بنا کر کرے۔ د۔

### باب صلوٰۃ المریض

مریض کی نماز کا بیان۔ اذا عجز المریض۔ جب عاجز ہو مریض۔ ف نماز سے پہلے پاؤں کے اندر۔ عن اقامت کھڑے ہونے سے۔ ف تپنی یا ٹیکے ایسے کھڑے ہونے سے جنکے ساتھ سجود کی قدرت ہو اگرچہ ٹیک سے ہو۔ م۔ ف۔ صلی قاعداً تو نماز پڑھے بیٹھے ہوئے۔ ف۔ اگرچہ بیٹھا ٹیک سے ہو۔ پر کعب و سجدہ۔ در حالیکہ رکوع و سجدہ



کرتا رہے۔ **ف**۔ جبکہ ان دونوں کی قدرت حاصل ہو۔ م۔ عاجز ہونے سے یہ مراد کہ کھڑے ہونے سے اسکو ضرر لاحق ہو ہی  
 صبح ہو۔ انتر ناشی۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ انطیرہ مع والدہ۔ چنانچہ اسی طرح اگر مصلیٰ کو قیام کرنے سے مرض کی زیادتی یا دیرینہ  
 ایسے ہونے کا خوف ہو یا دوران سر لاحق ہو یا جو۔ انتہیں۔ یا سخت درد ہونے لگتا ہو۔ الگائی۔ یا کھڑے پڑھنے میں پیشانی پر  
 غدر جاری ہوتا ہو یا روزہ دشوار ہوتا ہو اور بیٹھنے میں یہ نو۔ و۔ ف۔ تو ان صورتوں میں قیام ترک کرنا جائز ہو۔ م۔ اور اگر  
 قیام سے ایک طرح کی مشقت فقط لاحق ہوتی ہو تو ترک جائز نہیں۔ الگائی۔ اور اگر بوجہ قیام نہیں بلکہ تھوڑا کر سکتا ہو مثلاً قیام  
 و کچھ دیرات کر سکتا ہو یا فقط کبیر تحریر تک قیام کر سکتا ہو تو جہد قدرت ہے اسقدر کرے پھر جب عاجز ہو تو بیٹھ جاوے۔ فیصلہ اللہ  
 علوٰی نے کہا کہ یہی صحیح مذہب ہے اگر اسکو چھوڑے تو مجھے اسکی ناز جائز ہونے کا خوف ہے۔ اظہارہ سحر ادا بقدر قیام سے  
 یہ کعبہ سجدہ کے قدرت ہو۔ م۔ اور اگر تکیہ دیکر کھڑا ہو سکتا ہو تو صحیح یہ کہ بون ہی کرے اسکے سواے جائز نہیں ہے اور اسطرح  
 جب عصا یا خادم پر تکیہ دیکر کھڑا ہو سکتا ہو تو بون ہی لازم ہے۔ انتہیں۔ اور اگر مریض گھر میں قیام کر سکتا ہو اور باہر مسجد چلے  
 پر وہاں قیام نہیں کر سکتا تو صبح یہ کہ مسجد جاوے۔ اظہارہ۔ و اسی پر فتویٰ ہے۔ یعنی۔ اسکے خلاف ہندیہ میں ہے کہ مختار یہ کہ  
 گھر میں کھڑے پڑے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ المختصرات۔ میں لکھا ہوں کہ جس نے جماعت کے سنت ہونے پر نظر کی قیام  
 فرض کو ترک نہ کیا جیسے مختصرات میں ہے اور جس نے جماعت کے وجوب پر نظر کی اور یہ بھی کہا کہ اقتدار کی قدرت فرض ہے تو جائز  
 حکم دیا جیسے خلاصہ میں ہے اور شک نہیں کہ مسئلہ مشکل ہے۔ م۔ پھر جب بیٹھے پڑے تو صبح یہ کہ چار زانو یا اتیمات کی بیشک وغیرہ  
 بسطح اسپر آسان ہو بیٹھے۔ السراج۔ اور یہی صحیح ہے۔ انتہہ۔ و۔ اور اگر بیٹھنا استوی ممکن نہ ہو تکیہ یا دیوار یا آدمی کی ٹیک سے  
 ممکن ہے تو بسطح بیٹھنا واجب ہے۔ الخیرہ۔ اور اسوقت بیٹھ جانا جائز نہیں ہے مختار ہے۔ انتہیں۔ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ جس  
 مریض کو تحریر وغیرہ کی قدرت قیام جانتا ہو وہاں تک قیام لازم ہے لیکن لزوم جب ہی کہ ساتھ ہی سجدہ کی قدرت ہو چنانچہ او بیٹھا  
 اور جب قیام کی قدرت نہ ہو تو بیشک رکوع و سجدہ سے پڑے۔ م۔ لقولہ علیہ السلام لعمران بن حصین صل قائما فان لم تستطع  
 قاعدا فان لم تستطع فعلى الجنب تومی ایما۔ دلیل اسکی واسطہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمران بن حصین رضی اللہ عنہ  
 کے واسطے ہے (جنگو ابسرا لمرض صحابہ) یہ کہ تو کھڑے پڑے پھر اگر تجھے اسکی استطاعت نہ ہو تو بیٹھے پڑے پھر اگر اسکی استطاعت بھی نہ  
 تو کروٹ پر پڑے۔ و حالیکہ تو ایما کرے۔ **ف**۔ اس حدیث کو سوائے اہل مسلم کے امام بخاری وغیرہ باقی اصحاب صحاح نے  
 ردیح کیا اور نسائی رحمہ کی روایت میں علی الجنب کی جگہ مستقیماً وارد ہے یعنی اگر بیٹھنے کی استطاعت نہ ہو تو چٹ بیٹھ کر پڑے۔ اس  
 ظاہر ہوا کہ خواہ کروٹ سے ہو یا چٹ ہو دونوں طرح جائز ہے جبکہ بیٹھنا مستعد ہو اور اس حالت میں رکوع و سجدہ کا طریقہ بشارت  
 ہے۔ یہ دلیل تو حدیث سے ہے۔ اور دلیل دوم یہ کہ۔ و لان الطاعۃ بحسب الاستطاعۃ۔ بیشک مریض کو جو اسکیلے کے فرمانبردار  
 مواخی طاعت کے ہے۔ **ف**۔ یہ دلیل عقلی نہیں جیسا بعض لوگوں نے زعم کیا بلکہ توضیح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بقولہ تعالیٰ لا یكلف  
 اللہ نفسا ما وسعوا متعذباتہ کے آیات میں طاعت کو حسب وسعت فرض کیا تو مریض کو بیٹھے جائز ہے اور کھڑا ہونا اگر بہ مشقت کے ساتھ  
 ممکن بلکہ اللہ تعالیٰ نے بقولہ تعالیٰ ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔ سے جہد و مشقت جس سے حرج لاحق ہو وہ دکر دیا تو بدو دن مشقت  
 و حرج کے جواز ہو گیا اور یہ دلیل بھی شرعی تومی ہے۔ اور نسائی کی روایت میں اسطون آیت سے اشارہ ہے۔ م۔ قال فان لم  
 یستطع الرکوع والسجود۔ قدوری نے فرمایا کہ پھر اگر مریض کو استطاعت رکوع و سجدہ کی نہ ہو۔ **ف**۔ جیسے قیام کی استطاعت  
 نہیں ہے بلکہ صرف بیٹھے رہنے کی طاقت ہے۔ قاضی خان۔ اومی ایما۔ تو وہ اشارہ کر لے یعنی قاعدہ اپنی بیٹھے سے رکوع و سجدہ  
 کا اشارہ کرنے۔ لائے وسیع مثلاً۔ کیونکہ یہی ایما سے رکوع و سجدہ کرنا ایسے شخص کی دست و طاقت ہے تو وہ بیٹھے ہو۔ ایما سے  
 لہذا کر لے۔ پھر چونکہ ایما میں رکوع و سجدہ مشتبہ ہوا جاتا تھا تو فرمایا۔ و جعل سجدہ خفض من رکوعہ۔ اور کر دے اپنے سجدہ

ویاورہ پست سجداً پہاچہ نسبت رکوع کے۔ **ف**۔ جیسے سجدہ حقیقی بہ نسبت حقیقی رکوع کے پست ہو۔ لاندہ قائم مقام تھا۔  
 کیونکہ ایسا قائم مقام رکوع و سجدہ کے ہو۔ فاخذ حکمہا۔ تو ایسا رکوع و سجدہ کا حکم پایا۔ **ف**۔ لہذا ایسا رکوع سے یا سجدہ  
 ویاورہ پست ہوا۔ اور یہ واجب ہر حتی کہ اگر دونوں کا ایسا برابر کر دے تو جائز نہیں ہر مکانی البتہ۔ اور یہ شخص نہو کا سجدہ بھی  
 ایسا سے کرے۔ **المجید**۔ ولا یرفع الی وجہ شئی لیسجد علیہ۔ اور نہیں اونچی کجاوے اسکی پیشانی کی طرف کوئی ایسی چیز پر  
 سجدہ کرنے۔ **ف**۔ یعنی اگر اپنے خود یا کسی دوسرے نے کوئی تکیہ وغیرہ اونچا کر کے اسکی پیشانی پر لگا دیا کہ وہ سجدہ ہو  
 تو جائز نہیں۔ **فقولہ علیہ السلام** ان قدرت ان تسجد علی الارض فاسجد والا فاقوم براسک۔ کیونکہ حضرت صلعم  
 کی حدیث میں ہے کہ اگر کچھ قدرت ہو کہ تو زمین پر سجدہ کرے تو سجدہ کر ورنہ اپنے سر سے ایسا کر۔ **ف**۔ اور حدیث  
 مع شان ورودیہ ہے کہ امام ابو بکر البزار نے مسند میں اور بیہقی نے المعرفین بطریق ابو بکر الخفی روایت کی۔ قال الخفی  
 سفیان الثوری حدثنا ابو الزبیر عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عاد مریضاً الخ یعنی جابر نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 ایک بیمار کی عیادت کو تشریف لائے تو دیکھا کہ وہ تکیہ پر ناز ٹرختا ہے پس آپ نے تکیہ لیکر بٹنگہ یا پس اپنے ایک لکڑی  
 کیڑی کی آسپر ناز پڑے تو اسکو بھی آپ نے بٹنگہ یا اور فرمایا کہ ناز پڑو زمین پر اگر کچھ استطاعت ہو ورنہ ایسا کر اور اپنے سجدہ  
 کو اپنے رکوع سے پست کر۔ امام بزار رحمہ نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکو ثوری رحمہ سے روایت کیا ہو سوا۔ ابو بکر  
 الخفی کے اور ابو بکر الخفی کی متابعت کی جہاں اباب و عطار نے کہ ثوری رحمہ سے روایت کی ہے۔ **نعمی**۔ ابو بکر الخفی ہاتھی فقہ ہے  
 الفتح۔ اور باقی اسناد تو صحاح کی اسناد سے ہیں جب ابو بکر الخفی بھی فقہ ہے اور متابعت موجود تو یہ اسناد صحیح ہے۔ **م**۔ اور طبرانی  
 نے معجم میں اسی حدیث جابر رحمہ کے مانند حدیث ابن عمر رحمہ روایت کی۔ **مع**۔ بھر معنی حدیث کے اسی بات پر محمول ہیں کہ تکیہ ٹھاکر  
 پیشانی سے لگاتا تھا اور یعنی رحمہ نے کہا کہ اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید تکیہ زمین پر ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہ احتمال باطل ہے اسوا  
 کہ تکیہ زمین پر ہو تو بالاجل وہ بمنزلہ زمین کے ہے تو زمین پر سجدہ کرنے کا ارشاد جو حدیث میں ہے وہ اس احتمال کو رد کرتا ہے  
 پس محل یہی ہے کہ وہ تکیہ اٹھا کر پیشانی پر لگاتا تھا۔ **م**۔ اگر تکیہ زمین پر رکھا ہو اور مریض آسپر سجدہ کرنا ہو تو اسکی ناز جائز ہے۔  
**الخلاصہ**۔ گویا اسکو سجدہ کی قدرت حاصل ہے۔ **م**۔ **وان فعل ذلک**۔ اور اگر مریض نے اٹھائے ہوئے تکیہ وغیرہ پر سجدہ  
 کیا۔ **وہو یخفف راسہ**۔ اور وہ اپنا سر جھکا تا ہے۔ **اجزاء** لوجود الایاء۔ تو اسکو کافی ہو گیا جو ایسا بٹائے جانے کے **ف**۔  
 اور یہی اسکے حق میں اسوقت سجدہ ہے۔ **م**۔ **ولیکن اسے بڑا کیا**۔ **المغمرات**۔ **وان وضع ذلک علی جہتہ لا یتخرجہ لا تعدا**۔  
 اور اگر اپنے اس چیز کو اپنی پیشانی پر رکھ دیا تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایسا منہم ہے۔ **ف**۔ یہی اصح ہے۔ **الخلاصہ**۔ اگر کسی کو زمین  
 سجدہ کرنے کی قوت ہو مگر وہ اس وجہ سے سجدہ نہیں کر سکتا کہ اسکی پیشانی میں زخم ہو تو ابھی اسکو ایسا نہیں جائز بلکہ اسکو ناک  
 پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ **الذخیرہ**۔ اگر ناک پر بھی زخم ہو اور پیشانی پر کسی جانب سے سجدہ ممکن نہو تو ایسا جائز ہے۔ پھر ایسا کیلئے  
 کمتر جھکاؤ کافی ہے اگرچہ اسکا زیادہ ہو۔ **م**۔ **وان لم یستطع القعود**۔ اور اگر مریض کو بیٹھنے کی بھی استطاعت نہو۔ **ف**۔  
 جیسے قیام رکوع و سجدہ کی نہیں ہے۔ **استلقى علی ظہرہ**۔ تو اپنی پشت کے بل جٹ لیٹ جاوے۔ **وجبل رجلہ الی اقبلیہ**۔  
 اور اپنے پاؤں قبلہ کی طرف رکھے۔ **ف**۔ یعنی پھیلائے ہوئے۔ **ف**۔ بلکہ ٹھٹھنے کھڑے کیے کیونکہ قبلہ رخ پاؤں پھیلاتا  
 کر دہ ہے۔ **د**۔ **واومی بالرکوع والسجود**۔ اور رکوع و سجدہ کا ایسا کرے۔ **ف**۔ اور اسکے سر دونوں حوں کے پیچے ایک اور چٹا  
 تکیہ رکھنا چاہیے حتی کہ ٹھٹھنے والے کے مشابہ ہو جاوے تاکہ اسکو رکوع و سجدہ کا ایسا ممکن ہو۔ **الکافی**۔ ورنہ بدون اسکے تو  
 تندرست ایسا نہیں کر سکتا مریض سے کیونکہ ممکن ہو گا۔ **ف**۔ **فقولہ علیہ السلام** یصلی المریض قائماً فان لم یستطع  
 فقاہداً فان لم یستطع فاعلی قفاہ یومی ایاء فان لم یستطع فاعبر تعالیٰ الحق تقبول الغدر منہ۔ پریل اس قول





تو سر سے ایسا کر۔ یعنی ۱۰ سین مال ہو اسکا سکہ کہ اس میں سر کے سوا سہ دوسری چیزوں سے مانعت نہیں ہے۔ جواب یہ کہ دوسری چیزوں سے ایسا کا ثبوت چاہیے اور وہ کسی روایت میں نہیں آیا۔ م۔ ولان نصب الابدال بالراے المتنع۔ اور صحیح سے کہ بدل کا مانع ہے مقرر کرنا منع ہے۔ فن۔ یعنی سر سے ایسا ثبوت اور سر کے بدلے انگھون وغیرہ سے ایسا قائم کرنا اپنی رائے سے بدل ٹھہرانا جو اور وہ منع ہے۔ اگر بدون داد ہوتا تو ہر بہتر تھا اور دونوں کا مجموعہ ایک شخص دلیل ہوتا کہ نص میں سر سے ایسا ثبوت ہے اور بجائے سر کے اپنی رائے سے بدل ٹھہرانا منع ہے۔ اگر کہا جاوے کہ رائے سے نہیں بلکہ سر کے سوا قیاس کرنے میں جواب دیا کہ لا قیاس علی الراس لانہ یتاوی بہ رکن الصلوٰۃ دون العین و اخصیتہا۔ اور سر کے حکم پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ سر کے ساتھ تو ایک رکن لازم کا ادا ہوتا ہے نہ آنگھ و ایکے انہیں یعنی بھونون و قلب سے فن۔ حاصل یہ کہ آنگھ و بھونون و قلب انہیں اور سر میں یہ فرق ہے کہ سر کے ذریعہ سے ایک رکن یعنی سجدہ ادا کیا جاتا ہے اب بجائے سجدہ کے ایسا اُس سے نص میں قرار پایا۔ اور ان تینوں سے رکن مذکور انہیں ہوتا تو ان کا قیاس سر کے حکم پر قیاس مع الفارق ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔ بھر جب آنگھ و قلب دہرے ایسا جائز ہوا اور سر سے ایسا کی قدرت نہیں تو ایسے مرتضیٰ سے ناز تاخیر کی جائیگی۔ یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر عمل ہے۔ فقوٰلہ آخرت عنہ۔ اور امام قدوری کا یہ قول کہ آخرت عنہ یعنی اُس سے ناز تاخیر کی جائیگی یہ قول۔ اشارۃ الی انہ لا تسقط الصلوٰۃ عنہ۔ اشارہ ہے کہ ایسے مرتضیٰ سے ناز ساقط نہو جائیگی فن۔ بلکہ بالفعل ادا نہ کرنے میں ملت ہے بوجہ انہما عاجزی کے۔ وان کان العجز اکثر من یوم ولیلۃ اذا کان مفیقاً۔ اگرچہ عاجزی ایک رات و دن سے زائد نہ ہی ہو بشرطیکہ وہ شخص افاقہ میں ہو۔ فن۔ یعنی ہوش درست ہون اور سمجھتا ہو۔ م۔ اسی کو امام کرخی نے اپنے مختصر میں ذکر فرمایا ہے۔ یہی بعض مشائخ کا قول ہے حتیٰ کہ اگر تندرست ہو کر وقت پایا تو اسپر قضاء لازم ہے اور اگر قضاء نہ کی تو وصیت پر اسکے وارث لوگ فدیہ دین۔ ہوا صحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ فن۔ برخلاف مختار شیخ الاسلام خواہر زادہ و فقہ الاسلام ہر دوی و قاضیخان وغیرہ کے کہ اُن کے نزدیک اگر ایک رات دن کی ہون تو قضاء لازم ہے اور اگر اس سے زیادہ ہون تو قضاء واجب نہیں ہے اور کہا کہ یہی صحیح ہے۔ البناج۔ اور فتاویٰ الطبریہ میں کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر فتویٰ ہے ع۔ ہشامات اس مسئلہ کے جو نوادر میں امام محمد رحمہ سے مروی ہو کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ کینوں سیت اور پانوں ٹخنوں سیت قطع ہون تو اسپر ناز واجب نہیں ہے حالاکہ خطاب سمجھتا ہو۔ القاضیخان۔ لیکن اصح یہ کہ اسپر ناز واجب ہے۔ ت۔ لہذا ایک رات دن تک واجب اور زائد میں نہیں جیسے اغار و جنون میں ہے۔ المحیط۔ مگر امام مصنف نے باقتیاد امام قدوری و کرخی کے لایا کہ سبھی واجب القضاء ہونا صحیح کہا۔ لانه فہم مضمون الخطاب۔ کیونکہ یہ مرتضیٰ جبکہ افاقہ و ہوش میں ہے تو حکم ادا سے ناز کو سمجھتا ہے۔ فن۔ تو حکم ادا کا اسپر توجہ ہے جس سے اسکے ذمہ ادا کا جواب ہو گیا مگر بالفعل ادا سے بوجہ معذوری کی ملت دی گئی بنا تک کہ قادم ہو۔ بخلاف المغمی علیہ۔ برخلاف اُس شخص کے جس پر اغار کی بیہوشی طاری ہوئی ہے۔ فن۔ تو وہ خطاب ادا ہی کو نہیں سمجھتا تا سپر خطاب متوجہ نہیں کیونکہ اسکے واسطے عقل و ہوش شرط ہے اسی وجہ سے شمس الائمہ شرحی وغیرہ کے نزدیک کم و بیش سب اسکے ذمہ سے ساقط ہے۔ ولیکن مذہب یہ کہ دن رات سے زائد ہو تو ساقط ہے دن رات تک قضاء واجب ہے مگر یہ نظر احتیاط ہے اور سجدہ اسلام سے نزدیک بنظر تدقیق یہ ہے کہ حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ میں وقت میں بیٹھے جانے کے واقع ہے کہ آخر دن رات میں پانچ نازین مفروض ہیں۔ کما فی البخاری۔ اور یہ وقت ۲۴ ساعات کا ہے خواہ دن بڑا رات چھوٹی یا آٹکے برعکس کس قسم ہو بہر حال دونوں کا مجموعہ ۲۴ ساعات سے کم یا زیادہ نہوگا۔ پھر اوقات ظہر و عصر و عشاء و فجر در حقیقت علامات ادا ہیں اور اصلی اسباب نہیں حتیٰ کہ جن گھنٹوں میں دن ۲۲۔ ساعت اور رات صرف ۲۔ ساعت ہو یا مثلاً مشارکات وقت نہ نکلے اسطرح کہ عرب شفق سے متصل ہے مشرق سے فجر طلوع ہو جاوے یا مثلاً کئی ہفتہ یا مہینہ کے بعد آفتاب

غروب ہو تو وہاں بھی پانچون فریضہ نازین و دروسے رمضان کے فرض ہیں اور وہ اسی حساب سے کہ ۲۴- ساعت میں پانچ نازین اور ۲۴- ساعت کے اندر ۴۸- گھنٹہ روزہ اور باقی مدت افطار ہو۔ پھر ۴۸- گھنٹہ کے بعد سے شروع ہو۔ کیونکہ اگر غروب آفتاب شلاچہ ماہ کے بعد ہو بلکہ ایک ہی ہفتہ بعد فرض کرو تو اس مدت میں پانچ ہی نازین نہیں اور نہ اس مدت تک ایک روزہ کسی بشر سے ممکن ہو اور نہ چھ ماہ کی رات میں اس کے دنیاوی کاروبار سب بند رہتے ہیں بلکہ اسی ۲۴- ساعت پر مدار اور نور حدیث خروج الدجال میں اندازہ کا حکم صحیح ہے اور یہ حدیث اس معنی کے واسطے نص صریح ہے تو معلوم ہو گیا کہ اعتبار مجموعی ۲۴- ساعت کا ایک وقت ہے ۱۰- گھنٹے پانچ فرائض کے۔ پھر ۲۴- ساعت واسطے پانچ فرائض دیگر کے۔ لیکن ان ۲۴- ساعت میں سے ظہر و عصر وغیرہ ہر ایک کا تفصیلی حصہ اس علامت سے ہوا جو زوال آفتاب و سایہ مثل ذبیحہ کے طور پر وسط زمین یعنی عرب حجاز کے لیے مقرر ہوا جو امت کہ امی تھی اور یون ہی اُن کے جواز کے لیے رہا۔ اور طیف نظریہ ہے کہ جن ملکوں میں شب و روزہ کے تغیرات زیادہ ہیں چونکہ علم الہی غریب میں انکا زمانہ اسلام ایسے وقت تک موخر ہے کہ فنون ریاضیہ کے عروج سے انکو کھڑی غیر نبوی جادوئی توفیق نزول القرآن کی کوئی توضیح نہ تھی صرف حضرت علی امیر علیہ وسلم نے واقعہ خروج دجال میں اشارہ فرمادیا کہ تم اسوقت کی نازون کے لیے وقت اندازہ کرو حالانکہ چلو خطاب کیا آنگا وجود اسوقت قطعاً نہوگا مگر مقصود ایشاء و طغیام ہے۔ اور شریعت عامہ کا فرض ہے کہ ایسے پرہیز میں ہو جسکو کمتر سے کمتر اور جہاں بھی سمجھ جادوے کیونکہ کمال طاعت و خلوص عقیدت سے قلب ایک عقل کلی سے منور ہو جاتا ہے اور زائد علوم کی حاجت اسوقت بہ و ن بیان و تعلیم کے پوری ہو جاتی ہے بالکل پانچون نازین اسوقت ۲۴- ساعت کے مجموعی حصہ کے اندر مجموعی ذبیحہ میں پھر ہر ایک اس میں تفصیلی حصہ پانی ہے۔ اب میں مسئلہ کی طرف رجوع کرتا ہوں کہ جب اغواء کی حالت ایک رات دن سے نہیں بڑھی بلکہ اسی وقت کے اندر افاقہ ہو گیا تو گویا اُسے ایک ذبیحہ کا خطاب متوجہ ہونے کو پاپا یعنی اس مجموعی حصہ کے اندر اسکو ہوش و عقل حاصل ہوئی جس میں ایک ذبیحہ پنجگانہ مفروض ہے تو اسپر وہ ذبیحہ پنجگانہ ادا کرنا واجب آیا لیکن چونکہ اس مجموعہ وقت کا بہت حصہ گزر چکا ہے اس واسطے محفل ہوا کہ کیا باقی وقت میں وجوب الذمہ ہوگا جیسے حدیث میں ہے کہ جس نے عصر سے ایک رکعت پائی اُسے عصر پائی یعنی چارون رکعات ادا کرنے کا وقت اگرچہ نہیں ہے لیکن وہ وقت جب پاپا تو اس کے ذمہ ادا واجب ہوئی تو قضاء کے طور پر ادا کرے اسی قیاس پر بیان بھی اسپر خطاب پنجگانہ متوجہ ہوا و ادا بطریق قضاء ہو لہذا احتیاطاً اس شخص پر جسکو اغواء دن رات سے زائد نہ ہوا پانچ وقتی قضاء لازم ہے۔ مگر حقیقت تو تفصیلی اوقات پنجگانہ میں بیہوش تھا اور اسپر خطاب ادا متوجہ نہ تھا برخلاف ایسے مریض کے جو ہوش میں ہے کہ اسپر خطاب متوجہ ہوگا کیونکہ ہوش و عقل شرط ہے وہ پائی گئی۔ امام مصنف رحم نے یہی اشارہ فرمایا کہ لایقیم مضمون الخطاب بخلاف الخفی علیہ کیونکہ معنی علیہ تو خطاب ادا کر کے سمجھا ہی نہیں تو اسپر مریض مذکور کا قیاس درست نہیں کیونکہ مریض مذکور تو متیق فرض کیا گیا یعنی اسکو ہوش و عقل و فہم حاصل ہے۔ تو ادا اس کے ذمہ لازم ہو جائیگی لیکن وہ ادا کرنے سے بافضل معذور ہے تو وہ تاخیر کرنے میں گنہگار نہیں ہے پس اس خطاب متوجہ ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ نازین اس کے ذمہ واجب لاداً رہیں حتی کہ جب عذر زائل ہو تو وہ انکو قضاء کرے اور اگر اسوقت تاخیر کرے تو طی الامح کر وہ تعمیری ہے اور اگر تاخیر کے بعد موت پیش آئے تو کفارہ دیدہ کی وصیت لازم ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ چارون فاتحہ پانچون گھنٹے ہوئے کے مسئلہ پر بھی اسکا قیاس صحیح نہیں ہے اول تو اصح حکم اسپر بھی وجوب ناز ہے اور دوم یہ کہ وہ کوئی عذر عارضی نہیں جو زائل ہو جاوے بلکہ وہ جنون کے مثل ہے کیونکہ خطاب تو اسپر متوجہ ہوگا جو لائق خطاب ہو اور یہ شخص بمنزلہ مردہ یا بیہوش کے ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ عورت کا قصہ لائق خطاب ہے پھر بھی اسپر ناز کی قضاء نہیں ہے تو خطاب متوجہ ہوا۔ جواب یہ کہ ہاں اسپر قضاء نہیں مگر نہ اسوجہ سے کہ خطاب متوجہ نہیں ہو بلکہ ضرور متوجہ ہوا حتی کہ اسپر روزہ کی قضاء لازم ہے مگر بوجہ حشدیدہ کے اس سے قضاء ساقط ہو گئی کیونکہ عورت کا

وہاں جیسے عوامی معمول پر بخلاف مریض مذکور کے کہ اسکا حال مثل حائضہ کے روزہ کے ہر جگہ کسرتاً پیر تقاضا میں صحیح نہیں ہے۔ اس تمام توضیح سے ظاہر ہوا کہ جس قول کی امام مہنف رحم نے تصحیح فرمائی ہو وہی صحیح و خارج ہے لیکن قتادی الطبریز سے ثبوت ہوا کہ مشائخ نے فتویٰ قول مرجع پر دیا کہ دن رات تک تو قضاء لازم بشرطیکہ تندرستی کے بعد وقت کافی پادے پھر اگر قضاء نہ کرے تو فدیہ کی وصیت لازم ہے اور دن رات سے زائد وہ عاجز رہا تو قضاء واجب نہیں ہے۔ یہ قول آسان ہے اور ہر کوئی عقید کے واسطے یہی لے لینا کافی ہے۔ فافہم واسر تعالیٰ اعلم بالصواب ہم۔ اگر مریض کو بیماری سے ایسی غفلت کی ادگاہ آتی جاتی ہو کہ اس پر رکعات کا شمار اور سجدوں کا شمار شبہ ہو جاتا ہو تو اس پر نماز اور کرنا لازم نہیں رہا۔ ت۔ اور اگر اس نے کسی غیر کی تلقین سے نماز ادا کی تو چاہیے کہ ادا ہو جاوے۔ التقیہ۔ د۔ یعنی غیر شخص اس مریض کو شمار بتلاتا جاتا ہے جس اگرچہ غیر کی قدرت سے آدمی قادر نہیں ہوتا بقول امام رحم حتیٰ کہ ادا لازم نہیں رہی لیکن ادا کرے تو کیا ادا ہو گئی یا نہیں تو فقط ظاہر دلیل شرعی کی یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہاں ادا ہو گئی۔ ہم۔ جب مریض کے ذمہ سے نماز کے ذاتی ارکان ہی شرعاً ساقط ہو گئے انہیں قیام و رکوع و سجود کے تو شرائط نماز جو خارج ہوتے ہیں بدرجہ اولیٰ ساقط ہیں۔ پھر ظاہر الروایہ کے موافق مریض پر بعد صحت کے ایسی نماز کا اعادہ بھی نہیں ہے۔ البتہ ائح۔ پھر قیام کرنا جانتا کہ ممکن ہو فرض ہے اور میں نے شروع باب میں اشارہ کیا کہ ابھی قیام سے عاجز ہو چکے ساتھ سجود کی قدرت ہوتی ہے اسلئے کہ یہی قیام معتبر ہے۔ ہم۔ چنانچہ فرمایا۔ وان قدر علی اقیام ولم یقدر علی الركوع والسجود۔ اور اگر قیام پر مریض کو قدرت ہو مگر رکوع و سجود پر قدرت نہیں۔ ف۔ بلکہ فقط سجود پر قدرت ہو تو بھی کم بلزمہ اقیام۔ اس پر قیام کرنا لازم نہیں رہا۔ ف۔ بلکہ چاہے کھڑے ہوئے اور چاہے بیٹھے اور بیٹھا افضل ہے لہذا فرمایا۔ ویصلی قاعدا یومی ایما۔ اور بیٹھے کھڑے در حالیکہ ایما کرتا ہو۔ ف۔ یعنی رکوع و سجود کا ایما کرے۔ لان رکعتیہ اقیام للتوسل بہ الی السجود۔ اسلئے قیام لازم نہ رہا کہ قیام کا رکن ہونا تو اس فرض سے کہ قیام کے وسیلے سجود ادا ہو۔ لما فیہا من نہایت التقطیر۔ کیونکہ ایسے سجود میں انتہائی تعظیم ہے۔ ف۔ حضرت سجود غرضی کی واسطے فاذا کان لا یستحبہ السجود لایکون رکناً فیخیر۔ پس جب قیام ایسا ہو کہ اسے پیچھے سجود نہیں ہوتا تو وہ قیام کچھ کون نہ ہو تو مصلیٰ کو قیام کرنے و نہ کرنے میں اختیار ہو گیا۔ ف۔ رہا یہ کہ قیام کرنے و نہ کرنے میں سے کون بات افضل ہے تو فرمایا۔ والافضل ہو الا یا وقاعداً۔ اور افضل تو یہی کہ ایما و سجود کرے در حالیکہ بیٹھا ہو۔ ف۔ نہ کھڑا۔ لانہ اشہر بالسجود۔ کیونکہ بیٹھے ہوئے سجود کا ایما کرنا حقیقی سجود سے زیادہ مشابہ ہے۔ ف۔ بخلاف کھڑے ہوئے ایما و سجود کے کہ وہ زمین سے بہت دور ہے۔ پھر اگر مرض کی عاجزی پہلے سے ہو بلکہ نماز کے اندر پیدا ہوئی تو فرمایا کہ۔ وان صلی الحج بعض صلواتہ قائماً ثم حدث بہ مرض۔ اور اگر تندرست نے یعنی جب کو قیام سے عاجزی اسطرح نہیں جو مذکور ہوئی ہے اگرچہ مریض ہو پس اگر ایسے تندرست نے اپنی بعض نماز کو کھڑے ہوئے پڑھا پھر اسکو مرض حادث ہوا۔ ف۔ یعنی خواہ بالکل پیدا ہو گیا یا اسکی عاجزی کا ظہور ہوا اسطرح کہ قیام نہیں کر سکتا۔ اتمہا قاعدا۔ تو بیٹھ کر نماز کو تمام کرے۔ رکوع و سجود در حالیکہ رکوع و سجود کرتا ہو۔ ف۔ بشرطیکہ یہ دونوں کر سکتا ہو۔ او یومی ان لم یقدر۔ بارکوع و سجود کا ایما کرے اگر انکی قدرت بھی نہ ہو۔ ف۔ بشرطیکہ بیٹھا ہو۔ او مستلقیا ان لم یقدر۔ یا بیت کر تمام کرے اگر بیٹھنے کی بھی قدرت نہ ہو۔ ف۔ اور چٹ بیٹھا افضل اور کھڑا جائز ہے بشرطیکہ چٹ ممکن ہو ورنہ جو ممکن ہو ادلی ہے۔ پھر شروع کرنا اگرچہ قیام سے تھا مگر تمام کرنا اس کمزوری کے ساتھ جائز ہے۔ لانہ نبی الا علی الا علی فصار کا لا مقدار۔ کیونکہ اسنے ادنیٰ کو اعلیٰ پر مبنی کیا تو اقدار کے مانند ہو گیا۔ ف۔ چنانچہ اعلیٰ یعنی فرض پڑھنے والے کی نماز پر ادنیٰ یعنی نفل پڑھنے والے کی بناء کرنا اور اپنی نفل کو اس کے اعلیٰ پر مبنی کرنا بالاجل جائز ہے۔ پھر اگر برعکس ہو یعنی پہلے فرض کی عاجزی پر شروع کی پھر اچھا ہو گیا



تو اختلاف ہو گا کیونکہ اعلیٰ کو ادنیٰ پر مبنی کرنا لازم آدیا لہذا فرمایا۔ ومن صلی قاعدا۔ اور جو شخص کہ بیٹھے پڑھتا ہے۔ یہ رکعت مسجد بشرطیکہ وہ رکوع و سجود کرتا ہو۔ فن۔ یعنی یہ دونوں رکن حقیقہ ادا کرنا ہو صرف قیام سے عاجز ہو کر بیٹھا ہو۔ ملاحظہ۔ بسبب مرض کی عاجزی کے۔ ثم صحیح۔ پھر وہ تندرست ہو گیا۔ فن۔ یعنی نازین اسکی وہ عاجزی جس سے قیام نہیں ہو سکتا تھا جاتی رہی اگرچہ طب کے لحاظ سے تندرست نہ ہو۔ تو ایسی صورت میں۔ نبی علی صلاتہ قائمنا عند ابی حنیفہ والی یوسف۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کھڑا ہو کر اپنی ناز پر بنا کر بے۔ فن۔ یعنی جس قدر بیٹھے پڑھ جائے بانی کو کھڑے ہو کر اسی پر تمام کرے۔ وقال محمد استقبال۔ اور امام محمد رحم نے کہا کہ وہ نئے سرے پڑے۔ بنا علی اختلافہم فی الاقتداء۔ یہ اختلاف ان اماموں کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو اقتدار میں ہے۔ وقد تقدم میاں۔ اور اسکی بیان مکرر چکا۔ فن۔ یعنی باب الامامہ میں۔ حاصل یہ کہ اگر امام بیٹھا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو امام محمد رحم کے نزدیک نہیں جائز ہے اور وجہ یہ بیان کی گئی کہ قوی کی بنا ضعف پر ہے اور یہ جائز نہیں ہے اور مترجم کے گمان میں وجہ دیگر ہوگی نہ صرف اسی قدر واسد اعلم۔ بہر حال امام محمد کے نزدیک جائز نہیں اور شیخین کے نزدیک جائز ہے تو اسی طرح بیان بھی قعود کی ناز پر قیام کو مبنی کرنا شیخین کے نزدیک جائز اور امام محمد رحم کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ پھر اس قاعدہ کی ناز میں شرط ہے کہ رکوع و سجود بھی ہو تب جواز بنا ہے۔ وان صلی بعض صلاتہ بایا۔ اور اگر تھوڑی ناز کو ایسا سے پڑھا ہو۔ فن۔ یعنی رکوع و سجود کو ایسا سے کیا ہو بسبب عاجزی کے۔ ثم قدر علی الركوع والسجود۔ پھر وہ حقیقی رکوع و سجود پڑھا ہو گیا۔ استئناف عند ہم جمیعاً۔ تو مینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق نئے سرے ناز پڑے۔ لانه لا یجوز اقتدار الركوع بالموسے فکذا الیہ۔ کیونکہ جو شخص رکوع پڑھا ہو اسکا اقتدار کرنا ایسا کرنے والے کے پیچھے نہیں جائز ہے تو جب ابتداء نہیں جائز تو بنا بھی نہیں جائز ہے۔ فن۔ اور اصل یہ ہے کہ ہر جگہ جان اقتدار جائز ہے تو مصلیٰ عاجز کو اپنے حال میں بھی بنا جائز ہے اور جان نہیں دیا ان اپنے حق میں بھی نہیں جائز ہے۔ مع جماع الفقہ من اس مسئلہ مذکورہ میں ہے کہ اگر وہ رکوع و سجود ایسا کے ساتھ کرنے سے پہلے قادر ہو گیا ہو تو اسی تحریر پر تمام کرے۔ ف البجہ۔ اسی طرح اگر لیٹ کر ایسا پڑھا ہو پھر وہ ایسا کے ساتھ بیٹھ کر پڑھنے پڑھا ہو گیا تو وہ مختار قول پر نئے سرے پڑے۔ اطفح۔ یہ سب کلام فرض میں تھا۔ ومن اتمتع التطوع قائماً اور جس شخص نے نفل کو کھڑے ہو کر شروع کیا۔ ثم اعجبی۔ پھر وہ تسک گیا۔ فن۔ اگرچہ عجز کے مرتبہ پر نہیں پہنچا ہو تو بھی لا باس ان تیو کا علی عصا یا وحائط اولیٰ لقعہ۔ مضائقہ نہیں کہ ٹیک دے کسی عصا پر یا دیوار پر یا بیٹھ جاوے۔ لان تہذا عذر۔ کیونکہ نفل میں یہ تمکان عذر ہے۔ فن۔ تو ٹیک دینا اور بیٹھنا دونوں جائز ہیں۔ اور بغیر عذر میں دونوں میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ وان کان الاتکاء بغیر عذر لیکرہ لانه اساتو فی الادب۔ اور اگر ٹیک دیدینا بغیر عذر نہ تو مکروہ ہے کیونکہ یہ ادب میں برائی ہے۔ فن۔ یعنی ایک قسم کے بے ادبی ہے۔ اور یہ روایت بالاتفاق ہے۔ وقیل لایکیرہ عند ابی حنیفہ لانه لو قعد عندہ یجوز من غیر عذر۔ اور کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک مکروہ نہیں ہے کیونکہ امام رحم کے نزدیک اگر بغیر عذر بیٹھ گیا تو جائز ہے۔ فن۔ مع قول پر حیا کہ فقر الاسلام نے ذکر کیا ہے۔ فکذا لایکیرہ الاتکاء۔ تو یوں کہا ٹیک دیدینا بھی مکروہ نہیں ہے۔ فن۔ کیونکہ یہ تو بیٹھ جانے سے کم ہے۔ وعندہما لیکرہ لانه لا یجوز القعود عندہما فیکیرہ الاتکاء۔ اور صاحبین نے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک بے عذر بیٹھنا نہیں جائز تو ٹیک دیدینا بھی مکروہ ہے۔ فن۔ مگر فقر الاسلام نے تصریح کی کہ ٹیک دیدینا امام رحم کے نزدیک مکروہ ہے نہ بیٹھنا۔ ف۔ مگر قدری رحم نے کہا کہ۔ وان قعد بغیر عذر لیکرہ بالاتفاق۔ اور اگر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو بالاتفاق مکروہ ہے۔ ویجوز الصلوۃ عندہ ولا یجوز عندہما۔ اور امام رحم کے نزدیک اسکی ناز جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ وقد مر فی باب النوافل۔ اور باب نوافل میں یہ

مسکد گذرا۔ فت۔ اور وہاں گھساک صحیح قول پر امام کے نزدیک بے قدر ٹیٹھا کر دہ نہیں ہے جیسے فقہ الاسلام نے بنو طین تصریح کی اور محیط میں لکھا کہ یہ استحسان ہے تو یہاں افادہ فرمایا کہ امام رحمہ کے نزدیک کراہت بمعنی خلاف اولیٰ ہے حتیٰ کہ ناز جائز ہے اور حائض کے نزدیک کراہت تحریمی ہے اور بنا بر تضعیف کی وجہ سے جائز نہیں ہے اور کردہ کے نقطہ سے عدم مجاز لینا جائز ہے اور چونکہ شامین نے یہ نکتہ فراموش کیا تو پریشانی میں پڑ گئے حالانکہ حاصل کلام یہ کہ عذر کے ساتھ تو ٹیک و ٹیٹھا بالاتفاق جائز ہے اور بغیر عذر کے ٹیک بالاتفاق مکروہ ہے اور ٹیٹھا بھی مکروہ مگر صاحبین کے نزدیک تحریم اور امام رحمہ کے نزدیک قیاس ہی تھا لیکن سنجہا نا مکروہ تحریمی نہیں مگر خلاف اولیٰ یعنی مکروہ تنزیہی ہے۔ فاحفظہ واصر تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر نفل بیٹھے شروع کی پھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق جائز ہے۔ نفل میں ایسا نہیں جائز جبکہ رکوع و سجود کی قدرت ہو۔ التا تارخانیہ۔ چار رکعت نماز بیٹھے پڑھی پس درمیانی تشدد بھول کر جب بیٹھا تو قنوت رکوع کیا تو وہ اسی پر چلا جاوے کیونکہ یہ ٹیٹھا بمنزکہ قیام کے ہے۔ القاضیخان۔ و آخر میں سو کا سجدہ کرے۔ التا تارخانیہ۔ اور اگر دوسری رکعت کے اخیر سجدہ سے سر اٹھا کر قیام کا قصد کیا یعنی ٹیک پڑھنے کا پھر سجدہ پڑھنا تھا کہ سو معلوم کر لیا تو تشدد پڑھنے کی طرف رجوع کرے۔ القاضیخان۔ مریض نے جو بھی رکعت کے سجدہ اخیر سے جب سر اٹھایا اگرچہ ایسا کا سجدہ ہو تو اسکو تیسری رکعت گمان کر کے قنوت رکوع و سجدہ کیا اگرچہ ایسا ہو تو ناز فاسد ہو گئی اور اگر اسنے تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھ کر قنوت کی پھر چنانکہ تیسری رکعت ہے تو تشدد کی طرف عود نہ کرے بلکہ قنوت پر چلا جاوے اور آخر نماز میں سو کا سجدہ کرے۔ محیط۔ مریض اپنی ناز میں قنوت و تسبیح و التجات مثل تندرست کے پڑھے اور اگر اس صفت سے عاجز ہو تو ترک کرے۔ التا تارخانیہ۔ مریض اور تندرست میں فرق اسی بات میں ہو گا جس میں مریض عاجز ہو اور حسین قدرت پر حسین مریض مثل صحیح کے ہے۔ اگر مریض قبلہ بچا تھا ہے ولیکن اسطرح متوجہ ہونے سے عاجز اور کوئی اسکو متوجہ کرنے والا بھی نہیں تو ظاہر الزام ہے جد جریخ ہو یوں ہی پڑھے۔ اگر کوئی پھیرنے والا پایا اگر اس سے قبل رخ پھیرنے کو نہیں کہا تو ناز جائز نہیں۔ یوں ہی جب سچو نا بھس ہو اور بدلتے دالے کو نہیں کہا تو ناز جائز نہیں اور اگر بدلتے دالانہ پایا تو جائز ہے۔ محیط۔ اگر محسب بچو نا بدلتے میں یہ حالت ہو کہ وہ بھی فراغت نماز سے پہلے محسب ہو جائیگا یا بدلتے میں مشقت لاحق ہوئی ہے تو اسی طرح محسب بچو نا پڑھے۔ القاضیخان۔ اگر روزہ رمضان رکھے تو بیٹھے پڑے سکتا ہے اور اگر افطار کرے تو کھڑے پڑے سکتا ہے تو وہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے۔ محیط السرخسی۔ اگر مریض نے وقت سے پہلے ناز پڑھ لی خواہ عمد یا چونکہ اس خوف سے کہ آگے اسکو جوڑی وغیرہ مرض نماز سے مانع ہو گا تو جائز نہیں ہے اور یوں ہی اگر بغیر قنوت یا بغیر وضو پڑھ لے تو بھی جائز نہیں اور اگر قنوت سے عاجز ہو تو بغیر قنوت کے ایسا سے پڑھے اور مرد و عورت مریض جو رو کو دھو کر انالزام نہیں ہے۔ محیط۔ اور جو شخص کوئی رکن بغیر حدث ادا نہ کر سکے تو یہ رکن اس سے ساقط ہے۔ مثلاً سجدہ کرنے میں اسکا زخم جاری ہوتا ہے اور باقی افعال میں وہ تندرست کے مثال ہے تو ٹیک یا رکوع و سجدہ کرے اور اگر اسنے قیام یا قنوت میں رکوع کیا اور سجدہ کے لیے ٹیک یا رکوع کیا تو جائز ہے مگر اول فضل ہے۔ محیط۔ اور یوں ہی اگر کھڑے ہونے میں پیشاب یا زخم جاری ہوتا ہے یا قنوت نہیں کر سکتا اور بیٹھے میں ایسا نہیں تو ٹیک پڑھے۔ السراجہ۔ کھڑے پڑھنے میں تنگی کا خوف ہے یا صبر میں ہونے سے پیشہ سیدھی نہیں ہو سکتی اور باہر کچھ پانی ہے تو بیٹھے پڑھے۔ مریض کی جو ناز میں مضار ہو یوں آنگو حالت صحیح میں چند ستون کی طرح پڑھے اور اگر مریض کی طرح پڑھی تو جائز نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اور صحت کی تضامین مرض میں جسطح ہو سکیں اور اگر پکا خواہ ٹیک یا ایسا سے۔ السراجہ۔ نازی نے اپنے پاس ایک شخص بٹھلایا جو اسکو رکوع و سجود کے شمار دسود سے خبردار کرنا ہے تو جائز ہے اگر بدون اسکے ممکن نہ ہو۔ القنیہ۔ جمعہ کے روز مریض نماز میں اتنی تاخیر کرے کہ امام جمعہ سے فایع ہو رہ کر وہ یہی صحیح ہے۔ المفہرات۔ ومن صلی فی السفینہ قاعد امن غیر علیہ اجزاء عند

ابی حنیفہ و اقیام افضل۔ جس شخص نے چلتی ہوئی کشتی میں بیٹھے ناز پڑھی بدون کسی ظاہر بیماری کے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے اور کھڑا ہونا افضل ہے۔ و قال لا یخیزہ الا من غدر۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں ادا ہوگی مگر جبکہ غدر سے بیٹھے۔ و۔ اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ لان اقیام مقدمہ و علیہ فلا یشترک۔ ہوا کہ قیام پر اسکو قدرت حاصل ہے تو وہ حرکت نہ کیا جائیگا۔ و۔ برہان میں کہا کہ یہی قول اظہر ہے۔ و۔ شترجم کتابہ کہ قول ابو حنیفہ صحیح و یقین باتباع سلف ہے چنانچہ معلوم ہو گا۔ و۔ لہذا ان الغالب فیما دوران الراس۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ کشتی میں غالباً سرگوشا ہے۔ و۔ ہوا کہ متحقق۔ اور یہ اند متحقق کے ہے۔ و۔ جیسے سفر میں تھرازی کی رخصت ہو جائے کہ غالباً مشقت لاحق ہوتی ہے پس اگر کسی کو ظاہر میں مشقت لاحق ہو تو بھی تھرازی ہے کیونکہ بظرف غالب وہ لاحق اعتبار کی گئی ہے۔ اسی وجہ سے ہر مسافر کو قصر جائز ہے اسی طرح کشتی میں دوران سر ہونا غالب ہے تو وہ ہر شخص کے حق میں موجود متحقق اعتبار کیا گیا لہذا بیٹھ کر پڑھنا جائز ہوا۔ الا ان اقیام افضل لانه بعد عن شہتہ الخلاف۔ لیکن کھڑے ہو کر پڑھنا افضل اس جہت سے ہے کہ وہ شہتہ خلاف سے دور تر ہے۔ و۔ یعنی علماء اجتہاد کا اختلاف ہے کہ پھر قیام کا ترک جائز نہیں تو اس اختلاف سے ایک قسم کا شبہ پیدا ہوا کہ شاید بیٹھنا جائز نہ ہو تب ہوا کہ کھڑا ہو کر پڑھے تاکہ اس شبہ سے دور رہے۔ اور واضح ہو کہ کشتی میں مصلیٰ کو قبلہ کی طرف رخ کرنا ہر حالت میں فرض ہے اور جدھر کشتی گھومے وہ قبلہ کی طرف پھر جاوے کیونکہ یہ ممکن ہے بخلات جانور پر سواری کے۔ ذکر شمس الائمۃ السرخسی۔ مع۔ پھر یہ حکم عام ہے خواہ کشتی میں سے باہر نکل سکتا ہو یا نہیں۔ و۔ و انحر ج افضل ما اکنہ لانه اسکن قلبیہ۔ اور کشتی سے باہر نکل آنا جائز ممکن ہوا افضل ہے کیونکہ اس میں سب سے زیادہ اسکے قلب کو اطمینان ہے۔ و۔ لیکن اگر نکل سکتا ہے پھر نہ نکلے اور اسی میں ناز پڑھی تو بھی جائز ہے۔ ابن حزم رحمہ نے علی بن حدیث ابن سیرین سے ذکر کیا کہ ہجو صحابی سردار نے کشتی میں ناز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر ہم لوگ چاہتے تو کشتی سے باہر نکل سکتے تھے مہاجر رحمہ نے فرمایا کہ ہجو بن جنادہ بن ابی امیہ رضی اللہ عنہ نے کشتی میں ناز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر چاہتے تو کھڑے ہو جاتے۔ مع۔ و الخلاف فی غیر المربوطہ۔ پھر یہ اختلاف کہ بے عذر بیٹھے جائز ہے یا نہیں جائز ہے ایسی کشتی میں ہے جو بندھی ہوئی نہ ہو۔ و۔ یعنی کنارے پر ٹکریے نہ ہو۔ و۔ المربوطہ کا لفظ موصحج۔ اور جو کشتی کہ کنارے بندھی ہو وہ مثل دریا کنارے زمین کے ہے یہی صحیح ہے۔ و۔ اگرچہ عامہ مشائخ کے نزدیک مربوطہ و غیر مربوطہ کا حکم یکساں ہے کیونکہ لفظ مطلق یعنی تنہا مربوطہ کی تفسیر نہیں ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے اور قول صحیح یہ کہ کشتی اگر روان ہو تو جب دوران سر لاحق ہو تو بالاجل ہٹ کر جائز ہے اور اگر لاحق نہ ہو تو بھی امام ہم کے نزدیک جائز اور صاحبین کے نزدیک بین جائز ہے اور اگر کشتی بندھی ہو تو بالاجل ہٹ کر نہیں جائز ہے۔ البتہ دلیلیہ و دلیلیہ۔ اور اگر کشتی بیچ دریا میں ٹھہری ہو تو صحیح ہے کہ اگر ہوا سے اسکو بہت جنبش ہو تو وہ مثل جاری کے ہے اور اگر کم جنبش ہو تو وہ کنارے بندھے کے مثل ہے۔ و۔ التمرناشی۔ اگر غدر ہو تو بالاجل ہر صورت میں بیٹھنا جائز ہے۔ محیط میں ہے کہ کشتی میں اشاہہ کا رکوع و سجود نہیں جائز خواہ فرض ہو یا نفل ہو مگر جبکہ غدر ہو۔ ایک کشتی میں جامع کرنا جائز ہے۔ اور دو کشتیوں میں بھی جب کہ لی ہوں جیسے دریا دونوں پر نفل کی جامع جبکہ آپس میں بندھے ہوں۔ امام کشتی میں اور مقتدی کنارے زمین پر ہیں یا برعکس ہے اور دریا میں رہتے یا دریا کا حصہ حائل نہیں تو جائز نہ نہیں۔ اگر کشتی گھومنے بہاں جامع و غیر صحیح ہے تو مقتدی امام سے آگے ہو گیا کی تاخیر و تردد نہیں۔ اگر کنارے ناز پڑھا ہے اس حالت میں دریا کے اندر کشتی گھومی اور اسکو غرق کا یا تاج کی چوٹی یا کھمبے کا ٹھونڈ ہوا تو ناز قطع کرنا جائز ہے جیسے اسوقت جبکہ جانور پر یک کر جائے یا چرواہے نازی کو لگے پروردہ کا خوف

لہذا بیٹھنا جائز ہے اگر دوران سر و حال میں اسکا کھڑا ہونا جائز ہے تو بیٹھنا بھی جائز ہے۔ و۔ امام ابو حنیفہ



یا دشمن سے خوف کرے یا اندھے کے کنوئین میں گرنے کا یا جھٹ سے گرنے یا غرق ہونے یا جہل جانے کا خوف ہو تو ناز قطع کرنا جائز ہے اور اکثر مشائخ نے مال کا اندازہ ایک درم یا زیادہ کیا ہے اور کفایہ میں کہا کہ ایک دانگ کے عوض قید کیا جاتا ہے تو قطع ناز بڑھ کر اولیٰ جائز ہوگی۔ مع۔ ومن انعمیٰ علیہ خمس صلوات او دونہا قضی۔ اور جس شخص پر بیوشی طاری ہوئی یعنی بدون نشہ کے پانچ نازوں تک یا کم تو وہ ان نازوں کو قضاء کرے۔ وان کان انشد من ذلک لم یفرض۔ اور اگر پانچ نازوں سے زیادہ ہوئی تو اس پر قضاء نہیں ہے۔ و۔ جبکہ اغار علی الاتصال ہو یا درمیانی افاقہ ایک دو بات کی قدر بے اعتبار ہو اور اگر وقت معین پر شفا صبح کے وقت افاقہ قلیل ہوتا ہو تو پہلا اغار اسی وقت تک شمار ہوگا پھر اسکے بعد اغار دوسرا شمار ہوگا البتہ میں۔ امام احمد کے نزدیک نائید میں بھی قضاء ہے چاہے جب قدر ہوں۔ و ہذا الاستحسان۔ اور یہ حکم قضاء کا استحسان ہے۔ والقیاس ان لا قضاء علیہ اذا استوعب الاغمار وقت صلوٰۃ کا ملاحظہ تحقیق العجز فشبہ الجنون۔ اور قیاس یہ تھا کہ منعمی علیہ پر قضاء نہ ہو جس صورت میں کہ اغار نے ایک ناز کا پورا وقت گھیر لیا کیونکہ عاجزی متحقق ہو گئی تو اغار شبہ جنون ہو گیا۔ و۔ بقول بعض۔ اور جنون طویل میں قضاء نہیں ہے۔ یہی قول امام مالک وشافعی رحمہما ہے مگر جبکہ اغار بوجہ جوری وغیرہ کا مصیبت کے پیدا ہوا تو قضاء واجب ہے۔ الحلیہ۔ واضح ہو کہ مذرتین طرح کے ہیں اول مستحب ہے کہ جنون تو وہ بالاجل منع فرمیت ہے۔ درم قاصر ہے یعنی نہ کہ وہ بالاتفاق مانع نہیں حتیٰ کہ قضاء واجب ہے۔ سوم جو درمیانی درجہ پر ہے جنون داغدار پس اگر یہ در او ہو جاوین تو مستند کے ساتھ لاحق ہونے حتیٰ کہ قضاء ساقط ہوگی اور اگر کم ہوں تو قاصر کے ساتھ لاحق ہونے حتیٰ کہ قضاء واجب ہوگی۔ پھر دراز ہونے کی حد یہ کہ ایک رات و دوں سے بڑھ جاوے حتیٰ کہ چھٹی ناز کا وقت نکل جاوے و النافع۔ پھر اصرح یہ کہ جنون میں بھی جب ہی قضاء ساقط ہوتی ہے کہ جنون مند ہو۔ مع۔ پس امام مصنف رحمہ نے جنون سے تشبیہ اس معنی میں دی کہ قیاس جنون قلیل میں بھی کہ ایک ناز کا ل تک ہو تو قضاء ساقط ہے اگرچہ استحساناً ایک دن رات تک واجب مگر جبکہ چھٹی ناز کا وقت خارج ہو کر سجد کثرت ہو جاوے۔ م۔ وجہ الاستحسان ان المدة اذا طالت کثرت الفوات فیصح فی الاداء۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدت اغار جب دماز ہو جائیگی تو قضائیں بہت ہو جائیں گی تو انکی قضاء کرنے میں حج میں ٹر جائیگا۔ و۔ اور حج کو امر تعالیٰ نے اٹھا دیا ہے پس معلوم ہو گیا کہ بہت میں قضاء واجب نہیں۔ و اذا قصرت قلت فلا حج۔ اور جب مدت ٹھوڑی ہوگی تو قضائیں ٹھوڑی ہوں گی تو حج میں نہیں ٹرے گا۔ و۔ پس قضاء واجب ہے میں کتنا ہوں کہ یہ شعر ہے کہ اصل میں قضاء ہر طرح واجب ہے مگر حج کی جہت سے کثرت کی صورت میں ساقط ہو گئیں۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اغار ہمارے نزدیک ایسا مرض ہے کہ عامل انہی عقل کو استعمال نہیں کر سکتا باوجودیکہ وہ حقیقت باقی ہے تو یہ شخص جو الاداء کی لیاقت رکھتا ہے بلکہ قدرت میں صرف خلل ہے تو ناخیر لازم آئی نہ آگے دراصل واجب نہ ہونی اس سے ظاہر ہوا کہ مراد قیاس سے یہ کہ ظاہری سرسری وجہ سے تو نکلتا ہے کہ مطلقاً ساقط ہو اور استحسان یعنی دقیق وجہ سے نکلتا ہے کہ مطلقاً ساقط نہ ہو جیسا کہ بدائع میں افادہ فرمایا ہے۔ معنی یہ توجہ تو خوب ہے بشرطیکہ اغار کو مان لیا جاوے کہ عقل و سمجھ حقیقت باقی گراؤمی ناز کے خیال اور کرنے میں پوری قدرت نہیں پاتا ہے۔ مخرج کے نزدیک کا دوس وغیرہ امراض میں تو یہ معقول ہے مگر اغار جس کا ترجمہ بیوشی ہے یہ بات مشکل سے مانی جائیگی کیونکہ بدایت کے خلاف ہے بلکہ اوپر تقریر تمام یہ ہے کہ قیاس تو چاہتا ہے کہ وقت واحد گزرے تو ساقط ہو جیسے خمس الاثمہ شخصی کا اغار اس صورت میں کہ مریض اشارہ سے عاجز ہو۔ بشا بہت جنون لیکن احتمال شائبہ خواب ہے حتیٰ کہ امام محمد رحمہ شل خواب کے کسی حال میں مسقط نہیں کہتے تو استحساناً حد قلت تک ہم نے واجب کیا کہ حج نہیں اور حد کثرت میں حج کی معاصرت سے ساقط کیا۔ والکثیر ان تزد علی یوم ولیقلہ لانہ یدخل فی حد کثیر اور کثرت کی مقدار یہ کہ ایک دن رات سے قضائیں بڑھ جاوین کیونکہ دس کے بعد روزہ میں داخل ہو جاوے گی۔ و۔

جب کہ چوتھی ناز کا وقت نکل گیا۔ والجنون کا لاغمار گذر ذکر ابو سلیمان۔ اور جنون شبل اغمار کے ہر ایسا ہی ذکر کیا  
ابو سلیمان۔ ف۔ موسیٰ بن سلیمان گرگانی شاگرد امام محمد رحمہ نے قواعد میں۔ بخلاف النجوم لان امتدادہ نادر  
فیلق بالفاصل۔ بخلاف فیلد کے کہ وہ شبل اغمار کے نہیں کیونکہ فیلد کا استدر دراز ہوتا ہوا ہر قومین کو عذر فاصل کے ساتھ  
حق کیا جائیگا۔ ف۔ اور اغمار و جنون کا الحاق فقہ معتد کے ساتھ ہر جیسے بہن مگر جب ہی کہ اغمار یا جنون کی حالت  
مستعد ہو یعنی ایک دن رات سے زائد ہو۔ ثم الزیادۃ لغیر من حیث الاوقات فہند محمد رحمہ لان التکرار تحقیق ہے۔  
پھر کثرت فیذات کا اعتبار امام محمد رحمہ کے نزدیک اوقات کے شمار سے ہر کیونکہ تکرار اسی کے ساتھ متحقق ہوگی۔ ف۔  
حتی کہ جب چوتھی ناز کا پورا وقت نکل گیا تو کثرت ہو گئی مثلاً۔ نھر کے اول سے اغمار طاری ہو تو دوسرے دن تمام وقت نھر  
نظر کثرت ہو جائیگی۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ مع۔ وعندہما من حیث الساعات۔ اور  
شیخین رحمہ کے نزدیک ساعات سے شمار ہے۔ ف۔ حتی کہ اُن کے نزدیک نھر سے اغمار بعد دوسرے روز طلع آفتاب کے  
بعد کثرت ہو گئی۔ پھر حاصل یہ کہ ہمارا مختار قول احسان ہے۔ و ہوا لما توار عن علی وابن عمر رضی اللہ عنہما والصلی اللہ علیہ وسلم  
اور یہی حضرت علی وابن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔ والصلی اللہ علیہ وسلم۔ ف۔ محمد بن الحسن رحمہ نے کہا کہ انجیرنا اوجیفہ  
عن حماد عن ابراہیم النخعی عن ابن عمر رحمہ انہ قال الخ یعنی ایک دن رات جس کسی کو اغمار ہوا تو ابن عمر رحمہ نے فرمایا کہ وہ نھار  
کرے۔ عبد اللہ بن زید نے نواری عن ابی ہریرہ عن ابن عمر رحمہ روایت کی کہ ابن عمر رحمہ کو ایک جینہ اغمار رہا تو قضاؤں  
کو نہیں پڑھا۔ ابراہیم الحزلی نے کتاب غریب الحدیث میں عبید اللہ عن نافع روایت کی کہ ابن عمر رحمہ کو ایک رات دن اغمار  
ہوا تو افاقہ کے بعد قضا نہیں پڑھی اور آئندہ پڑھنا شروع کیا۔ حضرت علی رحمہ سے روایت تو کتب حدیث میں نہیں ملتی ہے  
بلکہ دارقطنی نے اسکو عمار بن یاسر رحمہ سے روایت کیا ہے۔ مع۔ اگر آدمی یاد نہ دے تو ذکر ایک دن رات سے زیادہ پیش  
رہا تو بالاجل قضاء ساقط ہے۔ اگر شراب یا بنگ یا دھار سے ایک دن رات سے زیادہ عقل جاتی رہے تو قضاء ساقط نہیں نظر  
ایک دن رات سے زائد ہوا تو قضا کرے۔ محیط السرخسی۔

### باب فی سجدۃ التلاوة

باب بیان سجدۃ تلاوت کا۔ یہ سجدہ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جسے ادا سے نازی یا قضا واجب ہونے کی قیادت  
ہے تو اس پر سجدۃ تلاوت واجب ہے ورنہ نہیں۔ ملاحظہ چنانچہ اگر کافر یا جنون یا طفل یا حائض یا نفاس والی نے پڑھا تو واجب  
نہیں الزام ہے۔ اور اگر ان لوگوں سے مرد عاقل بالغ نے سنا تو اس پر واجب ہے۔ محدث جناب درمیش پڑھنے یا سننے سے  
واجب ہے۔ اگر پڑھنا آواز سے سنا تو واجب نہیں اور اگر سوتے ہوئے سنا تو علی الصبح واجب۔ ملاحظہ۔ اور سونے والے  
جب آگاہ کیا گیا کہ تو نے خواب میں آیت سجدہ پڑھی تو علی الصبح اس پر بھی واجب ہے۔ الفتا۔ آیت سجدہ لکھنے سے سجدہ  
واجب نہیں۔ قاضی خان۔ فارسی میں آیت سجدہ پڑھنا اس پر واجب اور سننے والے کو جب خبر دی تو صبح تول پر اتفاق واجب  
ہے۔ محیط السرخسی ملاحظہ۔ اور عربی میں پڑھا تو مطلقاً واجب ہے اور ہرے نے پڑھا تو اس پر واجب ہے۔ ملاحظہ۔ قال سجود  
التلاوة فی القرآن اربعۃ عشر۔ اہم قدری نے کہا کہ قرآن میں تلاوت کے سجدے چودہ ہیں۔ فی آخر المآثرات  
۱۔ آخر اعرات میں۔ ف۔ ختم سورہ پر۔ یسجدۃ ولید سجود۔ ۲۔ سورہ زمر میں۔ ف۔ قولہ ولید سجود  
فی السموات الایہ۔ والنحل۔ ۳۔ سورہ نمل میں۔ ف۔ قولہ ولید سجود فی السموات الایہ۔ ونبی اسرائیل۔ ۴۔ سورہ  
تہ اسرائیل میں۔ ف۔ قولہ یخرون لا ذخان سجود یقولون الایہ۔ ۵۔ سورہ مریم میں۔ ف۔ قولہ غرنا  
سجد ادیکما۔ والاولیٰ من الحج۔ ۶۔ بلا سجدہ سورہ ص میں ہے۔ ف۔ قولہ اقم ترانہ سجودہ من فی السموات

ومن فی الارض الا یہ۔ رہا سورہ حج کا دوسرا سجدہ تو وہ ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے۔ وعلیٰ خدا دوسرے سجدہ سے انکار نہیں تو روایات حدیث سے خلاف ہوا۔ اور معروف یہ کہ دوسرا سجدہ ہی نہیں ہے تو تابدیل آویگی۔ م۔ والفرقان۔ ۷۔ سورہ فرقان میں۔ ف۔ قولہ واذا قیل لهم اسجدوا للرحمن الا یہ۔ والنمل۔ ۸۔ سورہ نمل میں۔ ف۔ قولہ وعلیٰ علم ما تخفون ولعلکم والتم تنزل۔ ۹۔ سورہ الممتزیل السجدہ میں۔ ف۔ قولہ خرد اسجدوا سبحا سجده بسم الا یہ۔ و ص۔ ۱۰۔ سورہ ص میں۔ ف۔ قولہ وغیرا کعبا دانا ب۔ وحکم السجدۃ۔ ۱۱۔ سورہ حم السجدہ میں۔ ف۔ قولہ لایساکون۔ پر سجدہ کرے۔ والجمہ۔ ۱۲۔ سورہ النجم میں ہے۔ ف۔ قولہ فاسجد واسجد واعبدوا۔ واذا السماء انشقت۔ ۱۳۔ سورہ اذا السماء انشقت میں۔ ف۔ قولہ قرئی علیہم القرآن لایسجدون۔ واقرا ب اسم ربک۔ ۱۴۔ سورہ اقرار ب اسم ربک میں۔ ف۔ قولہ ما سجد واقرب۔ ع۔ اگر صرف اسجد پڑھا بدو اقرب کے تو بھی سجدہ واجب ہے۔ البحر۔ اگر انکو جو بون سے بدو اقرب ملانے کے پڑھتے تو واجب نہیں۔ السراجیہ۔ بالبحر ان چودہ مقامات میں سجدہ تلاوت واجب ہے۔ کذا کتب فی مصحف عثمان۔ یونی ان چودہ مواضع میں سجدہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مصحف میں مکتوب ہے۔ ف۔ یعنی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو اپنے زمانہ خلافت میں جب خبر پہنچی کہ دور کے مالک اسلامیہ میں بعضے لوگ تراویح قرآن میں اختلاف کرتے ہیں تو آپ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کو جمع کر کے مشورہ کیا اور سب متفق ہوئے کہ مصاحف لکھو اگر ان ملکوں میں سجدہ جاوین اور اسی کے موافق لوگ تلاوت کریں۔ پس ہر ملک میں جو مصحف پہنچا وہی مصحف عثمان کہلاتا ہے اور کبھی اسی کو امام بولتے ہیں تو مصنف رحمہ کی یہی مراد ہے کہ مصحف عثمان میں بون ہی ان آیات کے مواضع حاشیہ پر سجدہ لکھا ہوا ہے۔ و هو المعتمد۔ اور وہی مصحف مستند ہے۔ ف۔ تو یہی دلیل اجماعی بلکہ کافی ہے اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک سورہ حج میں دو سجدے ہیں۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ والسجدۃ الثانیۃ فی الحج للصلوۃ عندنا۔ اور سورہ حج میں دوسرا سجدہ ہمارے نزدیک سجدہ نازی ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ قولہ تعالیٰ وارکعوا واسجدوا۔ پر ہے۔ اسکے معنی تم رکوع و سجود کرو۔ مراد یہ کہ ناز پڑھو جیسے قولہ تعالیٰ واسجدی وارکعی مع الرکعتین۔ یعنی اسی مریم تو سجدہ و رکوع کر رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔ معنی بالاتفاق یہ کہ ناز پڑھا کر۔ پس مراد سجدہ نازی ہے اور ہمارا کلام سجدہ تلاوت میں ہے۔ امام شافعی رحمہ کی حجت حدیث عقبہ بن عامر رحمہ کہ سورہ حج کو دو سجدوں سے فضیلت دی گئی۔ رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی و الحاکم۔ اور حدیث عمرو بن العاص بر وایت ابو داؤد و ابن ماجہ۔ اند آثار میں فعل حضرت عمر رحمہ کہ ناز صبح میں سورہ حج میں دو سجدے کیے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و البیہقی و الطحاوی باسناد صحیح۔ و فصل ابو موسیٰ و ابو الدرداء و عبد اللہ بن مسعود و عمار بن یاسر و ابن عباس رضی اللہ عنہم چنانچہ حمادی و بیہقی و حاکم کی کتابوں میں ہیں۔ جواب معنی و ابن الہمام لمحضاً یہ کہ حدیث عقبہ بن عامر کو ترمذی نے کہا کہ اسکی اسناد کچھ تو سی نہیں ہے اور حدیث عمرو بن العاص کی اسناد میں عبد اللہ بن مسعود راوی مہول ہے اور عبد الحق نے فرمایا کہ قابل حجت نہیں ہے۔ رہے آثار مذکورہ تو امام شافعی رحمہ آثار کو حجت نہیں لیتے اور ہمارے نزدیک اگرچہ حجت ہیں لیکن تابدیل یہ کہ دو سجدے اسطرح کہے کہ اول سجدہ تلاوت ہے اور دوسرا سجدہ نازی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ حق یہ کہ حدیث درج حسن سے کم نہیں اور آثار کی یہ تابدیل مکرور ہے اور صحیح جواب میرے نزدیک و اسرار علم یہ ہے کہ سجدہ ثانیہ ہمارے نزدیک سجدہ تلاوت کے طور پر واجب نہیں ہے بلکہ زبان صیغہ امر کے ساتھ بلکہ خطاب ہے جسکی فرمانبرداری اصلی تو یہ کہ ناز پڑھیں اور ادب یہ کہ اگر طہارت ہو تو اسی وقت سجدہ کریں کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ بندہ مومن جب سجدہ کرتا ہے تو شیطان خواہ و غمناک ہو جاتا ہے کہ ہمارے مجھے سجدہ کا حکم ہوا میں نے نہ کیا اور اسکو حکم ہوا یہ بجا لایا۔ پس سجدہ کر کے تاکہ معلوم ہو کہ ناز میں بون ہی رکوع و سجود کرو چنانچہ ابن عباس نے کہا کہ سورہ حج میں پہلا سجدہ تو غریمت یعنی واجب ہے اور دوسرا سجدہ تبسم ہے۔ رواہ الطحاوی



باستناد حسن۔ یہ صریح ہے کہ اول تلاوت کا اور دوسرا نازی تعلیم کا بطریق ادب ہے اور ہمارا کلام بیانِ واجب سجدہ تلاوت میں ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ ہمارے اماموں سے جو واجب ہوا کہ دوسرا سجدہ نازی ہر اسکے پر معنی نہیں کہ وہ ان سجدہ نہیں بلکہ یہ کہ وہ ان سجدہ بطریق تلاوت نہیں بلکہ بطریق تعلیم ہے اسی واسطے امام طحاوی نے بعد روایتِ ابراہیم بن عباس رحمہ اللہ کے کہا کہ ہر اسی قولِ ابن عباس کو کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ حدیثِ عقبہ بن عامر اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سب کے ساتھ ہمارا قول موافق ہے اور ہم موافقِ ابراہیم بن عباس کے معنی یہ کہ جتنے میں کہ سورہ جمع میں دو سجدے ہیں مگر اول سجدہ تلاوت بغیر میت یعنی وجہ ہے اور دوم سجدہ ادب واسطے تعلیم کے ہے لہذا ہم دوسرے سجدے کو تلاوت میں شمار نہیں کرتے ہیں۔ م۔ پھر سورہ ص میں امام شافعی کے نزدیک سجدہ واجب نہیں ہے اور بحث آئی ہے ہم۔ و موضع السجدة فی حکم السجدة عند قولہ لا یسأملون اور سورہ حم السجدة میں موقع سجدہ کا لا یسأملون۔ پر ہے۔ ف۔ اس سے پہلے کی آیت پر نہیں جیسا کہ شافعی حکم کا تدریج قول تھا۔ اور مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ۔ فی قول عمر بن۔ حضرت عمر بن۔ ف۔ یعنی حضرت عمر بن۔ نے اسی مقام پر سجدہ کا حکم دیا۔ لیکن یہ اثر غریب ہے۔ کتب میں نہیں ملتا ہے۔ ان اسی کے مثل ابن عباس رحمہ اللہ سے عبد الرزاق داہن ابی ثبیب نے روایت کیا۔ ف۔ و هو المأخوذ للاحتیاط۔ اور یہی قول بغیر احتیاط ہم نے لیا ہے۔ ف۔ کیونکہ اگر موقع اس سے پہلے مان لیا جاوے تو بھی ادا ہو گیا کیونکہ موخر کرنے میں حج نہیں بخلاف اسکے مقدم کرنے میں ادا ہو گا۔ یہی امام شافعی کا جدید قول دائیہ مذہب میں صحیح و مختار ہے۔ مع۔ و السجدة واجبة فی ہذہ المواضع علی التتالی والسماع سوا قصد سماع القرآن اولہم قصد۔ اور سجدہ کرنا ان مواضع میں واجب ہے تلاوت کرنے والے پر اور سننے والے پر بھی خواہ قرآن سننے کا قصد کرے یا نہ کرے۔ لقولہ علیہ السلام السجدة علی من سمعها و علی من تلاها۔ کیونکہ فرمایا کہ سجدہ ہے جس نے اسکو سنا اور اس پر جس نے اسکو پڑھا۔ وہی کلمۃ ایجاب۔ اور یہ کلمۃ ایجاب کا ہے۔ ف۔ یعنی جیون کہا جاتا کہ علی السماع۔ اس پر جو سنے۔ تو ظاہر مراد یہ کہ اس پر واجب ہے۔ پھر بیان مطلقاً سننے والے پر رکھا۔ و ہو غیر مقید بالقصد اور وہ قصد کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ جیون نہیں کہا کہ سجدہ اس پر جس نے اسکو سننے کا قصد کیا۔ بلکہ مطلقاً کہا کہ جس نے اسکو سنا۔ تو خواہ قصد کر کے سنے یا بغیر قصد کے سنا بہر حال اس پر سجدہ واجب ہوا۔ شیخ زودی رحمہ اللہ نے کہا کہ اتفاقاً شافعیہ کے نزدیک سجدہ تلاوت سنت ہے۔ ہمارے مبسوط میں ہے کہ سنت ہو کہ نہ ہو اور ہمارا یہی مذہب ہے بنا بریکہ بعض نے واجب اسکو شامل قرار دیا۔ مع۔ ظاہر مذہب تو واجب ہے ہم۔ لیکن وہ سواری پر ایسا ہے ادا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور رکوع کے ساتھ جب کہ سجدہ تلاوت کی نیت ہو ادا ہو جاتا ہے اور سجدہ کے ساتھ بلا نیت ادا ہوتا ہے۔ ت۔ پھر واضح ہو کہ سجدات تلاوت میں قسم میں بعض میں تو صریح سجدہ کا حکم جیسے قولہ تعالیٰ و اسجد واسر و اسجد واسر یعنی تم سجدہ کرو اور تعالیٰ کے لیے اور اسکی عبادت کرو۔ اور بعض میں کافرون کے سجدہ نہ کرنے پر ملامت اور بعض میں پیغمبروں کے سجدہ کرنے سے مخالفت ہے پس صریح حکم سے واجب اور یوں ہی کافرون سے مخالفت اور پیغمبروں سے موافقت بھی واجب ہے۔ لیکن دلالت ظنی اور بقرہ تلاوت سے مخصوص ہے تو فرض نہیں بلکہ واجب تھا۔ اور جب حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے سجدہ کیا تو سننے والوں نے بھی کیا۔ ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے حضرت ابن عمر رحمہ اللہ سے روایت کی کہ سجدہ اس پر جس نے اسکو سنا۔ یہ ہر سننے والے پر خواہ قصد کرے یا نہ کرے موجب ہے لیکن حضرت عثمان رحمہ اللہ نے کہا کہ سجدہ اسی پر جس نے کان دہر کر سنا۔ طے البخاری۔ اور اس اثر کا قصہ ہے کہ حضرت عثمان رحمہ اللہ نے باوجود سننے کے سجدہ نہ کیا اور یہ قول فرمایا۔ رواہ عبد الرزاق بسند صحیح۔ تاویل یہ کہ فی الفور واجب ہونا اس پر جو سننے کے لیے مستعد و طیار رہے وغیرہ سے خارج ہو چکا ہو۔ میں کہتا ہوں کہ بیان تلاوت بکثرت پر واجب ہونے میں مطلقاً مخصوص سورہ ص میں ملتا ہے۔ ایک یہ کہ حضرت عمر بن نے فرمایا کہ اسے تعالیٰ نے ہم پر یہ سجدے نہیں کھدے مگر انکے ہم چاہیں اور غیبیہ رک رک کر سجدہ

دیکھا اور لوگوں کو روکا۔ الموطاء۔ تاویل یہ کہ فی الفور واجب نہیں ہے۔ اشیخ۔ حضرت عمرؓ نے نماز میں سورج ٹہری اور دو سجدے کیے۔ رواہ الموطاء ہی ہم۔ دوم یہ کہ زید بن ثابتؓ نے سنت صلی اللہ علیہ وسلم کو سورہ النجم سنائی اور آپ نے سجدہ کیا۔ کمانی اصبیحین۔ تاویل یہ کہ اسی وقت نہیں کیا۔ سوم یہ کہ ابن عباسؓ نے کہا کہ سجدہ ص۔ غرائم سجود میں سے نہیں لیکن میں نے دیکھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کرتے اور فرماتے تھے کہ داؤد علیہ السلام نے بطور توبہ سجدہ کیا اور ہم بطور شکر کرتے ہیں۔ رواہ البخاری والاربعة۔ اور ابو سعید الخدریؓ نے کہا کہ ایک خطبہ جمعہ میں جس ٹہری اور اتر کر سجدہ کیا اور دوسرے جمعہ میں ٹہری اور لوگ سجدہ کے واسطے مستعد ہوئے تو فرمایا کہ یہ تو ایک پیغمبر کی توبہ ہے لیکن میں نے دیکھا کہ تم سجدہ کے لیے آمادہ ہوئے ہو پس منبر سے اتر کر سجدہ کیا۔ رواہ ابو داؤد والحاکم۔ جواب یہ کہ شکر میں فرائض تک داخل ہیں تو واجب ہونے میں کچھ محل نہیں۔ اور حدیث ابو سعید خدریؓ میں تاویل یہ کہ بعد خطبہ کے چاہتے ہوئے نہ فی الفور یعنی چونکہ داؤد علیہ السلام نے توبہ کا سجدہ کیا تو فوراً سجدے میں گرے اور ہم بطریق شکر بجالاتے ہیں تو فوراً ہم پر واجب نہیں ہے۔ صحیحین کی حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ النجم ٹہری یعنی کہ میں قبل سجدہ کے تو مجھ کو لوگوں نے جن میں مومنین و کافروں والس تھے سب نے سجدہ کیا۔ اس سے ظاہر ہے کہ سننے والے پر واجب ہے نہ انھیں۔ تاؤا۔ لیکن مفسر تحقیق دلائل جانبین مشکل ہیں اور آثار سنت ہونے اور علامات وجوب دونوں پائے جاتے ہیں تو قول سنت مؤکدہ ہونے کا ایک راہ سے اصرار اسلٰی ہے اور قول واجب ہونے کا احوط ہے کیونکہ جب ایک امر دائر ہو کہ یا سنت ہے یا واجب ہے تو واجب اختیار کرنے میں یقیناً اُس کے عہدہ سے برآمد ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اس بیان میں چند نوامہ ہیں۔ اول یہ کہ سورہ ص میں بھی سجدہ تلاوت ہے۔ دوم خطبہ جمعہ میں مانند سورہ ق کے سورہ ص بھی سنون ہیں سوم خطبہ میں سجدہ ٹہرنا اور اسی وقت اتر کر سجدہ کر لینا روا ہے۔ اگر فوراً امام نہ کرے تو مقتدی بھی نہ کریں۔ چارم سورہ نجم و مصلحات سورہ نون میں بھی سجدہ ہے بخلاف امام مالک کے بیجسم۔ تاخیر ادا سے سجود میں خارج نماز جائز ہے۔ واذا اتم الامام آیت السجدة سجد ہا۔ اگر امام نے سجدہ کی آیت ٹہری تو سجدہ کرے۔ فن یعنی ناز میں فوراً سجدہ کرے ورنہ گنہگار ہوگا۔ ح۔ و سجد ہا الماموم معہ۔ اور مقتدی بھی امام کے ساتھ سجدہ کرے۔ فن اگرچہ نماز سری میں اسکو امام سے سنانا منع کیونکہ یہ تو مقتدی کے خود ٹہرنے کے مثل ہے۔ م۔ اور۔ لا لزامہ متابعہ۔ اس لیے کہ مقتدی نے امام کی متابعت اپنے اوپر لازم کی ہے۔ فن جب کہ اسکی اقتدا کی نیت کی سم۔ لیکن سری نماز میں امام کو سجدہ ٹہرنا مستحب نہیں ہے بلکہ جو اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا حتیٰ کہ سلام پیر دیا تو جب تک کلام وغیرہ منافی ناز کوئی فعل نہ کرے تب تک عود کر کے سجدہ کرے اور کر تشدد و سلام کرے۔ اور اگر نہ کیا تو پھر امام یا مقتدی کسی سے وہ ادا نہیں ہو سکتا چنانچہ آدیکام۔ م۔ واذا اتم الماموم اور اگر مقتدی نے آیت سجدہ ٹہری۔ فن یعنی باوجودیکہ اسکو خلف الامام اس قرات سے بالاتفاق مانع ہے اس نے آیت سجدہ ٹہری تو لم یسجد الامام ولا الماموم فی الصلوۃ۔ نماز میں نہیں سجدہ کریگا امام اگرچہ سنے اور نہ مقتدی۔ فن بالاتفاق۔ ولا بعد الفرائع۔ اور نہ کوئی بعد فراغت نماز کے سجدہ کرے۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ گریہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا مذہب ہے۔ فن۔ اور یہی مذہب امام مالک و شافعی و احمد کا بلکہ عامہ علماء رحمہم کا ہے۔ وقال محمد یسجد و نما اذا فرغوا۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ جب نماز سے فارغ ہوں تو امام و مقتدی سب سجدہ کریں۔ فن بشرطیکہ آنھوں نے سنا ہو۔ لان السبب قد تقرر۔ کیونکہ سبب سجدہ یعنی آیت سجدہ کو سنا تو مقرر ہوگا۔ ولا مانع۔ اور نماز سے باہر کوئی امر ادا سے سجدہ سے منع نہیں رہا۔ فن تواب ادا کرنا واجب ہے۔ بخلاف حالت الصلوۃ۔ بخلاف حالت نماز کے۔ فن کہ اسی حالت میں بوجہ مانع کے جائز نہیں۔ لانه یؤدی الی خلاف وضع

الامامة او التلاوة۔ کیونکہ یہ مودی ہوگا بجانب خلاف وضع امامت یا تلاوت کے۔ **ف**۔ وضع کے معنی رکھنا تو وضع امامت یعنی امامت اس طرح رکھی گئی و مقرر ہوئی کہ امام کے ساتھ ایٹام کیا جاوے یعنی جو ائین اسکی پیشوائی کی ہیں انہیں اسکی پیروی ہو وضع تلاوت یہ کہ تلاوت کرنے والے کے سجدہ پر سننے والے اسکا ساتھ دین۔ پس اگر مقتدی ٹھہرنے والا سجدہ کرے اور باقی مقتدی مقتدین و امام ایسی پیروی کریں تو وضع امامت کے خلاف۔ اور اگر امام ستر سجدہ کرے اور تلاوت کرنے والا و باقی مقتدین پیروی کریں تو وضع تلاوت کے خلاف ہے پس اس مانع کی وجہ سے نازین نہیں بلکہ خارج ناز واجب ہوا۔ **ف**۔ یہ دلیل جب تمام ہو کہ اس تلاوت کرنے والے کی تلاوت معتبر ہو تاکہ اسکا اثر پیدا ہو۔ ولہذا ان مقتدی مجبور عن القراءة لنفاذ تصرف الامام علیہ۔ اور شیخین رحم کی دلیل یہ کہ مقتدی تو قرات قرآن سے اس حالت میں مجبور ہے کیونکہ اس پر امام کا تصرف نافذ ہے۔ **ف**۔ پس اگر مجبور نہ ہوتا تو مائل بلنہ بر غیر کا تصرف کیونہ نافذ ہوتا۔ و تصرف المجبور لا حکم لہ۔ اور مجبور کے تصرف کا کچھ حکم نہیں۔ **ف**۔ یعنی جو کوئی کہ مجبور ہو پھر وہ کوئی کام کرے تو اس کام کا کچھ اثر نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر شرعاً غائی نے کسی شخص کو مجبور کر دیا ہو پھر اس نے اپنا مال کسی خریدار کے ہاتھ فروخت کیا تو یہ بیع بیفائدہ ہے کیونکہ بیع کا حکم یہ ہے کہ بائع کو دامون کی ملک اور مشتری کو مال کی ملک شرعاً حاصل ہو جاتی ہے اور یہاں کچھ حصول نہوگا چنانچہ کتاب المجہدین مسائل آویگے بالجلہ جب امام کی قرات وہی مقتدی کی قرات ہوئی اور مقتدی خود قرات سے مجبور ٹھہرا اور امام ہی اسکا متعلیٰ ہوا پس مقتدی کا پڑھنا بے فائدہ ہوا کہ اس سے نہ مقتدی پر سجدہ واجب اور نہ کسی سننے والے پر کیونکہ مقتدی کو اس حالت میں تلاوت کی اہلیت و لیاقت ہی نہیں ہے۔ بخلاف الجنب و الحائض۔ بر خلاف جنب مرد و عورت کے اور بخلاف حائضہ عورت کے۔ **ف**۔ کہ ان دونوں کو مجبور نہیں کیا گیا تو انکا فعل موثر ہو جائیگا۔ لانہما منہیان عن القراءة۔ کیونکہ جنب و حائض کو قرات سے نہی مانعت کی گئی ہے۔ **ف**۔ اور منوع میں و مجبور میں فرق یہ کہ جس فعل سے منع کیا جاوے پھر کرے تو فعل حرام ہوگا اگر اسکا اثر ہو جائیگا مثلاً جس بیع میں کوئی خرابی شرعی ہو تو اسی پر انکسار حرام ہے بلکہ ٹھیک و صحیح کرنا چاہیے لیکن اگر اس نے خرابی کی بیع یعنی بیع فاسد پر انکسار کر کے باہم قبضہ کر لیا تو بیع کا اثر یعنی ملکیت حاصل ہو جائیگی۔ بخلاف مجبور کے کہ اسکی بیع سے بعد قبضہ کے بھی ملکیت حاصل نہوگی کیونکہ جبر تو سبب نہیں کر سکتا اب ظاہر ہوا کہ جنب و حائض جب مجبور نہیں بلکہ منوع ہیں تو انکی تلاوت سبب سجدہ ہوگی اور اسکا اثر پیدا ہوگا اور اس میں یہ دونوں برابر ہیں الا انہ لا یجب علی الحائض تبلاً و تہاکماً لایجب لہما عما۔ مگر اس بات میں جنب و حائض میں فرق ہے کہ حائض پر اپنی تلاوت سے اپنے اوپر سجدہ واجب نہوگا جیسے حائض پر کسی غیر کی تلاوت سننے سے واجب نہیں ہوتا۔ لافہم اہلیتہ الصلوۃ۔ کیونکہ ناز کی اہلیت منعدم ہے۔ بخلاف الجنب۔ بر خلاف جنب کے۔ **ف**۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو کہ اس میں اہلیت موجود ہے۔ توضیح یہ کہ سجدہ تلاوت واجب ہونے میں ناز کی اہلیت معتبر ہے خواہ ادا یا قضاء۔ اور حائضہ عورت میں ناز کی اہلیت دونوں طرح نہیں ہے بخلاف جنب کے کہ اس پر ناز واجب ہے اور اگر غسل نہ کیا تو قضاء واجب ہے پس اس پر سجدہ تلاوت بھی اپنے پڑھنے سے اور غیر کی تلاوت سننے سے واجب ہوگا۔ الحاصل جنب و حائض کی تلاوت تو جب سجدہ ہے کیونکہ مرتب منوع ہیں اور مقتدی کی تلاوت نہیں کیونکہ وہ مجبور ہے۔ تلج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا کہ اسکے علاوہ فرق مقتدی کا اور جنب و حائض کا ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ مقتدی تو کم و بیش مطلقاً قرات سے منوع ہے اور جنب و حائض کو ایک آیت سے کم پڑھنا جائز ہے جیسا کہ طحاوی رحم نے ذکر کیا اور جب آیت سے کم جواز ہو تو سجدہ واجب ہونے کے لیے کافی ہے کیونکہ آیت سجدہ میں سے اگر پودوسی سے کم پڑھ دے تو سجدہ واجب ہوگا۔ بسکوشخص الا نہ خبر حسی نے شرح کتاب الصلوۃ میں ذکر کیا اہدیٰ ظاہر المذہب ہر جہ۔ شل حائض کے نفاس دالی و کافر و مفل و مجنون ہے۔ **ف**۔ قتادی اصفری و ابوہریرہ۔ لیکن



شیخ الاسلام خواہر زادہ نے ذکر کیا کہ مجنون کی تلاوت سے سنتے والے پر سجدہ نہیں۔ اور طفل بن مقبرہ بن ہو گا چاہے کہ اگر وہ  
 نیمہ دار ہو تو اس سے شکر واجب ہوگا اور اگر ناسمجھ ہو تو نہیں۔ و۔ نشہ لاسست مانند جب کے ہو۔ محیط السخسی۔ رکوع یا سجدہ  
 میں تلاوت کی تو مثل تقندی کے ہو۔ نفل میں آیت سجدہ پڑھی پھر ناز فاسد ہو گئی اگر حیض آجائے یا قمر ہو جانے کی وجہ سے  
 ہو تو سجدہ ساقط ہو اور نہ سجدہ کرے۔ اور اگر سجدہ کر چکا تھا پھر فاسد ہوئی تو قضاء میں اعادہ لازم نہیں۔ محیط قاضی خان ت۔  
 ولو سمع مارجل خارج الصلوٰۃ۔ اور اگر تقندی یا امام سے تلاوت سجدہ کو کسی ایسی شخص نے سنا جو ناز میں داخل نہیں ہو۔  
 سجدہ پا۔ تودہ سجدہ کرے۔ و۔ بشرطیکہ امام سے شکر اسی ناز میں شامل ہو گیا ہو۔ الحجہ ہرہ۔ ہو اصحیح لان الحجر ثبت  
 فی حقیقہ ظہار بعد وہم۔ ہی قول صحیح ہو کہ چونکہ مجبور ہوتا تو مقیدیوں کے حق میں ثبوت ہو اگر تو اسے تہجد از نو گا۔ و۔  
 پس غیر دان پر اسکا اثر ہوگا۔ وان سمعوا وہم فی الصلوٰۃ۔ اور اگر لوگوں نے مدح یا لکھ ناز میں ہو خواہ بطور امام یا بطور  
 مقندی انہوں نے سنا۔ سجدہ من رجل لیس معہم فی الصلوٰۃ۔ تلاوت سجدہ کو ایسے شخص سے جو انکے ساتھ ناز میں  
 شامل نہیں ہو۔ و۔ تو اگر سجدہ واجب ہوا لیکن لم یسجد وہا فی الصلوٰۃ۔ یہ لوگ ناز میں اس سجدہ کو ادا نہ کریں۔  
 لانہا لیست بصلاتیہ لان سماعہم نہ السجدۃ لیست من افعال الصلوٰۃ۔ کیونکہ یہ سجدہ نازی سجدہ نہیں ہو کہ چونکہ  
 اس سجدہ کو سن لینا کچھ ناز کے افعال سے نہیں ہو۔ و۔ بلکہ حق ناز کا تو ایسا استغراق و ادب سے تو ہو و خصوصاً یہ  
 کہ کسی خارجی بات کی خبر ہی ہو تو سن لینا خلاف ادب ہو نہ فعل ناز۔ و سجدہ و بعد پا۔ اور بعد ناز کے یہ سجدہ کریں۔ تحقیق  
 سببہا۔ کیونکہ اسکا سبب یعنی سننا متحقق ہو چکا۔ و لو سجد وہا فی الصلوٰۃ لم یخبر ہم۔ اور اگر ان لوگوں نے اس سجدہ  
 کو ناز ہی میں ادا کر لیا تو یہ ادا کافی نہیں ہو۔ لانہ ناقص کان النبی فلا یتاویء بہ اکمال۔ کیونکہ یہ ادا تو ناقص ہو  
 بوجہ مخالفت کے تو جس طرح پورا ادا ہونا چاہیے ہو وہ ادا ہوگا۔ و۔ اور جو چیز ناقص ادا ہوئی ہو اسکا اعادہ واجب ہوتا ہو  
 لہذا فرمایا۔ و اعادہ و ما تقرر سببہا۔ اور اس سجدہ کو اعادہ کریں کیونکہ اعادہ کا سبب تقرر چکا۔ و۔ یعنی ناقص ادا کرنا  
 موجب اعادہ ہو تو اعادہ کریں۔ اور علامہ عینی رحمہ نے تو تقرر سببہا کی شرح میں لکھا کہ وہ اسماح من غیر مجبور۔ توضیر بجانب  
 سجدہ راجع کی اور یہ سو ہو ادر صحیح یہ کہ فنیہ جانب اعادہ راجع ہو جیسا کہ ترجمہ نے ترجمہ کیا ہو۔ م۔ و لم یعیذ بالصلوٰۃ۔ اور  
 اس ناز کا اعادہ نہ کریں۔ و۔ جس میں خارج سے سنا ہوا سجدہ کر دیا۔ لان مجرد السجدۃ لا یتانی احرام الصلوٰۃ۔ کیونکہ  
 خالی یہ تلاوت کا سجدہ کر دینا ناز کے احرام سے منافی نہیں ہو۔ و۔ تو ناز میں نقصان ہوگا تو اعادہ نہیں ہو کہ نہ کریں  
 م۔ ادر صحیح روایت پر ہی اکثر امامون کا مذہب ہو۔ الخاص صرح۔ و فی التواہد انہا تفسد لانہم راو اقیہا مالیس  
 منها۔ اور نوادر میں روایت ہو کہ ناز فاسد ہو جائیگی اس واسطے کہ ان لوگوں نے اپنی ناز میں ایسا سجدہ پڑھایا جو ناز میں  
 نہیں ہو۔ وقیل ہو قول محمد۔ اور بعض نے زعم کیا کہ ناز فاسد ہونا امام محمد رحمہ کا قول ہو۔ و۔ اور صحیح یہ کہ بالاتفاق  
 فاسد نہیں جیسا کہ شیخ الاسلام نے شیخ بسوط میں لکھا ہے۔ واضح ہو کہ روایت نوادر دلیل ہو کہ اگر ناز میں کوئی فعل عمد آئے  
 کرے تو ناز فاسد ہو جائیگی کیونکہ سو آراء زیادہ کرنا تو بالاتفاق مفسد نہیں ہو بنا بر آنکہ سو میں گذرا۔ فاحفظ۔ م۔ اگر منفرد امام  
 نے عوامیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا پھر اسی کو خارج سے سنا تو ظاہر روایت میں اس پر اعادہ نہیں ہو اور اگر پہلے خارج سے سنا  
 پھر خود تلاوت کیا تو بھی سرایح میں ختم کیا کہ اعادہ نہیں ہو۔ انہر الخافق۔ سجدہ تلاوت کے واسطے افضل یہ کہ سجدہ کر  
 اور بعد سجدہ کے اپنی سورہ یا دوسرے سجدہ سے کچھ پڑھ کر رکوع کرے۔ اگر آیت سجدہ تلاوت کر کے فوراً رکوع کر دیا  
 اس نیت سے کہ سجدہ تلاوت ادا ہو تو جائز اور ہم اسی کہیتے ہیں اور اگر تلاوت سجدہ کے بعد میں آیات پڑھیں تو فوراً  
 جائز ہوا اب سلسلے سجدہ کے رکوع کافی نہیں ہو۔ القاضی خان۔ سجدہ تلاوت کو بطور رکوع ادا کرنے میں نیت ضرور ہو۔

پھر اگر رکوع میں جا کر نیت کی تو اظہار یہ کہ جائز ہو جیسے رکوع سے آشکر نیت یا واجل نہیں جائز ہے۔ ۲۔ واضح ہو کہ اوپر مسئلہ گذرا کہ داخل ناز سے کسی خارج ناز سے سنا تو اس پر سجدہ واجب ہے۔ بیان اسکی ایک صورت دیگر بیان فرمائی کہ۔ فان قرا یا الامام وسمعنا رجل یسبح معہ فی الصلوٰۃ فدخل معہ بعد ما سجد یا الامام۔ پھر اگر امام نے آیت سجدہ پڑھی اور اسکو کسی شخص نے سنا جو امام کے ساتھ ناز میں نہیں ہے پھر امام کے سجدہ کرنے کے بعد وہ شخص امام کے ساتھ شامل ہو گیا۔ ۳۔ اور منور سجدہ نہ کیا۔ علم یکن علیہ ان یسجد یا۔ تو اس پر واجب نہیں۔ ہا کہ سجدہ کرے۔ ۴۔ یون ہی اہل میں مطلقاً نہ ہو کہ یہ لیکن یہ اسوقت کہ اسنے یہی آخر رکعت پائی ہو اگر جہ رکوع میں ملا۔ لانه صار یدرک الیہ ادا رکعت۔ کیونکہ شخص کو رکعت پانے سے پہلے سجدہ پانے والا ہو گیا۔ ۵۔ اور اگر اسنے پہ رکعت نہیں بلکہ دوسری رکعت پائی تو بعد فراغت کے سجدہ کرے۔ ایا فی ۶۔ ۷۔ وان دخل معہ قبل ان یسجد یا سجد یا معہ۔ اور اگر امام کے سجدہ کرنے سے پہلے وہ امام کے ساتھ داخل ہو گیا تو امام کے ساتھ میں سجدہ کرے۔ لانه لو لم یسمعہا سجد یا معہ فہنا اولی۔ کیونکہ اگر اسنے سجدہ کو سنا ہی نہ سنا تو امام کے ساتھ سجدہ اس پر واجب تھا تو اب بدرجہ اولی واجب ہے۔ وان لم یدخل معہ سجد یا۔ اور اگر وہ امام کے ساتھ داخل نہ ہوا تو یہ سجدہ ادا کرے۔ لتحقق السبب۔ کیونکہ سبب تو متحقق ہو چکا یعنی اب سنا۔ ۸۔ اور اگر امام نے بالکل سجدہ ہی نہ کیا تو خاص یہی شخص بعد فراغت ناز کے ادا کرے۔ ۹۔ وکل سجدۃ وجبت فی الصلوٰۃ فلم یسجد یا فیہا لم تقض خارج الصلوٰۃ۔ اور ہر سجدہ جو ناز کی تلاوت میں واجب ہوا پھر اسکو ناز میں ادا نہ کیا تو پھر وہ ناز سے خارج میں ادا نہ ہوگا۔ ۱۰۔ گرچہ ناز فاسد ہو جاوے کسی عارض سے سوائے جفس و مترد ہونے کے۔ اور اگر خارج کے بجائے بعد فراغت ناز ہوتا تو مستثنیٰ کی ضرورت نہ تھی لیکن خارج میں اشارہ ہے کہ بعد فراغت سلام کے جب تک کسی کلام وغیرہ سے خارج نہ ہو تب تک قضاء کر سکتا ہے اگرچہ خارج ہو گیا۔ پھر اگر خارج ہو گیا اور سجدہ نہ کیا تو اب اسکا کفارہ صرف توبہ ہے۔ البتہ۔ لانهما صلوٰۃ ولہما مرتبۃ الصلوٰۃ فلا تاویس بالناقص۔ کیونکہ یہ سجدہ تو ناز یہ ہو گیا اور ناز یہ کو فضیلت ناز کی حاصل ہے تو وہ ناقص سے ادا نہ ہوگا۔ ۱۱۔ کیونکہ اس ناز سے خارج ہو کر غیر نازی حالت میں سجدہ ہوگا تو یہ ناقص ہوگا۔ اور اگر دوسری ناز میں اسکو قصد ادا کرے تو وہ ناز فاسد ہو جائیگی کیونکہ اس ناز کا فعل یہ سجدہ نہیں ہے اگر اسی آیت کو اس میں تلاوت کرے تو یہ دوسرا سجدہ ہوگا اور پہلا بوجہ ناز یہ ہونے کے اب متداخل نہ ہوگا۔ ۱۲۔ سجدہ تلاوت واجب ہونانی الفور نہیں۔ یہی مختار ہے۔ ۱۳۔ اور ناز میں نی الفور ہے۔ ۱۴۔ یہی توفیق بدائع وغیرہ کی عبارات میں مدہ ہے۔ ۱۵۔ ومن تلا سجدۃ۔ اور جس شخص نے تلاوت کیا آیت سجدہ کو۔ ۱۶۔ یعنی ناز سے باہر۔ فلم یسجد یا۔ پھر اسکو ادا نہ کیا۔ ۱۷۔ اور اخیر کرنا جائز ہے۔ حتی دخل فی صلوٰۃ۔ ہا تک کہ داخل ہو کسی ناز میں۔ ۱۸۔ خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ قاعاداً وسجد اجزائہ عن التلاوتین۔ پھر اسی آیت سجدہ کو ناز میں دوبارہ پڑھا اور سجدہ کیا تو یہ سجدہ اسکو دونوں تلاوتوں سے کافی ہو گیا۔ ۱۹۔ اگرچہ اسنے ناز سے خارجی سجدہ کی نیت نہ کی ہو۔ ۲۰۔ لان التلاوتی قومی لکن ہما صلاۃ فاستبعت الاو کیونکہ دوسرا سجدہ تو اول سے زیادہ قوی ہے پوجہ اسکے کہ وہ صلاۃ ہے تو اسنے پہلے سجدہ کو اپنے پیچھے لگایا۔ ۲۱۔ یہی ظاہر اول ہے۔ ۲۲۔ قومی التلاوتین سجدہ آخری بعد الفرائع لان للاول قوۃ السبق فاستوتا۔ اور نواز میں مذکور ہے کہ ناز سے فراغت کر کے دوسرا سجدہ کرے کیونکہ اول سجدہ کو بوجہ سبق کے قوت ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ ۲۳۔ اور جب پہلا کمزور نہ رہا تو ناز پر اسکو پیچھے نہیں لگا سکتا لہذا بعد فراغت کے اسکو ادا کرے۔ ۲۴۔ قلنا للتلاوتی قوۃ لاتصال المقصود فقرہ جہت بہا۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ دوسرے سجدہ یعنی صلاۃ کو مقصود سے متصل ہونے کی قوت ہے تو اسکے ساتھ ملائیہ کو ترجیح ہو گئی۔ ۲۵۔ اتصال مقصود سے مراد ادا ہے سجدہ ہر جمع ک۔ اور توضیح یہ کہ سجدہ نازی تو علی الفور

واجب الاداء تو وہ متصل بقصود ہو اور دوسرا غیری نہیں واجب تھا اول کے پیچھے لگ گیا ہم۔ وان تلا ما فسجد۔ اور اگر  
خارج ناز اسکی تلاوت کر کے سجدہ کر لیا۔ ثم دخل فی الصلوٰۃ قیاما۔ پھر ناز میں داخل ہو کر اسی آیت سجدہ کو پڑھا تو حکم  
یہ ہر کہ پھر سجدہ لیا۔ اسکے واسطے سجدہ کرے۔ فت۔ کیونکہ مجلس بدل گئی اور تلاوت سے سبب وجوب پیدا ہوا پھر پھر  
ثانیہ تابع اول کا ہو جائیگا۔ لان الثانیۃ ہی المستتبعۃ۔ کیونکہ سجدہ دوم جزا زمی ہی یہی تو اپنے پیچھے لگانے والا تھا جب  
تو یہ سجدہ قوی پہلے سجدہ خارجی ضعیف کا تابع ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ ہم اسکو اول کے ساتھ لاحق کیے دیتے ہیں تو یہ بھی گویا  
خارج ناز ہو جائیگا تو اس صیغہ میں پہلے سجدہ اور کرنے کے ساتھ اور ہو جائیگا جب کہ اسی کے ساتھ لاحق کریں۔ جواب دیا کہ  
ہم الحاق نہیں کرتے۔ ولا وجه الی الحاقہ بالاولی۔ اور اول سجدہ کے ساتھ اسکو لاحق کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے  
فت۔ بلکہ لاحق کرنا منوع ہے۔ لانه یؤدی الی سبق الحکم علی السبب۔ ایسے کہ اسکا حاصل یہ نکلتا ہے کہ سبب سے حکم  
مقدم ہو گیا۔ فت۔ یعنی سبب تو بیان تلاوت ہے پھر بعد تلاوت کے حکم ادا سے سجدہ کا واجب ہونا ہے اور تلاوت یہاں پیچھے  
ہوئی پس اگر اول کے ساتھ الحاق کر کے ادا ہو جاوے تو سبب سے پہلے حکم موجود ہونا لازم آوے اور یہ منوع ہے ہم۔ ایک شخص  
بیٹھا تلاوت کر رہا ہے اسنے آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا اور وہاں ایک نازی نے شکر ناز میں اسکی شایستگی کی نیت سے سجدہ کیا تو ناز  
قاسد ہوئی۔ بان اگر ناز سے باہر ہو تو مستحب ہے کہ تلاوت کرنے والے کی اتباع کرے اور اس سے پہلے سر نہ اٹھاوے۔ لکن  
اور اگر سننے والے متعدد ہوں تو تلاوت کرنے والے کے پیچھے صف باندھ کر اسکی امامت میں سجدہ کریں۔ نفع البصر۔ واضح ہو کہ سجدہ  
تلاوت کی صفات میں سے یہ بھی ہر کہ کئی سجدے جمع ہو کر باہم شد داخل ہو جاتے ہیں حتی کہ ایک ہی سجدہ سب سے کافی ہو جاتا ہے اگرچہ  
واجب ہونا تلاوت اور صلح دونوں سے متبع ہوا ہو مگر شرط یہ ہے کہ آیت و مجلس دونوں متحد ہوں اور اگر کوئی مختلف ہو تو نہ داخل  
ہوگا۔ المحیط۔ چنانچہ فرمایا۔ ومن کرر تلاوۃ سجدۃ واحده فی مجلس واحد۔ اور جس شخص نے ایک ہی آیت سجدہ کو مکرر  
تلاوت کیا ایک ہی جلسہ میں۔ فت۔ تو نہ داخل ہو جائیگا حتی کہ۔ اجزائہ سجدۃ واحده۔ اسکو ایک سجدہ کرنا کفایت کریگا  
فت۔ خواہ مقدم ہو یا مؤخر ہو ہم۔ اور یوں ہی اگر ایک ہی جلسہ میں ایک نے خود تلاوت کی اور وہی آیت دوسرے کی تلاوت  
سے سنی تو بھی یہی حکم ہے۔ کما فی المحیط۔ کیونکہ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما کے معلم یعنی ابو عبد الرحمن السلمی رحمہ اللہ تعالیٰ  
شیرنے کے ایک ہی بار سجدہ پڑھا تو فرماتے تھے۔ حضرت حسن و حسین رضی اللہ عنہما کے معلم یعنی ابو عبد الرحمن السلمی رحمہ اللہ تعالیٰ  
تالیفی بھی بار بار ایک آیت کو تکرار کرتے اور ایک ہی سجدہ کرتے تھے۔ مع۔ یہ اسوقت کہ مجلس متحد ہو۔ فان قرأ فی مجلس  
فسجد با تم ذہب ورجع۔ اور اگر مجلس بدلے بان طرد کہ آیت سجدہ کو اپنی مجلس میں پڑھ کر سجدہ کیا پھر کہیں جا کر واپس آیا  
فت۔ حتی کہ مجلس بدلے۔ فقرا یا سجدہ ثانیۃ۔ پھر اسی آیت کو پڑھا تو دوبارہ سجدہ کرے۔ فت۔ اور پہلا سجدہ کرنا واجب  
بتدل مجلس کے کافی نہ رہا بخلاف اسکے اگر مجلس نہ بدلتی تو پہلا سجدہ کافی رہتا۔ جیسے ایک مجلس میں سب کے بعد ایک سجدہ کر  
تو وہ کافی ہو جاتا ہے۔ بر خلاف تبدل مجلس کے کہ سب کے بعد بھی ایک کافی نہیں چنانچہ فرمایا۔ وان لم یکن سجدہ لاولی فعلیہ  
سجدتان۔ اور اگر انھیں پہلی مجلس کا سجدہ ادا نہ کیا ہو تو اب اسپر دو سجدہ ہونگے۔ فت۔ جیسے آیت دوسری ہو اگرچہ مجلس  
متحد ہو تو ہر آیت کے واسطے سجدہ جدا گانہ واجب ہے۔ کما فی المحیط۔ والاصل ان مبنی السجدۃ علی التداخل فی فعل الحج  
اور اصل بیان یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کا جی تداخل پر ہر واسطے منع حج کے۔ فت۔ بدلیل استحسان۔ اور قیاس یہ تھا کہ  
ہر سبب کے واسطے علیحدہ سجدہ واجب ہو لیکن نظر حج کے استحسان تداخل ہو جاتا ہے۔ پھر نہ اصل دو طرح ہوتا ہے ایک یہ کہ  
سبب میں تداخل ہو جاوے۔ دوم یہ کہ سبب تو ہر ایک موجب رہے لیکن جو ہر ایک کا حکم ہو وہ باہم شد داخل ہو جاوے تو یہ حکم  
میں تداخل ہے۔ پھر بیان جو تداخل ہے اسکو بیان فرمایا بقولہ۔ وہو تداخل فی السبب دون الحکم۔ اور یہ تداخل جو جو



تلاوت میں ہر سبب میں داخل ہر حکم میں۔۔۔ اور سبب سجدہ کا بیان تلاوت ہی یا اسکا سنتا۔ اور حکم اسکا یہ ادا ہے سجدہ واجب ہر پس بیان جب مجلس متحد ہو تو تلاوت یا سماعت کا کر رہنا متداخل ہو کر ہنزلہ ایک سماعت یا ایک تلاوت کے قرار دیا گیا تو اس سے ایک ہی سجدہ ہوتا تو متداخل سبب ہوا۔ اور اگر سبب میں متداخل ہوتا بلکہ ہر تلاوت یا سماعت سے جدا گانہ ادا ہے سجدہ واجب ہوتا پھر ادا ہے سجدہ جو کہ حکم ہر اس وقت متعدد ادا میں متداخل ہوتا حتیٰ کہ ایک ادا ہنزلہ سب کے فعل کے ہوتی تو یہ متداخل حکم ہو جاتا۔ پس دونوں کا نتیجہ خود واحد رہا لیکن بیان متداخل سبب قرار دیا۔ وہو الیق بالعبادات اور جمادات کے ساتھ یہی متداخل زیادہ لائق ہے۔۔۔ یعنی سبب میں متداخل قرار دینا عبادات کے ساتھ زیادہ مناسب ہے اسلئے کہ اگر سبب متعدد شہر ادین تو ہر ایک سبب سے جدا گانہ وجوب ہوتا تو ایک ہی آیت سجدہ کی تعلیم کر کے میں متعدد سجدہ ہر بار کی تلاوت سے لازم آئے پھر ہم نے دیکھا کہ اس میں جمع ہے اور شرح نے جمع کو اٹھا دیا تو ایک سجدہ کافی نظر آیا لیکن شرح نے حیادات میں احتیاط کو بھی واجب کیا ہے اور احتیاط یہ تھی کہ ہر بار کا طعنے سجدہ کرے اور جب جمع سے نہ کیا اور متداخل حکم قرار دیا تو احتیاط کو چھوڑا۔ یہ خرابی اسی جہت سے لازم آئی کہ متداخل حکمی شہر آیا اور اگر ہم متداخل سببی رکھیں تو جگہ سبب تلاوت یا ہنزلہ واحد کے ہیں تو ایک ہی فعل سجدہ واجب ہوا اور جمع بھی نہیں رہا تو یہی متداخل سببی بیان زیادہ لائق ہے۔ واثما نے بالعقوبات۔ اور متداخل حکمی زیادہ لائق بعقوبات ہے۔۔۔ یعنی شرح نے جو سزائیں مقرر کی ہیں ان میں ہر سبب کو موجب قرار دیکر ان کے احکام میں متداخل شہرانا اولیٰ ہے اس واسطے کہ عقوبات میں احتیاط کچھ واجب نہیں کیا گیا بلکہ مشبہہ پر حد کو دور کرنا مشرعی ہے اور سجدہ یہ کہ عقوبت تو دوگون کے زجر کے ہے ہے اور اصل مغفرت تو صدق توبہ پر منوط ہے پس باوجود اسباب موجبہ کے جب انکا اثر واحد رہا تو باقی اسد تعالیٰ کے حق کی طرف مسوب ہے۔ علاوہ برین حکمت شرعیہ یعنی زجر تو ایک سے حاصل ہو گیا بخلاف اسکے جب کہ اسباب مختلف ہوں مثلاً چوری کی پھر زنا کیا تو ہر ایک کی سزا دی جائیگی جیسے آیات سجدہ متعدد ہوں۔ پھر ثمرہ متداخل سبب کا سجدہ میں یہ کہ آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ کر لیا پھر اسی مجلس میں وہی تلاوت کی تو وہی سجدہ کافی رہا اور ثمرہ متداخل حکم کا عقوبت میں یہ کہ زنا کیا اور حد ماری گئی پھر زنا کیا تو پھر حد ماری جاوے اور اگر ایک زنا کیا اور حد نہیں ماری گئی تھی کہ دوسرا دوسرا غیرہ زنا کیا پھر اس پر حد مارے جانے کا حکم ہوا تو صرف ایک حد ماری جائیگی اور متداخل احکام ہو گیا شمس الائمہ شریعت نے سجدات میں متداخل کی وجہ ضعیف سمجھی بلکہ فرمایا کہ وجوب سجدہ تو اس آیت کی تعظیم و احترام کے واسطے ہے وہ ایک مجلس میں ایک مرتبہ ادا کرنے سے پورا ہو گیا اب کر اسی مجلس میں حاجت نہیں رہی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پرورد شریف کے ایک قول پر ہے۔ فافہم۔ بالکل مدار سجدات کا متداخل سببی پر بظہر جمع ہے۔ و اسکان التداخل عند اتحاد المجلس۔ اور اس میں متداخل کا شرط ممکن ہونا بھی کہ مجلس متحد ہو۔ لکن نہ جامعاً لمتفرقا کیونکہ مجلس تو متفرق چیزوں کو جمع کرتی ہے۔۔۔ یعنی نظائر شرعی میں شرح نے اتحاد مجلس کو متفرقات کا مجموعہ کرنے والا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ عقد تواجب قبول کے طے سے بندہ جاتا ہے حالانکہ دونوں کے طے کی یہ کیفیت ہے کہ مثلاً عقد نکاح میں زید نے ہندہ کو کہا کہ میں نے تجھے ہزار درہم ہر کے عوض اپنے نکاح میں لیا۔ پس یہ ایجاب تو اس وقت میں موجود ہوا اور اسکا قبول آئندہ ہو گا جب ہندہ کے کہ میں نے قبول کیا مہر حال ایجاب کے زمانہ سے قبول کا زمانہ مستقبل ہے اور قبول کے وقت ایجاب کا زمانہ اسی ہو چکا پھر جب ایک تو ایک زمانہ میں ہندہ دوسرا دوسرے زمانہ میں ہو تو دونوں کا ٹکا کیونکہ ہندہ ہو کیونکہ دونوں متفرق ہیں پس شیخ نے مجلس متحد ہونے کو جامع قرار دیا یعنی زید و ہندہ اگر اسی مجلس میں ہوں تو مجلس واحدہ دونوں کے راجع قبول کو جمع کر دی۔ اسی طرح خدیجہ میں بلکہ و مشتری کا ایجاب قبول بھی مجلس متحدہ کے جمع کرنے سے ختم ہو جاتا ہے۔ یعنی یہی جس نے زنا کیا اسکا چار بار اقرار کرنا موجب الحد ہے پس اگر کسی بندہ خدا سے ناسزا دے

ہوا اور اسے قوی کیا اور اسے امید سے مدد چاہی کہ اللہ تعالیٰ غفور کر دے اور اسے اگر حاکم اسلام کے حضور میں ایک مجلس میں چار بار اقرار کیا تو یہ ایک بار شمار ہوگا کیونکہ متحد مجلس ہے۔ یہ چار دن ملکر ایک ہونگے اور اگر چار مجلسوں میں ایک ایک اقرار کیا تو یہ چار مرتبہ ہو گیا پس حد ثابت ہو گئی۔ پھر مجلس متحد و مختلف ہونے کا بیان عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے اب توضیح مسئلہ یہ ہے کہ ایک ہی آیت سجدہ کو کمر تلاوت کرنے کی حاجت ہوئی تو ہر بار کے لیے وجوب سجدہ میں جمع مقصور ہے اور شرعاً جمع اشخاص دیا گیا لیکن عبادات میں احتیاط بھی واجب ہے پس ہم کہتے ہیں کہ تلاوت تو سبب ہے اور اسے سجدہ واجب ہونا اسکا حکم ہے پس اگر ہر بار کی تلاوت جدا جدا سبب رہی تو احتیاط یہی کہ ہر بار کا سجدہ جدا لازم ہوگا اگرچہ یہ بھی ممکن ہے کہ سب سجدوں میں داخل ہو جاوے حتیٰ کہ ایک سجدہ سے سب ادا ہو جاوے لیکن احتیاط کے خلاف ہے اور اگر ہر بار کی تلاوت ہی دہراندہ داخل کریں یعنی سب تلاوتیں ہنتر کہ ایک کے ہیں تو یہ ایک ہی سجدہ واجب کر دینی تو جمع بھی نہ رہا اور احتیاط کے خلاف بھی نہ ہوا لیکن کلام یہ رہا کہ سب تلاوتوں کو ہنتر کہ ایک کے شمار کرنا شرعاً مکمل جائز ہے تو ہم نے کہا کہ جب ایک ہی مجلس میں سب تلاوتیں ہوں تو مجلس ان سب کو جمع کر لگی جیسے وہ عقد میں یا چار بار اقرار دینا میں جمع کرتی ہے تو تلاوتوں کا داخل ہونا مجلس متحد ہونے کی صورت میں ممکن ہوا۔ تو ہم نے کہا کہ جب ایک ہی مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ کو کئی بار تلاوت کرے تو تلاوتیں متحد داخل ہو کر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا اگرچہ شرعاً دور ہو۔ فاذا اختلفت عباد الحکم الی الاصل۔ پھر جس صورت میں مجلس جدا جدا ہو تو حکم اپنے اصل کی طرف موڑ دیا۔ و فتاویٰ ہنتر تلاوت کے واسطے سجدہ جدا واجب ہوگا کیونکہ مجلس متحد نہیں تو اسباب کو خد کر دے لہذا ہم نے کہا کہ جب مختلف مجالس میں اسے وہی آیت سجدہ تلاوت کی تو ہر بار کے لیے جدا سجدہ واجب ہوگا۔ جیسے اگر ایک ہی مجلس میں متعدد آیات سجدہ کی تلاوت کیں تو ہر آیت کے واسطے اسکا سجدہ واجب ہے۔ پھر توضیح ہو کہ تلاوت کرنے والا جس جگہ سے خواہ کھڑا تلاوت کرتا ہو یا بیٹھا تلاوت کرتا ہو وہ اسکی مجلس ہے اور اگر اسی جگہ اسی کام میں ایک آیت کو کمر تلاوت کیا تو حقیقتہً مجلس متحد ہے اور بعض صورتوں کو شرح نے حکماً ایک ہی جگہ قرار دیا ہے جیسے چوٹی کو شہری یا مسجد میں ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ میں چلا گیا تو ہنتر کہ اتحاد مجلس کے ہے۔ اور اگر اسی جگہ بیٹھا رہا لیکن تلاوت سے شہر کر کھانا دین کھانا یا پھر وہیں تلاوت شروع کی تو حکماً دوسری مجلس ہے۔ ولا یختلف بجموع النیام۔ اور اگر بیٹھے تلاوت کرنے والا خالی کھڑا ہو گیا تو اس سے مجلس جدا نہیں ہوئی۔ و فتاویٰ اگر کھڑے ہو کر بائیں کین یا کئی قدم کھانے و امتداد اسکے تو مجلس بدل گئی لہذا کہا کہ تلاوت کنندہ خالی کھڑا ہو جاوے بدون کسی دوسرے مقصود کے تو مجلس نہیں بدلتی بخلاف الخیرۃ۔ ہر تلاوت اس عورت کے جسکو اختیار دیا گیا۔ و فتاویٰ طلاق کا یعنی شوہر نے اپنی عورت کو جو بیٹی تھی اختیار دیا کہ چاہے تو اپنی نفس کو اختیار کر۔ عورت کو اسی مجلس تک اختیار ہے پس اگر اسے اسی مجلس میں کما کہ میں نے اپنی نفس کو اختیار کیا تو طلاق واقع ہو گئی اور اگر عورت نے کھڑے ہو کر کما تو واقع ہوگی۔ اس سے دم ہوا کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل جاتی ہے لہذا ہم مصنف ہم نے دفع کیا کہ خالی کھڑا ہونا تبدیل نہیں کرتا جب تک کہ کھڑا ہونا کسی مقصود سے متعلق نہ ہو اور غیرہ کے مسئلہ جو کھڑے ہو جانا مبطل ہوا۔ لاناہ و لیل الاعراض۔ اسوجہ سے کہ یہ کھڑا ہونا اسکے اعراض کی دلیل ہے و فتاویٰ عورت نے اختیار لینے سے اعراض کیا اور منہ مٹا۔ پس یہ خالی کھڑا ہونا نہیں اعراض کے طریقہ سے ہے۔ وہو مبطل ہونا لک۔ اور اعراض کرنا یا نہ اختیار کو باطل کرتا ہے۔ و فتاویٰ عورت کا اختیار جاتا رہا پس طلاق ایسے میں پڑی کہ عورت نے اختیار ہی سے منہ موڑ لیا اور اسوجہ سے نہیں کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل گئی۔ کیا عین دیکھتے کہ اگر کھڑا ہو اس حالت میں کہ اسکو اختیار دیا گیا اور منہ مٹا گئی تو اختیار باقی ہے کیونکہ بیٹھا جانا کچھ منہ موڑنے پر دلالت نہیں کرتا۔ و فتاویٰ ثوب تکرار لو جو بفتی المتقل من خصن الی خصن کذلک۔ اور تائید کی آمد و رفت میں وجوب

سجدہ کر ہوگا اور ایک شلخ سے دوسری شلخ پر چلے جانے میں بھی کر ہوگا۔ فی الصبح۔ یہی قول اصح ہے۔ ف۔ اور یہی  
 زمین جو تنے کی رفتار میں ہے۔ لکائی۔ وکذا فی الصبح۔ اور یہی حکم کھلیان روندنے میں ہے۔ ف۔ شلخ  
 ہو کہ مجلس متحد رہیگی تبدیل ہوگی اگر بہت دیر ہو یا ایک نذرہ کھاوے یا ایک گھونٹ پیے یا خالی کھڑا ہو جاوے یا ایک دو  
 قدم چلے یا چوٹی کو ٹھہری اور مطلقاً مسجد کے ایک گوشہ سے دوسرے میں چلا جاوے خواہ جامع مسجد ہو۔ اور جان سے اقتدا  
 صحیح ہو یا کشتی میں سوار چلے خواہ ناز کی حالت میں پڑے یا بغیر ناز کے۔ یا جانور پر ناز کی حالت میں ہو یا سوار ہو کر رفتار سے  
 پہلے آخر پڑے یا عمل قلیل یا تسبیح و تہلیل یا قراءۃ القرآن۔ یا بیٹھے سوئے یا اول رکعت میں کر پڑے اور یوں ہی صح قول  
 پر جملہ رکعات بن کر مجلس واحد میں۔ انحصار۔ اور جن صورتوں میں مجلس بدلتی ہے انا نجلہ بڑے ٹھہر میں ایک گوشہ سے دوسرے  
 گوشہ میں جانا۔ جانور پر بغیر ناز کے تلاوت کرنا۔ درمیان تلاوت میں کلام کرنا۔ تین قدم بردایت قاضیخان اور چار قدم بردایت  
 البحر طنا۔ چلنے میں پڑنا۔ پیرنا بڑے دریا و تحصیل میں اور صحیح قول پر چھوٹے حوض محدود میں یا بچکی کے گرد بھڑنا۔ اور زیادہ  
 کھانے دینے میں استحساناً تبدیل ہے۔ کروت سے سونا سیر کرنا داسکے مانند۔ ناز کا تحریم باندھنا۔ ناز سے خارج ہونا حتی کہ اگر  
 تلاوت میں تحریم ناز باندھا اور کر پڑھا تو دوسرا سجدہ واجب ہوگا اور ناز کے بعد سلام پیر کر دو بارہ تلاوت کی تو دوسرا سجدہ  
 واجب ہوگا اگر مجلس واحد میں رہا مگر اسے کما کہ اب نہیں پڑھونگا پھر تلاوت شریع کی تو مجلس واحد رہی اور ایک ہی سجدہ  
 کافی ہے۔ کافی الکانی۔ و لو تبدل مجلس السامع دون التالی۔ اور اگر سننے والے کی مجلس بدل گئی بدون تلاوت کنندہ کے  
 تکرر الوجوب علی السامع۔ تو سننے والے پر وجوب سجدہ کر ہوگا۔ ف۔ جبکہ اسنے کر آیت سجدہ سنئی۔ لان السبب  
 فی حقہ السامع۔ کیونکہ سجدہ واجب ہونے کا سبب اس کے حق میں سننا تلاوت کا ہے۔ ف۔ اور اسکا سننا دو مجلسوں میں  
 واقع ہوا اور تلاوت کنندہ کے حق میں سبب تلاوت ہے تو مجلس متحد ہونے سے اس پر ایک ہی سجدہ رہا حتی کہ اگر اسکی مجلس بدلی  
 تو بالاتفاق اس پر کر تلاوت سے کر سجدہ واجب ہوگا۔ وکذا اذا تبدل مجلس التالی دون السامع۔ اور یوں ہی جب  
 تلاوت کنندہ کی مجلس بدلے دون سننے والے کے۔ ف۔ تو بھی سننے والے پر کر سجدہ واجب ہوگا۔ علی ما قبل۔  
 بنا براس قول کے جو کہا گیا۔ ف۔ یعنی بعض مشائخ نے زمین نماز الاسلام میں ہی کہا ہے۔ مع۔ اور کافی میں بھی ظاہر اسی کو  
 ترجیح دی ہے۔ ف۔ والاصح انہ لا تکرر الوجوب علی السامع لما قلنا۔ اور صح یہ کہ سننے والے پر کر وجوب نہ ہوگا  
 اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔ ف۔ یعنی اس کے حق میں سبب وجوب کا تلاوت نہیں تاکہ تلاوت کی مجلس بدلنے کا اس کے  
 حق میں اعتبار ہو بلکہ اس کے حق میں سبب ملحدہ یعنی سلام ہے اور سلام کی مجلس نہیں بدلی تو کر وجوب نہ ہوگا۔ م۔ اور یہی اکثر مشائخ  
 کا قول اور ہم اسی کو کہتے ہیں۔ القابیہ۔ پس اسی پر فتویٰ ہوگا۔ م۔ اگر وقت مباح میں آیت پڑھی تو وقت مکروہ میں اسکا  
 سجدہ ادا نہ ہوگا اور اگر کسی وقت مکروہ طبع و غروب وغیرہ میں پڑھی اور اسی وقت ادا کر دیا تو ہو گیا۔ اگر پڑھ کر خوف طاری  
 ہوئے سے سوار ہو گیا تو بحالت خوف ساری برادار ہو جائیگا اور بحالت امن نہیں۔ محیط السنخسی۔ اور یہ سجدہ ادا ہو چکی  
 وہی شرائط میں جو ناز کی ہیں سوائے تحریم کے۔ رکن اسکا زمین پر پیشانی رکھنا یا جو اس کے قائم مقام ہو جیسے فوراً رکوع کر دینا  
 یا بعض دسوار کے لیے یا کرنا۔ بشرطیکہ ساری پرتلاوت سے واجب ہو اور وہ آخر کر بھی ادا ہو سکتا ہے بخلاف اس کے جو  
 زمین پر واجب آیا وہ ساری برادار نہ ہوگا مگر بحالت خوف۔ پھر جس چیز سے ناز فاسد ہو جائی ہے۔ جیسے عداوت کرنا  
 یا کسی طرح کلام یا فقہ وغیرہ ایسی چیز سے سجدہ تلاوت بھی فاسد ہوگا اور اعادہ واجب ہے لیکن خالی سجدہ تلاوت میں فقہ  
 سے وضو نہیں کرینگا اور عورت کی محافات سے فاسد نہ ہوگا۔ اور اگر سجدہ تلاوت میں سو گیا تو صحیح قول پر طہارت نہیں  
 ٹوٹی سم۔ و من اراد السجود۔ اور جس نے سجدہ کا ارادہ کیا۔ ف۔ محاسبہ تعالیٰ کے واسطے سجدہ ذکر ہے اور سب



یہ کہ کھڑا ہو جاوے۔ ف۔ اور کبر و لم یرفع یدیه۔ تکبیر کے بغیر دونوں ہاتھ اٹھائے۔ ف۔ باواز بلند۔ ط۔ یہ تکبیر  
بظاہر منقول ہے۔ تسبیح۔ و سجد۔ اور ایک بار کی زمین پر سر ٹکڑ سجود کرے۔ ف۔ یا ایہا درکوح کرے جن موزون ہیں  
جائز ہے۔ م۔ اور سجود میں سبحان ربی الاعلیٰ۔ تین مرتبہ پڑھے یہی صحیح ہے۔ ن۔ ثم کہتہ پھر تکبیر کے۔ ف۔ باواز بلند۔ ظ۔  
و رفع راسہ۔ وہ حالیکہ سجود سے سر اٹھاوے۔ ف۔ اور مستحب یہ کہ سیدھا کھڑا ہو جاوے بعد اسکے بیٹھے۔ ف۔  
یہ طریقہ سجود کا مستحب جامع ہے۔ اعتباراً بسجدة الصلوٰۃ۔ بقیاس سجود تالیف کے۔ ف۔ لہذا اگر بدون تسبیح پڑھے  
بقدر اہل حال سڑیک کر اٹھا لیا تو ادنیٰ درجہ جائز ہے جیسے سجود نماز میں ہے۔ و ہوا مروی عن ابن مسعود رحمہ۔ اور  
یہی طریقہ حضرت ابن مسعود رحمہ سے مروی ہے۔ ف۔ یہ روایت نہیں لی لیکن حضرت ابن عمر رحمہ نے کہا کہ حضرت صلعم  
قرآن ہم لوگوں کو سناتے ہیں جب سجود پر گھڑتے تو تکبیر کبکڑ سجود کرتے اور ہم لوگ آپ کی اقتداء میں سجود کرتے۔ رواہ  
ابوداؤد۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی و ابوقلابہ اور محمد بن سیرین اور شعبی و حسن و عطاء و ابن جبر و ابو عبد الرحمن السلی سے  
ما تبارے مذہب کے روایت کیا یعنی مع اس بات کے کہ۔ ولا تشہد علیہ ولا سلام۔ اس پر التحیات نہیں اور سلام ہے۔  
ف۔ اور یہ جماعت تابعین سلام نہیں پھرتے تھے۔ ع۔ ن۔ اور یہی مالک رحمہ کا قول ہے اور مذہب شافعی میں اصح یہ سلام  
شرط ہے۔ مع۔ اور یہی کہ تشہد نہیں اور سلام بھی نہیں۔ لان ذلک للتحلل۔ کیونکہ سلام تو احرام سے خلال ہونے والے کے لیے  
م شروع ہے۔ و ہو مستعدی سبق التحریۃ۔ اور محل چاہتا ہے کہ پہلے تحریم ہو۔ ف۔ تاکہ اس سے تحلیل کرے۔ وہی مستعد  
و تحریم بیان شعم ہے۔ ف۔ اور تکبیر جو کہی جاتی ہے وہ سجود میں جانے کی تکبیر ہے۔ قال ویکرہ ان یقرا السورۃ فی صلوٰۃ  
او غیرہا ویدع آیتہ السجدة۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ ناز یا غیر ناز میں سورہ پڑھنا اور اس میں سے سجود کی آیت کو چھوڑ دینا مکروہ  
ہے۔ ف۔ بکراہت تمویلی۔ و۔ لانه شبہ الاستنکاف عنہا۔ کیونکہ یہ فعل تو سجود سے تشبہ ہونے کے مشابہ نظر آتا ہے۔  
ف۔ حالانکہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ میں ہے کہ حضرت علی الصراطیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ مومن نے سجود پڑھ کر سجود کیا تو  
شیطان ایک طرف ہو جاتا اور رد کر دیتا ہے کہ ہاں اسے افسوس کہ آدمی کو سجود کا حکم ہوا اپنے سجود کیا تو اسکے لیے خفت ہے اور شیطان  
حکم ہوا میں نے انکار کیا تو میرے لیے دوزخ ہے۔ رواہ مسلم۔ اور واضح ہو کہ شیطان کا ردنا بطور زناست کے نہیں بلکہ آدمی کی طاعت  
اور اپنی خواہش پوری ہونے پر ہے۔ م۔ ابو سعید رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے خواب دیکھا کہ میں سورہ ص گھستا ہوں تو جب  
میں آیت سجود پر پہنچا تو میں نے دیکھا کہ دوات و قلم و جو چیز موجود تھی سب سجود میں گر گئیں تو میں بھی سجود میں گیا۔ پھر میں نے  
یہ خواب حضرت علی الصراطیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ برابر سورہ ص میں سجود کیا کرتے تھے۔ رواہ احمد۔ اور امام احمد نے  
ایک صحابی رحمہ کے واقعہ کا درخت کے سجود کرنے و سجود میں حمد و ثناء و دعا کرنے کا حضرت علی الصراطیہ وسلم سے عرض کیا تو  
آپ نے بھی سجود کیا اور جو درخت نے کہا تھا وہی سجود میں فرماتے تھے۔ یہ حدیث میں نے تکبیر کے سجود ہی اسرائیل میں  
ذکر کی ہے۔ م۔ و لا بأس بان یقرا آیتہ السجدة ویدع ما سواہا۔ اور یہ مضائقہ نہیں کہ آیت سجود پڑھے اور باقی کو تلاوت  
نہ کرے۔ لانه مباورۃ الیہا۔ کیونکہ یہ تو سجود کی طرف مباورۃ و شفعی ہے۔ ف۔ اور ناز غنی میں جو اسکو مستحب نہیں  
کہا تو اس لیے کہ امام یکایک سجود میں جائیگا تو مقتدی شہیر ہونے کیونکہ انکو خیال رکھ کر آیت سجود پڑھنا اگر مطلق نہیں ہے  
م۔ قال محمد احب الی ان یقرا قبلہا آیتہ او آتین دفعا تویم التفضیل۔ امام محمد کا قول ہے کہ میرے نزدیک محبوب  
یہ ثابت ہوتا ہے کہ آیت سجود سے پہلے دو ایک آتین پڑھے تاکہ یہ دم نہ کہ آیت سجود کا مدلول پر تعلق ہے۔ ف۔  
حالانکہ قرآن ہونے میں سب آیات برابر ہیں۔ اور اگر ایسا نہ کیا تو اس پر گناہ ہے نہیں۔ لانه۔ و اسکا منہوا اختصاراً شافعی  
علی السامعین۔ اور علامہ نے مستحسن بھی کہا کہ آیت سجود کو سننے والوں سے مٹتی پڑھے۔ ف۔ پھر اگر ایسا نہ کیا تو اس پر گناہ

میں دیکھے کہ وہ سجود کے واسطے طہارت وغیرہ سے آراستہ ہیں اور سمجھے کہ ان پر آوازے سجود میں کچھ گرائی ہوگی تو آواز چڑھ کر عرض  
 چاہیے اور اگر وہ لوگ بے وضو ہوں یا سمجھے کہ دسے شکر سجود نہ کرینگے یا ان پر گران ہوگا تو چاہیے کہ آہستہ پڑھ لے اور  
 یہ حکم عام ہے خواہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر ہو۔ ملاحظہ فرمائیے کہ نماز فریضہ جو چیز سے پُرچی جاتی ہے اس میں آیت سجود کو بحال  
 نہ کرنا آہستہ پڑھنا وغیرہ نہیں ہے کیونکہ جبر واجب ہے اور یہ جو خطبہ میں ہے تو منفرد کے لیے یا تو اہل میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔  
 جو شخص کسی شغل میں ایسا مصروف ہو کہ سجود نہیں سنا تو اجماع یہ کہ زجر آسپر سجود واجب ہو۔ و۔ نماز سے باہر یا سوائے فریضہ  
 کے سجود میں چاہے یہ دعا پڑھے۔ اللہم اکتب لی عندک بما اجر اوضع حتیٰ بما اذرا و اجعلہ لی عندک ذمرا و تقبلہ منیٰ کما تقبلہ من  
 من عبدک داؤد۔ یہ حدیث الشجرہ میں بھی وارد ہے جسکا ادب پر اشارہ گذرا اور یہ مقام لطافت اشارات کا ہے۔ م۔ اصرح یہ کہ  
 نمازی سجود سے تلاوت کا سجود بھی عامۃً مشائخ کے نزدیک بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے لیکن اگر نوامیٰ حدیث میں نہ رہا تو ادا ہونے  
 کے لیے نیت شرط ہے جیسے رکوع کے ساتھ ادا ہونے میں نیت بہر حال شرط ہے۔ بعض سلف سے یہ سجود بغیر وضو آیا۔ کما رواہ  
 ابن ابی شیبہ۔ اور ابراہیم نخعی رحمہ نے تیمم جائز رکھا ہے۔ مع۔ شاید یہ علی انور سجود کے لیے ہوگا۔ م۔ امام سجود پڑھ کر ادا کرنا  
 بھولا اور رکوع میں یاد کیا تو فوراً سجود میں گر پڑے پھر اٹھ کر رکوع کرے اور آخر میں سو کے دو سجود کرے۔ کافی الاصل  
 ع۔ اگر سجود میں یاد کرے تو وہیں اسکی نیت کر لے لیکن روایت الاصل جو مذکور ہوئی صریح ہے کہ رکوع میں ہو چکر رکوع سے ادا  
 سجود کی نیت صحیح نہیں ہے۔ م۔ صریح۔ سجود شکر ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مکروہ تخریجی ہے اور صاحبین کے نزدیک جہاد ثمر  
 ثواب ہے۔ صورت یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کو رزق یا فرزند یا مال یا کمی ہوئی چیز یا دفع بلا یا شفا سے بیمار یا اسکے مانند  
 کوئی نعمت جو مصیبت نہیں ہے عطا فرمائی تو مستحب ہے کہ سجود تلاوت کے مانند طہارت سے قبل پنج ایک شکر کا سجود مع حمد  
 ادا کرے۔ السراج۔ اور لوگوں کو اس سے روکا نہ جاوے کیونکہ سجود شکر میں جہاد و عاخری ہے اور صاحبین ہی کے قول  
 پر فتویٰ ہے۔ الحجۃ۔ یہی قول صحیح ہے اور احادیث صحیحہ اس سجود میں وارد ہیں جیسے امت کے واسطے شفاعت وغیرہ کے عطا  
 ہونے کے وقت جہا تھا۔ م۔ ہاں جو سجود کہ بے سبب ہو وہ قربت نہیں مگر وہ مکروہ بھی نہیں ہے لیکن ادا سے نماز کے بعد جو  
 سجود کیا کرتے ہیں وہ اس جہت سے مکروہ ہو گیا کہ عوام جہال اسکو بھی ایک سنت سمجھینگے اور جو فعل نفل کہ اسطر مودی  
 جو وہ مکروہ ہو جاتا ہے۔ الزامی۔ یہ قاعدہ اصول میں بالاتفاق صحیح ہے اور اس قاعدہ پر ہمارے زمانہ کے بہت سے بہاحات  
 جنکو جاہلون نے منجر بدعت کر دیا ہے مکر وہ ہوتے ہیں فافہم۔ واللہ اعلم۔

### باب صلوٰۃ المسافر

یہ باب مسافر کے نماز کا بیان ہے۔ یہ باب علیحدہ بیان فرمایا کیونکہ سفر میں چند احکام بدلے ہوئے ہیں جیسے نماز میں کمی اور روزہ  
 انظار کرنا یعنی بالفعل نہ رکھنا اور مدت صوم کی تین رات دن پڑھ جانا اور جمعہ و عیدین و قربانی کا واجب نہ پڑھنا اور عورت  
 آنادہ کو بغیر محرم کے نہ جانا۔ و لیساریہ۔ السفر الذی یتغیر بہ الاحکام۔ وہ سفر جس سے یہ احکام بدل جاتے ہیں۔ ان  
 بقصد مسیرۃ ثلثۃ ایام و لیا لیلہا۔ یہ ہے کہ قصد کرے رقتا میں سفر و شب کی۔ و فی ایسی مسافت کا قصد کرے  
 جو تین روز و شب میں طر ہوگی۔ لیسیر الابل۔ ہذیرتہ رقتا اوٹ کے۔ و فی الاقدام۔ یا قدموں کی چال سے و فی  
 یاہل گاڑی کی چال سے۔ و۔ بہر قصد اس شخص کا معتبر ہے جسکو یہ یاقت حاصل ہو۔ اور میں دن ہر ملک کے سال ہیں  
 چھوٹے موسم کے معتبر ہیں جیسے ہمارے بیان خوب جائز ہے میں سب سے چھوٹا دن ہوتا ہے۔ صریح۔ اور صریح ہے کہ صبح و شام تک  
 چنانچہ شرط نہیں ہے بلکہ ہر روز صبح سے وقت زوال تک ہر طرح پر پوچھو اسطرح کہ کے تین عبادت دن میں طر ہو تو وہ مسافت





کتبہ میں پھر آپس میں اختلاف کرتے ہیں بعض نے مقدار سفر ۲۱- فرسخ اور بعض نے ۱۵- اور بعض نے ۱۵- قرار دی اور درجہ  
شرح المسایہ میں ہے کہ ۱۸- پز فوی ہے اور جو اربعہ الفقہ میں کہا کہ یہی مختار ہے اور مختبئی میں کہا کہ اکثر ائمہ خاندن کا فتویٰ ۱۵- ہے۔ پھر  
مع- اس امام مصنف رحمہ نے ان سب کو ضیف کیا بقولہ- ولا معتبر بالفراسخ ہوا تصحیح- اور کچھ اعتبار فراسخ سے لیا  
کا نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ ف- اسوجہ سے کہ جو راہ سخت دشوار گزار ہے وہ تین روز میں ۱۵- فرسخ سے بھی کم ہو  
مگر حدیث نص سے وہ قصر کر لیا حالانکہ فراسخ کے اندازہ پر قصر نہ لگا تو نص سے معارضہ ہوا پس ساقط ہے اور بر تقدیر کہ تین  
کی رفتار کو معتبر رکھا تو اگر تین منزل کو کوئی شخص تیز رفتار ایک ہی دن میں دوڑ کر طے کرے تو وہ قصر کر لیا۔ پس ظاہر ہے کہ  
قصر کا مدار مقدار مسافت پر جو اوسط چال سے تین روز میں طے ہو۔ یہاں پھر اشکال پیدا ہوا کہ جب اس مسافت کو ایک  
میں طے کر کے وطن آگیا تو یہاں مسیح نہیں کر لگا پس اس مسافر نے تین دن رات سے کم مسیح کیا۔ مع- اور شیخ نے یہاں کلام  
دقیق کو طول دیا اور دعویٰ کیا کہ اگر یہ تفریع صحیح ہو تو استدلال جاتا ہے اور تین دن رات کے لیے دوسری دلیل نہیں ہے جو  
کتا ہے کہ استدلال اگر یوں ہو کہ اصلی اقدال پر مسافر کی مقدار تین دن رات کی رفتار ہے جو از مسیح کے اور مسر سے  
وطن میں آنا یا نیت سے مقیم ہو جانا یا خارج اقدال طے کرنا امور عارضی میں انکی راہ سے کلام نہیں ہے۔ م- ولا یعبر السیر فی  
اور تری میں چال کا اعتبار نہیں۔ ف- یہ فرض نہیں کہ تری میں سفر کا اندازہ تری کے چال سے نہوگا۔ لکہ معناه لا یعبر  
بہ السیر فی البر- اسکے معنی یہ ہیں کہ تری کی چال پر رکھ کر خشکی کی رفتار معتبر نہوگی۔ ف- یعنی پانی کی رفتار اس امر کے  
واجبے معتبر نہیں ہے کہ خشکی کا سفر ایسی پر اندازہ کیا جاوے۔ م- جیسے خشکی کی رفتار پر پانی کے سفر کا اندازہ نہیں ہے۔ البوہرہ  
فاما المعبر فی البحر فمالیق بحالہ کما فی البحر- رہا تری میں معتبر وہ ہے جو اسکے حال کے لائق ہو جیسے ہاڑ میں۔ ف-  
وہ معتبر ہے جو اسکے لائق ہو۔ م- اور سمندر و تری کی راہ میں بھی تین دن کی رفتار کشتی کی دوری معتبر ہے جس حالت میں کہ جو  
اوسط درجہ پر چوڑے تو ٹھہری ہو اور نہ طوفانی ہو اور ہاڑ میں بھی تین دن کی مسافت ہے اگرچہ ہو خشکی میں یہ مسافت ایک  
روز میں طے ہو سکتی ہو۔ اگر مقصود کے دو مائتہ جون ایک پانی کا جو تین روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر ہے اگر اس رستہ جاوے اور  
دوسرا خشکی کا جو دو روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر نہیں۔ اگر بر عکس ہو تو خشکی کی راہ سے مسافر ہے نہ پانی کی راہ سے۔ البوہرہ قاضی  
البحرہ- حاصل یہ کہ دو یا زیادہ راہوں میں سے جو راہ اختیار کرے اسی کی مدت کا اعتبار ہے۔ ف- قال وفرض المسافر  
فی البر یا عیتہ رکعتان- امام قدوری نے کہا کہ مسافر کا فرض چار رکعت والی نماز میں دو رکعت ہیں۔ ف- یعنی مسافر کی نماز  
میں قصر نہیں ہے بلکہ مغرب و فجر میں مقیم و مسافر دونوں یکساں ہیں اور ظہر و عصر و شام میں مقیم پر چار رکعت اور مسافر پر دو رکعت فرض  
ہیں تو دو رکعت چار سے نزدیک مسافر کا فرض پورا ہے نہ کم۔ حتی کہ کما- لایرید علیہما- مسافران و دو رکعت پر زیادہ نہ کرے  
ف- کیونکہ جو کوئی اپنے فرض کو عمدتاً گھٹا دے بڑھاوے باطل ہے۔ م- وقال الشافعی- اور فرمایا امام شافعی۔ ف-  
اور مالک و احمد نے کہ۔ فرضہ الاربع- مسافر کا فرض تو چار ہی رکعت ہیں۔ و القصر رخصۃ- اور قصر کرنا دو رکعت پر اسکے  
حق میں اجازت ہے۔ ف- یہ قول انکا- اعتباراً بآلہم- روزہ پر قیاس کر کے ہے۔ ف- چنانچہ مسافر پر بھی روزہ  
فرض ہے لیکن اسکو بوجہ شفت سفر کے انظار کی اجازت ہے حتی کہ اگر کوئی شخص برداشت کر سکتا ہو اور وہ سفر میں روزہ  
رکھے تو بالاتفاق ادا ہو گیا بلکہ افضل ہے اور اگر مشقت سے انظار کرے تو اجازت ہے بوجہ حرج سفر سے فایح ہو کہ مقیم ہو  
تو قضاء کرے یوں ہی نماز چار رکعت افضل ہے روزہ دو رکعت پر قصر کرنا جائز ہے۔ لیکن اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ روزہ کی اجازت  
میں تو اس پر قضا واجب ہے اور نماز کے قصر میں جو دو رکعت چوتھیں اگلی قضا واجب نہیں تو قیاس کے کیا معنی۔ لہذا امام  
مصنف نے کہا۔ ولنا ان الشفع الثانی لایقضى- اور ہماری محبت انہی پر ہے کہ چار رکعت میں سے اخیر دو گانہ کچھ قضا

نہیں کیا جاتا۔ **ف** یعنی بالاتفاق کوئی مسافر بعد سفر کے چار رکعت پڑھنے سے باقی دو گنا نہ قضا نہیں کرنا۔ **و** لا تاہم علی ترکہ اور قضا کرنے پر وہ کھٹکار بھی نہیں ہوتا۔ **ف** اس پر اجماع و اتفاق ہے۔ **و** نہ آیت انفسیۃ۔ اور یہ علامت اسکے نفل ہونے کی ہے۔ **ف** کیونکہ نفل وہ کہ چاہو پڑھو چاہو چھوڑو۔ **ت** وجہ یہ ہوا تو معلوم ہو گیا کہ وہ دو گنا نہ فرض نہیں تو مسافر کا فرض صرف دو ہی رکعت ہوئیں اور جب فرض ہی دو رکعت تھیں تو ان کے ساتھ وہ کچھ نفل نہیں لاسکتا اور دو گنا نہ اخیر اسکے ذمہ بھی نہیں رہا کہ جبکی قضا ہوئی۔ بخلاف الصوم فانه یقضی۔ بر خلاف روزہ کے کہ وہ قضا کیا جاتا ہے۔ **ف**۔

تو مسافر پر بھی فرض ہے کیونکہ نفل ہوتا تو اسکی قضا نہ ہوتی تو روزہ مقیم و مسافر دونوں پر یکساں ہے صرف فرق اس قدر کہ مسافر پر قضا کرنے میں گناہ نہیں اور مقیم پر بے عذر گناہ سخت ہے تو روزہ پر نماز مسافر کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ **م**۔ عمر بن عبد العزیز نے کہا کہ سفر میں دو رکعت ہیں ان کے سواے نہیں صحیح ہیں۔ حسن نے کہا کہ عدا چار پڑھے تو اعادہ کرے۔ اور زامی نے کہا کہ سو آئین سہو کا سجدہ کرے۔ ہمارا مذہب موافق بقول حضرت عمر علی داہن مسعود و جابر و ابن عباس و ابن عمر و امام محمد بن اسماعیل شافعی رحمہ نے کہا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ خطابی رحمہ نے کہا کہ قصری بہتر تاکہ اختلاف سے بچ جاوے۔ غزالی نے کہا کہ دو ہی رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما نے عمل کیا تو اسی پر عمل ہے۔ یہی امام مالک و احمد سے ایک روایت ہے اور قاضی اسماعیل مالکی نے اسی کو اختیار کیا۔ **ن**صوص قرآن میں سے قولہ تعالیٰ لا جناح علیکم ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم الا یہ تم پر گناہ نہیں کہ تم نماز سے قصر کرو اگر کو خوف ہو الخ۔ پس اطمینان دیا کہ قصر کرنا اور گناہ مت سمجھو جیسے صفا و مردہ کے درمیان سعی میں لوگ گناہ سمجھتے تو فرمایا کہ لا جناح علیہ ان یطوف بہا۔ حالانکہ یہ سعی واجب ہے۔ اور نہ آیت بن قصر مراد ارکان میں سجدہ امکان کفایت کرنا جیسے قولہ تعالیٰ فان خفتم فرجا لالا اور کہا نا۔ یعنی حالت خوف میں سوار دہیا وہ جیسے ممکن ہو پڑھو۔ تو آیت لا جناح علیکم میں بھی قولہ ان خفتم سے خوف کی حالت میں روا ہوا کہ نماز کے قیام و رکوع و سجود میں کمی کرین مثلاً بیٹھ جا دین یا سوار پڑھیں یا اشارہ سے پڑھیں یا جلتے ہوئے پڑھیں جبکہ متواتر نہ ہو مع الاختلاف فیہ۔ اور نصوص احادیث میں سے ایک حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ نماز دو رکعت فرض ہوئی اور سفر میں وہی رہی پھر سفر میں چار پڑھیں رواہ البخاری و مسلم۔ اس سے معلوم ہوا کہ شب معراج میں پنجوقتہ فرض مگر سوائے مغرب کے باقی دو ہی رکعت مفروض ہوئی۔ کہانی فتح الباری وغیرہ۔ دوم حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ اسد تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر فرض فرمائی نماز سفر میں چار رکعت اور سفر میں دو رکعت اور خوف میں ایک رکعت۔ و رواہ الطبرانی البیضا۔ سوم حدیث عمر رضی اللہ عنہ جیسے ہے کہ نماز سفر دو رکعت اور نماز بقرعید دو رکعت اور نماز عید دو رکعت و نماز جمعہ دو رکعت یہ نمازین پوری ہیں قصر نہیں ہیں زبان محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ رواہ النسائی و ابن ماجہ و ابن جان۔ چارم حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما جیسے صحیح ہے کہ ہم کو حکم کیا کہ ہم سفر میں دو رکعت پڑھیں۔ رواہ النسائی۔ پنجم حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سفر میں نماز پوری پڑھنے والا جیسے سفر میں قصر کرنے والا ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث یحییٰ بن امیہ رضی اللہ عنہ کہ میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ حدیث اسد تعالیٰ کا ہے اسکو قبول کرو۔ رواہ مسلم و الاربعہ۔ اس میں قبول کا حکم واجب ہے۔ اور حدیث شریفہ جہۃ الارواح میں ہے کہ دو رکعت پڑھا کر منادی کر دی کہ اے اہل مکہ تم اپنی نمازین پوری کرو کہ تم قوم سفر میں یعنی مسافر لوگ ہیں۔ **م**۔ ان حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے وارد ہے کہ خود سفر میں چار رکعت پڑھتی تھیں جیسے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا تو عہدہ میں نے کہا کہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے عثمان رضی اللہ عنہ کے تادیل کی اور یحییٰ و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کی کہ عہدہ نے کہا کہ اگر آپ صحران میں تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اے میری بن کے پیارے بیٹے مجھے پوری نماز پڑھنا دشوار نہیں ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ و عثمان کے نزدیک قصر کرنا بوجہ مشقت کے تھا تو جہر مشقت نہ وہ پوری پڑھے۔ منع لیکن حضرت عثمان

یہ تاویل مشکل ہو کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ سفر میں من ساتھیوں حضرت علیؓ و سلمؓ کے بعد رکعت پڑھنا زیادہ ہے  
 حتیٰ کہ وفات عمرائی اور حضرت ابو بکرؓ کے تو زیادہ نہ کیا حتیٰ کہ وفات پائی اور حضرت عمرؓ کے تو زیادہ کیا حتیٰ کہ وفات پائی اور  
 حضرت عثمانؓ کے تو زیادہ نہ کیا حتیٰ کہ وفات پائی رواہ البخاری۔ اس میں حضرت عثمانؓ نے سے صحیح مصر کرنا وفات مروی ہے  
 اور صحیح بات یہ نکلتی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے صرف حج میں تمام کیا تھا چنانچہ زمانہ ابتداء کے خلافت کے ایک مدت بعد ایک مرتبہ  
 منیٰ میں پوری تہجد پڑھی تو صحابہؓ نے انکار کیا تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ میں نے بیان وارد ہو کر تامل کر لیا ہے یعنی ابی  
 کریمؓ اور میں نے حضرت علیؓ اس پر علیہ وسلم سے سنا کہ جو کوئی کسی شہر میں تامل کرے تو وہ عقیقہ کی مانند پڑھے۔ کہارواہ احمد  
 وان صلی اربعاً۔ اور اگر مسافر نے چار رکعت پڑھیں۔ وفت سوائے عقیقہ کے اقتدار کے۔ یا سلام سے پہلے اقامت  
 کی نیت کرنے کے آٹھ چار رکعتیں پڑھیں۔ وفت فی الثانیۃ قدر التمشد۔ اور دو رکعت کے بعد قدر التمشد کے پھر لیا  
 اجزئہ الاولیان عن الفرض۔ تو پہلی دو رکعتیں اسکو فرض سے کافی ہو جاوے گی۔ والا احریان نہ نافلہ۔ اور پھر  
 دونوں رکعتیں اُس کے واسطے نافلہ ہو جاوے گی۔ اغبنا رأیاً نفی۔ قیاس فجر کے۔ وفت کہ جب فجر چار رکعت پڑھیں اور دربار  
 میں قعدہ کر لیا تو دو رکعت فرض میں محسوب اور پھر دو رکعت نفل ہو جاوے گی اور نماز جائز ہو گئی۔ ویضرب سباً تاخیر السلام  
 اور فرض کا سلام پھرنے میں تاخیر کی وجہ سے بڑا کرنے والا ہوگا۔ وفت جبکہ آئے عداً ایسا کیا ہو۔ تو حاصل یہ کہ اسکو عداً  
 ایسا کرنا حلال نہیں ہے۔ اور اگر سو آئے ایسا کیا ہو تو اخیر میں سو کا سجدہ کر لے اور بڑائی نہیں ہے۔ اور واضح ہو کہ عداً فجر میں  
 چار رکعت کرنا نیت کا ایک گناہ ہے لیکن استحساناً اسکی نیت نذر قرار دیا جائیگی اور قیاساً قاسد ہونا چاہیے۔ اور اگر اسے فرض  
 دوہی رکعت رکھ کر اسپر عداً دو رکعت نفل پڑھائی تو تاخیر سلام سے اور فجر کے بعد عداً نفل پڑھنے سے گنہگار ہوگا اور توبہ کرے  
 اور اگر سو آئے تو سو کا سجدہ کرے اور گناہ نہیں ہے۔ پس اسی بنا پر مسافر کا چار گناہ پڑھنا لیکن مسافر سے عداً چار فرض کرنا قطعی  
 معصیت نہیں ہو سکتی اور تاخیر سلام سے خیانت اسارت ہوگی جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے فرمایا نہ گناہ جیسا دوسروں نے زعم کیا  
 اور یاد نہ رکھا کہ فجر میں دو فرض قطعی اجماعی ہیں اور مسافر کے دو فرض اجتماعی اختلافی ہیں حتیٰ کہ امام مالک وشافعی و احمد کے  
 نزدیک چاروں فرض ہی رافع ہو گئی اور ہمارے نزدیک نہیں بلکہ دوہی فرض ہیں تو جب وہ میان قعدہ کیا تو فرض پورا  
 ہو گیا۔ وان لم یقعد فی الثانیۃ قدر ہا۔ اور اگر وہ دو رکعت پڑھ کر تمشد نہیں بیٹھا۔ وفت یا اسے اگلی دونوں  
 میں سے کسی میں قرات مجبور دی تو۔ بطلت۔ یہ ناز باطل ہو گئی۔ لاخطا لا نافلہ ہا قبل اکمال ارکانہا۔ ہوجہ  
 لمجانے نفل کے فرض میں قبل پورے کرنے ارکان فرض کے۔ وفت کیونکہ قعدہ اخیرہ ایک رکن فرض ہے۔ واضح ہو کہ  
 چار گناہ میں مسافر کا فرض دو گناہ ہے اور فجر و مغرب میں مسافر و عقیقہ کیان ہیں حتیٰ کہ اگر کسی مسافر نے مغرب میں قصر کیا  
 پھر آٹھ شہ پڑھی اور وہ صاحب غریب ہے تو مشابہی قاسد موقوف رہی۔ اور قدر نہ جاننے کا قبول نہیں ہے۔ سنتوان ہیں  
 قصر نہیں۔ صحیح السرخسی۔ اور مختار یہ کہ حالت زنا۔ و خون میں نہ پڑھے اور حالت امن و منزل پر پڑھے۔ الوجیز۔ اسی طرف  
 ابن العمام کا بیان ہے اور یہی احسن ہے۔ م۔ واضح ہو کہ خالی قصد کرنے سے مسافر نہیں جوتا یا شک کہ میں منزل کے قصد پر نکلا۔  
 اور جب مسافر ہو گیا پھر کسی مقام پر قیامت کی نیت کی تو خالی نیت سے بقیم ہو جائیگا۔ اور اگر وطن میں آگیا تو بدوی نیت کے  
 بقیم ہو گیا۔ اگر مسافر نے نکلنے میں میں منزل کا قصد نہ کیا ہو تو اسکو کسی مسافروں کی رعیت نہیں حاصل ہوگی اگرچہ ہزاروں  
 کوس طر کر جاوے مثلاً کوئی شخص اپنے بھائی کے ہوسے غلام یا قرضدار کو تھام کر لے کر لگا لگا کسی روز آئے میں منزل پر جا کر  
 جسکو لا قصد نہ کیا تو وہ مسافر نہیں۔ پھر جس نے میں منزل کا قصد کیا جو مدہ سے سے طر کر یا غریب کر لیا اگرچہ انجام میں عظیم  
 کہ وہ وہاں تک چلیگا یا نہیں پس یقین شرط نہیں بلکہ غالب گمان کافی ہے۔ غلطی نہ۔ اگر میں منزل سے پہلے اسکا اودھ فسخ ہو کر



نوا تواب نماز چار رکعت پڑھے اور قصر نہیں رہا۔ پھر قصدین اقبالیہ لیاقت کا پھر حتیٰ کہ اگر ایک طفل و ایک نصرانی دونوں سفر کر چکے اور دور دراز کے بعد طفل بالغ ہوا یعنی عمر پوری ہوئی اور نصرانی مسلمان ہو گیا تو یہ طفل پوری پڑھے کیونکہ وہ اب قصد کے لائق ہوا لیکن منزل ایک ہی باقی ہو اور نصرانی ہو گیا یا مسلمان قصر کرے کیونکہ وہ اول سے قصد کے لائق تھا۔ ۱۔ نفع۔ ریل پر لوگ سفر کرتے ہیں جب تین منزل پیدل چال سے ہو تو قصر ہو اگرچہ وہ دو ہی گھنٹہ میں پہنچ جاوے۔ یہی مذہب ہے۔ اور اسی پر فتویٰ ہووے۔ ۲۔ م۔ پھر جب غالب گمان کے ساتھ تین منزل یا زیادہ کا قصد کر کے چل نکلا حتیٰ کہ مسافر ہو گیا تو کسی جگہ سے قصر شروع کرے تو بیان فرمایا کہ۔ و اذا فارق المسافر بیوت المصر صلی رکعتین۔ جب مسافر نے گھر سے نکل کر شہر کے گھردن کو چھوڑا تو نماز دو رکعت پڑھے۔ ۳۔ یعنی جب ہی شہر کی آبادی پٹیہ کی طرف ہوئی اور وہاں کسی وقتی فرض نماز کو ادا کرنا چاہے تو اسکا فرض دو رکعت ہو۔ ۴۔ یہی صحیح ہے۔ ۵۔ محیط۔ اور یہی مختار و اسی پر فتویٰ ہے۔ ۱۔ القابلیہ۔ لیکن اگر یہ شہر کے متصل ایک یا زیادہ کھیرے ہوں تو ان کھیروں سے بھی گزر جانا شرط ہے برخلاف اسکے قناتے شہر سے متصل گانوں ہو تو قصر کے واسطے اس سے گزرنا شرط نہیں ہے۔ ۲۔ محیط۔ ۳۔ اور اگر بعض بھی ثبوت شہر میں شمار ہے۔ ۴۔ خلاصہ یہ کہ قناتے شہر تو اس حد تک کہ جہاں شہر کے منافع متعلق ہیں مثلاً چراگاہ و گھوڑ دوڑ وغیرہ پس ریفہ کی آبادی سے تھماؤر شرط ہے اور قناتے شہر سے شرط نہیں ہے۔ ۵۔ م۔ اسی طرح جب واپس ہو تو چار رکعت جب ہی پڑھیں گے کہ آبادی کی حدود میں داخل ہو جاوے۔ ۱۔ تبیین اگر قدیم میں کوئی محلہ متصل شہر تھا مگر اب وہ الگ ہو گیا تو اس سے گزر کر قصر کرے۔ ۲۔ خلاصہ۔ لان الاقامۃ یتعلق بدخولہا۔ وجہ یہ کہ اقامت کا حکم تو ان گھردن یعنی آبادی شہر کے اندر داخل ہونے پر متعلق ہوتا ہے۔ ۳۔ یتعلق السفر بالخروج منها۔ تو سفر کا حکم ان گھردن سے باہر ہو جانے پر متعلق ہوگا۔ ۴۔ و لہذا جب ہی آبادی سے باہر ہو اسکا فرض نماز دو رکعت رہا۔ ۵۔ وفیہ الاثر عن علی بن ابی طالب علیہ السلام جو جازنا ہذا انھیں قصر نہا۔ اور اس باب میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اثر قول آیا ہے کہ آپ نے فرمایا اگر ہم اس شخص سے تھماؤر کریں تو قصر پڑھینگے۔ ۶۔ حالانکہ آپ شہر بھر سے قصد سفر روانہ ہوئے تھے اور آبادی سے باہر ہونے سے پہلے چار رکعت پڑھی اور یہ فرمایا جو مصنف نے ذکر کیا۔ اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے عباد بن العوام سے اور عبد الرزاق نے سفیان الثوری سے پھر جہاد اور سفیان دونوں نے داؤد بن ابی شیبہ سے اپنے ابو المحرب بن ابوالاسود الدیلمی سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بھرہ سے نکلے آخر تک۔ ۷۔ اور یہ اسناد التوحید ہے اور خص نر کل کا جو پڑا۔ بخاری منقوط و صنادید۔ ۸۔ اور اس باب میں حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کے ساتھ طرمین نے مدینہ میں چار رکعت پڑھی اور ذی الخلیفہ میں عصر دو رکعت پڑھی۔ ۹۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اگر کما جاد کہ شہر کی آبادی سے جدا ہوتے ہی قناتے شہر شروع ہوگا کیونکہ قناتے شہر مختار قول پر ایک عہدہ تک ہوتا ہے اور قناتے شہر بھی شہر عاصیہ سے ملحق ہے حتیٰ کہ وہاں عیدین و جمعہ قائم کرنا جائز ہے تو نکلا کہ قناتے شہر سے گزرنے سے پہلے قصر نماز جائز نہونا چاہیے۔ جواب دیا گیا کہ قناتے شہر میں ملحق کرنا مقیم لوگوں کی ضرورت سے ہے نہ مطلقاً۔ اور قاضی خان میں کہا کہ اگر شہر و قنار کے درمیان ایک عہدہ سے کم ہو اور درمیان میں کوئی حریم نہ ہو تو قنار سے تھماؤر ہونا معتبر ہے ورنہ صرف آبادی شہر سے تھماؤر معتبر ہے۔ ۱۰۔ ولایزال علی حکم السفر۔ اور برابر سفر کے حکم پر رہیگا۔ ۱۱۔ شخص جو اجتہاد سے مسافر قرار پایا ہے۔ حتیٰ یموی الاقامۃ۔ یہاں تک کہ اقامت کی نیت کرے۔ ۱۲۔ بشرطیکہ اسکو نیت کرنے کی لیاقت حاصل ہو اور نظام بھی اس لائق ہو یعنی۔ فی بلدہ او قریۃ۔ شہر یا گانوں میں۔ ۱۳۔ یعنی اس کی آبادی میں اقامت کا قصد کرے پھر۔ ۱۴۔ عشر یوما او اکثر۔ پندرہ دن یا زیادہ کے۔ ۱۵۔ حتیٰ کہ پندرہ دن سے کم ہو۔ بشرطیکہ مقدار سفر کے بعد ہو۔ ۱۶۔ وان لوی اقل من ذلک محصر۔ اور اگر پندرہ دن سے کم ٹھہرنے کا قصد ہو تو قصر کرتا ہے۔ ۱۷۔ لانه

لا بد من اعتبار مدۃ - کیونکہ ٹھہراؤ میں پوری ناز کے لیے مدت کا اعتبار ضرور ہے۔ **ف**۔ مدۃ مطلقاً ٹھہراؤ پر چاہے کسی قدر ہو تمام کرنا لازم نہیں۔ لان السفر بجامع اللبث - کیونکہ سفر کے ساتھ میں ٹھہراؤ موجود ہو اگر ناسی۔ **ف**۔ حتیٰ کہ ہر روز منزل پر آنے کے باقی دن و تمام رات ٹھہراؤ رہتا ہے پس اگر تھوڑا بہت کوئی ٹھہراؤ ہو ناز پوری کرے تو اس ٹھہراؤ پر بھی پوری کرنا لازم ہوتی حالانکہ بالاجل منزل پر مسافر کا فرض جائے نہیں بلکہ تصریح تو ضرور ہے کہ چار ہونے کے لیے کوئی خاص مقدار کا ٹھہراؤ مقرر ہے پھر احادیث و آثار اس بارہ میں بہت مختلف وارد ہیں تو اجتہادی طریق لازم آیا۔ فقہرنا باب مدۃ الطہرۃ تو ہم نے مدت اقامت کو مدت الطہر کے ساتھ اندازہ کیا۔ **ف**۔ اور کثرت مدت طہر کی پندرہ روز میں اور دونوں میں وجہ اتفاق موجود ہے۔ لانہما مدت ان موجبان - کیونکہ یہ دونوں مدتیں واجب کرنے والی ہیں۔ **ف**۔ چنانچہ مدت الطہر تو پھر ناز کو واجب کرتی ہے جو حیض کے ایام میں ساقط تھی یوں ہی اقامت بھی اس مرد پر وہ مقدار واجب کرتی ہے جو سفر میں ساقط تھی اور طہر کا مسقط یعنی حیض بھی کثرت میں روز کا تھا اور اقامت کا مسقط یعنی سفر بھی کثرت میں روز کا تھا تو دونوں کا مسقط بھی ہم نے ایک مدت کا پایا تو خود موجب میں بھی مدت یکسان رکھی اور وہ پندرہ روز میں۔ مع۔ و ہوا ثور عن ابن عباس و ابن عمر رض۔ اور یہی مقدار ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما کے قول سے مروی ہے۔ **ف**۔ رواہما الطحاوی۔ **ف**۔ اور اثر ابن عمر رضی اللہ عنہما کو امام ابن ابی شیبہ اور امام محمد نے روایت کیا۔ مع۔ اور یہ تقدیرات شرعیہ ہیں جن میں سوا صاحب الشرح کے کسی کو اپنی طرف سے کہنے کا اختیار نہیں۔ والا شرفی مشکہ کا ترجمہ۔ اور قول مجاہبی ایسے باب میں مثل قول حضرت صلعم کے ہے۔ **ف**۔ کیونکہ قطعاً معلوم کہ مجاہبی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکریہ مدت بیان کی ہے جبکہ اپنی رائے سے نہیں مقرر کر سکتے تھے۔ پھر اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی کہ یہ نیت کسی شہر یا گاؤں میں ہو۔ والتقصید بالبلدۃ والقریۃ یشیر الی انہ لا تصح نیتہ الاقامۃ فی المفارۃ و ہوا الظاہر۔ اور شہر و گاؤں کی قید لگانا اشارہ کرتا ہے کہ جنگل و میدان میں اقامت کی نیت صحیح نہیں ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ **ف**۔ اور ظاہر الروایۃ میں تو اقامت کی نیت نہیں صحیح مگر اپنے مقام میں اوردہ آبادی مٹی یا پتھر کے گھروں میں ہے نہ خیمہ و بالون کے مسکنوں میں۔ القافیہ خان۔ پھر یہ اقامت وہاں کے واسطے ہے جہاں نیت کی ضرورت ہوتی ہے ورنہ وطن میں داخل ہونے سے بابت یتیم ہو جاتا ہے اور نیت اقامت بھی ضرور ہے کہ تین روز کے سفر کے بعد ہو کیونکہ اگر تین روز نہیں چلا اور واپسی و ترک سفر کا غم کر لیا تو وہ پوری ناز پڑے اور یتیم ہو گیا اگرچہ وہ میدان و جنگل میں ہو۔ کذا ذکرہ فخر الاسلام۔ مع۔ اسی جہاں یہ ہے کہ جس شخص کو مسافر کا حکم ہو گیا وہ برابر مسافر رہیگا یا نہ کہ مدت سفر پوری کرنے سے پہلے واپسی وطن کا غم کرے اگرچہ اس وقت جنگل میں ہو یا مدت سفر پوری کر کے وطن میں آجاء کے یا مدت پوری ہونے کے بعد وہ دوسرے مقام میں داخل ہو کر اکیلے اس مقام میں پندرہ روز یا زیادہ ٹھہرنے کی نیت کرے بشرطیکہ یہ مقام دار الحرب کا نہ ہو اور یہ شخص لشکر کا نہ ہو۔ **ف**۔ اور نہ تابع جو اتنے غلام و جوروں کے اور نہ اسکی نیت میں تردد ہو۔ مع۔ واضح ہو کہ اقامت کی نیت بھی پانچ شرطوں سے کار آمد ہوتی ہے اول یہ کہ چلنا چھوڑے حتیٰ کہ اگر چلا جاتا ہے اور اقامت کی نیت کی توضیح نہیں ہے۔ دوم یہ کہ وہ جگہ اقامت کے لائق ہو حتیٰ کہ اگر بیا بان و میدان و جنگل و سمندر و جزیرہ ویران میں اقامت کی نیت کی توضیح نہیں ہے۔ سوم یہ موضع ایک ہی ہو حتیٰ کہ دو جگہ ملا کر پندرہ روز کی نیت کافی نہیں پس قصر رہیگا۔ چہاں مدت پوری پندرہ روز ہو جو پچیس ماہے مستقل ہو اس میں تردد نہ ہو۔ المعرّج۔ خیمہ تو بوجہ میں اور مسکن نہیں تو میدان میں ان کے اندر اقامت کی نیت صحیح نہیں کیانی محیط۔ ہر وہ شخص جو دوسرے کا سطح تبلیغ ہو کہ دوسرے کی اطاعت اس پر لازم ہو تو اسکی اقامت سے یتیم اور اسکی مسافرت سے جبکہ ساتھ دوے مسافر ہو جائیگا۔ محیط الرخسی۔ تو جب سردار لشکر نے شہر میں اقامت کی نیت کی تو لشکر والے جو میدان میں ہیں سردار کی نیت سے یتیم ہو جائینگے۔ لگائی۔ اور اصل یہ ہے کہ جو اپنے اختیار سے اقامت کر سکتا ہے وہ اپنی

نیت سے تعظیم ہوگا اور جو اقامت میں مختار نہیں وہ نیت سے تعظیم ہوگا جیسے جو روم و خولہ باہر معجل پانی ہوئی اپنے شوہر کے تاج اور غلام اپنے آقا کے اور شاگرد اپنے استاد کے اور مزدور و نوکر اپنے متاجر کے اور سپاہی و غلبہ خوار اپنے سردار لشکر کے اختیار میں ہیں اور ظاہر الروایہ کے موافق یہ لوگ اپنی نیت سے تعظیم نہیں ہو سکتے ہیں جو شخص قرضہ میں مجبوس یا قرضخواہ اسکے ساتھ لگایا گیا ہو تو اعتبار قرضخواہ کی نیت کا ہر بشرطیکہ قرضدار مفلس ہو یا ادانہ کرنے کا عزم کیا ہو اور اگر نقد والا ہو تو خود اسکی نیت معتبر ہو۔ اور اگر تاج کو اپنے قبوع سردار کی نیت اقامت سے آگاہی نہ ہوئی تو اسے یہ تعظیم کا حکم اسپر لازم ہوگا تو جسطرح نماز پڑھے اسکا اعادہ لازم نہیں ہے۔ اگر کوئی کچھ کسی ضرورت سے ایک شہر میں داخل ہوا اور وہاں اس ضرورت کے پورا کرنے کے لیے پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو تعظیم ہوگا کیونکہ یہ نیت تو دو باتوں میں متردد ہے باتو یہ ضرورت پوری ہو کہ وہ لوٹ جاوے یا نہیں تو وہ ٹھہرا رہے۔ ۶۔ مراد یہ کہ اسنے دن نیت کی کہ ضرورت پوری کرنے تک پندرہ روز ٹھہرنا لگا اور اگر درمیان میں کام ہو گیا تو چلا جاؤنگا پس یہ نیت ٹھیک نہیں ہے اور اگر پندرہ روز کی نیت ضرور ہو اور آئندہ اگر کام نہ ہو اور زیادہ ٹھہرنا تو یہ نیت صحیح ہے۔ م۔ دار الحرب میں امان لیکر گیا اور مقام اقامت میں نیت اقامت کی تو صحیح ہے۔ ۷۔ خلاصہ۔ قیدی بھاگا اور غار میں پندرہ روز مخفی ٹھہرنے کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے۔ ۸۔ خلاصہ۔ اگر کشتی یا جہاز میں اقامت کی نیت کی تو نہیں صحیح ہے اور یہی حال مشتی کے مالک اور طاح کا ہے۔ ۹۔ ان اگر کشتی اسکے وطن سے قریب ہو تو اپنی اصلی اقامت سے تعظیم ہو جائیگا۔ ۱۰۔ خلاصہ۔ امام شافعی رحمہ کے نزدیک مدت اقامت چار روز ہے حالانکہ صحاح السنہ کی حدیث انس رضی اللہ عنہ میں حضرت کے سفر کے میں باوجود دس روز قیام کے واپسی تک قصر و رکعت پر مروی ہے۔ اور مراد حجتہ الوداع کا سفر ہے ورنہ نفع کے زمانہ میں تو۔ ۱۱۔ روز کا قیام تھا اور پھر بھی قصر فرماتے رہے جیسا کہ بخاری نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی بعض الفتح و لو دخل مصر علی غزم ان یخرج غذا و بعد غد لم یؤدہ الا قامة حتی یقی علی ذلک سنین قصر۔ اور اگر کسی شہر میں داخل ہوا اس عزم پر کہ کل یا پرسون کوچ کر دنگا اور اسنے مدت اقامت یعنی پندرہ روز تک کی نیت نہ کی یا تنگ کہ اسی قصد پر سالہا سال پڑا رہا تو نماز قصر کرتا رہیگا۔ ۱۲۔ خلاصہ۔ اور مصنف رحمہ نے جو غم کا ذکر کیا تو مومن کا واقعی سچا حال ذکر کر دیا کیونکہ جب اسکا غم واقعی کل پرسون جانے کا ہوگا تب ہی وہ قصر کے حکم پر رہیگا ورنہ مسئلہ کا مدار تو اس بات پر کہ اسکی نیت مدت اقامت پر نہیں جمی لیکن بطور حیلہ گری کے نہیں بلکہ وحقیقت اسکا امر و فرما میں ارادہ تھا۔ م۔ امام ترمذی رحمہ نے کہا کہ اہل العلم نے اجماع کیا کہ مسافر برابر قصر کریگا جب تک کہ اسکا غم اقامت پر مجتمع نہ ہو اگرچہ بہین گذر جائے ابن المنذر نے بھی اسکے مثل بیان کیا۔ مع۔ لان ابن عمر اقام باذریحان ستہ اشھر و کان یقصر۔ کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اذریحان میں چھ ماہ اقامت کی حالانکہ قصر پڑھا کرتے تھے۔ ۱۳۔ رواہ عبد الرزاق اور بیہقی نے اسناد صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم پر برف گرنا شروع ہوا اللہ ہم ایک لشکر فازیون میں اذریحان میں جمع ہوئے پڑے رہے اور ہم لوگ دو ہی رکعت پڑھا کرتے تھے۔ اس بیان میں دلیل ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ میں دیگر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم بھی تھے۔ عبد الرزاق نے حسن بھری رحمہ سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت عبدالرحمن بن عمرہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ حارس کے بعض شہروں میں کئی سال تھے تو عبدالرحمن رضی اللہ عنہ ہمیں پڑھنے اور دو رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ دواۃ تک شام میں عبدالملک بن مروان کے ساتھ رہے مگر وہی رکعت پڑھتے رہے۔ ۱۴۔ وعن جماعة من الصحابة مثل ذلک۔ اور ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مثل عمر رضی اللہ عنہ کے مروی ہے۔ ۱۵۔ خلاصہ۔ امام مسلم نے ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے نوادۃ تک قصر روایت کیا۔ بیہقی نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے۔ ۱۶۔ روز تک اقامت میں قصر نماز و افطار روزہ رمضان روایت کیا۔ اور یہی فتویٰ ابن عباس کا ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہے۔ مع۔ غفرلکم



کفر سے عداوت میں تھی کہ مرنے پر شاگرد امام شافعی نے قول شافعی چھوڑ کر محمد کی متابعت کی۔ مرنے والے کو قتل کر کے  
 اور بغیر اللہ قاتل ہوا۔ اقامت بہا قصور ہے۔ اور جب لشکر اسلام ملک کفر میں داخل ہوا۔ امداد ان اقامت کی نیت کی  
 تو بھی ناز قصور کریں۔ فتنہ اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ مرنے والے کو قاتل ہوا۔ امداد بہا مدینہ اور حصار۔ اور یوں ہی  
 جب دار الحرب میں کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کیا ہو۔ فتنہ تو بھی نیت اقامت نہیں صحیح اور ناز قصور کریں۔ لان اہل القل  
 کیونکہ داخل ہونے والا لشکر۔ فتنہ دو باتوں میں داخل ہے۔ بین ان یزید فیفر۔ ایک درمیان اس بات کے شکست  
 کھاوے تو بھاگے فرار کرے۔ فتنہ ٹھہر نہ سکے۔ و بین ان یزید فیفر۔ اور دوم درمیان اسکے کہ شکست دیوے  
 تو فرار کرے۔ فتنہ تو وہاں خالی فرار پکڑنے و ٹھہرنے کی نیت نہیں ہو سکتی۔ فلم یکن و اقامتہ۔ تو وہ  
 اقامت کا مقام نہوا۔ فتنہ پس خالی نیت وہاں کافی ہوگی جیسے دارالاسلام میں جنگل میں نیت اقامت کافی نہیں ہے  
 بلکہ انکی نیت قطعی نہیں کیونکہ دے دیے ہوئے ہیں کہ اگر نپدرہ روز تمام ہونے سے پہلے شکست کھائی تو ضرور بھاگیں گے اور  
 یہی معنی نیت کے ضرور ہونے کے ہیں۔ و علی ہذا فقہاء نے کہا کہ جو شخص کسی قصبہ میں کسی خاص حاجت کی غرض سے ہو  
 دوسرے قصد کے داخل ہوا اور نپدرہ روز اقامت کی نیت کی تو ناز جارگانہ نہیں پڑے گا۔ اور جو قیدی کہ کافروں کے  
 پنجہ سے جھوٹ بھاگا اور کسی فاروقیہ میں چھپا اور نپدرہ روز کی نیت کی تو بھی قصور نہیں ہے۔ الفتنہ۔ اور اگر دار الحرب میں لشکر  
 نے کوئی شہر فتح کیا پس اگر آسکوا بنے رہنے لگا مگر بنایا تو ناز پوزی نہیں اور اگر خالی ایک جینہ یا زیادہ ملک تمام  
 کا قصد کیا تو قصور کریں۔ انجیس۔ و کذا اذا حاصر و اہل البغی فی دارالاسلام فی غیر مصر۔ اور یوں ہی جب لشکر  
 اسلام نے دارالاسلام میں اپنے باغیوں کا محاصرہ کیا شہر سے خارج میں۔ فتنہ یعنی آبادی سے علاوہ کسی مقام پر  
 جنگل پہاڑ وغیرہ کے باغیوں کا محاصرہ کیا۔ اور حاصر وہم فی البحر۔ یا سمندر میں انکا محاصرہ کیا۔ فتنہ اور وہاں  
 نپدرہ روز اقامت کی نیت کی تو بھی قصور نہیں۔ بالکل دارالکفر میں خود سرخرب کافروں کا محاصرہ خواہ شہر میں ہو یا  
 جنگل میں اور دارالاسلام میں باغیوں کا محاصرہ شہر کے سوائے یا سمندر میں ہو دونوں صورتوں میں نیت اقامت صحیح  
 نہیں ہے۔ لان عالم مبطل حریمتہم۔ کیونکہ انکی حالت انکے غرض نیت کو باطل کرتی ہے۔ فتنہ کیونکہ دے دیے تو مطلوب  
 کرنے کے واسطے گھرے ہوئے ہیں پس اگر خود شکست کھائی تو لاچار ہونا پڑیگا تو انکی حالت خود ایسی ہو کہ انکا غرض قطعی  
 نہیں رکھتی۔ مع۔ اس دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر باغیوں کو انکے شہر میں بھی محاصرہ کریں تو بھی نیت اقامت صحیح نہیں  
 ہے۔ انصاف۔ یہ قید تو عامہ متون میں مذکور ہے اور ظاہر اسکا مفاد یہی کہ اگر باغیوں کو شہر یا کافروں میں محاصرہ کیا تو نیت اقامت  
 صحیح ہو لیکن مخالفت حالت سے نیت صحیح نہ ہونا بھی ظاہر ہے۔ و عند زفر یصح فی الوجہین۔ اور زفر کے نزدیک دونوں  
 صورتوں میں نیت صحیح ہے۔ فتنہ خواہ دار الحرب میں کافروں کا محاصرہ ہو یا دارالاسلام کے صحرا میں باغیوں کا محاصرہ  
 ہو۔ اقامت الشوکہ لہم۔ بشرطیکہ شکوت و قوت لشکر اسلام و اہل عدل کو ہو۔ لشکر من القرار ظاہر ہے۔ کیونکہ  
 حسب الظاہر انکو ٹھہرنے کا قیام حاصل ہے۔ فتنہ تو ظاہری حالت پر مدار ہو کر نیت اقامت صحیح ہو گئی۔ و عند ابی یوسف  
 یصح اذا کانوا فی بیوت المدر لانہ موضع اقامتہ۔ اور ابو یوسف کے نزدیک بھی صحیح ہے مگر اس شرط سے کہ اہل لشکر  
 کا ٹھہر ادیشی کے گھروں میں ہو کیونکہ یہ مسکن ٹھہرنے کی جگہ ہیں۔ فتنہ بخلاف خیمہ و عمارت کے۔ ابن العمام رحمہ نے  
 احراز کیا کہ نیت ضرور باقی ہے خواہ خیمہ میں ہو یا مٹی و پتھر کے گھروں میں ہو تو گھروں کو کچھ داخل حواصت۔ ہا یہ  
 مسئلہ کہ۔ وینتہ الاقامتہ من اہل الکفار وہم اہل الاختیہ۔ اقامت کی نیت کرنا اہل الکفار سے اور دوسرے اہل ایمان میں  
 فتنہ آیا صحیح ہے یا نہیں۔ لا و ہر ہی گھاس پس اہل الکفار سے مراد وہ لوگ جنکی معاش جانور و ملک پر ہو تو وہاں گھاس

دوبائی دیکھتے ہیں وہ بن جگلوں میں اپنے خیمہ گلوں کے پاس کیون کے بطور چھوٹے کے کھڑے کر لیتے ہیں۔ جب گھاس  
 ہو چکی تو آگے روانہ ہو کر موضع پر یوں ہی ٹھہرتے ہیں۔ پھر کچھ جانوروں والے لوگوں سے مسئلہ کو خصوصیت نہیں سمجھتا  
 فرمایا وہ اہل الاخصیۃ یعنی مقصود ایسے لوگ ہیں جو جایا جگلوں میں اپنی سرکیان و گلوں کے ڈیرے بے پھرے اور  
 گلوں کی طرح کہیں جگہ آباد نہیں ہوتے ہیں۔ یعنی میں تحفہ سے نقل کیا کہ عرب کے بدو اور قوم کرد اور ترکمان اور ایسے  
 ریوڑ والے جو بالوں کے خیمہ میں رہتے اور جایا پھرتے ہیں اگر ایسے لوگوں نے کسی جگہ پندرہ روز اقامت کی نیت کی  
 قیل لا یصح۔ تو کہا گیا کہ انکی نیت صحیح نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ صحراؤں میں ہیں جو مقام اقامت نہیں ہے۔ مع۔ تو حاصل  
 یہ کہ وہ ہمیشہ مسافر ہیں اور ہمیشہ قصر پڑھیں اور روزہ افطار کریں۔ اور اگر سالہا سال کے بعد کسی جگہ گلوں میں آباد ہو  
 تو مدتوں کے رمضان انہیں قضا کرنے لازم ہونگے اور شکل ظاہر یہ لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے۔ والا صحیح انہم مقیمون۔ اور صحیح  
 یہ کہ یہ لوگ مقیم ہیں۔ ف۔ یعنی ابتداء سے مسافر ہی نہیں ہیں بعد الشریعہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ یروسی و ملک عن  
 ابی یوسف۔ امام ابو یوسف سے یوں ہی روایت کیا جاتا ہے۔ ف۔ محیط میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ محیط میں ہے کہ انکا  
 مقیم ہونا اسوجہ سے کہ صحراؤں میں رہنا انکی عادت ہے۔ مع۔ لان الاقامۃ اصل کیونکہ اقامت تو اصل ہے۔ ف۔ اور  
 سفر اس پر عارض ہوتا ہے تو اصل میں یہ لوگ مسافر نہیں ٹھہرتے بلکہ اصل میں مقیم ٹھہرتے۔ پھر اقامت جب باطل ہو تو سفر  
 آوے۔ فلا یصل بالانتقال من مرعی الی مرعی۔ تو یہ اقامت جو اصل ہے وہ خالی ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ کی طرف  
 منتقل ہونے سے نہیں باطل ہوگی۔ ف۔ بلکہ سفر سے باطل ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر انہوں نے ایک مقام سے ایسے دوسرے  
 مقام کا قصد کیا جو بین دن کی راہ ہو تو راستہ میں یہ لوگ مسافر ہوئے۔ محیط۔ اور ہمارے مثل امام شافعی کا قول ہے۔ مع۔  
 حاصل یہ ہوا کہ دارالاسلام کے صحراؤں میں اگر کسی شہر یا گلوں کے رہنے والے نے اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے اور جو  
 لوگ صحراؤں میں رہنے کے عادی ہیں انکا وہی گھر ہے تو وہ مقیم ہیں انکو نیت کی ضرورت نہیں ہے پس دے پوری ناز  
 پڑھیں اور رمضان کا فرض روزہ رکھیں مگر جمعہ و عید کے لیے شرط ہے۔ میں گتا ہوں کہ اگر گلوں کے مسافر نے صحرا  
 میں ایسی جگہ پندرہ روز اقامت کی نیت کی جان اہل الاخصیۃ پڑے ہیں تو بھی صحیح نہیں کیونکہ یہ لوگ اگرچہ مقیم ہیں لیکن  
 شاید وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہو جائیں۔ اور قبول ابو یوسف مثنیٰ کے گھر بھی نہیں ہیں م بعض محدثین مسافر کا فرض متغیر ہوتا ہے۔  
 وان اقدم المسافر بالمقیم فی الوقت اتمار بجا۔ اگر مسافر نے مقیم کی اقداء کی وقت کے اندر تو چار رکعت تمام پڑھے۔ ف۔ خواہ  
 بدرک ہو یا لاقی ہو یا مسبوق ہو حتیٰ کہ دو رکعت کے بعد شامل ہو تو بھی چار پڑھے۔ پس یہ اقداء صحیح ہونے کے لیے ابداء میں وقت  
 ادا موجود ہونا ضروری اگرچہ انہما سے میں نکل جاوے تو اقداء سے چار تمام کرے۔ لانه یتغیر فرضہ الی اربع للتعبد۔ کیونکہ مسافر کا فرض  
 دو گنا تغیر ہو کر چار ہو جاتا ہے پوجہ اتباع لازم ہونے کے۔ ف۔ یعنی امام کی اتباع لازم ہے۔ گنا تغیر بنتیہ الاقامۃ۔ جیسے کسی جگہ ماضی  
 نصف امام کی اقامت کی نیت سے تغیر ہو جاتا ہے۔ لاتصال بغیر بالسبب وہو الوقت۔ اسوجہ سے کہ تغیر دینے والا متصل ہو گیا سبب  
 اور وہ وقت ہے۔ ف۔ یعنی ادا سے ناز کا سبب تو اس ناز کا وقت ہوتا ہے اور وقت ہی کے ساتھ تغیر دینے والا مل گیا یعنی اقداء کرنا اس  
 ناز میں مقیم کا۔ تو اب سبب اسی تغیر کے ساتھ ہو تو گویا سبب نے چار رکعت کی ادا سے واجب کی۔ لہذا اگر سبب کے ساتھ  
 میں تغیر دینے والا متصل ہو تو سبب لینے وقت تو صرف دو گنا فرض کر چکا پھر وہ تغیر دینے والا کار آمد نہ ہوگا چنانچہ  
 منہایا۔ وان دخل معہ فی فائتہ لم یحزہ۔ اور اگر مسافر کسی مقیم کے ساتھ قضا ناز میں مقصدی ہو اور جائز نہ ہوگا  
 لانه لا یتغیر بعد الوقت۔ کیونکہ مسافر کا فرض بعد وقت کے تغیر نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ فرض کا سبب تو وقت ہے  
 اور اقداء وغیرہ جو تغیر دیتا ہے وہ سبب سے متصل ہو کر کار آمد ہوتا ہے تو قضا میں کار آمد نہ ہوگا۔ لانتفاء

السبب - کیونکہ سبب تو گزر چکا۔ کما لا یتغیر نتیجۃ الاقامۃ۔ جیسے قضا ناز و جو نیت اقامت کے نہیں بدلتی۔ ہفت سالانہ نیت اقامت بھی تغیر دینے والی ہے مگر جب کہ وقت کے اندر ہو اور اگر وقت سے قضا ہو گئی تو وقت نے دور رکعت مقرر کر دی اب نیت اقامت سے وہی دور رکعت کی قضا واجب ہوگی۔ پس جب قضا میں اقتدار کچھ تغیر نہیں دے سکتی تو نیکون اقتدار المقترض بالمتغیر فی حق القعدۃ ادا القراۃ۔ نتیجہ یہ ہوگا قضا میں اقتدار گویا فرض پڑھنے والے کی نفل والے کے ساتھ اقتدار ہوئی قعدہ یا قراۃ کے حق میں۔ **فت** کیونکہ درمیانی قعدہ امام کے حق میں تو فرض نہیں ہے اور مسافر مقتدی کے حق میں فرض ہے۔ البسوط ح۔ یہ اس وقت کہ مسافر نے شروع سے اقتدار کی ہو اور اگر اخیر دو گانہ میں ملے تو اخیر میں امام کی قراۃ نفل ہو اور مقتدی کی فرض ہے پس معلوم ہوا کہ نفل والے کے پیچھے فرض والے کی اقتدار دو باتوں میں سے ایک بات میں لازم ہے یا تو قعدہ کے ساتھ جیکہ شروع سے مقتدی ہو یا قراۃ کی راہ سے جیکہ اخیر میں ملے ہو۔ (فسر و ح) اگر وقت میں اقتدار کی سبب سلام پھیرنے سے پہلے وقت نفل گیا تو سبھی مسافر کی ناز فاسد ہوگی کیونکہ اقتدار تو وقت سے متصل ہو کر موجب چار گانہ ہو چکا۔ لیکن اگر مسافر نے اقتدار کو فاسد کر دیا تو اب دور رکعت پڑھے لیکن اگر نفل کی نیت سے شریک ہوا ہو تو چار کی قضا واجب ہے۔ اگر وقت میں اقتدار کر کے سو گیا تو لاحق ہوا پس بیدار ہو کر مثل لاحق کے چار پڑھے۔ اور اگر بعد دور رکعت کے اقتدار کی تو مثل مسبوق چار پڑھے۔ اگر مقیم نے مسافر کا اقتدار کیا پھر امام کو حدث ہوا اسنے مقیم کو خلیفہ کر دیا تو اسکی جگہ امام مسافر کا فرض متغیر ہو کر چار گانہ نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر خلیفہ یعنی مقیم نے دور رکعت پر قعدہ نہ کیا تو اس کی ناز فاسد ہو جائیگی۔ مسافر امام کے پیچھے کچھ مسافر کو کچھ مقیم ہیں پس جب امام نے دور رکعت پر قعدہ راتحتات کے قعدہ کر لیا اور بنو زسلام نہیں پھیرا تھا کہ بعض مسافر مقتدی نے لام کر دیا یا چلا گیا پھر اسکے بعد امام نے اقامت کی نیت کر لی تو امام کا فرض بدل کر چار ہو گیا اور جن مقتدیوں نے کلام نہیں کیا اسکا فرض بھی چار ہو گیا پس چار تمام کرے اور جو مسافر کلام کر کے خارج ہوا اسکی ناز بھی صحیح ہو گئی اسلئے کہ اسکی ناز فرض پوری ہونے کے بعد امام نے اقامت کی نیت کی ہے۔ حتیٰ کہ اگر امام کی نیت کے بعد مسافر نے کلام کیا ہو تو اسکی ناز فاسد ہوگی۔ **الفتح**۔ امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی اس وقت ایک مسافر مثل ہوا اور اس مسبوق نے خارج ہونے سے پہلے اپنی ناز میں اقامت کی نیت کی تو چار پڑھے۔ بون ہی اول سے شریک ہوئے اور اگر بھی۔ رہا لاحق پس اگر امام کے خارج ہونے سے پہلے نیت کرے تو امام کرے اور اگر بعد فراغت کے نیت کرے تو نہیں۔ اگر لاحق نے اقتدار فاسد کر دیا تو وقت کے اندر چار پڑھے ورنہ دو پڑھے۔ **محیط السرخسی**۔ اور اگر ناز میں وقت نفل گیا پھر اقامت کی نیت کی تو یہ ناز وہی رکعت رہیگی۔ **الخلاصہ**۔ اگر مقیم نے دور رکعت پڑھی مگر کہ وقت نفل گیا پھر مسافر داخل ہوا تو اقتدار صحیح نہیں ہے جیسا کہ کتاب میں بھی عام ہے۔ م۔ ح۔ مسافر نے سلام پھیرا اور اس پر سجدہ سو داتی ہے پس سجدہ سو کی طرف ہو کر نکلنے سے پہلے اقامت کی نیت کر لی تو سجدہ سو ساقط ہو گیا اور ناز ہو چکی اب تغیر ہوگا اور اگر سجدہ سو کی طرف ہو کر نکلے پھر اقامت کی نیت کی تو صحیح ہے اور یہ ناز چار گانہ ہو جائیگی۔ اگر مسافر نے ناز کو اول وقت میں دو گانہ پڑھ لیا پھر وقت باقی تھا کہ اسنے اقامت کی نیت کر لی تو اسکا فرض متغیر نہیں ہوگا اور اگر بعد پڑھی ہو تو چار ہو جائیگا۔ **قاضی خان**۔ **وان** صلی المسافر بالمقیمین رکعتین سلم۔ اور اگر مسافر نے اقامت کر کے مقیموں کو ناز پڑھائی جب دور رکعت ہو جائے تو امام مسافر سلام پھیرے۔ **فت**۔ بعد قعدہ قدر تشدد کے۔ **وان** ثم المقیمون صلا ثم۔ اور مقیم لوگ بغیر سلام کے اپنی ناز تمام کر لیں لان المقعدی التزم الموافقۃ فی الرکعتین۔ کیونکہ مقتدی مقیم نے تو امام کو مسافر جانکر دور رکعت میں موافقت کا اثر کیا تھا۔ **فت**۔ نہ چار میں۔ فیفرد فی الباقی کالمسبوق۔ تو باقی دور رکعت میں وہ خود نما ہوگا جیسے مسبوق۔ **فت**۔ کہ وہ باقی پڑھنے میں مثل سفر کے ہوتا ہے۔ **اللاۃ لا یقرانی الاصح**۔ لیکن فرق آغا ہے کہ مقیم مقتدی اصح قول میں قراۃ ہے۔



نہ کرے گا۔ **ف**۔ اور مسبوق قرات کرتا ہے۔ لانه مقتدر تحریرتہ لافضل۔ کیونکہ مقتدی تقیم تو از راہ تحریر کے مقتدی ہے نہ از راہ  
فصل کے۔ **ف**۔ کیونکہ امام کا فصل تو سلام سے ختم ہو چکا۔ ان تحریر میں اول سے اظہار کی تھی تو اس راہ سے وہ لاحق  
کے مشابہ ہو گیا اور لاحق پر قرات حرام ہے تو حاصل یہ ہوا کہ ایک راہ سے وہ لاحق کے مشابہ تو قرات حرام ہے اور ایک راہ سے  
مسبوق کے مشابہ تو قرات جائز ہے۔ والفرض صار مودعی۔ اور ناز میں جن دو رکعتوں میں قرات فرض تھی وہ تو ادا  
ہو چکی ہے۔ **ف**۔ پس مسبوق کی مشابہت پر بھی اخیر دو رکعتوں میں قرات مستحب ہے لیکن لاحق کی مشابہت سے حرام معلوم  
ہوتی ہے۔ **ف**۔ قیصر کیا احتیاطاً۔ تو احتیاطاً اس مستحب قرات کو چھوڑنا لازم ہے۔ بخلاف المنسبوق۔ برخلاف مسبوق کے۔  
**ف**۔ کہ مسبوق نہیں چھوڑ سکتا۔ لانه اور ک قراۃ نافلہ۔ کیونکہ مسبوق نے فصل قرات پائی ہے۔ **ف**۔ اس لیے  
کہ مسبوق نے جب اخیر دو رکعت پائیں تو قرات کے حق میں یہ مسبوق کی بھی اخیر ناز ہے۔ فلم یتاوا لفرض۔ تو اسکی فرض  
قرات ابھی ادا نہیں ہوئی۔ فکان الاتیان اولی۔ تو اسکو قرات کرنا اولیٰ تھا۔ **ف**۔ یعنی یہی مع شہر کہ اس  
قرات کو پڑھے اور یہ قرات فرض ہے تو پڑھنا فرض تھا۔ مترجم کتاب ہے کہ اس میں اجتہادی نظر پیدا ہونے سے یہ فرض بدرجہ  
علیٰ رہ گیا نہ قطعی۔ کما لا یغنی۔ پھر قاضیخان وغیرہ نے تصریح کی کہ جس مقتدی کو معلوم ہو کہ اسکا امام مقیم ہے یا مسافر تو اقتداء  
صحیح نہیں ہے۔ یعنی وغیرہ نے کہا کہ مراد یہ کہ اول ناز یا بعد سلام کے کسی صورت میں آگاہ ہو۔ شرح الارشاد میں کہا کہ امام کو شروع  
کرنے سے پہلے آگاہ کر دینا چاہیے کہ میں مسافر ہوں۔ مترجم کتاب ہے کہ اس سے مسبوق کیونکہ آگاہ ہو گا لہذا امام مصنف نے  
فرمایا۔ **ف**۔ مستحب للامام اذا سلم ان یقول۔ اور مستحب ہے امام کو کہ جب سلام پھیرے تو کہے۔ اتموا اصلوکم فانما قوم  
سفر۔ یعنی تم لوگ اپنی ناز تمام کر دو کہ ہم تو مسافر قوم ہیں۔ **ف**۔ یہی لکھ مستحب ہے اگرچہ امام نہ مسافر ہو۔ لانه علیہ السلام  
قال حین صلی یا ہل مکہ وہو مسافر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کلام فرمایا تھا جب آپ نے اہل مکہ کو نواز  
پڑھائی حالانکہ آپ مسافر تھے۔ **ف**۔ حدیث ابو داؤد و ترمذی وغیرہ نے روایت کی اور ترمذی نے اسکو صحیح کہا۔ **ف**۔  
یہی آگاہی اقتداء صحیح ہونے کے لیے شرط ہے جو فتاویٰ قاضیخان وغیرہ میں ہے اور ابھی سے یہ مراد نہیں کہ اجتداء سے اقتداء  
کے لیے امام کا حال جانتا شرط ہے کیونکہ مبسوط میں ہے کہ ایک نے قوم کو ظہر دو رکعت ایک گانوں میں پڑھائی اور قوم نہیں جانتی  
کہ وہ مقیم ہے یا مسافر ہے تو قوم کی ناز فاسد ہے خواہ یہ لوگ تقیم ہوں یا مسافر ہوں کیونکہ جو شخص مقام اقامت میں ہو اسکے حال  
سے ظاہر ہے کہ وہ مقیم ہے اور ظاہری حال پر بناے کار واجب ہے و بائیک کہ اسکے خلاف ظاہر ہو پھر اگر انھوں نے امام سے پوچھا  
اور اسنے بتا دیا کہ میں مسافر ہوں تو اب اسکی ناز جائز ہو گئی۔ انتہی۔ اگر امام کے سلام سے پہلے مقتدی تقیم کھڑا ہو گیا اور ہنوز  
اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا تھا کہ امام نے اقامت کی نیت کر لی تو مقتدی چھوڑ کر امام کی متابعت کرے اگر نہ کریگا حتیٰ کہ سجدہ کر لے  
تو اسکی ناز فاسد ہو جائیگی۔ اور اگر وہ سجدہ کر چکا تب امام نے اقامت کی نیت کی تو وہ نہ تمام کرے حتیٰ کہ اگر متابعت کی طرف عود  
کیا تو بھی اسکی ناز فاسد ہوگی۔ **ف**۔ واذا دخل المسافر فی مصرہ اتم الصلوٰۃ وان لم یتوا المقام فیہ۔ اور جب مسافر  
اپنے وطن میں داخل ہوا تو ناز پوری پڑھے اگرچہ اس میں قیام کی نیت نہ کی ہو۔ **ف**۔ یعنی وطن میں نیت اقامت شرط نہیں  
بلکہ بدو نیت کے مقیم ہو جاتا ہے۔ م۔ پھر داخل ہونا عام ہے خواہ اسطرح ہو کہ ایک شہر سے دوسرے شہر کو جاتا ہو اور راہ میں  
وطن چھوڑتا ہو اس میں سے گزرتا ہو داخل ہوا اور بعد داخل ہونے کے جب دوسرے شہر کو نکلا تو ضرور ہے کہ وہ بقدر قدرت مسافر  
خواہ اسطرح کہ کسی ضرورت کے لیے آیا اس نیت کے ساتھ کہ سفر کو جاؤنگا۔ خواہ اسطرح کہ سفر کو جاتا تھا پھر اسے بدلی اور  
ہو کر آیا۔ لیکن مبسوط میں ہے کہ اگر سفر کو نکلا اور تین روز کی منزلیں پوری کرنے سے پہلے اسنے سفر کا قصد چھوڑ کر واپسی کی نیت  
کر لی تو واپسی میں جان ہو پھر ک ناز پڑھنا آدے۔ اگر میں روز کی منزلیں پوری کر چکا ہو یعنی کم سے کم تاکہ مسافر ہو چکا ہے

گلاز قریب شہر وطن ہوا اور اس نے غم کیا کہ داخل ہوگا تو جب تک آبادی میں داخل ہوا ہو مسافر کی ناز پڑے اور جب داخل ہوا  
 پھر غم یہ کہ شہر وہ یہ لیکر یا اولاد کو دیکھ کر واپس سفر کو روانہ ہوگا تو بھی وطن کے اندر مقیم کی ناز پڑے۔ حتیٰ کہ اگر کسی میں ناز  
 خطر بطور مسافر شروع کی حتیٰ ناگاہ کشتی چوت گئی حتیٰ کہ فراغت سے پہلے آبادی وطن میں داخل ہو گئی تو ناز چار رکعت تمام کرے  
 م مع۔ لانه علیہ السلام واصحابہ رضی اللہ عنہم کا نوا یا سفرون ویعودون الی اوطانہم مقیمین من غم جدید  
 کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس کے اصحاب رضی اللہ عنہم سفر کیا کرتے اور اپنے وطن کی جانب واپس آتے اسی حال  
 سے کہ سب لوگ مقیم ہوتے تھے بدون کسی غم جدید کے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ وطن کے واسطے نیت اقامت شرط نہیں  
 ہے۔ جتنی حد تک کہ مقیم نہیں معلوم کہ مصنف نے یہ کہاں سے لیا اور اس مضمون کے لیے تو کوئی شاہد نہیں ہے۔ پھر  
 مینی رح کے شارحین کے کلام واپس کے اعتراضات و جوابات ذکر کیے۔ مترجم کتاب کہ مجھے تعجب ہے کہ ابن عساکر شارحین پر مبنی  
 رہا۔ حالانکہ مقام تو چند ان شکل نہیں اور توضیح یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب رضی اللہ عنہم کا سفر کرنا معلوم مرد  
 ہے اور وطن میں داخل ہونا بھفت مقیم بھی مردی ہے کیونکہ وطن میں کبھی قصر کرنا کسی فرد سے روایت نہیں ہوا۔ حالانکہ پندرہ  
 روز ٹھہرنے سے پہلے پھر مسافر ہونا مردی ہے پس اگر غم جدید شرط ہوتا یعنی وطن میں مقیم ہو جانے کے واسطے غم جدید  
 شرط ہوتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو بیان فرماتے اس واسطے کہ مسافر کا فرض دو رکعت اور مقیم کا چار رکعت ہے  
 اور یہ احتمال کہ شاید آپ نے دل میں غم کیا ہو۔ یہ خارج از اصول شیعہ ہے کیونکہ شیعہ میں تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 پر لوگوں کو تعلیم فرض تھی نہ آنکہ اپنے غم طبعی پر کفایت تو جب کسی روایت میں نہیں آیا کہ وطن ہو چکر مقیم ہونیکے لیے  
 جدید غم و نیت شرط ہے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کثرت سے سفر اور اس سے عود کیا کرتے تھے اور موقع بہت فردی بیان  
 کا تھا تو معلوم ہو گیا کہ کچھ بھی نیت شرط نہیں ہے۔ یہ امر متحمل تھا کہ جب درمیان ماہ بین وطن آجاوے اور اس میں ہو کر  
 راہ راہ گذرنے کو کیا قصر کریگا۔ مگر ہم نے پایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی وطن میں بھفت مسافر آنا مقیم معلوم ہوا تھیں  
 اسی پر جزم رکھا۔ علاوہ ازیں بعض احادیث صحاح میں ثبوت ہوا کہ سفر سے واپس ہو کر وطن میں پندرہ روز قیام سے پہلے  
 دوسرے سفر کو تشریف لینگے حالانکہ ایام قیام وطن جن تہذیب و تمدن پر مبنی ہے مقوی ہے کہ وطن میں کسی مقدار اقامت یا نیت  
 قیام کی شرط نہیں ہے۔ خاتمہ دامت تعالیٰ اطمینان۔ واضح ہو کہ وطن دو معنی میں وطن اصلی و وطن اقامت۔ یہی متفقین کا قول  
 اور یہی صحیح ہے۔ اگلیا۔ وطن اصلی وہ آبادی جہاں آدمی پیدا ہوا ہے اور تیرہ بھی جہاں اس نے زوجہ کی اور زندگی بسر  
 کرنے کا قصد کیا۔ پھر اگر مسافر نے ایک شہر میں نکاح کیا اور وہاں اقامت کی نیت نہ کی تو ایک قول میں مسافر ہوا اور  
 ایک قول میں مقیم ہو گیا۔ اختصار۔ میں کشاہون کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اسی پر اکتفا کر کے کہ میں نکاح کرنے سے مقیم کی ناز  
 پڑی اپنی خلافت کے سات برس بعد حالانکہ پہلے دو رکعت پڑھتے تھے۔ گمانی روایت ابن ابی شیبہ۔ اور اصل اس میں  
 حدیث یہ کہ جو شخص جس شہر میں تامل کرے تو وہ مقیم کی ناز پڑے۔ لیکن مترجم کتاب کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ صرف اس حدیث  
 کو عموم پر رکھ کر مقیم کی ناز پڑی اور یہ نہیں کہ تامل سے کہ کو اپنا وطن قرار دیا کیونکہ یہ تو جمع صحابہ رضی اللہ عنہم سے منوع رکھا  
 گیا کہ ہجرت کو تو ردی اور کسی نے نہیں توڑی سوائے سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ کے۔ وہی حدیث الصحیح اطمینان اصحابی  
 ہجرت ہم دکن البائس سعد بن خولہ یعنی سعد بن خولہ کے حق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم انہوں نے فرماتے تھے کہ بعد فتح مکہ کے  
 ہجرت چھوڑ کر کہ میں چلے آئے تھے۔ پس معلوم ہوا کہ جب کسی شہر میں تامل اس قصد سے ہو کہ وہاں سے چلا جائیگا تو وہ  
 شہر اسکا وطن نہیں ہو جائے پس ضرور ہوا کہ وہاں اقامت کی نیت کرے اور حدیث تصدیر محمول ہے کہ جب وہاں جو ہو کر  
 گھر کر لے خواہ خود اپنے سابق وطن میں اکثر رہے یا وہاں رہے خلافت اسکے کہ جب جو ہو کہ وہاں سے لے آئے جیسے

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کیا تھا فافہم واند تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر اس وطن اصلی کے واسطے سفر کا مقدم ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے۔  
 الجملہ۔ رہا دوسرا وطن اور وہ وطن اقامت ہے جان کہ سفر میں پندرہ روز یا زیادہ کی نیت سے ٹھہر گیا ہو۔ فتح تو یہ اس وقت  
 تک وطن ہوتا ہے جب تک وہاں موجود ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ میں اس وطن کے واسطے بھی پہلے تین روز کی مسافت ہو جانا  
 شرط نہیں ہے۔ شرح المینہ للامیر البحر۔ ومن کان له وطن۔ اور جس شخص کا کوئی وطن تھا۔ ف۔ یعنی اصلی۔ فاشغل منه  
 واستوطن غیرہ۔ پھر اس وطن سے وہ منتقل ہو گیا اور دوسری جگہ وطن کر لیا۔ ف۔ حتیٰ کہ اول کو توطن کے امور سے  
 سب طبع چھوڑ دیا۔ تم سا فر۔ پھر اس جدید وطن سے اُسے سفر کیا۔ فدخل وطنہ الاول۔ پس وہاں داخل ہوا جو  
 پہلے اس کا وطن تھا۔ قصر۔ تو ناز قصر کرے۔ ف۔ یعنی مسافر کا فریضہ پڑے الا انک وہاں پندرہ روز اقامت کی نیت  
 کرے۔ بالجملہ بدو نیت وہاں قصر کرے۔ لانه لم یبق وطناً له۔ کیونکہ وہ تو اب اس کا وطن نہیں رہا۔ الا میری انہ علیہ السلام  
 بعد الهجرة عد نفسه بکلمۃ من المسافرين۔ کیا دیکھا نہیں جاتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ہجرت کے مکہ میں اپنے آپ  
 کو مسافروں میں شمار فرمایا۔ ف۔ چنانچہ قصر ناز پڑھ کر فرمایا کہ تم اپنی نازین تمام کر لو اہل مکہ کہ ہم تو قوم مسافر ہیں پس معلوم  
 ہو گیا کہ بعد ترک وطن کے وہ وطن نہیں رہتا۔ م۔ پھر وطن سے منتقل ہونے سے مراد یہ کہ جو رو اور اولاد سمیت دوسرے وطن  
 میں منتقل ہو جاوے اور اگر اول وطن میں اس کا مکان وزین وغیرہ باقی رہے تو امام محمد رحمہ نے اصل میں اشارہ کیا کہ وہ وطن چھوٹا  
 اور اگر اسے اہل و عیال کو منتقل نہ کیا بلکہ دوسرے شہر میں دوسرا گھر کر لیا تو وہ دوسرا وطن پیدا ہو گیا اور پہلا بھی وطن رہا تو  
 دونوں میں سے جان ہونے کے ناز تمام کرے و تقیم ہے۔ م۔ اگر کیا جاوے کہ کہ سے جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے ہجرت کی تو ان کے  
 مکانات و اراضی موجود تھیں پھر بھی وطن نہ رہا۔ جواب یہ کہ کافروں نے انکو ضبط کر لیا اور اس وقت دار الحرب ہونے سے  
 انکی ملکیت جاتی رہی۔ اور حق یہ کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کی ہجرت تمام ہو گئی باوجودیکہ اُنکے عیال کہ میں تھے جیسا کہ صحیح کے قصہ نعیم رضی  
 و اہل مکہ کو بعض اسرار پر آگاہ کرنے سے ظاہر ہے لیکن وہ حالت مجبور ہی تھی۔ م۔ و نہ لان الاصل۔ اور یہ بات کہ ترک وطن  
 سے وہ وطن نہیں رہتا اسوجہ سے ہے کہ اصل یہ قرار پائی کہ۔ ان الوطن الاصلی یبطل بمثلہ دون السفر۔ وطن اصلی منٹ  
 جاتا ہے اپنے مثل وطن کر لینے سے نہ سفر سے۔ ف۔ یعنی جس معنی میں وطن اصلی تھا اگر چھوڑ کر اسی معنی میں دوسرا وطن کر لیا  
 تو اول منٹ گیا۔ لیکن ولایت کی راہ سے تو وہ نہیں سکتا پس تاہل کے ساتھ وہیں زندگی بسر کرنے کے معنی رہ گئے۔ پس جب  
 ایک جگہ سے چھوڑ کر یہ دوسری جگہ ٹھہر کر لیا تو اول منٹ گیا۔ و وطن الاقامۃ یبطل بمثلہ و بالسفر و بالاصلی۔ اور وطن اقامت  
 منٹ جاتا ہے اپنے مثل وطن اقامت کر لینے سے اور سفر کرنے سے اور اصلی وطن میں داخل ہونے سے۔ ف۔ چنانچہ اگر  
 سفر میں کسی مقام پر پندرہ روزہ وطن اقامت کر لیا تھا پھر چھوڑ کر دوسری جگہ پندرہ روزہ اقامت کی تو پہلا منٹ گیا اگر وہاں جاوے  
 تو قصر کرے یا وہاں سے سفر کیا تو وہ منٹ گیا یا وہاں سے وطن میں داخل ہو گیا تو وہ منٹ گیا۔ م۔ و اذا نوسی المسافرين یقیم  
 بکلمۃ و منی۔ اور جب مسافر نے نیت کی کہ اقامت کرے کہ اور منی میں۔ ف۔ یعنی ایسے دو مقاموں میں جو ہر ایک خود  
 مستقل ہے۔ محیط السحری۔ خمسۃ عشر یوما۔ پندرہ روز تک۔ ف۔ یعنی پندرہ روز اقامت کی نیت دونوں ایسے مقاموں  
 میں کی۔ لم تقیم الصلوٰۃ۔ تو ناز کو پورا نہیں پڑے۔ لان اعتبار النیت فی موضعین یقتضی اعتبار ہما فی مواضع۔ کیونکہ  
 دو مقام میں نیت کا معتبر ہونا مقتضی ہے کہ کئی مقاموں میں نیت معتبر ہو جاوے۔ ف۔ یعنی اگر جائز سمجھیں کہ دو مقام میں  
 ملا کر پندرہ روز اقامت سے تقیم ہو سکتا ہے تو پھر دو مقام سے ناز دو مقاموں میں بھی ملا کر تقیم ہونا جائز سمجھیں۔ البسوط ن۔  
 و ہو متنع۔ اور یہ مجوز نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ اس سے لازم آیا کہ آدمی کبھی مسافر نہ ہو۔ کیونکہ مسافر کے واسطے منزل پر ٹھہرنا  
 ضرور ہے۔ تو سفر میں متحد دو مقاموں پر اقامت ضرور ہوتی۔ لان السفر لا یعرى عنہ۔ کیونکہ سفر تو اس سے خالی نہیں ہوتا



ف۔ زوج مسافر کے ہر منزل کی اقامت تو جمع کرے تو بسا اوقات وہ پندرہ روز سے بڑھی ہوگی۔ تو متعدد مقاموں میں پندرہ روز کی اقامت سے وہ مسافر رہے بلکہ تقیم ہو جاوے۔ ن۔ م۔ پس ثبوت ہوا کہ متعدد مقاموں میں اقامت مقبضہ نہیں ہے بلکہ ایک ہی مقام پر پندرہ روز کی اقامت ہو تو وہ مقبضہ نہیں و مستقل مقاموں پر مانند کہ دینی کے پندرہ روز کی اقامت بھی نہیں جائز ہے۔ الا اذا نوى ان يقیم باللیل فی احدہما۔ لیکن جو از اس وقت ہو جائیگا کہ نیت کرے کہ رات میں ان دونوں میں سے خاص اس مقام واحد میں رہا کریگا۔ ف۔ اور دن میں چاہے دوسرے موقع میں رہیگا۔ محیط السرخسی فیہ یقر بحدیثہ۔ تو مقیم ہو جائیگا اسی موقع میں داخل ہو نیکی ساتھ ف۔ حاصل یہ کہ جب نیت اقامت طرح صحیح ہوگی تو حکم تقیم ہونے و ناز پوری کر نیکیا کب سے دیا جائیگا تو دیکھنا چاہیے کہ اگر پہلے وہ اس موقع میں داخل ہوا جان رات میں رہنے کی نیت نہیں کی تو ابھی مسافر ہے حتی کہ جب رات تک وہ دوسرے موقع میں پہنچا جان رات میں رہنے کی نیت کی ہے تو داخل ہو کر مقیم ہو جائیگا۔ اقصاء وغیرہ۔ لان اقامۃ المرقع مضافۃ الی مہیتہ۔ کیونکہ آدمی کا مقیم ہونا کسی شب باشی کے تمام کی جانب منسوب ہوتا ہے۔ ف۔ اور اگر شخص پہلے اسی موقع میں آیا جان شب باشی کی نیت کی ہے تو مقیم ہو گیا پھر اگر دن باقی ہے اور وہ لنگر دوسرے موقع میں گیا تو مقیم کی ناز پڑے کیونکہ تقیم ہو کر نکلا اور شب کو وہاں آجا و لگام۔ یہاں اس صورت میں کہ دونوں موقع مختلف ہوں جیسے کہ دینی۔ اور اگر ایسا ہو کہ ایک موقع دوسرے موقع کے تابع ہو حتی کہ اسکے لوگوں پر جمعہ میں حاضر ہونا واجب ہو تو ان دونوں میں پندرہ روز اقامت کی نیت سے تقیم ہو جائیگا کیونکہ یہ دونوں بمنزلہ واحد کے ہیں۔ البغدادی و التضرع محیط السرخسی۔ حاصل یہ کہ تابع وہ موقع ہے جسکی لوگوں پر دوسرے کے جمعہ میں حاضر ہونا واجب ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو تابع نہیں بلکہ مستقل ہے اور مسئلہ المثل و موقع مستقل میں ہے۔ م۔ حاجی جب المہج کے عشرہ ذی الحجہ میں داخل کہ ہوا اور نصف ماہ اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں کیونکہ اسکو عرفات چنانچہ درج ہے۔ اور اگر ایسے کہ عرفات دینی ملا کہ اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے اور اگر بعد و ایسی دینی کے اقامت کہ کی نیت کی تو صحیح ہے۔ م۔ ومن فاتتہ صلوۃ فی السفر قضاہا فی الحضر رکعتین۔ اور جس شخص کی کوئی ناز سفر میں قضا ہو گئی تو اگر اسکو حضر میں قضا کرے تو دو رکعت پڑھے۔ ف۔ کیونکہ دوی رکعت اس پر مقرر ہیں ہونے اور وقت جو موجب تھا وہ نکل چکا اب تغیر ہو گا۔ م۔ یہی قول مالک رحمہ کا ہے۔ م۔ ومن فاتتہ فی الحضر قضاہا فی السفر اربع اور جسکی ناز حضر کی قضا ہوئی اگر اسکو سفر میں قضا پڑھے تو چار رکعت پڑھے۔ ف۔ یہ بالاجماع ہے۔ م۔ لان انھما واجب الا اور۔ کیونکہ قضا تو موافق اور ہے۔ ف۔ یعنی جو تعداد ادا کرنی واجب ہوئی تھی اگر قضا ہوئی تو وہی قضا واجب ہے۔ یہ ناز کے ذاتی ارکان میں ہے بخلاف صفات کے حتی کہ اگر مرض میں ناز کو بیشک اشارہ سے پڑھا واجب ہوا تھا مگر قضا ہوئی پھر حالت صحت میں اسکو قضا پڑھنا چاہا تو کھڑے ہو کر رکوع و سجود سے پڑھے یوں ہی اگر صحت کی قضا کو مرض میں پڑھے تو جس طرح ممکن ہو حتی کہ لیٹ کر جائز ہے جبکہ یوں ہی ممکن ہو۔ م۔ ح۔ م۔ والعقبہ فی ذلک آخر الوقت۔ اور جس اداء کے موافق قضا ہوئی ہے اس میں آخر وقت مقبضہ ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر ظہر کے اول وقت میں مقیم تھا پھر وقت ختم ہونے سے پہلے سفر کو نکلا حتی کہ جب آبادی سے باہر ہوا اسوقت ناز یا ذاتی حالانکہ وقت صرف ایک رکعت کا یا کم باقی ہے تو اس پر وہی رکعت کی قضا واجب ہے کیونکہ آخر وقت میں وہ مسافر ہو چکا اور یہی مقبضہ ہے۔ م۔ لانا المتعبر فی السبب عند عدم الاداء فی الوقت۔ کیونکہ دو وقت جو واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے آخری وقت ہی سبب ہونے میں مقبضہ ہے جبکہ وقت کے اندر ادا نہ کی ہو۔ ف۔ اور اگر اول وقت ظہر ادا کر کے سفر کو نکلا اور آبادی سے خارج ہوا آخر وقت ظہر کا باقی تھا تو اس پر دو رکعت لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ چار ادا کر چکا ہے۔ یوں ہی اگر سفر سے واپس آیا اور وطن کے باہر اول وقت ظہر آئے دو رکعت پڑھے لیکن پھر آبادی میں داخل ہوا تو اس پر چار واجب نہ ہوگی اور اگر نہیں پڑھی یا نہ تک کہ جب آبادی میں داخل ہوا تو صرف ایک رکعت کا وقت باقی ہے تو اس پر چار

رکعت فضا لازم ہے اور اگر کچھ بھی وقت نہ رہا ہو تو وہی رکعت فضا واجب ہے۔ یہ سب ایسے کہ معتبر آخر وقت ہے۔ اسکی توضیح  
 یہ ہے کہ بندہ جب ایمان لایا تو اسکے ذمہ نمازین ورفندہ رمضان وغیرہ اللہ تعالیٰ کے احکام بجالاتا اور نیات سے اجتناب کرنا  
 فرض ہوا پھر نمازین ادا کرنا اسطرح فرض نہیں ہو گئیں کہ فوراً ایمان لاکر نمازین پھر حنا شروع کر دے بلکہ نادون کا جو اسنے وقت  
 کیا اسکا ادا کرنا اسطرح کہ جب کسی نماز کا وقت آوے تو اسوقت ادا کرنے کا حکم اسپر دیا گیا پس اسوقت اس نماز کو ادا کرے۔  
 اس سے معلوم ہوا کہ ہر روز ہر فرض نماز ادا کر نیکی لیے حکم الہی غرض مل ہوتا ہے مگر بندہ کو اسکی شناخت وقت سے ہی گئی تو جب  
 مثلاً ظہر کا وقت شروع ہوا تو اسنے جان لیا کہ مجھ پر سے رب غرض مل کا حکم آیا کہ یہ نماز ادا کر جیسے رمضان کا دن آیا اور اسنے  
 پہچاننا کہ مجھے حکم ملا کہ روزه پورا کر۔ لیکن روزہ جب اسنے طلوع فجر سے مغرب تک پورا کیا تو اب کچھ وقت اس دن باقی نہیں بچا  
 اور نمازین یہ صورت ہے کہ جب وقت ظہر شروع ہوا اور حکم پہچان کر ادا کی پھر بھی وقت باقی رہا تو اسین دوبارہ پڑھنے کا حکم  
 اب نہیں ہے اور اگر اول وقت ادا نہ کی بلکہ درمیان وقت یا آخر وقت پڑھی تو بھی ادا ہے فضا نہیں ہے اور حکم سے بھی نافرمانی  
 نہیں ہے۔ اب غور کرنا چاہیے کہ اگر ہم یہ سمجھیں کہ اول وقت ہی واجب کرنے والا ہے تو لازم ہوگا کہ فوراً ادا کریں ورنہ تاخیر  
 میں گناہ ہوگا لہذا ہم نے جاننا کہ اول وقت واجب کرنے والا ہے مگر بغیر تنگی کے یعنی یہ بھی گنجائش ہے کہ تاخیر کر دو حتیٰ موجب  
 ہوا پھر جب اول میں ادا نہ کی تو دوسرے غرض میں وجوب ہوا مگر اسی طرح کہ گنجائش ہے پھر اگر ادا نہ کی تیسرے غرض کی طرف  
 حتیٰ کہ اخیر جزو تک پہنچ کر تنگی ہو جاتی ہے کہ پھر تاخیر کی گنجائش نہیں رہتی اور درحقیقت پورا وجوب بھی ہے کہ ٹل نہ سکے اسوقت  
 امام مصنف رحم نے جزم کیا کہ سب اصل میں وقت کا آخری جزو ہے۔ اسی کو امام کریمی و محققین علماء نے اختیار کیا ہے۔ پھر شروع  
 کرتا ہے کہ ظاہر دلیل اسکو مقتضی تھی کہ اخیر وقت جب فقط اتنا رہ جاوے کہ اسین اسوقت کا فرضہ ادا ہو جاوے مثلاً ظہر کی چار  
 رکعت پوری ہو جاوے تو یہ جزو اخیر تنگی کے ساتھ موجب ہونا چاہیے اور یہی صحیح ہے لیکن اگر حلقہ محدث ظہر کے آخر میں پاک  
 ہوئی جب کہ ایک ہی رکعت کا وقت یا کم باقی ہے تو ظہر کو فضا کرنا اسپر واجب ہے چون ہی جب کا فرض سلمان ہو یا افضل یا بالغ  
 ہو یا حالانکہ بعد شرائط کے قدر تحریرہ وقت ہے تو اس نماز کی فضا واجب ہے۔ تو یہ جزو قدر تحریرہ تحریرہ واسطے اسباب فضا کے  
 ہے اور موجب ادا میں ضیق کا وقت ہے ہی کہ پوری نماز یہ وجہ واجب ادا کا وقت باقی ہو اور یہی میرے نزدیک تحقیق ہے و اسیر  
 تعالیٰ اعلم۔ اور سجدہ وجوب فضا کا وہ ہے کہ جو میں نے اوقات کی تحقیق میں بیان کیا جیسا ملاحظہ یہ ہے کہ وظیفہ ۲۴۔۲۵ ساعات  
 شب و روز میں پانچ نمازون کا ہے اور یہ اوقات ظہر و عصر و عشاء وغیرہ کی صرف ان گھون میں پانچون نمازون کی تفصیلی شناخت  
 کے لیے میں کیا جین دیتے کہ دیگر گھون میں یہ اوقات اسطرح نہیں ہیں حتیٰ کہ ۲۲۔۲۳ ساعات کا دن اور ۲۔۳ ساعت کی رات تو  
 ہر ایک وغیرہ میں موجود ہے پس یہ اوقات اصلی موجب نہیں اور موجب اصلی تو حکم الہی غرض مل ہے حتیٰ کہ بوم الدجال کی حدیث میں  
 ایک روزہ نماز کافی نہیں ہوتی بلکہ اندازہ کر کے ایک روز میں ایک سال کی نمازین ہوئیں لہذا جب بعض دانی عورت سے  
 نمازین ملاحظہ کیں یہاں تک کہ پاک ہو اور وہ پاک ہوئی ایسے وقت کہ بعد شرائط کے صرف تحریرہ تحریرہ کا وقت اس نماز میں سے ملا  
 تو یہ ظاہر ہے کہ تمہارے اندازہ میں اتنا وقت ہے اور اب سوال یہ کہ کیا یہ نماز بھی ساقط میں داخل ہے یا نہیں تو ہمارے اندہ فقہاء  
 نے کہا کہ نہیں اور سجدہ یہی جو ذکر ہوا اور حدیث صحیح وارد ہے کہ من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك الفجر۔ الخ۔ تو ایک رکعت  
 پانچ سے وظیفہ نماز پانچ ایمان فرمادیا اور ظاہر ہے کہ اسکا آخر فضا میں حسب الظاهر ہو کیونکہ اوپر میں تو خود گنجائش دو رکعت نہیں  
 ہے تو جب ہم نے کہا کہ بندہ مکلف کو ظاہر ہی محسوس کے اعتبار سے پابندی ہے تو جب ہی دو رکعت کا وقت نماز باقی رہا اسپر  
 اس لحاظ سے حتیٰ ادا کرنا بطور تنگی لازم آیا کہ اسکی نظر میں آئندہ گنجائش نہیں ہے اور بنظر اسکے کہ تحقیق وظیفہ بچا جائے ان اوقات  
 میں ہے تو اسپر سے فضا ساقط نہیں ہے اسی نظر سے فضا میں اول امکان سے تاخیر کرنا کر وہ ہے اور قریب رکھنا لازم ہے حتیٰ کہ

پوری ۲۴۔ ساعات کو قضاء کر ڈالے تو ایک ذیفہ کمال اسنے کم کر دیا۔ فافہم فادہ دقیق و دقیق و اسے تعالیٰ ہوا لا علم بالصواب ہم۔  
والعاصی والمطیع فی سفرہ۔ اور جو شخص اپنے سفر میں نافرمان ہو اور جو شخص اپنے سفر میں فرمانبردار ہو دونوں۔ فی الرخصۃ  
سوار۔ رخصت میں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی دونوں کو وہی رکعت پڑھ کر کرنے میں یکساں اجازت ہے۔ مثال نافرمانی کے  
سفر کی یہ کہ کوئی آدمی شراب پیئے تو میں منزل جاتا ہو۔ مثال فرمانبردار کی یہ کہ طلب علم کو حتیٰ کہ تجارت حاصل کے لیے سفر کرتا ہو۔  
یہ دونوں نافرمان کو قصر سے ادا کریں۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ لا یفید الرخصۃ۔ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ نافرمانی سے  
رخصت نہیں حاصل ہوتی ہے۔ ف۔ پس اس پر چار مجتہدین میں ہم۔ یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ لانہا محبت  
تحقیقا۔ اس دلیل سے کہ رخصت تو آدمی پر تخفیف کر دینی ہے۔ فلا تعلق بالیوجب التعلیل۔ تو رخصت ایسی چیز سے  
نہیں حلق ہوگی جو سختی کو واجب کرتی ہے۔ ف۔ یعنی نافرمانی تو سختی و عذاب واجب کرتی ہے اس کے ساتھ رخصت و تخفیف  
نہیں تعلق ہو سکتی ہے اور کبھی کہا کہ رخصت تو رحمت و انعام ہے وہ عذاب کے مستحق کو نہیں ملے گی۔ اس تقریر کا جواب اس طریقہ  
سے ہو گا کہ یہ ایک عقلی قیاس ہے پس اگر نص میں اجازت نکلتی ہو تو ہم اپنی رائے سے اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے ہیں۔ دیگر یہ کہ  
دونوں باتیں وہ جہت سے ہو سکتی ہیں۔ لہذا فرمایا۔ ولنا اطلاق النصوص۔ اور ہماری دلیل نصوص کا اطلاق ہے۔ ف۔  
یعنی جن نصوص میں مسافر کو رخصت ملی ہے تو علی الاطلاق ہر مسافر کو شامل ہے اور نص میں کوئی قید مطیع مسافر کی نہیں ہے تو ہم نص کو  
اس کے اطلاق پر رکھتے ہیں اور اجماع قولہ تعالیٰ فمن کان منکم مریضا او علی سفر۔ یعنی جو تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو۔ دیکھو اس میں  
یہ نہیں کہ یا سفر طاعت پر ہو بلکہ مطلقا سفر ہے۔ از اسجملہ قولہ علیہ السلام فرض المسافر رکعتان۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
کہ مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہیں۔ اس میں بھی مسافر مطیع کی خصوصیت نہیں ہے تو ہر مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہو اخواہ مطیع ہو  
یا عاصی ہو۔ ولان نفس السفر لیس بمعصیۃ۔ اور اس دلیل سے کہ سفر کی ذات تو کچھ گناہ نہیں ہے۔ ف۔ اور یہی ذات سفر  
سبب دو رکعت کا ہے۔ وانما المعصیۃ ما یكون بعدہ۔ اور یہی معصیت تو وہ چیز ہے جو بعد سفر کے پیدا ہوگی۔ ف۔ جیسے  
شراب خریدنا میں منزل پہنچ کر یعنی بعد سفر کے معصیت پیدا ہوگی۔ او بجاورہ۔ یا وہ معصیت ساتھ ہی ساتھ سفر کے ہوتی ہے  
ف۔ جیسے والدین کی نافرمانی کے باوجود سفر کرنا۔ تو اس سفر کے ساتھ میں یہ گناہ ہے تو سفر ایک چیز اور یہ گناہ دوسری چیز  
ہے حتیٰ کہ اگر والدین راضی ہوتے تو جب بھی یہ سفر یوں ہی ہوتا اور والدین کی خوشی بھی ساتھ ہوتی۔ پھر رخصت قصر نماز وغیرہ  
کی نفس سفر سے ہے فیصلح متعلق الرخصۃ والحد اعلم۔ پس سفر اس لائق ہو کہ رخصت اس سے متعلق ہو۔ ف۔ جب کہ  
سفر کی ذات کچھ معصیت نہیں ہے۔ فافہم و اسے تعالیٰ اعلم۔ (فروع) واضح ہو کہ سفر پانچ قسم ہے۔ واجب و مندوب و مباح و مکروہ  
و حرام۔ پس سفر واجب تو اس کا سفر جس پر فرض ہو یا ہجرت واجب ہو۔ سفر مندوب جیسے علم کے لیے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
کے فرار مہارک کی زیارت کے لیے یا مسجد اقصیٰ یا زیارت والدین کے لیے سفر کرنا۔ سفر مباح جو تجارت کے لیے ہو۔ سفر مکروہ جو  
بغیر مطلب صحیح کے شہر و شہر و مارا پھرے۔ میں کتا ہوں کہ خالی سیر و تاشاکی غرض مکروہ ہے جیسے وہان کے اذخار و اطوار  
کی معلومات۔ بان اگر تجارت کے مقاصد دریافت کرنے کے لیے ہو تو روا ہے۔ سفر حرام وہ ہے کہ کسی گناہ کے مقصد سے سفر کیا جاوے  
ہمارے نزدیک ہر سفر میں نافرمانی قصر جائز ہے اور ترجمہ کتا ہے کہ سفر مکروہ و حرام میں جو قصر کی رخصت ملی وہ اس عاصی کے حق میں  
در حقیقت زیادہ سختی ہے جیسے لافرو دیا میں زیادہ دولت ملے۔ امام نووی رحمہ نے کہا کہ سفر معصیت میں یہ بھی شامل ہے کہ نافرمانی  
اپنی جان کو تھکاوے اور جانور کو تھکاوے۔ امام ابوبکر الرازی الجصاص نے کہا کہ جو شخص اپنے سفر میں عاصی ہے اس کو  
بالاجل عہدہ عہدہ کھانے کھانا مباح ہے حالانکہ وہ اس سے معصیت کی قوت حاصل کرتا ہے۔ ابن العربی رحمہ نے کہا کہ مجھے تعجب ہے  
کہ جو شخص عاصی کو سفر میں کھانا نہ ملے اور نفع کے وقت مردار کھانے کو مباح کتا ہے باوجودیکہ وہ شخص معصیت میں سرگرم ہے



اور جو جائز کے آئینے خطا کی۔ قرطبی رحمہ اللہ کہتا ہے کہ یہ قول تو ابن العربی سے منقول ہے اور صحیح اس کے خلاف ہے کیونکہ یہ عامی اگر ایسے وقت میں مردار نہ کھاوے اور اپنی جان ہلاک کرے تو یہ اور بھی زیادہ سخت گناہ ہے تو اسکو کھانا جائز ہے اور شاید کہ وہ توبہ کرے تو توبہ سے اسکا گناہ عفو ہو جاوے اور غصہ کے وقت مردار کھانا کچھ جائز ہی نہیں بلکہ وہ تو واجب ہے حتیٰ کہ اگر مردار کھانے سے باز رہے اور مردار کو کھانے لگانا ہمارا ہو گا مع۔ اس عبارت میں علامہ عینی رحمہ اللہ نے زیارت مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو مستحب لکھا اور یہی ہمارے فقہاء و محققین کی ظاہر عبارت ہے کہ وہ افضل مستحبات و قریب بوجوب ہے اور مترجم کے نزدیک جو شخص تمام اشتیاق میں ہو اس کے نورایمان کا طور اور وہ اس قریب بوجوب کے واسطے واجب سے زیادہ شائق ہو گا اگرچہ مومن کی شان یہی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو نصیب فرماوے آمین یا اے اللہ راحمین۔ م۔ خلیفہ المومنین اگر سفر کرے تو مسافر ہے۔ خلاصہ۔ یہی صبح ہے۔ خلافاً للبعض کما فی الذخیرہ۔ اور مفتی میں ہے کہ ایک شخص دوسرے کو لاد کر لے بھاگا اور اسکو معلوم نہیں کہ کہاں لیجاوے گا تو فرمایا کہ ناز تمام کرتا رہے یہاں تک کہ تین روز کی راہ لیجاوے تو پھر قہر کرے اگرچہ اس کے بعد تھوڑی ہی دور تک لیجاوے۔ اور اگر اس نے اول سے قہر کیا تو رو رہے پھر اگر وہ تین روز سے کم لے گیا تو ناز و نوح کو اعادہ کرے۔ مع۔ بعد ایک صفحہ کے ذکر کیا کہ اقامت میں لادنے والے کی نیت مستحب ہے۔ مع۔ جامع الفقہ میں ہے کہ جسکے دو زوجہ و دو شہر دن میں ہوں تو دونوں میں سے جس شہر میں داخل ہو مقیم ہو جائیگا۔ محیط میں ہے کہ اگر ایک شہر کی زد و جہ مرگئی اور وہاں صرف گھر و زمین رہے تو ایک قول میں وہ وطن نہ رہا اور دوسرے قول میں مل رہا۔ مسافر نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو نکاح ہی سے مقیم ہو جائیگی۔ جو شخص زبردستی اکراہ کر کے سفر کو نکالا گیا وہ مانند عیدہ می کے قہر کرے۔ حاشیہ جب سفر میں پاک ہوئی اور وہاں سے منزل مقصود تک مسافت سفر سے کم ہے تو پوری ناز پڑے اور بھی صحیح ہے۔ یوں ہی جب عہدت سفر میں طلاق سے باز ہو گئی تو جب وہاں سے منزل مقصود تک مسافت سفر سے کم ہو تو پوری ناز پڑے۔ جمعہ کے روز سفر کرنا قبل زوال کے اور بعد زوال کے کمرہ نہیں ہے اور شافعی و احمد کے نزدیک دونوں صورتوں میں کمرہ ہے اور مالک کے نزدیک بعد جمعہ کے کمرہ نہیں ہے۔ رمضان میں سفر اختیار کرنا کمرہ نہیں ہے۔ مع۔ یہ تو ظاہری حکم ہے اور اگر بدیہی سے رمضان افطار کرنے کے لیے ایسا کیا تو اللہ تعالیٰ دونوں کے حال سے آگاہ ہے۔ مع۔ سفر میں دو ناز و نوح کا حقیقتاً جمع کرنا یعنی ظہر و عصر کا اور مغرب و عشاء کا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ اور واضح ہو کہ جمع کرنا صحت میں ہمارے نزدیک بھی جائز ہے یعنی اس طرح کہ ظہر کو تاخیر کر کے یہاں تک کہ آخر وقت ہو جاوے پس آخر کر ظہر پڑے اور وقت ختم ہو جاوے پس اول وقت عصر پڑے اسی طرح مغرب کو تاخیر کر کے یہاں تک کہ جب وقت نکل جانے کے قریب ہو تو آخر کر مغرب پڑے پھر شروع وقت عشاء میں عشاء پڑے پس سفر کی ضرورت سے یہ تاخیر کرنا مباح ہو گیا اور دلیل ہمارے حدیث ابن مسعود رحمہ اللہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی نہیں دیکھا کہ آپ نے کسی ناز کو بے وقت میں پڑھا ہو یعنی جائت اختیار ہی سوا اے مقام مزدلفہ کہ وہاں مغرب و عشاء کو ملا دیا اور صبح پڑھی دوسرے روز قبل اسکے وقت کے یعنی غلٹ میں۔ اور حدیث صحیحین میں ہے اور مقام عرفہ کی جمع ظہر و عصر کو ظاہر شہرت کی وجہ سے نہیں بیان کیا اور فقہ میں مراد یہ کہ معمولی وقت سے خلاف وقت میں پڑھی۔ اور دوسری حدیث صحیح مسلم میں یلۃ القریس کی ناز کو مختار ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے گھبرانے میں مذکور ہے کہ آپ نے فرمایا کہ سو جانے میں کچھ کوتاہی نہیں ہے اور ساری اربعہ تو اس قسم کے قبضہ قدرت میں ہیں جب اس نے چاہا تو انکو چھوڑا اور کوتاہی و تفسیر تو جاکے میں ہے یوں کہ ناز کو تاخیر کر کے یہاں تک کہ دوسری ناز کا وقت آجاوے۔ یہ حدیث صحیح ہے کہ آپ نے اختیار میں بے وقت نہیں کی اور یہ کہ ایک ناز کو دوسرے وقت میں لیجانا تفسیر ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان الصلوٰۃ کان علی المومنین کتاباً موقوتاً۔ یعنی موقوف ہے ناز نہیں آتا

فرض کی گئی ہے اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ من جمع میں الصلوٰۃ میں فقہاء کی یا باسن الگیا کرتے ہیں سنے وہ نمازوں کو جمع کیا وہ ایک دروازہ کباب پر آیا۔ شیخ ابن کثیرؒ نے اسکی اسناد کو حید قرار دیا۔ اور خود تعالیٰ تھلک من بعد ہم نفع اضاوا الصلوٰۃ آقا۔ یعنی پھر ان بنکوں کے پیچھے اگلے قائم مقام ایسے اہل حق جو سے جنہوں کے ناز کو خلع کر دیا۔ اسکی تفسیر میں علامہ صفحہ کا یہ قول ہے کہ ناز میں تاخیر کر دی یا ناک کہ دوسری نماز کا وقت آگیا۔ شرح کتاب کہ امام شافعی رحمہ اس آیت میں تاویل کر سکتے ہیں کہ یہ ضائع کرنا بطور تقصیر تھا اور سفرد وغیرہ قدر میں شرعی حجاز پر حتیٰ کہ تمہارے نزدیک بھی تاخیر جائز ہے۔ یوں ہی قول حضرت عمرؓ کے مرجح یہ معنی ہیں کہ وہ ایک کبیرہ کے دروازے پر گیا اور پھر کبیرہ کے اندر داخل نہیں ہوا حتیٰ کہ اگر کچھ اور سستی کی کو نضاد کرنے میں کبیرہ کا مرکب ہوگا۔ پس اس قول سے جو صریحاً جو از نکل گیا اس میں ہوشیاری و احتیاط چاہیے جیسے حدیث میں ہے کہ۔ من حام حول الحمیٰ یوشک ان یقع فیہ۔ یعنی جو چراگاہ شاہی کے گرد گھوما قریب ہے کہ اس میں وقع ہو جائے۔ یعنی مجرم ہو تو احتیاط اسی میں ہے کہ اُسکے گرد نجاوے اور ناز کا وقت مفروض ہونا کچھ عذرناجیح کے متافی نہیں ہے اور کہا گیا کہ تم نے نزلہ میں جمع و دفع ہونے سے ایک بار تخصیص کی تو تمہارے اصول پر جب عام ایک بار مخصوص ہو گیا تو دلیل ظنی سے بھی تخصیص ہو سکتی ہے یعنی عموماً ہر حالت میں ناز موقت مفروض ہونا قرآن سے ثبوت ہوا پھر اس عام کو تم نے حدیث مشہور جمع عرفہ و نزلہ سے مخصوص کیا تو اب حدیث آحاد سے سفرد وغیرہ میں تخصیص تمہارے اصول پر بھی جائز ہے اور وہ احادیث جمع کے صحاح میں ہیں ان سب سے حدیث انسؓ کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو رفتار میں جلدی ہوتی تو پھر کو تاخیر کرتے اول وقت حضرت پس ظہر و عصر دونوں کو جمع کر دیتے اور مغرب کو تاخیر دیتے یا ناک کہ مغرب و غشاء میں جمع کرتے جب کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ اور صحیحین کی روایت ابن عمرؓ میں ہے کہ اے لفظ دیکھ شفق چھپ جاتا تھا یوں ہے کہ (بعد اسکے کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ پس یہ مرجح ہے کہ مغرب گذرنے پشاور میں جمع کرتے تھے۔ شیخ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ شفق کا لفظ مشرک ہے جو ستر اور اسکے بعد کی سپیدی وہ دونوں پر پولا جاتا ہے تو محتمل ہے کہ سرخی گذر جانے پر سپیدی میں پڑھتے حتیٰ کہ بقول امام ابو حنیفہؒ یہ مغرب کا آخری وقت ہے پھر سپیدی کم ہو کر تاریکی شروع ہوتے ہی غشاء کے وقت میں غشاء پڑھ لیتے تھے۔ مترجم کتاب کہ حق یہ کہ یہ جواب دوجہ سے کافی نہیں ہے اول یہ کہ ظہر میں یہ تاویل نہیں بنتی ہے کیونکہ مرجح اس میں اول وقت عصر نہ ہے اور اور جب اس میں جمع کرنا بعد داخل ہونے وقت عصر کے ہے تو مغرب میں جمع کرنا اول وقت غشاء کے ہے۔ دوم یہ کہ احادیث اول غشاء میں شروع وقت غشاء کا بعد غائب ہونے شفق کے آیا ہے اور بیان بھی جمع بعد غائب ہونے شفق کے آیا تو بھی اصل وقت غشاء ہے شیخ ابن الامام رحمہ نے فرمایا کہ اگر یہ تاویل ہو تو حدیث ابن مسعودؓ میں اور اس حدیث انسؓ میں معارضہ ہوگا پس ہم حدیث ابن مسعودؓ کو جو راویوں کے نفع ہونے کی ترجیح دینگے تو حدیث ابن مسعودؓ مرجح ہوگی۔ مترجم کتاب کہ انصاف میں یہ جواب بھی مقید نہیں ہے اس واسطے کہ حضرت ابن مسعودؓ میں جمع کرنا تمام عرفہ کا نہ کو نہیں اور بیتہ التعلیس میں فجر کو خلاف وقت فجر حاتم کو نہیں ہے جو جب کلیہ پورا نہوا تو یہ جمع کرنا بھی مذکور نہیں ہے علامہ اسکے معارضہ کیونکہ قائم کیا جاوے جبکہ معلوم ہوا کہ حدیث ابن مسعودؓ میں بلا قدر کا بیان ہے اور حدیث انسؓ نہ وغیرہ میں عذر سفر کا بیان ہے پھر معارضہ ساقط ہے۔ ہاں یہ بات پسندیدہ ہے جو شیخ ابن الامام رحمہ نے بیان فرمائی کہ بے وقت جمع کرنے کی احادیث میں ایک طبع کا اضطراب واقع ہوا ہے چنانچہ ابن عباسؓ نہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مدینہ میں بغیر عذر سفر اور خوف اور بغیر بارش کے پانچ احادیث کو جمع کرنا۔ صحیح مسلم میں مروی ہے اور اسطرح جمع کرنے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ مترجم کتاب کہ نہ فرمائی کہ اس پر صحت میں سے کسی کا عمل نہیں ہوا۔ اس سے ظاہر ہے کہ بالظہر جمع کی احادیث میں تاویل ہے اور شیخ نے کہا کہ زیادہ احتیاط بھی اسی میں ہے کہ جمع نویں اسلحہ کہ اس میں تو کچھ شبہ بھی نہیں ہے بالکل

کچھ شک نہیں کہ بالاجل یہ افضل و احوط ہے کہ جمع نہ کیا جاوے تو مترجم کو ظاہر ہوا کہ تقریر امام غلام رحمہ کی اس مسئلہ میں ثابت حصہ باقی پر واقع ہوئی ہے اور وہ یہ ہے کہ امام رحمہ نے ان جملہ احادیث کو جمع کیا تو یہی نتیجہ نکلا کہ بقول حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے جمع کی ارتکاب میں نفس دین ہوگا اور آئندہ ترک سے ارتکاب کبیرہ کا خوف ہے اور حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ آیت کریمہ سے جمع نہ کرنا نکلتا ہے اور باوجود توفیق دینے کے بلاشبہ احوط یہی ہے کہ جمع نہ کیا جاوے۔ اب رہا یہ کہ یہ احتیاط کیا واجب ہے یا جائز ہے تمام شافعی رحمہ نے اسکو جائز و افضل رکھا ظاہر اس نظر سے کہ اگر حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ منفرد ہے اور اس پر عمل کامل بھی نہیں تو وہ طریق جمع کا ضرر ہوگا لیکن متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم مانند انس رضی اللہ عنہ و ابن عمر رضی اللہ عنہم کے جمع کرنا ظاہر و عصر کا اور غریب و عشاء کا راجح کرتے اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اس پر عمل بھی ثبوت ہوا ہے تو اس کا ترک لانعم نہیں آتا پس احتیاط کرنا افضل ٹھہرا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ نے اس احتیاط کو واجب قرار دیا اس نظر سے کہ مردین میں احتیاط واجب ہے اور ایسے کے اگر فرض کر دے کہ اخیر جائز نہ تو نماز نفا ہو جائیگی اور عدا ایسا کرنا حرام ہوتا ہے اور اس جہت سے کہ حدیث میں حکم فرمایا کہ منع مایربیک الی مایربیک۔ یعنی جس چیز میں شبہ ہے اسکو چھوڑ کر وہ اختیار کر لے جس میں شبہ نہیں ہے۔ اور یہ حکم اس مقام پر واجب ہے پس یہ تحقیق انعام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

### باب صلوٰۃ الجمعۃ

باب نماز جمعہ کے بیان میں ہے۔ جمعہ نام اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں بکثرت خصال الخیر جمع فرمائے ہیں۔ اس میں آدم کی تیج ہوئی اور یہی روز جمع قیامت ہے اس کے فضائل چاس سے زائد ہیں۔ م۔ اس کی فضیلت بہت بڑی ہے۔ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں سونہ البیروج کی آیت و شاید شہید کی تفسیر حضرت مسلم سے یہ کہ شاید تو روز جمعہ ہے اور مشہور روز عرفہ ہے۔ رواہ ابویوسف فی الکبریٰ۔ اور حدیث طویل حضرت ابو ہریرہ نے روایت کی کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سب سے بھرون جبر آفتاب طلوع ہوا وہ روز جمعہ ہے۔ اسی روز آدم پیدا کیے گئے اور اسی روز جنت میں داخل ہوئے اور اسی روز جنت سے زمین پر اتارے گئے اور اسی روز قیامت قائم ہوئی مایربیک سلم۔ اور اسی روز آدم ص کی توبہ قبول ہوئی اور اسی روز دنیا سے انتقال کیا اور کوئی جاندار نہیں کہ جمعہ کے روز جمع کرے مگر اگر کسی نے ہونے سے طلوع آفتاب تک قیامت کے دوسے خائف رہتا ہے سو اسے جن دانس گے۔ اللہ و انیس الی اللہ اور اس میں ایک ساعت ایسی ہے کہ اس کی ہی شان ہے کہ جو جمعہ مسلمان بحالت نماز دعا کرے اللہ تعالیٰ سے کسی بات کی اس ساعت کو پا کر تو خدا اللہ تعالیٰ اسکو عطا فرادے گا۔ الترمذی۔ یہ ساعت ہمہ رکھی گئی ہے اسی واسطے اہل الخیر صبح سے تا غروب تک اسکی جستجو کرتے ہیں۔ اور علماء کہ اس ساعت میں تیرہ اقوال ہیں اور روایات بھی مختلفہ آئی ہیں اور مترجم کے نزدیک شمار ہے کہ جمعہ میں ایک ساعت تو میں نماز جمعہ میں ابتداء سے آخر تک قابل جستجو ہے چنانچہ حدیث میں بھی بحالت نماز کا اشارہ ہے کہ یہ ساعت مخصوص ہر روز جمعہ ہے ورنہ حدیث میں ہر روز ایک ساعت قبولیت کی وارد ہے تو جمعہ کو ہر روز سے یہ فضیلت خاصہ ہے اور ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ طلوع فجر سے طلوع آفتاب تک ہے اور عبد اللہ بن سلام وغیرہ سے عصر سے غروب آفتاب تک۔ قول سوم ندال سے تا فراغت نماز۔ اور دیگر اقوال نجوم تطویل نہیں لکھے ہم صبح۔ پھر واضح ہو کہ نماز جمعہ فرض قطعی ہے جو قرآن و حدیث و اجل سے ثابت ہے اور اس کا منکر کافر ہے قرآن میں فرمایا۔ یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من بینکم فممنکم فاسمعوا الی الذکر لعلکم تفرحون۔ اذیہ۔ یعنی اے ایمان والو! جب اذان دیا جاوے واسطے نماز کے مذکور سے تو چلو بجا نایب حکم اللہ کے و جمعہ کے روز اگر ذکر سے مراد نماز ہے تو ظاہر ہے کہ اگر خطبہ ہے تو اہتمام ہوا کہ ایسے وقت چلو کہ خطبہ بھی سنو اور جب خطبہ ہو تو اس میں بھی نماز ہے اور اگر خطبہ سے مراد خطبہ و نماز دونوں ہیں۔ اور اس آیت سے



اذان بھی قرآن سے ثبوت ہوتا اگرچہ ابتدا میں مسنون ہو چکی تھی۔ حدیث میں ہے کہ جمعہ ہر مسلمان پر حاجت میں حق واجب ہے سو اسے چار کے ایک ملک دوم عورت سوم طفل یعنی نابالغ چہارم بیمار۔ علی مارواہ ابو داؤد۔ اور نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ اسناد صحیح بشرط بخاری و مسلم ہے۔ اور تمیم الداری رحمہ اللہ کی حدیث میں بھی حق واجب ہے اور مسافر کا بھی استثناء ہے اور ترک جمعہ بڑے شدید وارد ہے حتیٰ کہ بغیر عذر ترک کرنے والے کو منافق کہا گیا ہے۔ بالجلہ ائمہ حنفیہ و شافعیہ سب کے نزدیک جمعہ فرض ہے اور ہمارے ائمہ نے تو تصریح کی کہ جمعہ تو فرض ظہر سے بھی زیادہ موکد ہے کیونکہ ہم کو جمعہ کے لیے فرض الظہر کے چھوڑنے کا حکم ہے اور جو کوئی منکر ہو وہ کافر ہے۔ منع م۔ اور جمعہ ہر شخص پر فرض میں ہے۔ التہذیب ۱۔ اور اسکا ادا کرنا فرض ہونے کے لیے بارہ شرطیں ہیں آئین سے چھ شرطیں تو خود مصلیٰ کے اندر چاہئیں۔ ایک تو آزاد ہونا یعنی ملک نہ ہو۔ دوم مذکر ہونا پس عورت پر ادا واجب نہیں ہے۔ سوم تقیم ہونا پس مسافر پر ادا نہیں ہے۔ چہارم تندرستی یعنی ایسا بیمار نہ ہو کہ جمعہ میں حاضر ہونا اس پر مشقت ہو۔ پنجم پانون سلامت ہونا۔ حتیٰ کہ گھٹیا واسلے پایا ہیج پر بالاجماع جمعہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ اگرچہ اسکو لا ذکر ہو چنانچہ والا تھا ہوا ازاں ہی ششم آنکھوں کا سلامت ہونا۔ حتیٰ کہ اندھے پر جمعہ نہیں اگرچہ رہبر یا دے۔ السراجیہ۔ اور بڑے حاضیعت بھی بزرگ مرہض کے ہے کہ اس پر جمعہ نہیں۔ اور جب بارش بہت ہو یا ظلم بار شاہ سے رو پوش ہو تو جمعہ ساقط ہے۔ جو کوئی کسی کے پاس اجرت و نوکری وغیرہ پر کام کرتا ہو تو مستاجر کو یہ اختیار نہیں کہ اسکو شہر کے اندر جمعہ میں جانے سے روکے۔ پھر اگر جامع مسجد نزدیک ہو تو ضروری سے کچھ کم ہو گا اور اگر دور ہو تو جعفر روبر تاز میں مشغول ہوا اتنی مزدوری ساقط ہے۔ محیط۔ میں کتابوں کہ یہ اس وقت کہ غزوہ نے اول سے شرط نہ کر لی ہو اور اگر شرط کر لی تو کسی عورت میں کمی نہ ہوگی م۔ غلام مکاتب و غلام سامعی پر جمعہ واجب ہے۔ بھڑکن لوگوں پر جمعہ ادا کرنا فرض نہیں ہے مگر آنکھوں کے حاضر ہو کر جمعہ ادا کیا تو اس وقت کا فرض ادا ہو گیا۔ الکفر۔ یعنی اب ظہر واجب نہیں ہے م۔ باقی چھ شرطیں مصلیٰ سے باہر میں اول شہر ہونا۔ ۲۔ جامع۔ ۳۔ سلطان۔ ۴۔ وقت۔ ۵۔ مجلس۔ ۶۔ عام اجازت۔ ۷۔ منع م۔ پھر ہر ایک کا بیان کہ شہر وغیرہ سے کیا مراد ہے کتاب میں آتا ہے م۔ لا تصح الجمعۃ الا فی مصر جامع۔ جمعہ صحیح نہیں ہوتا مگر ایسے شہر میں جو جامع ہو۔ ف۔ یعنی اسے جمعہ کے بارہ شرائط میں سے ایک شرط یہ کہ مصر جامع ہو جسکا بیان آتا ہے اور یہی قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ و عطاء حسن بصری و ابراہیم نخعی و مجاہد و ابن سیرین و سیفیان ثوری وغیرہم کا ہے۔ مع۔ اونی مصلیٰ المصر۔ یا شہر جامع کے مصلیٰ میں۔ ف۔ یعنی نازک گاہ میں م۔ اور مراد اس قناتے مصر یعنی شہر کا گرد اور قناتے شہر میں جو مسجد ہوتی ہے جیسے جد گاہ تو شہر کے نام میں وہ بھی داخل ہے۔ اور قناتے اس جگہ کو کہتے ہیں جو شہر کی مصلیٰ کے واسطے بنائی جاتی ہے جیسے گھوڑوں کو دوڑ میں آراستہ کرنے اور نشانہ ٹھیک لگانے کی تعلیم اور ناز و جد نہ ہونے اور شہر کے مردے دفن کرنے و چراگاہ بنانے وغیرہ کے واسطے بنائی جاتی ہے خواہ وہ شہر سے ملحق ہو یا نہ ہو اور اسکا اندازہ ایک غلوہ تک ہے اور یہی اندازہ امام محمد رحمہ اللہ سے فواد میں مذکور ہے۔ مع۔ اور غیہ المغنی میں ہے کہ بخار ایک فرسخ ہے۔ مع۔ و لوالجی نے بھی اسی کو فتویٰ کے لیے مختار کیا۔ و۔ لیکن خلاصہ میں ہے کہ غلوہ وغیرہ کی تقدیر کچھ نہیں ہے بلکہ قناتے وہ موضع جو مصلیٰ شہر کے واسطے متصل و ملتصق ہو اور اگر درمیان میں فصل ہو جیسے خررہ و خررہ و خررہ میں پڑ جاوے تو وہاں والوں پر جمعہ نہیں اگرچہ اذان کی آواز پونہ ہے۔ قاضیخان میں ہے کہ نقیہ ابو جعفر نے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے یہی روایت کیا اور اسی کو شمس اللہ حلوانی نے اختیار کیا ہے۔ ۱۔ بان اگر وہاں کا رشتہ والا یا کوئی دیہاتی جمعہ کے روز شہر میں موجود ہو تو اس پر جمعہ مثل اہل شہر کے ہے مگر جبکہ وہ قبل ناز یا بعد ناز کے واپس جانے والا ہو تو اس پر واجب نہیں ہے مگر اگر شہر کے لوگ وہاں پادیا۔ محیط و المغنیس و قاضیخان۔ پھر ظاہر کلام فقہی ہے کہ جمعہ پڑھنا اس پر واجب نہیں ہے اگرچہ جمعہ اس پر نقل تھا تا خطہ م۔ بالجلہ شہر جامع یا قناتے شہر شرط ہے۔ والا یحیٰ فی القریۃ۔ اور جمعہ

نہیں جائز ہے قری یعنی گناہوں میں۔ **ف** غونا فاشی۔ نقولہ علیہ السلام لا جمعة ولا تشرقی ولا تفر ولا تضحی  
 الا فی مصر جامع۔ دلیل ہمارے قول حضرت علی الصدیقہ وسلم کہ جمین جمعہ اور نہ تشرقی اور نہ تفر اور نہ تضحی کہ شہر  
 جامع میں۔ **ف** اس کلام میں انحصار کر دیا کہ سوائے شہر جامع کے اور کہیں نہیں جائز ہے لیکن اس حدیث میں کلام  
 یہ ہے کہ امام مصنف نے تو اسکو حضرت علی الصدیقہ وسلم کا قول بیان کیا لیکن یہ کتب حدیث میں نہیں ملتا ہوا ان ابن ابی شیبہ  
 نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول روایت کیا کہ جمین جمعہ اور نہ تشرقی اور نہ تفر اور نہ تضحی کہ شہر جامع یا شہر عظیم  
 میں۔ ابن حزم نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور عبد الرزاق نے اسکو مسند صحیح کے ساتھ مختصر روایت کیا۔ ابن حزم نے کہا کہ  
 یہی حدیث روئے سے مروی ہے۔ خواہ ہر زادہ رحمہ نے کہا کہ ابو یوسف رحمہ نے اسکو امام ابن مرفوع روایت کیا۔ بیہقی نے مرفوع ہونے  
 سے انکار کیا اگرچہ مسلم نہیں کرتے اور اگر ان میں تو یہ موقوف صحیح بنبرکہ مرفوع کے ہو کیونکہ اس میں راے کو دخل نہیں ہے اور حضرت  
 علی رحمہ کا اس میں امام مقتدا ہونا ہم کو کافی ہے۔ منع۔ شرح کتاب ہے کہ اس مقام میں قابل حفظ یہ بات ہے کہ بالا جماع جمعہ کے واسطے  
 خاص شرائط ہیں جو ظہر میں نہیں ہیں اور جمعہ قائم کرنا فریضہ ظہر جو ترک ہوتا ہے مع ہذا اگر کسی نے بطور گناہ کے جمعہ ترک کیا تو اس پر  
 ادا سے ظہر ہی یا قضاء میں بھی ظہر ہی بعد اس اجاع کے متنبہ ہونا چاہیے کہ اقامت جمعہ میں احتیاط ضرور ہے جو جمعہ اپنے مختلط کے  
 ساتھ ایسا ہو کہ اس میں قیاس کو دخل نہ رہا تو انہیں امور پر مشروط رہا جنکے ساتھ حضرت علی الصدیقہ وسلم سے متحقق ہوا ہے کیونکہ  
 جب موافق اجتہاد و علم شریع کے جمعہ واجب نہیں جانا اور ظہر ادا کی تو باخلافت اسوقت کا فریضہ ادا ہو گیا اور اگر ظہر ترک کی  
 اور جمعہ قائم کیا حالانکہ اس میں اس حالت و ان امور کی رعایت میں تصور ہو جنکے ساتھ حضرت علی الصدیقہ وسلم نے ادا کیا  
 ہے تو جمعہ بھی نہونے سے فریضہ وقت ہی جاتا رہا اگرچہ وہ گنہگار اسوجہ سے نہونے کہ اتباع علم واجب ہے پس صاف ظاہر ہوا کہ  
 احتیاطان جمعہ میں احتیاط ہے ترک ظہر میں۔ کما لا یخفی۔ پھر خلافت نہیں کہ حضرت علی الصدیقہ وسلم نے جمعہ ادا کیا تو شہر جامع  
 تھا یا آپ کے حکم سے قناتے شہر میں ادا ہوا ہے۔ تو ہم اسی مورد پر رہکتے ہیں اور امام شافعی رحمہ نے دیہات میں بھی جمعہ  
 واجب جانا بدلیل قول ابن عباس رحمہ کہ مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جمعہ ہونے کے بعد جو پہلا جمعہ ہوا ہے وہ صحابہ  
 ہجرین کے قریہ جو انامین مجاہد۔ اس سے معلوم ہوا کہ قریہ یعنی گانوں میں جمعہ جائز ہے۔ جواب دیا گیا کہ اس روایت میں قریہ  
 کا لفظ ہے اور وہ جیسے گانوں کے معنی میں آتا ہے ویسے ہی شہر کے معنی میں بولا جاتا ہے کیا نہیں دیکھتے کہ لغت قرآن میں بہت  
 موجود ہے حتیٰ کہ مکہ کو ام القریہ کہا ہے اور فرمایا۔ وقالوا لولا نزل ہذا القرآن علی رجل من القریین عظیم۔ حالانکہ دونوں قریہ  
 کہ وظاقت مراد ہے۔ اور فرمایا۔ تلک القری نقص علیک منی ابنا تھا۔ اور فرمایا۔ تلک القری ابکنا ہم الایہ۔ اور معنی نہیں  
 کہ قوم ہود و صالح و لوط و فرعون سب اہل شہر تھے مگر کیونکہ قریہ کے معنی گانوں کے لیے۔ بلکہ یہ جو انامین شہر جامع تھا  
 صالح میں ہے کہ جو انامین حصن تھا صوبہ بحرین میں۔ یہ صاف ہے کہ وہ مصر جامع مع حاکم و عالم تھا۔ منع۔ و المصرا لجامع  
 کل موضع لہ امیر و قاض یفقد الاحکام و یتقیم الحدود۔ اور مصر جامع سے مراد ہر ایسا موضع کہ اسکا دار۔ و قاضی ہو جو حکام  
 کو نافذ کرتا اور حدود کو قائم کرتا ہو۔ **ف** یعنی احکام جاری کرنے اور شرعی سزاؤں کو قائم کرنے پر قادر ہو جسے یہی ظاہر ہے  
 ہے۔ الدیایہ۔ و نہ اعم الی یوسف۔ اور یہ ابو یوسف سے مروی ہے۔ **ف** پس کوئی بڑا شہر جو حاضر و نہوا کہ اسکے لوگ  
 بڑی مسجد میں نہ سماویں بلکہ حصن یعنی گڑھی و قلعہ جس میں سردار تھی قوت والا ہو کہ شرعی احکام جاری کر سکے اور جو رکابا تھو  
 کاٹنا اور زانی کو حد مارنا وغیرہ حدود کو قائم کر سکے تو وہ مصر جامع ہے جیسے جو انامین حصن یعنی گڑھی یا قلعہ ہونے سے یہ بات ظاہر  
 ہے کہ مصر جامع سے مراد ہے وہاں سپر صاوت ہے۔ و جنہ انہم اذا اجتمعوا فی اکبر مسا جہم لم یسمع۔ ہذا ابو یوسف سے مصر  
 جامع کی پہچان ہے بھی مروی ہے کہ جان کے لوگ اگر وہاں کی سب سے بڑی مسجد میں مجتمع ہوں تو سب لوگوں کی کھائی ہو

فتنہ یہ قول پہ نسبت قول اول کے خاص ہے کیونکہ اس میں یہ بھی شرط ہے کہ آبادی اس قدر کثیر ہو۔ والا اول اختیار اگر کسی  
 ہو تو قول اول کو کرخی نے اختیار کیا ہے۔ وجہ الظاہر۔ اور یہی ظاہر مذہب ہے۔ فتنہ پس اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ وراثتی  
 اختیار الفلجی۔ اور قول دوم کو بھی نے اختیار کیا۔ فتنہ بھی منسوب ہے بن عمر بن مالک بن جندبہ جلی اولاد میں سے  
 اور نام انکا محمد بن شجاع تھا جو امام اعظم کے شاگردوں میں سے کثر اور حسن بن زیاد کے خاص شاگردوں میں سے ہیں حدیث کو  
 وکیع و ابو سیامہ و واقدی وغیرہم سے حاصل کیا اور سند ہے بن مازعصر کے سجدہ میں یکایک قضاء کی صاحب تصانیف کثیرہ میں  
 مع مصنفی میں ہے کہ بہتر قول یہ کہ حسین بن علی کی ضرورت کے لوگ یعنی قاضی و مفتی و حاکم پائے جاوین تو وہ مصر جامع ہے۔ ابو حنیفہ  
 سے روایت ہے کہ مصر وہ موضع حسین گلیان و بازارین ہوں اور حاکم جو حکومت سے ظالم و مظلوم کا انصاف کرے اور عالم ہو جو  
 واقعات میں فتویٰ دے۔ یہی قول اصح ہے۔ المقید و التقتہ۔ اور امام محمد رحم سے روایت ہے کہ امام المسلمین جس موضع کو مصر  
 کر دے تو مصر ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر اس نے کسی گاؤں میں اپنا نائب بیجا یا جو حدود و قضاہ میں قائم کرتا ہے تو وہ مصر ہو گیا پھر  
 جب نائب کو وہاں سے اٹھائے تو وہ گاؤں ہو جائیگا۔ ابن حزم نے بھی میں ذکر کیا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ربیعہ بن ابی  
 بکر سے کہا کہ اگر اس نے کسی موضع پر حاکم کر دے تو وہ مصر ہو جائیگا۔ قاضی خان نے کہا کہ ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے  
 کہ جس موضع کی آبادی و مکانات اس قدر ہو چکیں کہ جتنے مقام میں ہیں ہیں اور وہاں مفتی و قاضی ہو جو حدود قائم کرے اور احکام  
 نافذ کرے تو وہ مصر جامع ہے اور اسی قول پر اعتماد ہے۔ مع۔ ظاہر المذہب وہی ہے جو امام مصنف نے بیان کیا ہے بالجملہ مصر جامع  
 اور اس کے مصلیٰ میں جمعہ جائز ہے۔ و الحکم غیر مقصور علی المصلیٰ۔ اور حکم جو از جمعہ کا صرف مصلیٰ یعنی مسجد فناء پر مقصور نہیں ہے۔  
 فتنہ حتیٰ کہ صرف اسی مسجد میں اور صرف اسی جانب جدھر عید گاہ ہے جو از ہوتا۔ بل پھر فی جمیع اقدیمۃ المصر۔ بلکہ از جمعہ  
 مصر کے تمام فناءوں میں جائز ہے۔ فتنہ خواہ وہاں مصلیٰ ہو یا نہ ہو۔ تو حاصل یہ ہوا کہ مصر جامع کے باہر مصلیٰ تک یعنی فناء  
 حضرت بنی جمہ رو ہے۔ لاناہما بمنزلۃ فی حوائج اہلہ۔ کیونکہ تمام جانب فناء مصر کی بمنزلۃ مصلیٰ کے ہیں بلحاظ اہل المصر کے  
 ضروریات کے۔ فتنہ یعنی جیسے مصلیٰ عید و جنازہ بلحاظ ضرورت اہل شہر کے شامل شہر ہے اسی طرح دوسری طرفین  
 بھی مقابر و چراگاؤں وغیرہ کے لحاظ سے اہل شہر کی ضروریات کے لحاظ سے داخل شہر میں تو سب طرف ایک فرسخ تک  
 بقول مختار جمعہ جائز ہے۔ اگر حاکم اسلام نے گاؤں میں جامع مسجد بنانے کی اجازت دی تو امام سرخسی نے کہا کہ یہ بالافتاء  
 جمعہ پڑھنے کی اجازت ہے۔ جامع الرموز۔ و یجوز بینی و اور جمعہ پڑھنا مقام منیٰ میں جائز ہے۔ فتنہ گر بیت نہیں بلکہ۔  
 ان کا ان الامیر امیر الحجاز۔ اس شرط سے کہ ان حاجیوں کے مجمع پر جو منیٰ میں مجتمع ہو کر جمعہ پڑھیں وہ شخص سردار ہو جو  
 صوبہ حجاز کا حاکم ہے۔ فتنہ اور خالی حج کرانے کے واسطے کوئی شخص سردار نہ کیا گیا ہو۔ او کان الخلیفۃ مسافر  
 یا خلیفہ الاسلام خود مسافر کے طور پر بیان موجود ہو۔ یہ جواز۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے  
 نزدیک ہے۔ و قال محمد لا جمعہ بینی۔ اور امام محمد نے کہا کہ منیٰ میں جمعہ نہیں ہے۔ فتنہ یعنی وہ مقام ہی اس نماز کی شرط  
 پر نہیں ہے۔ فتنہ یہی قول امام شافعی و احمد کا ہے۔ لاناہما من القری حتیٰ لا یعبدا بہا۔ کیونکہ منیٰ تو گاؤں میں سے  
 ایک گاؤں ہے حتیٰ کہ اس میں قبر عید کی نماز نہیں پڑھی جاتی ہے۔ فتنہ حالانکہ حاجیوں کا مجمع اول وہاں ہوتا ہے پس اگر وہ  
 مقام اس لائق ہوتا تو نماز پھر عید وہاں پڑھی جاتی۔ لہذا انہما تمصر فی ایام الموسم۔ اور شخص کی دلیل یہ ہے کہ منیٰ موسم  
 حج میں شہر بن جاتا ہے۔ فتنہ کیونکہ وہاں باذنیں لگ جاتی ہیں اور سلطان یا اسکا نائب و قاضی اس موسم میں وہاں  
 موجود ہوتے ہیں۔ مع۔ سوائے موسم کے وہاں جمعہ نہیں ہے۔ بحیط النسی۔ و عدم التعیید للتحقیف۔ اور نماز عید وہاں  
 نہ پڑھا جاتا ہے۔ فتنہ کیونکہ لوگ اپنے افعال حج ادا کرنے میں مشغول ہوتے ہیں۔ و لا جمعہ بعرفات



فی قولہم جمیعاً۔ اور عرفات میں جمعہ بالاتفاق سب کے قول میں نہیں جائز ہے۔ لانا فضاء۔ کیونکہ عرفات تو خالی میدان ہے۔  
 و۔ وہ مہر نہیں بتا ہے۔ و مہنی اثیتہ۔ اور مہنی میں مکانات بنے ہوئے ہیں۔ و۔ تو صرف آدمیوں و حاکم و عالم کی حالت  
 رہتی ہے وہ بھی موسم کے ایام میں موجود ہو جاتے ہیں۔ تو وہ معر ہو جاتا ہے۔ یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و اسحق و زہری  
 کا ہے۔ و التقیید بالتخلفۃ و امیر الحجاز۔ اور جو قید لگائی ہے خلیفہ یا امیر الحجاز کے موجود ہونے کی۔ و۔ مہنی میں جمعہ  
 جائز ہونے کے لیے۔ یعنی مہنی میں جب جائز کہ موسم میں امیر الحجاز یا خلیفہ خود موجود ہو۔ لان الولاية لہا۔ کیونکہ ولایت  
 تو انہیں دونوں کی ہے۔ و۔ اور آگے آتا ہے کہ والی حاکم کا ہونا شرط ہے توجیب اس مقام پر ولایت خلیفہ کی ظاہر ہے خلیفہ  
 کی طرف سے حاکم حجاز کی ہے تو دونوں میں سے کسی کا ہونا ضروری نہیں بیان کی حاجت اسوجہ سے ہوئی کہ کبھی خلیفہ کی طرف سے  
 حاجیوں پر ایک شخص امیر کر دیا جاتا ہے جو حج کرادے اور اسکو امیر الموسم کہتے ہیں تو فرمایا۔ واما امیر الموسم فہی فی الامور الحج  
 لا غیر۔ اور راہ امیر جسکو امیر الموسم کہتے ہیں وہ توجع کے احکامات کو ہی ہر نہ اور کا۔ و۔ تو اسکو ولایت جمعہ حاصل نہیں  
 ہے۔ یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے۔ لیکن اگر امیر الموسم کو خلیفہ یا امیر الحجاز سے اجازت ولایت حاصل ہو تو جمعہ قائم کر سکتا ہے  
 خواہ فقیم ہو یا مسافر ہو یہی صحیح ہے۔ البتہ ائ۔ اور واضح ہو کہ اس کلام میں افادہ ہے کہ خلیفہ جو اعلیٰ حاکم ہے وہ اگرچہ مسافر ہو جمعہ قائم  
 کر سکتا ہے یہ شہ ج الطحاوی میں مصرح ہے۔ لہذا اگر خلیفہ نے تمام مملکت اسلام کا دورہ شروع کیا اور مسافر ہو تو ہر شہر میں بروز جمعہ  
 وہ جمعہ قائم کر گیا کیونکہ جب اسکی اجازت سے دوسرا قائم کر سکتا ہے تو وہ خود بدرجہ اولیٰ قائم کر سکتا ہے۔ الفوائد الطبریہ و جامعہ  
 قاضی خان م۔ ج۔ شرط دوم۔ و لا یجوز اقامتها الا للسلطان۔ اور نہیں جائز ہے قائم کرنا جمعہ کا مگر سلطان کے لیے۔ و۔  
 یعنی جسکو سلطنت حکومت و قوت قدرت حاصل ہو۔ اولمن امرہ السلطان۔ یا اسکے لیے جسکو سلطان نے حکم و اجازت  
 دیدی ہو۔ و۔ جیسے امیر یا قاضی یا خطیب جبکہ انکو اجازت ہو کہ جمعہ قائم کریں۔ لانا تقاضی عظیم۔ کیونکہ جمعہ تہذیب  
 جماعت عظیم کے ساتھ قائم رکھا جاتا ہے۔ و قد تقع المنازعة فی التقدم۔ اور حال یہ کہ کبھی جھگڑا واقع ہوتا ہے آگے ہونے  
 میں۔ و۔ ایک کتاب ہے کہ میں امامت کرونگا اور دوسرا کہتا ہے کہ نہیں بلکہ میں حج۔ و التقدم۔ اور کبھی آگے کرنے میں  
 و۔ چنانچہ ایک گروہ کہتا ہے کہ ہم فلاں بزرگ کو امام کریں گے اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ نہیں بلکہ فلاں دیگر کو حج۔ اور یوں ہی  
 ایک کتاب ہے کہ میں امام ہوں گا اور جماعت کہتی ہے کہ ہم فلاں دیگر کو امام کریں گے تو تقدم اور تقدم میں کبھی جھگڑا ہوتا ہے۔ م۔ و قد  
 تقع فی غیرہ۔ اور کبھی تقدم و تقدم کے علاوہ کسی بات میں جھگڑا ہوتا ہے۔ و۔ مثلاً یہ کہے کہ ہماری مسجد میں اور وہ  
 بلکہ ہماری مسجد میں حج۔ یا جو گروہ پہلے آیا ہے فراغت کر لی۔ یا جلدی ردیری میں جھگڑا کیا اور مانند اسکے عظیم جماعت  
 میں جب ہر شخص راس کا ہماز ہو تو شیطان کو عوام میں سے بہت ایسے طے کے جنہاں کو لڑائی کے لیے آمادہ کرنے کا بیہودہ راسے  
 سے قابو لے اور انجام کو مومنوں کے درمیان نفاق و کشت و خون پھیلے حالانکہ جمعہ کے اسرار میں سے یہ کہ خلیفہ وقت آنکو ہما  
 بجمع کر کے اُنکے دلوں میں اہت قائم رکھے اور یہاں خود راسے سے برخلاف اسکے عداوت پیدا ہو۔ م۔ فلا بد منہ تمیہ الامر  
 تو جمعہ کا کام پورا ہونے کے لیے سلطان یا اسکے قائم مقام کا ہونا ضروری ہے۔ و۔ خواہ سلطان عادل ہو یا ظالم ہو۔ انصاب  
 یا متعلب ہو یعنی جس نے کسی ملک کفر کو فتح کر کے سلطنت قائم کی اور اپنی حکومت جاری کی مگر خلیفہ کی طرف سے اسکے پاس  
 مشور نہیں ہے۔ و۔ یا سلطان کا نائب ہو جیسے امیر یعنی کسی صوبہ و ملک کا حاکم بشور سلطانی۔ اور جیسے قاضی و شہنہ و خطیب  
 ع۔ اور ہمارے زمانہ میں صحیح یہ کہ قاضی و والی و شہنہ و خطیب کو جب ہی جمعہ قائم کرنے کا جواز ہے کہ اُنکے مشور میں سلطان نے  
 یہ لکھ دیا ہو۔ انتباہ۔ غلام اگر کسی نواح کا عامل کیا گیا اور اُسے لوگوں کو جمعہ پڑھایا تو جائز ہے۔ الخلاء۔ عذر اگر سلطان ہو  
 تو خود جمعہ نہیں پڑھا سکتی مگر اسکے حکم سے جائز ہے۔ و۔ بادشاہ جمعہ میں حاضر اور اُسے خطیب کو اجازت دیدی تو جائز ہے

قاضی خان نہ حکم پر رہو تو اسکی اجازت شرط ہے۔ ۲۔ اور اگر مرچا دے تو اسکا خلیفہ یا قاضی یا امام اور حکام شیعہ حادین  
جب تک معزولی کا حکم آگے نہ ہو سکے اور جب کوئی نہ ہو تو لوگوں کے اتفاق سے امام منتخب ہو جاوے۔ امام سید محمد علی علیہ  
سے اجازت حاصل کرنا مستعد ہو گیا تو میر لوگ اتفاق کریں وہ شرط حادے۔ حاکم نے خلیفہ کی اجازت اور ناز پر جانے سے  
ماننے کی تو ناز پر حادے اور خلیفہ و ناز ہر ایک کی اجازت سے دوسرے کی اجازت ہے۔ حاکم نے اگر عناد سے کسی شیعہ کو  
کو جمعہ سے منع کیا تو دے لوگ کسی امام پر تفتق ہو کر جمعہ پڑھ سکتے ہیں اور اگر عناد سے نہ تو نہیں۔ ۳۔ جن ملکوں پر کفار حاکم  
ہیں تو مسلمانوں کو جمعہ قائم کر لینا جائز ہے اور مسلمانوں کے باہمی اتفاق سے ایک شخص منتخب ہو کر قاضی ہو جائیگا اور مسلمانوں کو  
اپنا معولی مسلمان تلاش کرنا واجب ہے۔ معراج الدرایہ ۲۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر امر ادیہ کہ جب مسلمانوں پر اپنا مسلمان الی  
حاصل کرنا واجب ہے تو اسکا طریقہ یہ کہ اتفاق کر کے اپنا قاضی بنا دیں اور جب قاضی ہو گیا تو وہ انکو جمعہ پڑھاسکتا ہے۔ یہ سید  
تمام مسلمانوں کے واسطے آنکے دین میں بہت ضروری ہے فیلحفظ۔ ۴۔ جو شخص کہ خلیفہ کی طرف سے خطیب ہو تو کیا وہ خلیفہ  
پڑھنے کو اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے تو بیان میں قول ہے کہ ہاں خواہ ضرورت ہو یا نہ ہو۔ قول دوم یہ کہ ہاں بشرط ضرورت  
قول سوم بالکل نہیں۔ فقہاء کی عبارات سے قول اول ظاہر ہے۔ ۵۔ حاکم کی اجازت صرف مسجد جمعہ بنائے کے وقت شرط  
ہے۔ البتہ۔ ہمارے زمانہ میں مطلقاً جائز ہے کیونکہ مسئلہ ۲ میں عام اجازت ہو گئی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ۶۔ یہ اجازت عام  
جسکا ذکر کیا مخصوص ہے تو ہندوستان میں اسوقت ضرورت اولیٰ وہی کہ جو معراج الدرایہ میں مذکور ہے۔ ۷۔ دفعہ ہیکل امام  
دشانی صاحب کے نزدیک جمعہ کے واسطے سلطان شرط نہیں بلکہ سنت ہے اور اصح قول ابو حنیفہ رحمہ کیونکہ وہی مورد اور احوط  
ہے۔ قائم۔ پھر شرط یہ کہ سلطان و دوالی عام اجازت دے اور اگر اسنے کچھ لوگوں کو جمع کر کے مسجد کا دروازہ بند کیا تو جمعہ نہیں  
اور اگر قلعہ کے اندر مسجد ہے اور خوف دشمن قلعہ کا دروازہ بند کیا تو جائز ہے۔ ۸۔ ومن شرط طحا الوقت۔ اور جمعہ کی  
شرائط میں سے وقت ہے۔ ۹۔ یعنی وقت اداے ظہر کہ وہی وقت جمعہ ہے۔ ۱۰۔ فصیح فی وقت الظہر ولا یصح بعدہ پس  
جمعہ وقت اداے ظہر میں صحیح ہوگا اور بعد اسوقت کے صحیح نہ ہوگا۔ نقولہ علیہ السلام اذا مالک الشمس فصل بالناس  
الجمعہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یعنی مصعب بن عمیر رحمہ کو فرمایا کہ جب آفتاب ڈھل جاوے تو لوگوں کو جمعہ  
پڑھانا۔ ۱۱۔ اس عبارت سے یہ روایت اگرچہ ملتی نہیں مگر کتب السیر میں کچھ مضمون ملتا ہے۔ لیکن اس سے قطع نظر  
مکر کے دلیل حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ پڑھانے جسدم آفتاب ڈھل جاتا تھا۔ رواہ البخاری اور حدیث  
سلمہ بن الاکوع رحمہ کہ ہم لوگ جمعہ پڑھنے جب آفتاب ڈھل جاتا تھا۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور یہی قول جمہور صحابہ و تابعین کا اور  
یہی مذہب شافعی رحمہ ہے اور شیخ ابن العربی رحمہ نے کہا کہ علماء متفق ہیں کہ قبل الزوال جمعہ جائز نہیں ہے سوائے اسکے جو امام  
احد سے روایت کیا گیا کہ جمعہ قبل الزوال بھی جائز ہے۔ بدلیل اسکے کہ حضرت جابر رحمہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ  
پڑھتے پھر چڑھی نواضع کی طرف جاتے تو قبیکہ آفتاب نازل ہوتا۔ رواہ مسلم اور بدلیل حدیث سلمہ بن الاکوع کہ ہم لوگ حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جمعہ پڑھکر پھرتے در حالیکہ دیواروں کا ایسا سایہ ٹھونکا کہ ہم اس سے سایہ لیں۔ رواہ البخاری و مسلم  
و بدلیل آنکہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں قیلو کہ نہیں کرتے اور نہ اول وقت کا کھانا کھانے مگر بعد جمعہ کے  
اور بدلیل آنکہ جمعہ بھی عید ہے تو قبل الزوال جائز ہوگا۔ جواب یہ کہ صحیح حدیث انس و سلمہ رضی اللہ عنہما میں وقت زوال ہے اور  
حدیث جابر رحمہ کے یہ معنی کہ جمعہ پڑھنا اور نواضع کی طرف جانا دونوں بوقت زوال ہوتے تھے۔ اور حدیث سلمہ رحمہ تو دو جمعہ  
ہے کہ دیواروں کا کچھ سایہ ہوتا تھا چنانچہ حضرت سلمہ رحمہ سے خود اہل حدیث مذکور ہیں وقت زوال صحیح ہے تو دوسری حدیث  
میں اول وقت تعمیل کا بیان ہے حتیٰ کہ جمعہ کی چھٹی چھٹی دیواروں کا اسقدر سایہ نہیں ملتا تھا کہ سایہ میں چل سکیں اور چھٹی

یہ بھی حکمت ہے کہ جمعہ کے واسطے بہت جلدی کرنا زوال سے پہلے بڑی فضیلت ہے تو لوگ بغیر کھانا کھانے حاضر ہو جاتے پس ناز سے جلد فراغت فرماتے تاکہ کھادین اور قیلوہ کریں جسکو وہاں قیلوہ لفظی کہتے ہیں یعنی ٹھیک دوپہر کی تیزی کے وقت کو ٹھہرون میں آرام لینا۔ اسی سے کھانے و قیلوہ کا جواب معلوم ہو گیا۔ رابعہ پر قیاس کرنا بقابلہ منصوص حدیث انس رضی اللہ عنہ کی باطل ہے پھر حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ شدت سردی میں اول وقت پڑھنے اور شدت گرمی میں ایراد یعنی ٹھنڈا کرتے لگائی البخاری۔ تو جمعہ کا حال مثل ظہر کے ہو گیا۔ م۔ دلوخرج الوقت۔ اور اگر یہ وقت نفل گیا۔ وہو فیہما۔ حالانکہ مصلیٰ نماز جمعہ میں ہے۔ ف۔ اور ہنوز سلام نہیں پھیرا ہے۔ اگرچہ قدر تشدد بیٹھ چکا ہو۔ المحیط۔ استقبال الظہر۔ تو از سر نو ظہر پڑھے۔ ف۔ اور صاحبین کے نزدیک قدر تشدد بیٹھ لینے کے بعد وقت نکلا تو ناز تمام ہو گئی۔ اور امام رحمہ کے نزدیک فاسد ہو گئی۔ ولایہ منیہ علیہما لا خیار فیہما۔ اور ظہر کو جمعہ پر بنا نہ کرے کیونکہ جمعہ ظہر و دونوں میں اختلاف ہے۔ ف۔ نام میں اور تعداد رکعات میں اور جہرا و خفایہ میں۔ اور شرائط میں پس جمعہ پر ظہر کی بنا جائز نہیں تو ظہر از سر نو پڑھے۔ م۔ اگر مقتدی سو گیا اور اس وقت چونکا کہ وقت نفل چکا تھا تو اُسکی ناز فاسد ہو گئی اور اگر وقت باقی ہو تو جمعہ پورا کرے اگرچہ امام فایز ہو چکا ہو۔ المحیط۔ و منہا الخطیۃ۔ اور بجلد شرائط جمعہ کے خطبہ ہے۔ ف۔ یہی باقی الامون کا قول ہے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ماصلاً یا بدون الخطیۃ فی عمرہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر کسی جمعہ کو بدون خطبہ کے نہیں پڑھا۔ ف۔ اور یہی ہستی نے ذکر کیا ہے پس اگر خطبہ واجب نہ ہوتا تو کبھی جواز کے لیے اکیلا ترک کر دیتے۔ مترجم کشاف کہ وجوب نکلا مگر شرط وہ واجب کہ جسکے ترک سے ناز جائز نہ تو اولیٰ یہ کہ یون کما جاوے کہ تو نہ تعالیٰ فاسد والی ذکر الصبر در باب جمعہ ہے اور ذکر یعنی خطبہ مقدم کیا پھر جمعہ مسقط ظہر ہے تو اسی صحت پر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پایا گیا یعنی بغیر خطبہ کبھی نہیں پڑھا تو خطبہ متصل ہے کہ خالی وجوب ہو جسکے ترک سے ناقص ناز ہو جاتی ہے اور متصل ہے کہ شرط ہو حتیٰ کہ ترک سے جائز نہ ہو اور یہی احوط تو اسی پر عمل لازم ہے۔ فاقیم۔ م۔ پھر خطبہ میں دو فرض اور بہت سے سنن و آداب ہیں بخلاف عید کے حتیٰ کہ وہ کسی فریضہ کے قائم مقام نہ ہونے سے بدون خطبہ بھی جائز ہے پھر فرض اول یہ کہ۔ وہی قبل الصلوٰۃ بعد الزوال۔ وہ خطبہ ناز سے پہلے اور زوال کے پیچھے شرط ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر جمعہ کو بدون خطبہ کے پڑھا یا خطبہ قبل زوال کے پڑھا تو جائز نہیں ہے۔ الکافی۔ اور بعد زوال کے بھی ناز سے پہلے ہونا شرط ہے۔ بہرورت السنۃ۔ اسی طور کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہے۔ ف۔ بدلیل حدیث السائب بن زید عند البخاری و حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سلم و بدلیل توارث۔ اور سابق میں گذرا کہ ہم اسکو اپنے مور پر لکھے ہیں۔ م۔ حتیٰ کہ اگر بعد ناز کے خطبہ پڑھا تو نہیں جائز ہے۔ فرض دوم ذکر اُنہی فرد حل ہے اور ظاہر متون یہ کہ خالی الحمد للہ لا الہ الا اللہ یا سبحان اللہ کافی ہے۔ جبکہ اسی مقصد سے ہو۔ م۔ اگر امام کو ناز جمعہ کے اندر اپنی ناز قضا یا وائی اور وجوب ترتیب کی وجہ سے اسنے پہلے وہ قضا کی تو بعد اسکے خطبہ کا اعادہ کرنا اولیٰ ہے جیسے عہد ناز فاسد کر کے دہرائی ہو یا بعد خطبہ کے نفل شروع کی یا حالت جنابت میں پڑھا ہو تو اعادہ خطبہ اولیٰ ہے۔ ف۔ اگر خطبہ نہ یا فقط عورتوں کی حاضری میں پڑھا تو صحیح یہ کہ نہیں جائز ہے۔ معراج الدہایہ۔ اور اگر خطبہ میں ایک مرد حاضر ہو اور ناز کے وقت میں ہو گئے تو جائز ہے۔ ملاحظہ۔ اگر قوم سو گئی یا بھرے ہیں تو خطبہ جائز ہے۔ ع۔ حدیث صحیح میں ہے کہ مرد کی نقابت سے ہے کہ خطبہ چھوڑا کرے اور ناز دراز کرے۔ اور ابن الامام نے اسکے معنی ذکر کیے ہیں۔ م۔ و یخطب خطبتین بفصل مبینا بقعدۃ۔ اور دو خطبہ پڑھے دونوں کے درمیان بیٹھک سے جدائی کر دے۔ بہر جری التوارث۔ اسی کے ساتھ توارث جاری ہوا ہے۔ ف۔ یعنی ہر طبقہ میں یکے بعد دیگرے بزرگوں سے بون ہی چلا آتا ہے۔ ابن المنذر نے کہا کہ عطاء بن ابی رباح کہا کرتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر کبھی نہیں بیٹھے یا تک کہ انتقال فرمایا اور آپ نہیں پڑھتے خطبہ مگر کھڑے ہوئے۔ ملاحظہ اول جو شخص کہ بیٹھ گیا وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ہیں کہ آخر عمر میں جب سن



زیادہ ہو گیا تو خیف بیٹھ کر کھڑے ہو جاتے تھے۔ مغیرہ بن شعبہ اپنے خطبہ میں نہیں بیٹھتے تھے۔ ابن المنذر نے کہا کہ لوگوں کا عمل تو اسی پر ہے جو آج کے روز امام لوگ کیا کرتے ہیں۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے نزدیک یہ تعدد استراحت ہے اور شافعی نے کہا کہ شرط ہے۔ امام نووی رحمہ نے لکھا کہ دونوں خطبہ کے درمیان بیٹھ جانا جہور علماء کے نزدیک سنت ہے حتیٰ کہ امام طحاوی نے کہا کہ اس بیٹھک کا شرط ہونا کسی نے نہیں کہا سوائے شافعی رحمہ کے مع۔ پھر اس بیٹھک کی مقدار چھوٹی میں آیات یا بڑی ایک آیت ہے۔ الجوسرہ۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ السراج ع۔ ائیس الائمہ سرخسی نے کہا کہ جب پورا بیٹھ جاوے کہ ہر عضو اپنے ٹھکانے پہنچاوے تو بلا توقف اٹھ کھڑا ہو۔ یہی مختار ہے۔ القابیہ۔ اور اگر نہ بیٹھا تو اسے بڑا کیا یہی اصح ہے۔ اقلیہ۔ پھر ہر ایک ایک ہی خطبہ پڑھا تو جو از ہو گیا اور یہی مذہب عطاء مالک و اذراعی و اسحق و ابو ثور وغیرہ کا ہے اور شافعی رحمہ نے دو خطبہ واجب کیے مع شرط جلسہ۔ مع۔ پندرہ سنتوں میں سے اول یہ کہ۔ و یخطب قائما علی الطہارۃ۔ اور خطبہ پڑے کھڑے ہوئے طہارت کے ساتھ۔ ف۔ پس دو باتیں فرمائیں ایک تو قائم ہونا۔ دوسرے طہارت پر ہونا۔ لان القیام فیہما متوارث۔ کیونکہ خطبہ میں کھڑا ہونا متوارث چلا آتا ہے۔ ف۔ اور صلح میں بھی مذکور ہے۔ م۔ ابن العمام نے لکھا کہ قیام کی مخالفت کرنا مکروہ ہے اور روایت ہے کہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ مسجد میں داخل ہوئے اور اس وقت ابن ام الحکم بیٹھے خطبہ پڑھتا تھا تو فرمایا کہ اس خبیث کو دیکھو کہ بیٹھے خطبہ پڑھتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ و اذا راؤا تجارۃ اولوا القضا ایما و ترکوا کفائا یعنی جب آئندوں نے دیکھا کسی تجارت کو یا لوگوں کو چل دے اسکی جانب کو اور تجھے کھڑا جوڑ گئے۔ رسول لیکن جب کعب رنہ وغیرہ نے اس نماز کے فاسد ہونے کا حکم نہ دیا تو معلوم ہو گیا کہ یہ آئے نزدیک شرط نہیں ہے۔ الفسخ۔ ثم ہی شرط الصلوٰۃ فیستحب فیہا الطہارۃ کا لا اذان۔ پھر خطبہ چونکہ نازجہ کی شرط ہے تو خطبہ پڑھنے میں طہارت مستحب ہے جیسے اذان میں۔ ف۔ پس بغیر طہارت جائز مگر مکروہ ہے یہی قول مالک و احمد و قول قدیم شافعی ہے اور قول ابو یوسف و جدید قول شافعی میں جائز نہیں ہے۔ مع۔ و لو خطب قاعدا۔ اور اگر خطبہ پڑھا بیٹھے۔ ف۔ یا لیثقی۔ اور علی غیر طہارۃ جائز۔ یا بغیر طہارت پڑھا جائز ہے۔ لوصول المقصود۔ کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ ف۔ جیسے اذان محدث ہو جو حصول مقصود کے جائز ہے اور نو اور میں ابو یوسف سے مروی ہے کہ جنب کی اذان اعادہ کیجاوے اور خطبہ کا اعادہ اولیٰ ہے۔ محیط و مسوطین میں ہے کہ خطبہ ذکر ہے اور محدث و جنب کو سوائے قرات قرآن کے ذکر سے مانعت نہیں اور خطبہ اپنی ذات میں شل نماز نہیں حتیٰ کہ اس میں استقبال قبلہ نہیں ہوتا اور کلام کرنے سے فاسد نہیں ہوتا۔ مع۔ الا انہ یکرہ۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ کہ خطبہ بیٹھ کر یا حالت جنابت وغیرہ وضو پڑھے۔ لمخالفة التوارث۔ بوجہ مخالفت توارث کے۔ ف۔ کیونکہ توارث تو کھڑے ہو کر ثابت ہے پس بیٹھنا اسکے مخالف ہوا۔ و لفصل بینہما و بین الصلوٰۃ۔ اور بوجہ فاصلہ واقع ہونے درمیان خطبہ و نماز کے۔ ف۔ جبکہ امام بعد خطبہ کے غسل یا وضو کرنے میں مشغول ہو۔ اگرچہ خطیب و امام کا ایک ہونا شرط نہیں لیکن مختلف کرنا بھی مکروہ ہے۔ اور نیز جنب کا مسجد میں داخل ہونا خود مکروہ تھوہی ہے۔ مع۔ شافعی رحمہ کے نزدیک بیٹھ کر خطبہ نہیں جائز ہے اور مالک و احمد کے نزدیک شل ہمارے جائز و مکروہ ہے۔ اگر خطبہ پڑھ کر گیا اور گھر میں وضو کر کے آیا اور نماز پڑھا تو جائز ہے اور اگر وہاں کھانا کھایا یا جامع کر کے غسل کیا پھر آیا تو خطبہ کا اعادہ کر کے اوقات۔ اور اگر جنابت میں خطبہ پڑھا پھر غسل کیا تو خطبہ اعادہ کرے۔ المرغینانی۔ مع۔ تحریم کتھا ہے کہ پھر جنابت کا خطبہ بیکار ہے مگر آنکہ دوسرے کو نماز کی اجازت دے اور اظہر وہ کہ خالی غسل مانند وضو کے ہے حتیٰ کہ خطبہ کا اعادہ نہیں چسکا کہ واقعات سے مفہوم ہے۔ م۔ امام شافعی کے نزدیک طہارت ہن و جامہ و مقام کے قول جدید میں شرط ہے اور امام احمد کے نزدیک نہیں۔ مع۔ اور منجملہ سنن مآداب کے۔ قوم کا امام کی طرف متوجہ ہونا اور اگر دائیں بائیں ہو کر



جو بندہ عین کی قربانیاں کیں وہ بوجہ عسرت دیکھائی گئے کہ ان کی قربانی افضل تھی مگر جبکہ بوسہ ہوا  
اس کا بوسہ ہونا بہ نسبت گائے کے آسان تھا۔ غافلہ۔ دوم مستحب ہر دن نکلنے ہی جماع کرنا پھر غسل کرنا پھر اول ہی ساعت  
میں جمعہ میں آنا۔ سوم عسرت کو نہ لانا۔ چارم پیدل آنا پچیس خطبہ میں ملائکہ حاضر ہوتے ہیں۔ ششم امام سے نزدیک ہونا افضل  
ہر چنانچہ حدیث سمر بن جندب میں مرفوعاً وارد ہے کہ تم ذکر میں حاضر ہو اور امام سے نزدیک ہو کیونکہ آدمی برابر دور ہوتا رہتا ہے  
حتیٰ کہ جنت میں پچھڑ جائیگا اگرچہ وہ جنت میں داخل ہو۔ رواہ ابو داؤد۔ ہفتم نگو نہ کرنا پچیس سننے کے واسطے کان لگانا تو صحیح  
ہونا۔ حدیث عمرو بن العاص میں ہے کہ مرد حاضر ہوا جمعہ میں خاموشی و سکوت کے ساتھ اور کسی مسلمان کی گردن نہیں پھاندا اور  
نہ کسی کو ایذا دے تو یہ جمعہ اسکے واسطے کفارہ ہے اگلے جمعہ تک کے گناہوں کا۔ معین روز زائد کے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور  
اور کفارہ ہونا حدیث صحیحین میں ثابت ہے۔ اور ابو داؤد کی حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ میں افادہ ہے کہ جو شخص خطبہ سننے کے مقام سے دور  
ہو پھر خاموش رہے نگو نہ کرے تو اسکو حصہ ثواب ہے اور جو خاموش نہ رہے و نگو کرے اسکو ایک حصہ گناہ ہے اور جو سننے کے  
مقام پر نگو کرے و خاموش نہ ہو اسکو دو حصہ گناہ ہے جیسے یہاں خاموش سننے والے کو دو حصہ ثواب ہے۔ حدیث ابو ہریرہ رضی  
اللہ عنہ جس نے جمعہ کے روز اپنے پاس والے سے کہا کہ چپ رہو تو خود اپنے نگو کیا۔ رواہ السنہ۔ پھر ان احادیث میں ذکر سے مراد خطبہ  
ہے جیسے تو نے تعالیٰ فاسحوا لی ذکر اللہ الایہ میں جو ہم۔ فان اقصر علی ذکر اللہ جاز عند ابی خنیفہ۔ پھر اگر خطبہ نے خالی  
اللہ تعالیٰ کے ذکر پر خطبہ کا اقتصار کیا تو ابو خنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہے۔ فـ بشرطیکہ خطبہ کے قصد سے ہونہ بطریق شکر  
وغیرہ۔ ح۔ اور کثر یہ کہ ایک تسبیح یا تہلیل یا الحمد لہ ہو۔ البسوط وغیرہ۔ ح۔ اور خالی اسر کہنا اگرچہ ذکر لغوی ہے مگر خطبہ تو کلام  
ہوتا ہے۔ ح۔ اور کافی میں ہے کہ الحمد لہ کو مکرر کرنا شرط ہے تاکہ خطبہ اس کا نام ہو۔ ح۔ وقال لا یلزم من ذکر طویل تسبیحی خطبہ۔ اور  
صاحبین نے کہا کہ طویل ذکر ہو جس کا نام خطبہ رکھا جاتا ہے۔ فـ اور یہی عامر غلام کا قول ہے اور امام ابو بکر الرازی نے کہا کہ  
صاحبین کے نزدیک کثر جس کا نام خطبہ ہے وہ بقدر التہیات لہ وغیرہ نہ ہو بلکہ ہر۔ ح۔ شاید کافی کا مسئلہ بقول صاحبین ہے  
م۔ لان الخطبہ ہی الواجبہ۔ کیونکہ واجب تو خطبہ ہے۔ فـ یعنی جو خطبہ نہیں۔ والتمسبیحۃ والتحمیدۃ لا تسبیحی خطبہ  
اور ایک تسبیح یعنی سبحان اللہ اور ایک تحمید یعنی الحمد لہ اس کا نام خطبہ نہیں ہوتا۔ فـ تو یہ کلام اگرچہ مکرر کیا جاوے خطبہ  
نہوگا۔ وقال الشافعی لایجوز حتی یخطب خطبتین۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ نہیں جائز ہے یہاں تک کہ دو خطبہ پڑھے۔ اعتبار  
للتعارف۔ باعتبار تعارف کے۔ فـ کیونکہ عرف میں اسکو خطبہ نہیں کہتے ہیں اور شاید یہ مراد ہو کہ تعارف شرعی ہی ہے  
تو صحیح یہ کہ قولہ تعالیٰ فاسحوا لی ذکر اللہ۔ میں ذکر محمل ہے تو حدیث میں جب قدر آیا وہی بیان ہو گیا اور وہی شرح میں تعارف ہو تو  
کا اعتبار ہوگا۔ جواب دیا گیا کہ ذکر محمل نہیں بلکہ معلوم ہے تو کثر جسکو ذکر کہیں وہ شرط ہوگا اور دو خطبہ کی قدر طویل ہونا سنون ہے  
ولو قولہ تعالیٰ فاسحوا لی ذکر اللہ۔ اور ابو خنیفہ رحمہ کی دلیل ہے قول اللہ تعالیٰ کا فاسحوا لی ذکر اللہ۔ فـ سعی کو صرف  
ذکر الہی کے۔ من غیر فصل۔ بدون تفصیل کے۔ فـ کہ ذکر کثیر یا طویل۔ تو مطلق رہا پس کثر کافی ہے اور حکم کی قربانیاں  
لیکن ہر پس اگر ہم ذکر کثر کی شرط لگادیں تو آیت کو صرف ظنی دلیل سے فقیر کریں اور یہ جائز نہیں ہے۔ ح۔ میرے نزدیک تو  
اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ اجماع ذکر اللہ مطلق ہے اور مراد اس سے بالاتفاق خطبہ ہے اور خطبہ سے شرعی معنی خطبہ کے مقصود میں  
اور تعارف شرعی وہی مقدار جو بیان ہوئی۔ یہ خود یعنی ہم نے ذکر کیا ہے۔ ابن العام نے کہا کہ خطبہ سے لغوی مراد ہوگا کہ خطاب  
سے لغت کا مفہوم لیا جاتا ہے مگر دلیل۔ میں کہتا ہوں کہ صلوة سے شرعی لیا گیا لغوی یوں ہی خطبہ میں ہے۔ مترجم کے نزدیک  
تحقیق مقام یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ فاسحوا لی ذکر اللہ۔ سے شافعی و صاحبین کے نزدیک خطبہ مراد ہے بدلیل انکہ سلف صحابہ و تابعین  
نے ہی تفسیر کی اور احادیث میں بھی وارد ہے اور امام ابو خنیفہ رحمہ نے کہا کہ خطبہ ذکر اللہ ہے لیکن آیت میں تو مقصود خطبہ نہیں



بلکہ مقصود ذکر ہے جو خطبہ میں پڑھا جاتا ہے اور شرط واسطے نماز جمعہ کے بھی ذکر اس پر خواہ خطبہ کے طور پر ہو یا کسی طور پر ہو۔ اور مخصوص خطبہ شرط نہیں ہے تو صاحبین نے جو کہا کہ الخطبہ ہی الواجبہ۔ یہ ٹھیک نہیں بلکہ الذکر ہو الشرط۔ یعنی شرط تو ذکر ہے پس قلیل و کثیر جسدہ پر فرض شرط ادا ہو جائیگا۔ پھر امام ابو بکر الرازی کے موافق قدر واجب اس ذکر کے قداہمات ہے حتیٰ کہ الحمد لہ کو کر کے اس قدر کر لینے سے واجب ادا ہو جائیگا اور اگر فقط الحمد لہ لکھا ہو یا کما تو فرض ادا ہوا۔ عینی نے لکھا اور ظاہر الروایۃ بقدر تین آیات کے واجب ہے تو الحمد لہ کو اسی قدر کر کے واجب ادا ہو گا۔ پس سے معلوم ہوا کہ اگر خطبہ فقط ایک بار لا الہ الا اللہ لکھا تو واجب الاعادہ ہے۔ اور صاحبین رحمہ کے نزدیک شرط ایک دراز کلام جسکو خطبہ کہیں مگر ایک خطبہ کافی ہے اور شافعی رحمہ کے نزدیک شرط نہیں مگر واجب دو خطبہ ہیں اور کہا گیا کہ شرط بھی ہیں۔ فانہم واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعن عثمان انہ قال الحمد لہ۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے الحمد لہ لکھا۔ فن۔ جب خلافت کے اول جمعہ کو منبر پر چڑھے ہیں۔ فارج علیہ۔ پھر آپ کی زبان رک گئی۔ فن۔ اور آگے بڑھنے سے بند ہو گئی۔ فنزل رطلی۔ پس منبر پر سے اتر کر نماز پڑھائی۔ فن۔ تو معلوم ہوا کہ اگر خالی الحمد لہ کافی نہ تھا تو کیوں اقتصار کرتے۔ عینی وغیرہ نے کہا کہ یہ قصہ فقط فقہ کی کتابوں میں ہے حدیث میں نہیں اور قاسم بن ثابت نے کتاب غریب الحدیث میں اسکو بغیر اسناد ذکر کیا۔ تحقیق ابن الامام رحمہ نے کہا کہ قطعی آیت فاسعدوا الی ذکر اللہ سے جب عام ذکر مراد ہو خواہ وہ بطور خطبہ ہو یا اور کسی طور پر ہو اگرچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ اختیار کیا اور خطبہ خواہ واجب یا سنت شہر اگر شرط نہیں ہوا کہ بدون اس کے نماز جائز نہ ہو اور لفظ ذکر معلوم ہے محل نہیں تو مطلقاً ذکر شرط ہوا پس اس دلیل کے ساتھ قصہ عثمان کی کچھ ضرورت نہیں رہی۔ مع۔ یہ تقریر عین وہ تحقیق ہے جو مترجم نے اوپر ذکر کی فالحمد لہ صلی اللہ علیہ وسلم وافتح اشج الحق رحمہ اللہ تعالیٰ۔ پھر ظاہر کلام امام ابو بکر الرازی وکافی اسی جانب ہے کہ قدر خطبہ واجب ہے اور یہی احوط ہے۔ واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ دونوں خطبہ بقدر ایک سورت طحال مفصل کے ہوں البدائع۔ اور زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ البحر۔ ومن شر الظماء البجاعت۔ اور جمعہ کی شرائط میں سے جماعت ہے۔ لان الجمعۃ مشتقہ منها۔ کیونکہ جمعہ مشتق از جماعت ہے۔ فن۔ یعنی الجمع والجماع مصدر سے جمعہ مشتق ہے اور اصول میں مقرر ہوا کہ شرعی اسون کو لغوی معنی کے ساتھ جانشک ثبوت ہونا واجب ہے جیسا کہ بحسب نیت تیمم میں ذکر ہو چکا۔ و اقلیم عند ابی حنیفہ ثلثۃ سوے الامام۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک کثر جماعت سوے امام کے تین آدمی ہیں۔ فن۔ یعنی مع امام چار ہوئے۔ اور یہ شرط نہیں کہ خطبہ میں بھی حاضر ہوئے ہوں۔ فن۔ یہی قول زفر و لیث داؤد کا اور زفرنی کا مختار ہے۔ مع۔ وقال الاثنان سواہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دو ہوں سوے امام کے۔ قال والاصح ان ہذا قول ابی یوسف وحده۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ اصح یہ کہ فقط امام ابو یوسف رحمہ کا یہ قول ہے۔ فن۔ اور امام محمد کا قول موافق امام اعظم ہے۔ یہ قول حسن بصری کا ہے اور احمد ابو ثور و ثوری سے دونوں قول مروی ہیں۔ مع۔ لہ ان فی المشی معنی الاجتماع ابو یوسف کی دلیل یہ کہ تثنیہ یعنی دو میں اجتماع کے معنی موجود ہیں۔ وہی ثبوتہ عنہ۔ اور جمعہ خبر ہے اجتماع سے۔ فن۔ یعنی جمعہ لغوی معنی آگاہ کرنے میں کہ اجتماع ہونا چاہیے اور جبکہ دو تین ایک دوسرے کے ساتھ اجتماع ہوا تو مقتضائے لغوی ہو گیا۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید ابو یوسف رحمہ کے نزدیک جماعت مع امام کے جمعہ کے واسطے کافی ہو نہ امام سے علیحدہ۔ م۔ ولما ان الجمع الصحیح انما ہو الثلث۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ جمع صحیح توبین ہی ہیں۔ لانه جمع تسمیۃ ومعنی۔ کیونکہ تین تو نام و معنی دونوں طرح سے جمع ہے۔ فن۔ کیونکہ واحد و تثنیہ کے بعد جمع کا نام ہے اور معنی میں بھی جماعت ہے لہذا رجال بلفظ جمع میں پر ہوئے ہیں یعنی رجال ثلثہ۔ اور رجال اثنان نہیں ہوتے۔ اور امام کے ساتھ مگر جماعت نہیں بنائی جاوے۔ والجماعۃ شرط علیحدہ اور جماعت علیحدہ شرط ہے۔ وکذا الامام۔ اور یوں ہی امام ہونا علیحدہ شرط ہے۔ خلافتیہ منہم۔ تو امام کا شمار جماعت میں نہوگا۔ فن۔ تو امام کے علاوہ کثر تین کی جماعت شرط ہے۔ امام شافعی رحمہ نے کثر چالیس مرد شرط کیے۔ پھر لیل حدیث کعب بن مالک

کہ اسعد بن زرارہ نے مدینہ میں پہلا جمعہ چالیس کے ساتھ پڑھا۔ کمارواہ ابن ماجہ۔ جواب یہ کہ اول تو یہ حضرت صلعم کے لئے سے پہلے تھا۔ دوم دسین کچھ دلائل نہیں کہ اس سے کم نہیں جائز ہے۔ دلیل دوم۔ حدیث جابر بن عبد اللہ کہ سنت جاری ہوئی کہ ہر چالیس روزہ میں جمعہ ہے۔ رواہ البیہقی۔ جواب یہ کہ نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے۔ علاوہ برین کم سے کم مخالفت نہیں ہے اور مفہوم حجت نہیں ہوتا۔ دلیل سوم حدیث ابوامامہ مرفوعہ کہ جمعہ نہیں مگر چالیس کے ساتھ۔ جواب یہ کہ اس روایت کی کچھ اصل نہیں یعنی موضوع ہے۔ امام بخاری و مسلم نے جابر بن عبد اللہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کا خطبہ پڑھتے تھے کہ آٹھ من شام سے اناج کا قافلہ آیا تو لوگ مال لینے کو چل دیے صرف بارہ آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے پس اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا واذاروا تجارتا رہاوا لفقوا الیہا وترکوا کما تھا۔ امام ابوبکر الرازی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس قوم کا واپس آنا نہ کو نہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں کوئی جمعہ ترک نہیں کیا تو لازم آیا کہ ۱۲ کے ساتھ نماز پڑھی پس چالیس کا شرط کرنا یعنی بدو چالیس کے جائز نہیں ہے باطل ٹھہرا۔ بیہقی و دارقطنی کی روایت میں ہے کہ صرف چالیس آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے تھے یہ تو صحیح نہیں بلکہ جمیع میں ہے۔ واضح ہو کہ روایت بخاری میں ہے کہ نماز میں سے چل دیے۔ اور روایات مسلم میں ہے کہ خطبہ سے پس روایت بخاری میں نماز سے مراد خطبہ ہے اور خطبہ پر نماز کا اطلاق بلکہ انتظار نماز کا نماز ہونا صحیح میں شائع ہے۔ مگر مباحثہ ان نفر الناس۔ اگر لوگ چل دیے۔ فت۔ پس اگر نماز شروع کرنے سے پہلے چل دیے حتیٰ کہ امام کے سوا تین مرد نہ رہے تو بالاتفاق جمعہ نہیں رہا۔ اور اگر بعد شروع کرنے کے واقع ہوا پس اگر چل دیے۔ قیل ان یرکع الامام و یسجد پہلے اس سے کہ امام رکوع و سجدہ کرے۔ فت۔ اور میں مرد تک نہ رہے۔ الا النساء و الصبیان۔ مگر عورتیں و اطفال رہ گئے۔ فت۔ تو جمعہ ٹوٹ گیا۔ اور استقبال الطہر عند ابی حنیفہ۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نئے سرے سے ٹھہرے۔ فت۔ جبکہ واپس نہ آدین یا بعد ٹھہر پڑھنے کے آدین۔ یہ اس وقت کہ شروع کر کے سجدہ نہ کیا ہو۔ و قال اذا نفر و اعنہ بعد افتتاح الصلوٰۃ صلی الجمعہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر مشروط لوگ امام کو چھوڑ بھاگے بعد اسکے کہ امام نے نماز شروع کر لی تھی تو امام جمعہ پڑھے۔ فان نفر و اعنہ بعد ما رکع و سجد سجدہ۔ اور اگر امام کو چھوڑ بھاگے بعد ازاں کہ امام نے رکوع و سجدہ کر لیا ایک سجدہ۔ نبی علی الجمعہ۔ تو جمعہ پرنہا کرے۔ فت۔ یعنی جمعہ کو تمام کرے انہیں امام و صاحبین کا اتفاق ہے۔ المغفرات خلافاً لفرعہ۔ بخلاف قول زفرح کے۔ فت۔ کہ ان کے نزدیک اس صورت میں بھی ٹھہرے۔ و ہو یقول انه شرط فلا بد من دوامہ کا وقت۔ اور زفرح کہتے ہیں کہ جماعت تو شرط ہے پس برابر اختیار اسکا ہونا ضروری جیسے وقت۔ فت۔ کہ وقت بھی شرط ہونے سے ختم تک ضروری ہے حتیٰ کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قبل سلام کے خارج ہو تو جمعہ فاسد ہوگا۔ لہذا ان النماز شرط الاعتقاد۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ جماعت تو الاعتقاد جمعہ کی شرط ہے۔ فت۔ نہ تمام ادار کی۔ فلا یشرط دوامہا کا خطبہ۔ تو جماعت کا برابر ختم تک ہونا ضروری نہیں جیسے خطبہ۔ فت۔ کہ وہ شرط ہے مگر بالاتفاق آخر نماز تک خطبہ جاری رہنا ضروری نہیں۔ لہذا اگر امام نے نماز شروع کی اس وقت جماعت موجود تھی تو جمعہ منعقد ہو گیا پھر چاہے امام کے سجدے سے پہلے بھاگ جاوین یا پیچھے وہ جمعہ تمام کرے۔ ولابی حنیفہ ان الاعتقاد بالشروع فی الصلوٰۃ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جمعہ کا اعتقاد نماز میں شروع کر کے ہوتا ہے۔ فت۔ یعنی جماعت تو بیشک جمعہ کے ختم تک شرط نہیں بلکہ جمعہ منعقد ہونے کے لیے شرط ہے لیکن منعقد ہونا نماز کا کب ہوتا ہے تو صاحبین نے کہا کہ تکبیر تحریمہ سے شروع کیا اور منعقد ہو گئی۔ امام رحمہ اللہ نے کہا کہ ابھی نماز منعقد نہیں ہوئی۔ ولایتم و لک الاتمام الرکعت۔ اور منعقد ہونا پورا نہ ہو گا مگر ایک رکعت تمام کرنے کے ساتھ۔ فت۔ اور یہ رکعت کا تہ سجدہ ہر اگرچہ ایک ہی سجدہ کرے تب نماز منعقد ٹھہر گئی۔ لان نادوہا لیس بصلوٰۃ۔ کیونکہ رکعت سے کم تو نماز نہیں ہے۔ فت۔ حتیٰ کہ اسکو توڑ دینا جائز ہے۔ فلا بد من دوامہا الیہا۔ تو ضروری ہوا دوام جماعت کا رکعت تک

فت۔ یعنی رکعت تک جماعت باقی رہے تو معتقد ہو گیا اب تمام کر لے اگرچہ جماعت بھاگ جاوے۔ بخلاف الخطیۃ فانہا تنافی الصلوۃ فلا یشرط دو اجماع۔ بخلاف شرط خطبہ کے کیونکہ خطبہ تو نماز کے منافی ہے دونوں جمع نہیں ہو سکتے پس خطبہ کا رکعت تک دوام شرط نہیں۔ فت۔ اگر وہم ہو کہ رکعت سے کم نماز جب نماز معتقد نہ تو نقل شروع کر کے توڑنے سے قصار نہو گی جب تک کہ رکعت تک پھر حکم نہ توڑے۔ جواب یہ رکعت سے کم نماز میں دو حالت ہیں اول یہ کہ تحریمہ پایا گیا پس اس جہت سے تو وہ نماز ہے اور چونکہ نماز نام قرائت و رکوع سجدہ کا ہے یہ نہیں پایا گیا تو اس جہت سے نماز نہیں ہے پھر نقل توڑنے کے مسئلہ میں ہم نے اول جہت کو اعتبار کر کے قصار واجب کی کہ اس میں بالیقین قصور سے بچا۔ اور جمعہ کے مسئلہ میں ہم نے دوسری جہت اعتبار کی کیونکہ ظہر پڑھنے سے بالیقین فرض ادا ہو گیا نا حفظ۔ م۔ ع۔ ولا معتبر بقار النسوان وکذا الصبیان۔ اور عورتوں اور نیربچوں کے باقی رہ جانے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ لانه لا یتعقد بهم الجمعه فلانتم بهم الجماعۃ۔ کیونکہ عورتوں بچوں کے ساتھ میں جمعہ نہیں معتقد ہوتا تو اُنکے ہونے سے شرط جماعت پوری نہو گی۔ فت۔ بخلاف انکے اگر مسافر ہو کہ یا بیمار وغیرہ اہل العذر چنانچہ واجب نہیں تھا یا جنھوں نے خطبہ نہیں سنا تھا باقی رہ گئے تو انکا ہونا معتبر ہے کیونکہ انسے جماعت کی شرط پوری ہو جائیگی۔ م۔ ع۔ ولا تجب الجمعۃ۔ اور جمعہ واجب نہیں۔ فت۔ یعنی اصل جمعہ اگرچہ ہر شخص پر فرض میں ہے مگر اداسے جمعہ نہیں واجب۔ علی مسافر۔ کسی مسافر پر۔ فت۔ حتی کہ اگر وہ جمعہ میں حاضر نہ تو عاصی نہو گا جیکہ ظہر پڑھ لے۔ ولا امر ائمة۔ اور نہ عورت پر۔ ولا مریض۔ اور نہ بیمار پر۔ فت۔ بوجہ مشقت کے۔ ولا عید۔ اور نہ عید پر۔ فت۔ ابن النذر نے کہا کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اگر آقا نے اجازت بھی دی تو غلام مختار ہے چاہے ظہر پڑھ لے۔ الذخیرہ۔ مگر مکاتب پر واجب ہے۔ م۔ ع۔ ولا اشغی۔ اور نہ اندھے پر۔ فت۔ اگرچہ رہبر پر۔ لان المسافر یخرج فی المحصور۔ کیونکہ مسافر کو حاضری جمعہ سے حرج لاحق ہوگا۔ وکذا المریض والاعمی۔ اور یہی حرج بیمار و اندھے میں ہے۔ فت۔ کیونکہ بیمار کو تکلیف ہوگی۔ اندھے نے اگر رہبر یا تواسمیع یہ کہ جب نہیں اس لیے کہ اس میں خود قدرت نہیں ہے جیسے بیمار جب کہ سواری پاوے۔ اگر کسی نے جمعہ کے روز اپنے آپ کو بیمار کر لیا یعنی مثلاً سسمل لیا تو اسح یہ کہ اگر اس وقت تک اس میں بھی جانا حرج پیدا کرے تو معتد ہے۔ م۔ ع۔ ولا یغنی مشغول بخدمۃ المولی۔ اور غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول ہے۔ فت۔ حتی کہ آقا کو اختیار ہے کہ اسکو جمعہ کی اجازت نہ دے۔ الذخیرہ۔ م۔ ع۔ مگر ظہر کے واسطے منع نہیں کر سکتا۔ م۔ والمرأۃ بخدمۃ الزوج۔ اور عورت اپنے شوہر کی خدمت میں مشغول ہے۔ فت۔ کیونکہ دیانۃ اسپر خدمت واجب ہے اور اگر شوہر نہو تو بھی اسوقت جماعت سے منع میں ہم معتد رہا دفعا للجمع والضرر۔ پس یہ لوگ نہ صرف دفع حرج و ضرر کے معتد و مسائل رکھے گئے۔ فان حضروا۔ پھر اگر یہ لوگ حاضر ہوئے فت۔ یعنی اپنا حرج و ضرر برداشت کیا اور غضب شوق میں حاضر ہوئے۔ فصلوا مع الناس۔ اور انھوں نے لوگوں کے ساتھ جمعہ پڑھا۔ اجزاہم عن فرض الوقت۔ تو اسوقت کے فرض سے انکو جمعہ کافی ہو گیا۔ فت۔ اسپر علماء سخت و خلف کا اجماع ہے۔ ذکرہ ابن النذر۔ لیکن عورتیں بوجہ فتویٰ مانعت کے گنہگار ہوئیں۔ اور سوائے عورتوں کے اگر باقی لوگ معتدوں کی جماعت ہوئی اور لوگ نہوئے تو بھی جائز ہے۔ م۔ ع۔ لانہم تملوا انصاروا کا المسافر اذا صام۔ کیونکہ ان لوگوں نے جمع و مشقت کو برداشت کیا تو ایسے مسافر کے مانند ہو گئے جس نے سفر میں روزہ رکھا فت۔ حالانکہ بظہر مشقت مسافر کو اجازت ہے کہ روزہ رمضان کو قضاء کرے اور اگر اسنے روزہ رکھ لیا تو افضل ہے کیونکہ تقیم سے زیادہ اسنے مشقت اٹھائی۔ یونہی اگر ان لوگوں نے مشقت اٹھا کر جمعہ کی نماز پڑھی تو جائز ہے۔ م۔ ع۔ و یجوز للمسافر والعبد والمریض ان یوم فی الجمعۃ۔ اور مسافر کو اور غلام کو اور بیمار کو جائز ہے کہ جمعہ کی نماز میں نام ہو



**ف**۔ یہی قول شافعی وغیرہ کا ہے۔ وقال زفر لایجزیہ۔ اور زفر فرمے کہ اگر انہیں سے کسی کا امام ہونا نہیں جائز ہے۔ لانه  
 لا فرض علیہ فاشبہ البصی والمرأة۔ کیونکہ اس پر جمعہ فرض نہیں ہے تو ہر ایک مشابہ عورت و طفل کے ہو گیا۔ **ف**۔  
 حالانکہ عورت و طفل کی امامت بالاجماع نہیں جائز ہے۔ ولنا ان ہذہ رخصۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فرض ہونا بطور رخصت ہے  
**ف**۔ یعنی اصل جمعہ تو ہر ایک پر فرض ہیں اور مسافر وغیرہ کو ادا سے جمعہ کے واسطے حاضری میں مشقت تھی تو حاضرین کو  
 اجازت ہے۔ فاذا حضروا۔ پھر جب یہ لوگ حاضر ہو گئے۔ **ف**۔ اور مشقت برداشت کر لی۔ یقع فرضا علی ما بینا۔  
 تو یہ نماز فرض واقع ہوگی نہ نفل جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا۔ **ف**۔ حتی کہ عورت حاضر ہو تو اس کا فرض بھی ادا ہو گیا۔ اور  
 طفل و عورت پر قیاس نہیں صحیح ہے۔ اما البصی فمسلوب الالہیۃ۔ طفل پر تو اسوجہ سے کہ طفل میں امامت کی اہلیت ہی نہیں  
 ہے۔ والمرأة۔ اور عورت۔ **ف**۔ تو عورت اگرچہ عورتوں کی امامت کے لائق ہے لیکن۔ لا تصلح لامامۃ الرجال۔  
 وہ مردوں کی امامت کے لائق نہیں ہوتی۔ مسئلہ۔ ویتعقد بہم الجمعہ۔ اور مسافر و غلام و مریض کے جمع ہونے سے جماعت  
 جمعہ منعقد ہو جائیگی۔ لانہم صلحو اللامامۃ۔ کیونکہ یہ لوگ امامت کے لائق ہیں۔ فیصلحون لاقتداء بالطریق الاولی  
 پس اقتداء کے واسطے بطریق اولیٰ یہ لوگ لائق ہیں۔ ومن علی النظر فی منزله یوم الجمعۃ۔ اور جس شخص نے جمعہ کے روز  
 اپنے مقام پر نظر پڑے۔ **ف**۔ پس اگر امام جمعہ کے خارج ہونے کے بعد ہو تو بالاجماع جائز ہے بنا بریکہ جمعہ فقط ایک مقام  
 پر یا اسکے قریب میں ایک جگہ ہے اور اگر اُس نے نظر پڑی۔ قبل صلوۃ الامام۔ قبل نماز امام کے۔ **ف**۔ اور امام ہنوز خارج  
 نہیں ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو کچھ عذر ہو تو بھی بالاتفاق جائز ہے اور اگر قبل امام پڑھے۔ ولا عذر لہ۔ حالانکہ اسکو کچھ عذر  
 نہیں ہے۔ کہ لہ ذلک۔ تو اسکے حق میں یہ مکروہ ہے۔ **ف**۔ یعنی حرام ہے۔ **ن**۔ و جائز صلوۃ۔ اور نماز جائز ہو گئی  
**ف**۔ یہ قول ابو حنیفہ و صاحبین کا موافق ظاہر الروایۃ کے و ابو ثور و قدیم قول شافعی ہے۔ مع۔ وقال زفر لا تجزئہ۔ اور  
 زفر فرمے کہ امام نہیں جائز ہے۔ **ف**۔ یہی قول غیر ظاہر الروایۃ میں محمد کا اور مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ مع۔ اور اقوال محمد میں  
 بھی صحیح ہے۔ ایضا یصح۔ لان عندہ الجمعۃ ہی الفریضۃ اصالتہ۔ کیونکہ زفر فرمے کہ نزدیک اصلی فرض تو جمعہ ہے۔ وانظر کالبدل  
 عنہا۔ اور نظر بمنزلہ اسکے بدل کے ہے۔ **ف**۔ اور پورا بدل بھی نہیں کیونکہ دو رکعت کا بدل چار نہیں بلکہ اُس روز جمعہ کا  
 فرض ہونا اسطور پر نہیں کہ یا جمعہ پڑھو یا اسکے بدلے نظر پڑھو بلکہ جمعہ نہ ملے تو نظر پڑھو لہذا کہا کہ۔ ولا مصیر الی البدل  
 مع القدرۃ علی الاصل۔ اور بدل کی طرف جانا ممکن نہیں ورنہ عینک اصل پر قدرت حاصل ہو۔ ولنا ان اصل الفرض  
 ہو النظر فی حق الکافۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اصلی فرض الوقت تو تمام سب کے حق میں ظہر ہے۔ ہذا ہو الظاہر ہی ظاہر القدرۃ  
 ہے۔ **ف**۔ یعنی ہمارے اصحاب ثلثہ مع سے یہی ظاہر المذہب ہے۔ مع۔ الا انہ مامور باسقاطہ باداء الجمعۃ۔ مگر بات اتنی ہے  
 کہ قدرت والا حکم دیا گیا ہے کہ اس نظر کو اپنے ذمہ سے جمعہ ادا کر کے ساقط کرے۔ **ف**۔ پس جمعہ ادا کرنا واسطے اسقاط ظہر کے  
 ہے خود پر حسب قدرت فرض ہے۔ مع۔ و ہذا لانہ تمکن من اداء النظر بنفسہ۔ اور ظہر کا اصل ہونا ہم نے اس واسطے جانا کہ ہر  
 شخص ظہر کو ادا کرنے پر بذات خود قادر ہے۔ دون الجمعہ۔ نہ ادا سے جمعہ پر۔ **ف**۔ یعنی ہر شخص کو ادا سے جمعہ پر اپنی  
 ذات سے قدرت نہیں ہے۔ لتوقفہا علی شرائط لانتم بہ وحدہ۔ کیونکہ جمعہ تو ایسی شرائط پر موقوف ہے جو اکیلے آدمی کی  
 ذات سے پوری نہیں ہوتیں۔ **ف**۔ تو اسکو جمعہ پڑھنا قابو نہوا۔ و علی التکلیف بدور التکلیف۔ حالانکہ قابو ہی تکلیف  
 ہونے کا مدار ہے۔ **ف**۔ یعنی آدمی پر وہی طاعت واجب داسی قدر واجب ہوتی جسکی اسکو قدرت و قابو ہو تو نتیجہ نظر  
 کہ جمعہ ہر شخص پر کیونکہ فرض ہو گا جب کہ اسکی شرائط پوری کرنا آدمی کے قابو سے باہر ہیں بلکہ جب چند آدمی مجتمع ہوں اور  
 انہیں بھی شرائط متحقق ہوں تب ادا ہوتا ہے ہر شخص کا فرض الوقت تو ظہر ہے پھر اگر شرائط جمع ہو جائیں تو فرض ہے کہ جمعہ سے

اداکرے سم۔ ابن الامام نے اعتراض کیا کہ اگر یہ دلیل تمام ہو تو لازم آوے کہ ہر فرد پر جمعہ واجب نہیں حالانکہ وہ ہر فرد پر واجب ہے پس اس دلیل کا ضعف واضح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ہاں ہر فرد پر جمعہ فرض ہے لیکن بقدر طاقت کیونکہ طاقت تو بالاجماع شرط ہے پس اگر شہر جامع یا امام نہ تو یہ وقت فریضہ سے خالی نہ رہا بلکہ ظہر کی طاقت ہے تو اصلی فرض ظہر ہے اور ادا کرنا اس کا دھج مجب و وسعت فرض ہے ایک یہ کہ جمعہ کی قدرت ہو تو جمعہ سے ساقط کرے ورنہ ظہر سے پھر اگر اس نے ظہر ہی سے ادا کی باوجود قدرت جمعہ کے تو ادا سے جمعہ کا فرض تک کہنے سے گناہ کیا مگر فریضہ اوقات ادا ہو گیا اور حاصل یہ کہ وجوب الذمہ و وجوب الادا میں فرق ہے اور دلیل بے شبہ تمام ہے۔ کمالاغبی۔ شیخ ابن الامام نے افادہ فرمایا کہ معتد دلیل یہ کہ اس امر پر اجماع ہے کہ اگر وقت جمعہ نکل جاوے تو قضاء بہ نیت ظہر چار رکعت پڑھے پس اگر ظہر اصلی فرض الوقت نہ تو قضاء میں ظہر کی نیت متعین نہوتی۔ مترجم کہتا ہے کہ جمعہ ہر فرد پر فرض ہے اور یہ بھی معلوم کہ دونوں اس وقت واحد میں مفروض نہیں تو انجام وہی ہوا کہ اصلی فرض ظہر ہے پھر شرائط کے ساتھ ادا اس کا ادا سے جمعہ سے فرض ہے مگر جس نے باوجود امکان کے ادا سے جمعہ سے ساقط نہ کیا بلکہ اصلی فریضہ یعنی ظہر پڑھی تو فرض ترک کر کے خاصی ہوا مگر ظہر جو فریضہ الوقت ہے ادا ہو گئی۔ ہذا ہوا الحق و اسے تعالیٰ اعلم۔ پھر یہاں سے واضح ہوا کہ ادا کی راہ سے جمعہ زیادہ ہو کہ ہر اور فرضیت کی راہ سے ظہر اصل ہے حتیٰ کہ اگر وقت نکل جاوے تو ظہر ہی قضاء کر لیا۔ اور ثمرہ اختلاف میں سے یہ کہ اگر جمعہ میں تنہا سے فجر یا دوسرے تو زفر سے کے نزدیک جمعہ تمام کرے جبکہ ترتیب کا وقت نہوا اور ان کے نزدیک فجر و ظہر وقت میں پڑھے۔ ع۔ فان بدالہ ان یحضر یا۔ پھر اگر اس کی راہ میں ظاہر ہوا کہ جمعہ میں حاضر ہو وقت بعد ازاں گھر میں ظہر پڑھ چکا ہے یعنی ظہر پڑھنے کے بعد اس نے قصد کیا کہ جمعہ میں جاوے پھر وہ گھر سے نکلا پس اگر یہ نہ لکھا کسی دوسرے کام کے لیے ہو تو بالاتفاق ظہر باطل نہوگی یا نہ نکلا تو بھی ظہر باطل نہوگی۔ اگر جمعہ کا قصد کیا تو جویم لیا۔ پس جمعہ کی طرف متوجہ ہوا۔ و۔ پس اگر امام اس وقت جمعہ سے فسخ ہو چکا ہو تو بھی بالاتفاق ظہر باطل نہوگی اور اگر جمعہ کو چلا۔ والا امام فیما۔ اور دل یہ کہ امام نماز جمعہ میں ہے۔ بطل ظہر عند ابی حنیفہ بالسعی۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی ظہر باطل ہو جائیگی چلنے کے ساتھ ہی۔ و۔ یعنی جبکہ گھر سے باہر ہو جاوے۔ ہو الصبح۔ و۔ اگرچہ جمعہ پانے کی اشد نہو بھی صبح ہے۔ المخط۔ اور اگر اس روز امام نے جمعہ نہیں پڑھا ہو تو صبح یہ کہ ظہر باطل نہوگی۔ ع۔ وقال لا یبطل حتی یدخل مع الامام۔ اور صاحبین نے کہا کہ ظہر باطل نہوگی بمانع کہ امام کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ و۔ حتیٰ کہ تحریر باندہ۔ ع۔ جیسے مسجد میں ظہر پڑھ کر بیٹھا ہو تو بالاتفاق ظہر جب باطل ہوگی کہ امام کے ساتھ داخل ہو۔ البحر۔ پھر اگر تعدد میں مانا تو امام محمد سے روایت ہے کہ ظہر پڑھے اور دلیل یہ کہ حدیث میں ہے کہ جس نے جمعہ کی ایک رکعت پائی اس نے جمعہ پایا تو کم میں جمعہ نہیں پایا اور یہ مسئلہ ادراک الفریضہ میں گذرا سم۔ لان السعی دون الظہر فلیقتضی بعد تمام والجمعہ فوقہا فینقضہا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سعی تو ظہر سے کمتر ہے تو ظہر تمام ہونے کے بعد سعی اسکو نہیں توڑی اور جمعہ خود ظہر سے بڑھ کر ہے تو جب جمعہ پایا تو وہ ظہر کو توڑ دیا۔ و۔ اور اگر امام کے ساتھ داخل نہوا تو خالی سعی اسکو نہ توڑیگا و جہاں کہا اذ اوجہ بعد فرائع الامام۔ اور ایسا ہو گیا کہ جیسے امام کے فسخ ہونے کے بعد جمعہ کی طرف متوجہ ہوا۔ و۔ کہ اس صورت میں بالاتفاق سعی اسکو نہیں توڑی ہے کیونکہ یہ بیکار سعی ہے۔ ولہ ان السعی الی الجمعۃ من خصائص الجمعۃ اولام رحم کی دلیل یہ ہے کہ سعی تو جمعہ کی خصوصیات سے ہے۔ و۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ فاسعوا الی ذکر اللہ سعی کرد جانب ذکر الہی۔ اور دوسری نازوں میں سعی سے طاقت اور مشی کی اجازت ہے چنانچہ ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب نماز قائم کیجاوے تو قوم مت آؤ اس حالت سے کہ سعی کرتے ہو یعنی تیز چال دوڑتے ہو بلکہ آؤ اس حالت سے کہ مشی کرتے چلتے ہو اور تم پر استی و وقار ہے پس جبکہ رباؤ اسکو پڑھ لو اور جبکہ رجھوٹ جاؤ

اسکو تمام کرلو۔ رواہ الائمہ الستہ سبع۔ پس سعی جبکہ جمعہ کی خصوصیات سے ٹھہری تو اگرچہ سعی سے مقصود حاصل نہو تب بھی احتیاط کجاوے۔ فیمنزل منزلمان فی حق ارتفاض النظر احتیاطاً۔ توسعی قائم کجاوے مقام جمعہ کے دوبارہ نہر توڑنے کے بطور احتیاط۔ بخلاف مابعد الفراغ مثلاً نہ یسبعی الیہما۔ بخلاف اسکے جبکہ امام کے فارغ ہونے کے بعد بسنے سعی کی تو یہ بمنزلہ جمعہ کے نہو کی کیونکہ یہ توجہ کی طرف سعی نہیں ہو۔ فترجم کہتا ہے کہ توڑنا کجاوے فاسعدالی ذکر اسد۔ میں سعی سے مراد دوڑ کے چال نہیں ہر بلکہ دوڑ کی چال سے جیسے دوسری نازون میں مانعت ہو ویسے ہی جمعہ میں بھی یہ چال ممنوع ہو چنانچہ عروسی رحم نے مابعد میں قنیه سے نقل کیا کہ سعی یعنی تیز چال دوڑتے چلنا ہمارے وعائہ فقہاء کے نزدیک واجب نہیں اور اسکے مستحب ہونے میں اختلاف ہو اور اصح یہ کہ آہستہ وقار کی چال چلے۔ انتہی۔ پھر سعی کی خصوصیت پر جو دلیل ذکر کی وہ تمام نہوئی اور عینی رحم نے اسرار امام ابو سبی سے نقل کیا کہ ناز جمعہ ایک خاص مقام پر ادا ہوتی ہو تو اسکو ادا کرنا ممکن نہیں مگر جبکہ وہاں جاوے تو اس راہ سے سعی کرنا چلنا جمعہ کے ساتھ مخصوص ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ دلیل اولیٰ ہو۔ واسد اعلم۔ م۔ ابن العمام رحم نے کہا کہ حق تفریر یہ ہے کہ جس نے نظر گھر پر۔ لی وہ اسکے پورے کرنے کے بعد بھی مامور ہو کہ اسکو توڑ کر جمعہ کی طرف جاوے کیونکہ اس روز ادا سے جمعہ فرض ہو توجہ ہی وہ چلا تو اسنے نظر توڑنے میں قدم رکھا پھر اگر جمعہ نہ پایا تو بھی احتیاطاً حکم ہوگا کہ نظر ٹوٹ گئی۔ انتہی مترجم کہتا ہے کہ اچھی تفریر ہو لیکن اس مقدمہ میں تامل ہوگا کہ بعد ادا سے نظر توڑنے کا حکم ہو بلکہ اولیٰ یہ کہ یوں کہا جاوے کہ جب تک امام فارغ نہیں ہوا اسپر فرض متوجہ ہو کہ اسکے ساتھ ادا کرے یعنی چلکر جاوے پس جب وہ اس فرض کے لیے چلا تو جو ناز نظر بسنے پر ہی تھی وہ کالعدم ہو گئی کیونکہ اسوقت میں دو فرض جمع نہیں ہیں تو کالعدم ہو جائیگی پھر عود نہ کریگی اگرچہ جمعہ نہ پایا۔ خانم واسد تعالیٰ اعلم۔ م۔ ویکرہ ان یصلی المعد ورون۔ اور مکروہ ہے کہ پڑھیں مذر والے۔ ف۔ اور جبکو جمعہ نہیں ملا۔ ف۔ النظر بجماعۃ فی المصغر۔ ناز نظر کو جماعت کے ساتھ شہر میں۔ وکذا اہل السجین۔ اور یوں ہی قید خانہ والے۔ ف۔ مکروہ ہے کہ جمعہ کے روز نظر کو جماعت سے پڑھیں۔ لما فیہ من الاخلال بالجمعة اذ ہی جامعۃ للجماعات۔ کیونکہ انکے اس فعل جماعت میں جمعہ کے اندر خلل پیدا کرنا ہوا کیونکہ جمعہ تو سب جماعتوں کا جامع ہے۔ ف۔ اس بنا پر کہ جمعہ سوائے ایک مقام کے نہیں جائز ہے۔ الفتح۔ اگر کہا جاوے کہ معذور پر توجہ نہیں ہو پھر کیا غفل کیا جواب دیا کہ۔ والمعدور قد یقتدی بہ غیرہ۔ معذور کے ساتھ کبھی غیر معذور بھی اقتدا کر لیتا ہے۔ ف۔ تو غیر معذور کے اقتدا کرنے سے جمعہ میں غفل ہوگا۔ بخلاف اہل السواد لانہ لا جمعة علیہم۔ برخلاف گانوں والوں کے کہ انپر جمعہ نہیں ہے۔ ف۔ اور معذور پر جمعہ تھا مگر مذر سے ساقط ہوا ہے۔ ابن العمام نے کہا کہ یہ تو اس روایت پر کہ ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ نہیں جائز ہو ادا امام سرخسی وغیرہ کے نزدیک مختار روایت یہ کہ کئی جگہ جائز ہو تو دلیل کراہت یہ ہوگی کہ ظاہری صحت میں یہ جمعہ کا معارضہ و مقابلہ معلوم ہوتا ہے۔ الفتح۔ ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ ادا کرنا ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک جائز ہے اور یہی اصح ہے اور سرخسی نے کہا کہ مذہب ابو حنیفہ میں یہی صحیح ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں۔ البحر۔ اور اسی پر قوی رہیگا ائسدر۔ پھر ایک سے دوسری مسجد تک کچھ فاصلہ معتبر ہو یا نہیں تو میں نے نہیں دیکھا اور فتح القدیر دینی و بھر الرائق وغیرہ کے عموم اطلاقات منظر میں کہ کوئی تقید نہیں ہے اور رفع الحجج اسکی علت ٹھہرائی گئی۔ اگرچہ مورد الجمعہ تو حضرت علی السیر علیہ السلام کے عہد مبارک میں واحد تھا مگر اہل قبا و حوالی مدینہ پڑھتے اور حدیث صحیح میں ہے کہ جمعہ اسپر جو لوٹ کزات اپنے گھر میں گزارے اور بھر الرائق میں اتنی ذور تک والوں پر جمعہ ہوتا صحیح ٹھہرایا لیکن سختی نہیں کہ اگر متعدد جمعہ ہو تو اہل انفسار اپنے بیان پر ہیں اور ائمہ شہر کے ہر محلہ والا اپنی مسجد میں پڑھ لے اور اس ترجمہ کی حاجت نہیں رہی۔ خانم واسد تعالیٰ اعلم۔



بالجملہ غیر میں جمعہ کے سوا جماعت مسجد درین وغیرہ مکروہ ہے خواہ قبل فراغت امام ہو یا بعد ہو اگرچہ اس دن کسی وجہ سے امام نے جمعہ نہیں پڑھا ہو۔ قاضیخان۔ ولو صلی قوم اجزاہم۔ اور اگر کسی قوم نے اُسدن جماعت سے غیر پڑھ لی تو انکو کافی ہوگئی۔ لاسبجملہ شرائط۔ کیونکہ یہ ناز اپنی شرائط کے جامع ادا ہو گئے۔ و۔ نواد اہو گئی اور کراہت تو اسکی ذات سے خارج بوجہ حق جمعہ کے تھی۔ ومن اورک الامام یوم الجمعة صلی معہ ما اورک۔ اور جس شخص نے جمعہ کے روز امام کو پایا تو جہد پر پادے اسکے ساتھ پڑھ لے۔ و۔ پھر اگر ایک رکعت یا زیادہ پائی تو۔ بنی علیہا الجمعۃ۔ اسی بوجہ کہ بنا کر رکعت۔ یعنی جمعہ تمام کر لے اور یہ بالاتفاق ہے۔ نقولہ علیہ السلام ما اورکتم فصلوا و ما فاتکم فاقضوا۔ کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جب قدر تم باؤ اسکو تو پڑھ لو اور جو فوت ہوگئی اسکو قضا کر لو۔ و۔ رواہ احمد وابن جان عن ابی ہریرۃ مع۔ اور صحاح السنن میں فاتمہا ہے یعنی جو فوت ہوگئی اسکو تمام کر لو۔ اور نسائی کی حدیث ابو ہریرہ رحمہ میں ہے کہ جسے جمعہ سے ایک رکعت پائی اسنے جمعہ پایا۔ پس معنی قضا کر لو اور تمام کر لو کے ایک ہی ہیں۔ وان کان اورک فی التثنیۃ اور اگر پایا امام کو تثنیہ میں۔ او سجود السہو۔ یا سجدہ سو میں۔ و۔ تو خلاف ہے۔ بنی علیہا الجمعۃ عندہما۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جمعہ تمام کرے۔ و۔ اور اسنے فیصلت جماعت پائی مگر پورا جمعہ امام کے ساتھ نہیں پایا۔ و قال محمد۔ اور کہا امام محمد نے۔ و۔ اور مالک و شافعی و احمد نے کہ۔ ان اورک معہ اکثر الرکعت الثانیۃ بنی علیہا الجمعۃ۔ اگر امام کے ساتھ اسنے دوسری رکعت کا زیادہ حصہ پایا تو اسپر جمعہ تمام کرے۔ و۔ پس اگر رکوع پایا ہو تو اکثر رکعت پائی۔ وان اورک اقلہا بنی علیہا النظم۔ اور اگر اسنے امام کے ساتھ دوسری رکعت کا کم حصہ پایا تو اسپر نظم بنا کرے۔ و۔ یعنی رکوع کے بعد سے امام کے ساتھ شریک ہوا تو رکعت نہ پائی پس بعد سلام پھیرنے امام کے چار رکعت نذر پڑے اور جماعت کا ثواب مل گیا۔ لانا جمعۃ من وجہ۔ کیونکہ اسکی ناز ایک وجہ سے جمعہ ہے۔ و۔ حتی کہ بیت جمعہ ضرور پڑج۔ و۔ ظہر من وجہ لقوات بعض الشرائط فی حقہ۔ اور ایک وجہ سے ظہر ہر وجہ فوت ہو جانے بعض شرائط کے اس شخص کے حق میں۔ و۔ اور وہ جماعت ہے کیونکہ جماعت فایع ہو چکی کیونکہ امام بالظہر و فارغ ہو گیا تو جب اسکی نماز میں ہم نے دو وجہیں پائیں۔ فیصلی اربعا اعتباراً للنظم۔ تو وہ ظہر کے لحاظ سے چار رکعت پڑے و یقعد لامحالة علی راس الرکعتین اعتباراً للجمعۃ۔ اور جمعہ کے لحاظ سے دو رکعت پر دو باقاعدہ کرے۔ و۔ یعنی جمعہ میں دو رکعت پر تعدہ فرض ہے۔ پھر ظہر کے لحاظ سے اخیر کی دو رکعتیں فرض ہیں اور جمعہ کے لحاظ سے نفل ہیں تو فرمایا۔ و یقرآن فی الاخرین لاحتمال التغلیۃ۔ اور اخیر دونوں رکعت میں قرات کرے بوجہ احتمال نفل ہونے و۔ اور نفل کی بر رکعت میں قرات واجب ہوتی ہے۔ اور یہ سب امام محمد کا قول ہے۔ ولہما انہ مدرک للجمعۃ فی ہذہ المحالۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ اس حالت میں وہ جمعہ کا پائے۔ الا ہے۔ حتی یشترط تیۃ جمعۃ حتی کہ اسکو جمعہ کی نیت کرنا شرط ہے۔ و۔ حتی کہ اگر جمعہ کی نیت نہ کی تو اسکی افتد اصحیح نہیں ہے پس اسنے جمعہ پایا۔ وہی رکعتان۔ اور جمعہ دو ہی رکعت ہے۔ و۔ لا وجہ لما ذکر۔ اور جو امام محمد نے ذکر کیا اسکی کوئی صحت نہیں ہے۔ یعنی احتیاط کر کے جمعہ و ظہر دونوں پر عمل کرے۔ لانہما مختلفان فلا یبنی احدہما علی تحریمہ الآخر۔ کیونکہ یہ دونوں نماز میں مختلف ہیں تو ایک کو دوسرے کے تحریم پر مبنی نہیں کریگا۔ و۔ حتی کہ اگر نماز جمعہ میں وقت نکل جاوے تو اسپر ظہر مبنی نہیں کر سکتا بلکہ ظہر از سر نو پڑے۔ السرخسی۔ و اذا خرج الامام یوم الجمعۃ۔ اور جب جمعہ کے روز امام نکلے۔ و۔ جمہر سے یا خبر کی طرف جاوے۔ ترک التماس الصلوۃ۔ تو چھوڑ دین لوگ نماز کو۔ و۔ یعنی تو اعل و سنن کو بخلاف قضا کے۔ و۔ الکلام۔ اور کلام کو۔ و۔ اگرچہ کلام نیک و امر بالمعروف ہو۔ حتی

یفرغ من خطبۃ۔ یا نیک کہ خطبہ سے فارغ ہو۔ **ف** ابن بطال رحم نے شرح الصحیح میں کہا کہ یہی تہور علماء کا قول ہے  
قال ونبہا عند ابی حنیفۃ رحم۔ امام مصنف رحم نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ **ف** یہی قول مالک  
ہو۔ وقال لا یأبئ بالکلام اذا خرج الامام قبل ان یخطب۔ اور صاحبین نے کہا کہ مضائقہ نہیں کلام کرنے  
میں جب امام باہر آوے قبل اسکے کہ خطبہ شروع کرے۔ واذ انزل قبل ان یکبر۔ اور جب منبر سے اترے قبل  
اسکے کہ ناز کی تکبیر کرے۔ **ف** یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ لان الکراہۃ للاخلال بفرض الاستماع  
کیونکہ کراہت تو سننے کے فرض میں خلل پڑنے کی وجہ سے ہے۔ ولا استماع ہننا۔ اور ابھی کچھ سننا نہیں ہے۔  
**ف** سنی کہ جب خطبہ شروع کرے تب مکروہ ہے۔ اگر کما جادے کہ پھر ابھی ناز نفل بھی مکروہ نہ ہوگی کیونکہ سننے میں خلل  
نہیں حالانکہ وہ بالاتفاق مکروہ ہے۔ جواب یہ کہ بات تو اختیار ہی ہے جب چاہو چھوڑ دو۔ بخلاف الصلوٰۃ لانہا قد تمہ  
بخلاف ناز کے کہ ناز کبھی دراز کھینچ جاتی ہے۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام اذا خرج الامام فلا صلوٰۃ ولا کلام۔  
اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام باہر آوے تو نہ ناز ہے اور نہ کلام ہے۔ **ف**  
تو یہ صاف مانع ہے۔ من غیر فصل۔ بدو ن کسی تفصیل کے۔ **ف** کہ خطبہ شروع کرنے کے بعد ہو پس ہر حال  
میں ناز و کلام مکروہ ہے جب کہ امام حجرہ سے برآمد ہو۔ اگر پوچھا جادے کہ یہ حدیث کہاں ہے جواب غایۃ البیان یہ کہ  
خواہر زارہ رحم نے شرح بسوطین ابن عمر زہد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذکر کی۔ یعنی رحم نے کہا کہ یہ حدیث نہیں اور  
اور بیہقی رحم نے کہا کہ اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بیان کرنا وہم فاحش ہے۔ بلکہ یہ کلام زہری رحم کا ہے جیسا کہ مالک  
نے زہری سے روایت کیا۔ اور طحاوی نے ابو الدردار سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ بسورہ  
شہدائین نے ابی بن کعب سے پوچھا کہ کب نازل ہوتا تو مجھے اشارہ سے چپ کیا پھر بعد فراغت کے فرمایا کہ آج  
تیرا ناز سے نہیں مگر یہ جو تو نے لٹو کیا۔ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ابی بن کعب نے  
سچ کہا۔ رواہ احمد وغیرہ۔ مع۔ لیکن اس میں کچھ حجت نہیں ہے کیونکہ خطبہ کے وقت بالاتفاق منع ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ  
نے حضرت علی و ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کی کہ یہ لوگ بعد خروج امام کے ناز و کلام کو مکروہ نہ سمجھتے  
تھے۔ ہمارے نزدیک ایسی صورت میں صحابی کی تقلید واجب ہے۔ الفتح۔ ولان الکلام قد یمتد طبعاً فاشبه  
الصلوٰۃ۔ اور اسوجہ سے کلام مکروہ ہے کہ کلام بھی بخوابش طبیعت کبھی دراز ہو جاتا ہے تو وہ ناز کے واسطے  
مشابہ ہو جاتا ہے۔ **ف** پس ناز کی طرح مکروہ ہوا۔ زہری رحم نے فرمایا کہ جب امام خطبہ میں ہو اسوقت اسے  
توجیہ جادے اور ناز نہ پڑے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ابو ہریرہ رحم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت  
کی کہ جب امام خطبہ میں ہو اسوقت اگر ساتھی سے کہا کہ خاموش ہو تو خود لٹو کیا۔ کما رواہ الائمۃ الستہ۔ اس میں دلیل  
ہے کہ جب امر بالمعروف جسکا درجہ واجب ہے وہ اسوقت منع ہے تو سنت و حجتہ المسجد پڑھنا بدرجہ اولیٰ منع ہے۔ معارضہ  
کیا گیا حدیث صحیح سے کہ آپ کے خطبہ میں ایک شخص آیا تو فرمایا کہ اے سلطان کیا تو نے ناز پڑھ لی ہے اس نے عرض کیا کہ نہیں  
تو فرمایا کہ کھڑا ہو کر دو رکعت پڑھ لے اور ان میں جلدی کر یعنی طول قرات وغیرہ مت کر۔ جواب یہ کہ اسوقت آپ نے خطبہ  
رد کیا تھا جیسا کہ امام احمد کی حدیث معمر بن ایہ میں ہے کہ پھر آپ منظر رہے یا نیک کہ وہ ناز سے فارغ ہوا۔ دارقطنی  
نے کہا کہ یہ مرسل صحیح و شیعہ ہے۔ ہمارے نزدیک مرسل حجت ہے لہذا صحیح مسلم میں جو عام حکم وارد ہے کہ جب کوئی تم میں سے  
اسوقت آوے کہ امام خطبہ پڑھتا ہو تو دو رکعت پڑھے اور ان میں جلدی گزر جاوے۔ یعنی یہ کہ امام کے واسطے سنت  
قائم ہے کہ وہ اسوقت خاموش رہے۔ مخلص الفتح۔ ترجمہ کتاب ہے کہ اگر امام کے واسطے یہ تجویز کیا جاوے تو لوگوں کے

آخر وقت تک آمد سے امام خطبہ سے منع و رہ جائیگا اور یہ حج شدید ظاہر ہے پس اولی جواب یہ ہو کہ اس وقت تک خطبہ کی حالت میں نماز سے ممانعت نہ تھی پھر ممانعت ہو گئی۔ اور واضح ہو کہ شرح حدیث اس طرف گئے ہیں کہ یہ دو رکعت نیچہ مسجد تھیں لیکن اس وقت یہ سوال کہ اگر فلان کیا تو نے نماز پڑھ لی ہے یہ عارفانہ استفہام ہو گا کیونکہ نیچہ مسجد کا احتمال کسی دوسرے جگہ پڑھنے کا نہیں ہے اور اسی جہت سے احتمال ہوتا ہے کہ دو رکعت سنت مراد ہو جو اس عذر سے بجا سے چار کے دورہ گئیں جیسا کہ عینی رحم کے بیان اقوال سے ظاہر ہے۔ ہر تقدیر یا تو انکی تخصیص کی جاوے جیسا کہ بعض علماء کا قول ہے یا کہا جاوے کہ یہ نسخہ ہے اور رہا یہ کہ ہر شخص کے واسطے امام خاموش ہو کرے تو میرے نزدیک اسکی کوئی راہ نہیں بلکہ اصل حج غدید کے۔ فاسد تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فروع) حالت خطبہ میں کلام مکروہ ہے اگرچہ امر بالمعروف و نہی عنکر۔ ف۔ اصح یہ کہ تسبیح واسطے مانند مکروہ نہیں ہے۔ میرے نزدیک اول اصح ہے کیونکہ سنتا و سکوت واجب ہے۔ محیط السرخسی میں لکھا کہ یہی اصح ہے اگرچہ اسکو خطبہ سنائی نہ دیتا ہو۔ ہ۔ یہی مختار و احوط ہے کہ خاموش رہے حج غس۔ ہ۔ کھانا و مینا و جوانان میں حرام ہے خطبہ میں حرام ہے۔ الخلاصہ۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی۔ صواب یہ کہ دل میں پڑھ لے۔ جیسے چھینک پر دل میں چھو کرے۔ فم۔ اگر کسی شخص سے منوع فعل و کھکھراتے کے اشارہ سے منع کیا یا کسی بات کے جواب میں سر ہلادیا تو صحیح ہے کہ مضائقہ نہیں ہے۔ محیط۔ متقی نہیں کہ اگر جماعت میں سے کسی نے پوچھا تو معصیت کی اور جواب سر ہلا کر اسکے لغو میں مدد ہے پس صواب وہ کہ حضرت ابی بن کعب سے گذرا یعنی مطلقاً جواب نہ دے مگر جبکہ کلام معصیت نہ ہو تو سر ہلانا مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ لکھنا اور کتاب فقہ پڑھنا اور چھینک کا اور سلام کا جواب دینا مکروہ ہے۔ ف۔ ہ۔ جب کہ سن سکتا ہو اور اگر نہیں سناتا تو بھی سکوت مختار ہے۔ م۔ م۔ م۔ کے قریب ہونے کو لوگوں کے گرد میں نہ بچاندے جبکہ خطبہ پڑھتا ہو اور قبل اسکے مضائقہ نہیں جب کہ اگلوں نے وہ جگہ ضائع چھوڑی ہو۔ اور جب پڑھنے کی حالت میں آیا تو مسجد میں جمان ہے وہیں بیٹھ جاوے کیونکہ خطبہ کی حالت میں چلنا آمد آگے پڑھنا ایک عمل ہے۔ قاضی خان۔ بیک اسگنے کے واسطے گرد میں بچاندنا بالاجماع ہر حالت میں مکروہ ہے۔ البحر۔ پھر اگر فقیر سائل نہ گردن بچاندے نہ ہٹ کرے نہ نمازیوں کے سامنے گذرے اور سوال ایسی چیز لا کرے کہ جس سے چارہ نہیں تو سوال کرنا و دینا حلال ہے اور اگر سائل کی یہ صفت نہ ہو تو دینا حلال نہیں ہے الوجیز لکھوری۔ اور خطبہ کی حالت میں چاہے چارزانویاد و زانو بیٹھے اور مستحب یہ کہ التجمعات کی نشست۔ ہوں لمفترات و المعراج۔ اور کمان یا عصا پر خطیب کا ٹیک لگانا مکروہ ہے۔ الخلاصہ محیط۔ ہاں جو شہر کہ برادر شمشیر فتح ہوا ہو وہاں تلوار لٹکانا مستحب ہے۔ شرح الطحاوی۔ و اذا اذن المودنون۔ اور جب اذان دی ہو مودنون نے۔ الاذان الاول پسلی اذان۔ ترک الناس البیع والشراء۔ تو چھوڑیں لوگ خرید و فروخت کو۔ و توجوا الی الجمعۃ۔ اور جمعہ کی طرف متوجہ ہوں۔ لقولہ تعالیٰ فاسعوا الی نوکرا صدقوا و البیع۔ بقول ابن قول اسر تعالیٰ کے یعنی تم لوگ چلو طرف ذکر الہی کے اور چھوڑ دو خرید و فروخت کو۔ ف۔ بیان حکم سے مراد فی الفور ہے یعنی فوراً چھوڑ دو پھر ایک مقام یہ کہ مودنون بلفظ جمع فرمایا۔ یعنی نے ذکر کیا کہ یہ بطریق عادت ہے کیونکہ شہر کے اطراف میں اذان سننا کے واسطے یہی دستور تھا کہ اطراف میں مودنون ہوتے تھے۔ ع۔ اور صاحب النہایہ نے امام مصنف کے قول سے کہ بذلک جوی التوارث۔ یہ نکال دیا کہ یہ بدعت حسنہ ہے اور ایسی ہی ثبری مسجد میں خطیب کے سامنے بھی بدعت حسنہ ہے اور شیخ عبد الغنی نابلسی رحم نے کہا کہ فرائض پنجگانہ میں بھی احتیاج اعلام ہے تو خصوصیت جمعہ نہیں رہی۔ الشامی۔ میں لکھتا ہوں کہ اگر جمعہ ایک ہی جگہ تجویز کیا جاوے جیسا کہ ظاہر اللہ ایہ ہے تو جمعہ کے لیے اطراف شہر میں متعدد



اذان کی ضرورت ظاہر ہے تاکہ اہل افتاد کو آگاہی حاصل ہو بخلاف فرائض خمسہ کے کہ اسکے واسطے جامع مسجد میں کانفرنس نہیں ہوا۔ ہمارے روایت صحیحہ کہ ہر مسجد میں جمعہ جائز ہے تو موزنون کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ اہل سواد اپنی مسجد میں ہر جمعہ بیٹھے یا کنارہ شہر کے اذان اس طرف سواد میں پہنچ جائیگی اور جب جمعہ میں ضرورت نہ رہی تو ہر فریقہ میں بد بجا اذان نہیں رہی۔ فافہم۔ م۔ مقام دوم یہ کہ وقت اذان کے بیچ متروک ہے لیکن باوجود حرمت کے اگر بیچ کی تو امام ابو حنیفہ و اصحاب و شافعی و جہور کے نزدیک بیچ جائز ہو جائیگی اور امام مالک و احمد و طاہرہ کے نزدیک بیچ باطل ہے۔ پھر حرمت ہمارے نزدیک اس وجہ سے کہ اسکے اشتغال میں سعی سے رک جائیگا لہذا اگر کشتی میں جامع مسجد کو جاتا ہو یا راہ میں چلتے ہوئے خرید و فروخت کی گنگو کرنا جادے تو حرام نہیں ہے۔ جیسا کہ صحیح ہے۔ پھر دفع ہو کہ حضرت صلعم کے وقت دو اذانیں تھیں ایک اذان وقت خطبہ کے حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں۔ دوم اقامت نماز کی جسکو شرع میں اذان کہنا شائع ہوا ہے۔ پھر جب لوگوں کی کثرت زمانہ خلافت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ میں زیادہ ہوئی تو آپ نے ایک اذان مقام زور پر پڑھوائی۔ یہ اگرچہ دونوں سے پیچھے مقرر ہوئی لیکن سب سے مقدم کہی جاتی تھی اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے انکار کیا تو معلوم ہوا کہ سب کا اجماع تھا۔ پھر امام مصنف نے تصریح کی کہ اسی اذان پر بیچ ترک کرنا اور چلنا واجب ہے کیونکہ یہی اذان بالاجماع پہلی اذان ہو گئی۔ م۔ و اذا صعد الامام المنبر فجلس اور جب امام منبر پر چڑھ کر بیٹھا۔ اذان الموزنون میں یدعی المنبر۔ تو موزنون لوگ منبر کے سامنے اذان کہیں۔ بعد لک جری التوارث۔ اسی فعل کے ساتھ توارث جاری ہوتا آیا ہے۔ ولما یکن علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاذان۔ اور نہ تھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں مگر یہی اذان۔ ف۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں یہی اول اذان تھی چنانچہ سائب بن یزید رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اور ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے عہد خلافت میں اذان روز جمعہ کے اول دو تھی کہ جب امام منبر پر بیٹھے پھر جب عثمان خلیفہ ہوئے اور لوگوں کی کثرت ہوئی تو زور پر تیسری ندا زائد کی۔ رواہ البخاری والاریث۔ اور ایک روایت بخاری میں ہے کہ دوسری ندا زائد کی اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ زور پر ایک احاطہ میں جو بازار میں تھا۔ ولہذا قبل المنبر فی وجوب السعی و حرمة البیوع۔ لہذا کہا گیا کہ سعی واجب ہونے اور بیع حرام ہونے میں یہی اذان معتبر ہے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اذان فوری للصلوۃ من یوم الحجۃ فاسعوا الی ذکر اللہ و ذروا البیوع۔ معنی یہ کہ جب ندا و بجا کے واسطے صلوۃ کے روز جمعہ تو چلو اللہ تعالیٰ کے ذکر کی طرف اور بیع چھوڑو۔ اس سے واجب ہوا کہ ندا یعنی اذان جمعہ کے وقت چلنا واجب اور بیع میں مشغول ہونا حرام ہے۔ پھر اذان جمعہ کے روز تین ہیں دو اذان ہیں و ایک اقامت کہ اسلام امام اذان بھی کہلاتا ہے۔ پس علماء رحمہ نے کلام کیا کہ اذان سے کون سی اذان دجاوے کہ اس وقت سعی واجب و بیع حرام ہو جاتی ہے۔ تو کہا گیا کہ وہ اذان جو منبر کے سامنے دجائی ہے جواب دوسری اذان ہے لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں یہی اول اذان تھی اس سے پہلے کوئی اذان نہ تھی تو اسی اذان سے سعی واجب و بیع حرام ہے۔ م۔ یہ امام محمد رحمہ کا قول ہے اور فتاویٰ التناہیہ میں کہا کہ یہی مختار ہے اور یہی قول امام شافعی و احمد و اکثر فقہاء کا ہے اور فتاویٰ مزینانی و جامع الخلفہ میں کہا کہ یہی قول صحیح ہے۔ مع۔ مخرج کتاب ہے کہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اذان فوری للصلوۃ الا یہ۔ اور اس وقت کوئی ندا نہ تھی سوائے اس ندا کے جو منبر کے سامنے ہوتی ہے تو لا محالہ اسی ندا پر حکم دیا کہ سعی کرو اور بیع چھوڑو۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صلاۃ سے مراد خطبہ یا خطبہ نماز ہے کیونکہ اذان کے بکار پر اول بھی خطبہ کا ذکر آئی سنا یا جاتا ہے۔ اور امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ الاصح ان المقہر ہو الاول۔ صح

یہ کہ معتبر تو اذان اول ہے۔ **ف** یعنی جو اذان کہ زمانہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ میں اول ہو گئی جیسا کہ اب متواتر ہے۔  
 تو اس کے ہونے ہی وجوب سے و حرمتہ البیع ثابت ہوگی۔ اذان کا ان بعد الزوال۔ بشرطیکہ یہ اذان بعد زوال کے  
 ہو۔ **ف** اور بقول امام احمد کے قبل زوال جائز ہے۔ بالجملہ ہمارے نزدیک بعد زوال کے جو پہلے اذان ہو تب  
 ہر خواہ وہ منارہ پر ہو یا منبر کے روبرو ہو۔ یہی مبسوط میں ہے اور اسی کو شمس الانامہ سرخسی نے اختیار کیا۔ مع۔ وجہ یہ ہے  
 کہ اس کے لئے فرمایا اذان فوری للصلوٰۃ۔ یعنی جمعہ کی اذان دیجاوے۔ تو مراد اس سے اعلام ہے یعنی آگاہ کیا جانا  
 پس معنی یہ ہونے کہ جب تک نماز کے لیے بروز جمعہ آگاہی دیجاوے کہ حی علی الصلوٰۃ۔ تو بیع چھوڑ دو اور چلو۔ پس معتبر  
 آگاہی ہوتی خواہ منارہ سے اذان و اعلام ہو یا منبر کے روبرو سے ہو۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر منبر کے روبرو کھڑے  
 ہو کر آہستہ سے اذان دیکھتے تو اکثر مقامات میں بڑے محلہ کے آخر تک آواز نہیں جاتی پس آنکھوں سے صلوٰۃ ہی  
 معلوم ہوتی تو اسی وقت بیع چھوڑنا و چلنا کیونکر واجب ہوگا۔ اور جب معتبر اس آیت میں اعلام ہوا تو بعد زوال کے  
 جمعہ کے لیے جو پہلا اعلام ہو اسی پر حکم مرتب ہونا چاہیے۔ م۔ یہ قول باوقی و احوط ہے۔ و اذان فرغ من خطبۃ اقامۃ  
 اور جب امام خطبہ سے فارغ ہو تو نماز کی اقامت کہیں۔ **ف** جیسے دیگر نماز ہمارے مفروضہ میں حکم ہے۔ ۱۔ اور  
 امام لوگوں کو دو رکعت پڑھاوے۔ اوقایہ۔ تو خطبہ و نماز دونوں میں واحد ہونا چاہیے۔ ۱۔ کافی۔ اور اگر دوسرا  
 امام ہوا تو ہمارے نزدیک جواز ہے۔ یہی قول مالک و ایک قول احمد ہے۔ خلافاً للشافعی۔ ۲۔ خطبہ میں امام کی طرف بیٹھنا  
 یا خطبہ میں اول دعا و سجود و سجود کر دے تو جواز ہے مگر سب کیا۔ ۳۔ امام کی طرف توجہ ہونا بقول ابن المنذر مانند  
 اجماع کے ہے۔ اقول حتی کہ منحرف ہونا روا ہے۔ ائخلاصہ۔ لیکن فی الحال بسبب کثرت کے صفت باندھے رہے۔ ہم سب  
 و حرام ہے سلاطین کی جھوٹی تعریف کرنا۔ باوجود اسکے خطبہ پورا سنیں۔ ۵۔ جمعہ میں فاتحہ و کوئی سورہ ہو فرات  
 بالجہر۔ محیط السرخسی۔ ۶۔ الحمد پر اجماع ہے۔ باقی فرات مقدار طر ہو۔ التحفہ۔ سورہ جمعہ و منافقون اچانا بطور قضا  
 سنت و برکت کے پڑھے۔ ۷۔ کثرت از دحام میں جبکہ جگہ نہ ملے تو گنجائش ہے کہ نماز کی پشت پر سجدہ کرے ورنہ  
 نہیں۔ قاضی خان۔ یہ قول ہمارا و شافعی و احمد کا ہے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔ رواہ البیہقی باسناد صحیح۔ ۸۔ تاہم  
 سے صحیح ہے کہ شہر واحد میں متعدد جگہ جمعہ جائز ہے۔ المبسوط۔ اور اظہر روایت یہ کہ دو جگہ نہیں جائز اور اگر کئی جگہ تو پہلو  
 کا جمعہ ہوگا۔ جامع الفقہ۔ اور اصح یہ کہ شروع کے اعتبار سے سبقت ہوگی۔ ۹۔ جمعہ میں ایک رکعت جانی رہی  
 یعنی مسبوق ہو گیا تو بعد سلام امام کے چاہے جہر کرے چاہے اخفاء جیسے منفرد کا حکم نماز فجر میں ہے۔ ۱۰۔ ائخلاصہ۔  
 اس میں کوئی جزو اثر معلوم نہیں ہوے لہذا اخفاء اولیٰ ہے اگرچہ کہا گیا کہ جہر افضل ہے۔ م۔ مستحب ہے تیل و عطر لگانا اور  
 اچھے سپید کپڑے پہنکر حاضر ہو کر اول صف میں بیٹھنا۔ معراج الدرایہ۔ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک قبل جمعہ کے  
 چار سنت اور بعد اسکے چار سنت ہیں۔ صحیح مسلم۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بعد جمعہ کے اگر مسجد میں پڑھتے تو چار رکعت و  
 اگر گھر میں پڑھتے تو دو سنت پڑھتے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور صاحبین کے نزدیک جو سنت ہیں۔ مع۔ حضرت  
 جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خطبہ شروع کرتے تو آپ کی آنکھیں سرخ ہوجاتی  
 اور آواز بلند ہوجاتی اور غصہ سخت ہو جاتا گویا آپ کسی دشمن لشکر سے ڈرانے والے ہیں گھٹتے ہیں کہ صحیح آیا اور  
 شام آیا اور خطبہ میں فرماتے کہ میں اور قیامت ایسے بھیجا گیا ہوں یعنی اپنے گلہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی ملاتے  
 تھے اور فرماتے آباءہ فان خیر الحدیث کتاب الصدوق خیر الہدیٰ ہدیٰ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) و شر الامور محدثاتہا  
 و کل بدعة ضلالة۔ پھر فرماتے کہ میں ہر مومن کے واسطے اسکی ذات سے اولی ہوں پس جس نے مال جھوٹا

تو اسکے وارثوں کا ہر ایک جس نے قرضہ یا رانگان اولاد چھوڑی تو وہ میری کفالت میں اور مجھ پر مسلم والنسائی۔  
ام ہشام بنت حارثہ سے روایت ہے کہ میں نے سورہ ق۔ یاد نہیں کیا مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک  
سے کیونکہ آپ ہر جمعہ کو منبر پر پڑھتے تھے۔ مسلم داؤد داؤد والنسائی۔ جمعہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرات  
بعد الحمد کے سورہ جمعہ و سورہ منافقون بروایت مسلم عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ اور کبھی سورہ سج اسم ربک الاعلیٰ اور  
یل ۱۶۱۱ حدیث الغاشیہ۔ بروایت ابو داؤد عن سمرة رضی اللہ عنہ اور جمعہ کے روز نماز فجر میں الم تنزیل السجدۃ اور بل اتی  
علی الانسان جن من الدہر سلم وغیرہ عن ابن عباس۔ جمعہ کے روز کسی کو اٹھا کر ایسی جگہ نہ بیٹھے لیکن کہے کہ جگہ کثاہ  
کر وہ مسلم عن جابر۔ خواہ جمعہ ہو یا اور کوئی مجلس ہو صحیحین عن ابن عمر رضی اللہ عنہ جمعہ کے روز قبل نماز کے حلقہ باندھ کر بیٹھا  
منع ہر بیسی مسجد میں۔ ت۔ اولیٰ آدے تو جگہ بدل دے۔ الترمذی عن ابن عمر رضی اللہ عنہ

### باب البعیدین

باب عید الفطر وعید الاضحی کے احکام میں۔ اس روز اللہ تعالیٰ کے عوائد احسان سے خوشی ہوتی ہے تو عید نام ہوا۔  
الس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ اہل مدینہ کے لیے سال میں دو دن کھیل کود کے تھے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
تشریف لائے تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے ان دونوں سے بہتر دو دن بدل دیے ایک روز عید الفطر  
اور دوسرا روز عید النحر۔ رواہ ابو داؤد والنسائی ہو حدیث صحیح البخاری۔ اول عید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت  
کے دوسرے سال پڑھی اسی سال کے شعبان میں فریقہ رمضان آٹرا اور قبلہ تھیل ہوا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت  
سیدہ فاطمہ سے نکاح کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہم بستری فرمائی اور زکوٰۃ مفروض  
ہوئی۔ پھر باب الجمعہ سے مناسبت یہ کہ دونوں نمازین جماعت عظیم کے ساتھ جہر سے پڑھی جاتی ہیں اور دونوں کی سونا  
تھیل میں سوائے خطبہ کے کہ جمعہ میں خطبہ شرط اور مقدم ہے اور عید میں خطبہ مؤخر و سنت ہے اور عید میں اذان و اقامت  
نہیں لیکن جمعہ کی فرضیت اعلیٰ و اقدم ہے۔ اور قنویہ میں ہے کہ دیہات میں نماز عید قائم کرنا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ وہ ماہان  
صحیح نہیں تو بیفائدہ کام میں شغل ہے۔ اور نماز عید کی نسبت فرمایا۔ و تحب صلوة العید علی کل من یحب علیہ  
صلوة الجمعة۔ اور نماز عید واجب ہوتی ہے ہر ایسے شخص پر جس پر نماز جمعہ واجب ہوتی ہے۔ ف۔ اس سے یہ بھی معلوم  
ہو کہ نماز عید واجب ہے مختصر اگر بھی و جامع الفقہ فیہ المفتی اور ظاہر مذہب امام احمد کا یہ کہ فرض کفایہ ہے۔ مع۔ ذنی جامع  
الصغیر عیدان اجتماع فی یوم واحد فالاول سنتہ والثانی فریقہ ولای ترک واجد منہما۔ اور جامع صغیر میں  
امام محمد نے روایت کی کہ ایک روز میں دو عیدین جمع ہوئیں تو پہلی سنت ہے اور دوسری فرض ہے اور دونوں میں سے  
کوئی ترک نہ کیجاوے۔ ف۔ خمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ عید میں مذہب مشتبہ رہا کہ واجب ہے یا سنت ہے اور جامع صغیر  
کی اس عبارت میں سنت مذکور ہے۔ مع۔ قال و ہذا انحصار علی السنۃ۔ امام مصنف نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی  
جہارت مرجح بیان اس امر کا کہ نماز عید سنت ہے۔ ف۔ بھاند مذہب امام مالک و شافعی کا ہے۔ مع۔ اور بھی ائمہ  
السرخسی۔ اور بھی صحیح ہے۔ شیخ الاسلام۔ مع۔ والاول علی الوجوب۔ اور قول اول مرجح بیان واجب ہونے کا ہے  
وہو روایت عن ابی حنیفہ۔ اور یہ ایک روایت امام ابو حنیفہ رحمہ سے ہے۔ ف۔ جسکو حسن بن زیاد نے امام سے  
روایت کیا۔ مع۔ وجہ الاول موافقتہ للنبی صلعم علیہا۔ قول اول یعنی واجب ہونے کی وجہ یہ کہ حضرت صلعم نے  
اس نماز پر موافقت فرمائی ہے۔ ف۔ لیکن مختل ہے کہ یہ موافقت بوجہ اسکے ہو کہ عالم الدین میں سے ہو کہ اسکے



ترک کرنا خلافت ہو۔ السنخسی۔ ووجه الثانی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث الاعرابی عقیب سوا الم  
 بل علی غیرہن قال لا الا ان تطوع۔ اور قول دوم یعنی نازعید سنون ہونے کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کا قول جو مسجدی اعرابی کے حدیث میں بعد اسکے پوچھنے کے کہ کیا مجھ پر ان بانچون نازون کے سوا کچھ بھی ہیں  
 فرمایا کہ نہیں مگر آنگہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر ہے۔ ف۔ طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت  
 ہے کہ اہل مسجد میں سے ایک شخص اعرابی پریشان بال آیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جسکی باریک گوئی آواز  
 سنائی دیتی تھی اور ہم سمجھتے نہ تھے کہ کیا کتنا ہی پناٹک کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نزدیک ہو اٹھا سر ہوا کہ وہ  
 اسلام پوچھتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بانچ نازین ہیں رات دن کین پس اسنے عرض کیا کہ کیا مجھ پر  
 ان بانچون نازون کے سوا کچھ بھی ہیں فرمایا کہ نہیں مگر آنگہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر ہے آخر حدیث  
 تک۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ف۔ لیکن متصل ہے کہ اسوقت نازعید واجب نہو پھر واجب ہوئی ہو۔ مع۔ والاول  
 اصح۔ اور قول اول اصح ہے۔ ف۔ یعنی نازعید کا واجب ہونا یہی اصح ہے۔ المیطہ المفیانی القنیہ۔ اور یہی قول  
 صحیح ہے۔ اتفاقاً بخان البدائع۔ مع۔ اور جامع صغیر کی تصریح سنت کی تاویل یہ کہ۔ وسمیۃ سنتہ لوجوبہ بالسنۃ۔ امام محمد  
 نے جو اسکا نام سنت رکھا تو اسوجہ سے کہ اسکا واجب ہونا بدیل سنت ثبوت ہوا ہے۔ ف۔ نازعید ناز جنازہ پر مقدم  
 ہے۔ ت۔ اصح اسکے برعکس ہے کہ یافرن دین الاشباہ۔ کیونکہ جہارہ حق العبد و فرض کفایہ ہے اور عید کے وجوب میں  
 اختلاف وضع ہے۔ م۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے آج کے  
 اس روز میں دو عید ہیں جمع ہو گئیں (یعنی جمعہ و عید الفطر ابو داؤد) پس جو کوئی چاہے اسکو یہ نازعید الفطر کافی  
 ہو گئی جمعہ سے اور ہم تو جمعہ پھر چنگے۔ رواہ ابو داؤد۔ ومانند اسکے صحیحین میں عثمان بن عفان کا نقل واسطے اہل السواد کے  
 ہے اور عبد اللہ بن الزبیر نے جمعہ قائم نہ کیا حتی کہ لوگوں نے اکیلے اکیلے ناز پڑھی۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ یہ سن  
 بعض نے زعم کیا کہ آس دن جمعہ کی ناز ہی نہیں اور یہ بالکل غلط ہے بلکہ ابن الزبیر نے نظر پڑھی اور آئندہ بعض کلام  
 اور بگام۔ و لیستحب فی یوم الفطر ان یطعم قبل الخروج الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ عید الفطر کے روز مصلی  
 کو جانے سے پہلے کچھ کھاوے۔ ف۔ لفظ مستحب یہاں سنون و مندوب دونوں کو شامل ہے۔ مع۔ اور مستحب  
 ہے کہ وہ شیرین غذا ہو۔ ف۔ اور جو ہمارے ہاتھ طاق کھاوے۔ م۔ کہا گیا کہ یہ دیہاتی کے لیے بھی مستحب ہے۔ و  
 پھر چونکہ یہ متصل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا از قسم عادت تھا لہذا مستحب کہا۔ اور حق یہ کہ سنت ہے۔ م۔ و یغسل  
 اور نہاوے۔ ف۔ بعد انہر اور یہی جماعت تابعین وائمہ اربعہ کا قول ہے اور لفظ مستحب سے صحیح یہ کہ سنت مراد  
 ہے جیسا کہ کتاب الطہارۃ میں تصریح کی۔ مع۔ وبتاک۔ اور مسواک کرے۔ ویتطیب۔ اور خوشبو لگاوے۔  
 ف۔ جگہ رنگ نہو اگرچہ مشک ہو اور جس نے مشک کو نبھ جانا غلط کیا۔ مع۔ لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کان یطعم فی یوم الفطر قبل ان یرجع الی المصلی۔ کیونکہ حدیث میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر  
 کے روز مصلی کو جانے سے پہلے کھاتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ بخاری نے انس بن مالک سے روایت کی کہ کچھ جو ہمارے طاق  
 کھاتے تھے۔ حضرت علی بن ابی طالب سے روایت ہے کہ سنت ہے یہ بات ہے کہ عید گاہ کو پیدل جادے اور ٹکٹے سے پہلے کچھ  
 کھاوے۔ رواہ الترمذی۔ وکان یغسل فی العیدین۔ اور مروی ہے کہ آپ عیدین کے روز غسل کرتے تھے۔ ف۔  
 کہا رواہ ابن ماجہ ابن عباس و قاتلہ بن سعد رحمہ۔ ولانہ یوم اجتماع فیسن فیہ الغسل و التطیب کما فی الجماعۃ  
 اور اس دلیل سے کہ عید بھی مجتمع ہونے کا دن ہے تو اس میں بھی غسل کرنا و خوشبو لگانا سنون ہو گا جیسے جمعہ میں ہے۔

ف۔ کیونکہ حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے اجتہاد میں فصل جمعہ لازم ہونے کے یہ علت بیان فرمائی کہ لوگ ضرورتاً  
 وکام میں مشغول ہونے اور صوف پینے اور پینا آتا تو بدبو آجاتی پس کہا گیا کہ بستر ہوتا کہ تم فصل کو لینے۔ اسی پر قیاس  
 کر کے اجتماع عید میں بھی فصل مستحب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مستحب تو ثبوت ہوا اور عینی ح کے جو اصح اسکا سنت ہوا  
 ذکر کیا اسکے لیے یہ قیاس کافی نہیں ہے۔ کمال بخفی م۔ و طیبس حسن ثیابہ۔ اور مستحب ہے کہ اپنے اچھے کپڑے پہنے  
 ف۔ خواہ نئے ہوں یا دھوئے ہوں۔ بہر حال جیسے کپڑے موجود ہیں آئین سے اچھے پہن لینا مستحب ہے کیونکہ  
 اس روز کی تشریف کے لیے آئے قصد کیا اس سے ظاہر ہوا کہ اگر ایک جوڑا ہو اور اسی کو دھویا تو ثواب پایا۔  
 اور اگر اچھے دھرا ہوں تو آنکو اسی نیت سے پہنے ثواب پاوے۔ م۔ لان البنی صلی اللہ علیہ وسلم کان لم  
 جتہ فنگ اوصوف یلبسہما فی الایام۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک جہ فنگ پاجوت لاکھا اس کو  
 عید دن میں پہنا کرتے تھے۔ ف۔ فنگ ایک جانور ہے جسکی کھال کی پوستیں بہت عمدہ ہوتی ہیں۔ صوف بال جو  
 آنسے موٹے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے۔ نزع ف۔ اور شافعی رحم کی حدیث حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما  
 سے اور بیہقی کی جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی کی اوسط میں ابن عباس رحم سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے پاس چادر سنخ و حاریون کی تھی اسکو حدیث و جمعہ میں پہنتے تھے۔ نزع۔ بردا حر یا حمر او یعنی سنخ چادر سے  
 حدیث میں بھی دھاری دار چادر مراد ہے نہ آنکھ وہ بالکل سنخ تھی ت۔ و یودی صدقۃ الفطر۔ اور صدقہ فطر کو ادا کر دے  
 ف۔ یعنی ناز سے پہلے۔ اختیار الفقیر لتفیرخ قلبہ للصلوۃ۔ یہ اس واسطے کہ فقیر کو بے پروا کر دے تاکہ نماز  
 کے لیے اسکا دل فارغ ہو جاوے۔ ف۔ اور عید کے روز جلدی جاگے اور محلہ کی مسجد میں ناز پر حکمران باتوں سے  
 جو نہ کو رہو یمن جلد فراغت کرے اور عید گاہ جانے میں جلدی کرے۔ منع۔ و توجہ الی المصلی۔ اور عید گاہ کی طرف  
 متوجہ ہو۔ ف۔ اور پیدل چلنا مستحب ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سنت میں سے ہے کہ عید گاہ کو پیدل جاو  
 رواہ الترمذی وابن المنذر۔ و ہو قول الشافعی واحمد وغیرہم اور سواری جائز ہے۔ اور جو لوگ عید گاہ جانے سے  
 ضعیف ہوں تو امام آنکے واسطے کسی کو مقرر کر دے کہ وہ شہر کے اندر مسجد میں پڑھاوے اور یہی افضل ہے یہ حضرت  
 علی رضی اللہ عنہ سے اور یہی قول اذاعی و شافعی ہے۔ کیونکہ ناز عید بالاتفاق کہی جگہ جائز ہے۔ منع۔ و وجہ ناز عید بالاتفاق  
 اور میں جگہ بقول محمد جائز و بقول ابو یوسف نہیں جائز ہے۔ المحیط۔ اور یہی اظہر ہے۔ م۔ پھر نکلنے وقت موافق حدیث  
 کے دعا کرے اللهم انی خرجت الیک بخیر العید الذلیل۔ یعنی انہی میں تیری جانب ایسے نکلا جیسے ذیل غلام نکلتا ہے  
 مراد یہ کہ مدیا سے حرکت جوش میں آوے۔ پھر سنت یہی کہ ناز عید کے لیے جانے یعنی ہاشر شہر کے جاوے اگرچہ وہاں  
 عید گاہ مسجد بنی نہو اور اگرچہ شہر کے اندر بڑی مسجد میں گنجائش ہو۔ یہی صحیح و اسی پر عامۃ مشائخ ہیں۔ المفہرات منع  
 و لایکبر۔ اور تکبیر کی آواز بلند نہ کرے۔ منع۔ عند ابی حنیفہ فی طرق المصلی۔ ابو حنیفہ کے نزدیک عید گاہ کے  
 راستہ میں۔ ف۔ یہ مشائخ مادر النہر کی روایت ہے اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ بلند آواز سے تکبیر کہتا جاوے  
 اور کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا امام ابو بکر الجصاص نے شرح المختصر میں کہا کہ ابو حنیفہ سے نقل کیا جاتا ہے کہ غرض میں  
 نہ کرے۔ منع۔ آہستہ تکبیر مستحب ہے۔ ابو ہریرہ۔ و عند ہما تکبیر۔ اور صاحبین کے نزدیک تکبیر کے۔ ف۔ یعنی  
 بلند آواز سے کیونکہ آہستہ میں کچھ خلاف نہیں ہے جیسا کہ عامۃ کتب میں مذکور ہے پس مراد یہ کہ جہ سے تکبیر کہے۔ اعتباراً  
 بالاضحی۔ پر قیاس عید اضحی کے۔ ف۔ یعنی جیسے عید اضحی میں بالاتفاق تکبیر جہراً چاہیے تو عید الفطر میں بھی  
 جہراً تکبیر کے۔ اور یہی عامۃ علماء کا قول ہے۔ منع۔ اور چاہیے کہ امام کی تکبیر کہنے کے بعد لوگ کہیں چنانچہ حدیث آتی ہے

وله ان الاصل في التنازل الاختفاء - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل مانعت جہر میں یہ ہے کہ ذکر میں اصل تو اختفاء ہے۔  
 فن - یعنی ہر ذکر اپنے اصل کے موافق خفیہ چاہیے یا مستثنائے اسکے جسکو شایع نے جہر سے کر دیا ہو کہ اس میں  
 کوئی خاص مصلحت ہوگی۔ دلیل اس پر یہ کہ اگر تعالیٰ نے فرمایا - واذکر ربک فی نفسک تفرغاً وخفیہ - یعنی ذکر کر  
 اپنے رب کو اپنے جی میں عاجزی اور خفیہ طور پر۔ اور حدیث میں ہے کہ بہتر ذکر وہ کہ خفی ہو۔ حدیث میں جہر کرنے والوں  
 کو عرفات سے مزدفقہ آنے ہوئے فرمایا کہ انہی نفس بہا ہنگی کرو کہ تم بہرے یا غائب کو نہیں بلکارتے ہو یعنی اسکے اشارہ سے  
 نکلا کہ اصلیت اس میں اختفاء ہے اور جہر کی مشرعت بعض صورتوں میں کسی مصلحت سے ہے تو جہان شریع وارد ہوئی وہیں جہر بیگناہ  
 و الشرح و ردہ فی الاضحیٰ لانه یوم تکبیر ولا کذلک الفطر - اور شریع کا ورود جہر کے ساتھ عید الاضحیٰ میں ہوا ہے کیونکہ  
 وہ دن تکبیر کا ہے اور عید الفطر ایسا نہیں ہے۔ فن - یعنی عید الاضحیٰ میں تکبیرات کا وجوب ہے تو جہر سے ہر ایک  
 کو یاد رہیگا پس جہر مشروع ہوا۔ فقہ ابو جعفر نے کہا کہ میرا اختیار یہ کہ عوام کو جہر تکبیر سے روکا نہ جاوے۔ منع۔  
 مصلیٰ ہو چکر تکبیر موقوف کرے۔ ہو المختار القیاتیہ - امام ابو بکر الرازی نے کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک سوائے  
 ان ایام کے تکبیر کا جہر کرنا مسنون نہیں سوائے بقابلہ دشمن کے یعنی جہاد میں و رہنمون کو ڈرانے کے لیے اور کہا گیا  
 کہ اسی طرح جب آگ لگجاوے و مانند اسکے ہولناک واقعہ پیش آوے اور مجمع النوازل میں ہے کہ جب کسی جامعے سے  
 ملاقات ہو یا جڑھاؤ دار پر چڑھے اترے تو تکبیر کہے۔ مع۔ پھر عید گاہ جانے سے پہلے نفل نازہ پڑھے۔ ولا  
 یتقل فی المصلیٰ قبل صلاۃ العید۔ اور نفل نہیں پڑھیں عید گاہ میں قبل ناز عید کے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ  
 علیہ وسلم لم یفعل ذلک مع حرصہ علی الصلوۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا  
 یا جو دیکہ آپ کو ناز پر حرص تھی۔ فن - ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے عید کے روز  
 و عید الفطر - ابو داؤد پس لوگوں کو دو رکعت ناز پڑھائی اور اس سے پہلے ناز نہیں پڑھی اور نہ اسکے بعد پڑھی  
 رواہ الائمۃ استہ - صحیح ف - ابو سعید رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو کہا کہ سنت سے نہیں کہ امام سے پہلے کوئی ناز پڑھے۔ رواہ  
 النسائی - ثم قیل اکر اتہ فی المصلیٰ خاصۃ - پھر کہا گیا کہ کراہت مخصوص عید گاہ میں ہے۔ فن - یعنی عید گاہ  
 میں نہ پہلے پڑھے اور نہ بعد فراغت امام کے پڑھے۔ یہ قول محمد بن مقاتل کا ہے۔ اور حدیث ابن عباس رضی  
 اللہ عنہ میں قبل و بعد کا نہ پڑھنا اسی پر محمول ہے کہ وہاں نہیں پڑھی۔ کیونکہ ابن ماجہ نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت  
 کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل ناز عید کے کچھ نفل نہیں پڑھتے پھر جب اپنے گھر واپس آتے تو دو رکعت  
 پڑھتے تھے۔ انفع - وقیل فیہ ونفی غیرہ عامۃ - اور کہا گیا کہ کراہت تو عید گاہ و دوسری جگہ عام ہے۔ فن -  
 یعنی مصلیٰ میں بھی مکروہ اور سوائے مصلیٰ کے کہیں اور پڑھنا بھی مکروہ ہے۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور ولولہ لجمہ میں  
 اسی پر فتویٰ ہے۔ لانه صلی اللہ علیہ وسلم لم یفعلہ - کیونکہ حضرت صلعم نے کہیں نفل نہیں پڑھی۔ فن - عید گاہ میں اور  
 نہ سوائے عید گاہ کے تو یہ کراہت کی دلیل ہے۔ میں کتابوں کہ گھر پر دو رکعت پڑھنا تو حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے ثبوت ہوا پس  
 دلیل تام نہیں ہے۔ قاضی خان و تحفہ میں عید گاہ میں بعد ناز عید کے نفل کو بغیر کراہت جائز کہا ہے۔ مع۔ لیکن صحیح ہے نکلا کہ قبل عید  
 کے مکان یا عید گاہ میں کہیں نہیں اور بعد ناز عید کے دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عید گاہ میں پڑھے تو قبول قاضی خان و تحفہ جائز ہے اور  
 ظاہر ہے کہ کراہت ہے کیونکہ خلاف سنت ہے۔ دوم یہ کہ گھر پر پڑھے تو صحیح ہے کہ بلا کراہت جائز ہے اور اس طرح ابن الہمام کا اشارہ ہے کہ  
 جہر میں نہ دیکھا کہ تنویر میں اسی پر جرم کیا ہم۔ عوام کو مطلقاً جہر تکبیر و نفل بلکہ جو دھوین شہان کی رات کی  
 نوافل سے روکا نہ جاوے کیونکہ نیکوین میں انکی رغبت کم ہو جائیگی۔ د - بیان وقت ناز عید کا کیونکہ طالع کے



وقت نماز حرام ہے۔ واذ اعلنت الصلوٰۃ بار تفلح الشمس دخل وقتها۔ اور جب طالع ہو جاوے نماز پڑھنا آفتاب بلند ہونے کے ساتھ تو نماز عید کا وقت آگیا۔ **ف**۔ یہی اکثر علماء کا قول ہے جنہیں مالک و احمد بھی ہیں۔ **ع**۔ پس آفتاب کے بلند و سپید ہونے کے وقت سے شروع ہو کر۔ الی الزوال۔ زوال آفتاب تک رہتا ہے۔ **ف**۔ لیکن وقت زوال اس سے خارج ہے تو ٹھیک دوپہر سے پہلے تک ہوا۔ واذ زالت الشمس خرج وقتها۔ اور جب آفتاب کا ڈھلنا آیا تو نماز عید کا وقت نکل گیا۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی العید والشمس قید رمح اور صحیحین۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید پڑھتے اُس وقت کہ آفتاب بقدر یک نیزہ یا دو نیزہ بلند ہوتا۔ **ف**۔ اس سے معلوم ہوا کہ یک نیزہ سے شروع ہوتا ہے کیونکہ طلوع آفتاب کے وقت نماز منع ہے یہاں تک کہ آفتاب ایک نیزہ بلند ہو جس کا باب الاوقات میں گذرا ہے۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے جیسا کہ زمینی نے ذکر کیا اور عبد الرحمن بن بسر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ لوگوں کے ساتھ میں عید الفطر یا عید الفصحی کی نماز کو نکلے اور امام کے دیر کی توبہ کے دیر کرنے پر انکار کیا اور بیان فرمایا کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس ساعت تک خارج ہو جاتے تھے حالانکہ یہ ساعت نماز چاشت کا وقت تھا۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔ امام نووی نے خلاصہ میں کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ **و** لما شهدوا بالاحلال بعد الزوال امر بالخروج الی المصلی من الغد۔ اور دلیل خروج وقت کی یہ کہ جب لوگوں نے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے روز کو عید گاہ جانے کا حکم کیا۔ **ف**۔ پس اگر بعد زوال کے وقت رہتا تو اسی روز نماز پڑھاتے کیونکہ بارش وغیرہ کا عذر نہیں جس سے دوسرے روز تک تاخیر جائز ہوتی ہے۔ اور اصل حدیث یہ ہے کہ سوال کے چاند پر ابر جھپا یا تو ہم لوگ صبح کو روزہ دار آٹھے پھر آخر دن میں (بعد الزوال طحاوی) ایک گروہ سوار دن کا آیا اور آنھوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں گواہی دی کہ ہم نے گذرے کل شام کو چاند دیکھا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ لوگ افطار کریں اور کل کے روز اول وقت عید گاہ کو نکلیں۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ والد ارططنی کہ کہا کہ اسناد حسن ہے اور نووی رحمہ نے خلاصہ میں کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ اور طحاوی کی روایت بعد الزوال سے یہ احتمال جاتا رہا کہ آخر دن کا وہ وقت ہو کہ جب نماز نہیں جائز ہے۔ **ف**۔ منع۔ پھر جب مصلیٰ میں پہنچ کر تکبیر موقوف کی تو پھر وہاں اذان و اقامت نہیں ہے بحديث جابر بن جبرہ رضی اللہ عنہ عند مسلم و ابی داؤد و الترمذی۔ اگر امام کی غیر قضا ہو گئی ہو تو عید میں منع نہیں البتہ۔ **و** یصلی الامام بالناس رکعتین۔ اور پڑھے امام لوگوں کے ساتھ دو رکعت۔ **ف**۔ اسی پر اجماع ہے۔ اسکا طریقہ یہ کہ۔ تکبیر فی الاولی للاقتلاح۔ اول رکعت میں ایک تکبیر کے واسطے اقتلاح کے۔ **ف**۔ یعنی پہلے تکبیر تحریر ہے پھر سبحان اللہ الخ تک پڑھے کیونکہ شمار پڑھنا قبل قراءت کے بالاجماع ہے تو تکبیرات سے مقدم ہے۔ **ع**۔ وثمنا بعد یا۔ اور بعد اسکے میں تکبیرات عید کے۔ **ف**۔ یعنی ہر ایک میں ہاتھ اٹھاوے اور ہر دو تکبیر کے درمیان بقدر میں تسبیح کے فاصلہ رکھے۔ یہ امام ہم سے فرمادی اور اسی پر فتویٰ ہے البتہ **م**۔ ثم یقرأ الفاتحہ۔ پھر پڑھے فاتحہ۔ **ف**۔ یعنی بجز قراءت کو بالاجماع جبر سے پڑھنا شروع کرے تو اول سورہ الحمد پڑھے۔ پھر۔ و سورۃ۔ اور ایک سورہ پڑھے۔ **ف**۔ یعنی کوئی سورہ ہو یا کہیں سے رکوع وغیرہ ہو مگر میں آیت یا ایک خبری آیت سے کم ہو۔ اور ستون قراءت عید میں میں سورۃ ق و القرآن البتہ اور سورہ آخرت الساقۃ و الشق القمر ہے مسلم و الاربعہ۔ اور کبھی سچ اسم ربک الاعلیٰ۔ اور یہی آناک حدیث الشافعی ہے۔ مسلم و الاربعہ **م**۔ لیکن ان سورتوں پر ایسی مداومت نہ کرے کہ عوام کو بہ دھوکا ہو کہ انہیں کی خصوصیت ہے

ویکبر تکبیرۃ یسکع بہا۔ اور بعد قراءت کے ایک تکبیر کے کہ اُس کے ساتھ رکوع کرے۔ فس پس تکبیر تحریمہ زمین  
تکبیرات زوائد وہ تکبیر رکوع ملا کر پانچ ہو میں مع۔ پھر رکوع وسجدے پورے کر کے کھڑا ہو۔ ثم مبتدی فی  
الركعة الثانیۃ بالقراءة۔ پھر دوسری رکعت میں قراءت کے ساتھ شروع کرے۔ فس اور زوائد تکبیرات  
ابھی نہ لاوے حتی کہ قراءت واجبہ پوری ہو جاوے۔ ثم یکبر ثلثا بعد ہا۔ پھر قراءت کے بعد میں تکبیرات کے  
فس یعنی عید کے زوائد مع۔ ہاتھ اٹھانے کے۔ ویکبر رابعۃ یرکع بہا۔ اور چوتھی بار تکبیر کہے کہ اسکے  
ساتھ رکوع کرے۔ فس پھر تکبیرات زوائد واجبہ میں حتی کہ بحالت اختیار چھوڑے یا بھولنے سے ہر  
تکبیر کے واسطے سجدہ سو واجب ہو اور زمینی نے نہیں میں کہا کہ یہ چوتھی تکبیر رکوع بھی انھیں کے ساتھ ملتی ہے حتی کہ  
اسکے ترک سے سو لازم ہو لیکن کہا گیا کہ اصح یہ کہ وہ بحال خود سنت ہو۔ بالجلو نو تکبیرات میں سے سوائے ایک  
تکبیر افتتاح اور دو رکوع کے زوائد تکبیرات عید ہمارے نزدیک چھ ہیں۔ م۔ و ہذا قول ابن مسعود۔ اور ابن مسعود  
رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ فس یعنی اسی کیفیت کے ساتھ ادا سے تکبیرات۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ روایت  
کی کہ حدثنا بشیم انا محمد بن اسمعیل عن مسروق قال کان عبد اللہ بن مسعود الخ۔ ترجمہ یہ کہ مسروق نے کہا کہ عبد اللہ  
بن مسعود رضی اللہ عنہ ہم کو عید بن میں تکبیرات سکھلائے نو تکبیرات کہ پانچ تو پہلی رکعت میں اور چار دوسری رکعت  
میں اور دونوں قراءتوں کو ملائے تھے پس پہلی رکعت میں تو ایک تکبیرہ الافتتاح اور میں تکبیرات الزوائد اور  
ایک تکبیر رکوع اور دوسری رکعت میں تین تکبیرات الزوائد اور چوتھی تکبیر رکوع مع۔ عبد الرزاق نے کہا  
کہ انا نسیان الثوری عن ابی اسحق عن علقمہ والاسودان ابن مسعود کان تکبیر تسعا الخ۔ ترجمہ یہ کہ علقمہ واسود رحمہما  
اللہ تعالیٰ دونوں نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رقم تو تکبیرات کہتے پہلی رکعت میں۔ چار قبل قراءت کے پھر  
تکبیر کہہ رکوع کرنے اور دوسرے میں قراءت شروع کرتے پھر جب فارغ ہوتے تو چار تکبیرات کہہ رکوع کرتے  
انا معمر عن ابی اسحق عن علقمہ والاسودان کان ابن مسعود جالسا الخ یعنی عبد الرزاق نے اس اسناد سے علقمہ  
واسودہ سے روایت کی کہ دونوں نے بیان فرمایا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رقم بیٹھے تھے اور آپ کے پاس  
حذیفہ وابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما بیٹھے تھے کہ سعید بن العاص نے ناز عید کی تکبیرات پوچھیں تو حذیفہ  
نے فرمایا کہ اشعری سے پوچھ لے۔ اشعری رقم نے فرمایا کہ تو عبد اللہ بن مسعود رقم سے دریافت کر کہ یہ ہم میں قدم  
اور ہم سے زیادہ عالم ہیں پس اسنے پوچھا تو ابن مسعود رقم نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہے پھر قراءت کرے پھر تکبیر  
کہہ رکوع کرے پھر دوسری رکعت میں کھڑا ہو کر قراءت کرے پھر بعد قراءت کے چار تکبیر بن کہے۔ منع۔ یہ  
اسانید سب بلا خلاف صحیح ہیں حتی کہ اسانید صحیحین میں م۔ اور امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے عبد اللہ  
بن مسعود رقم کا ولید بن عقبہ کو بیان ہی بتلانا وادایت کیا۔ اور ترمذی نے بعد نقل کلام ابن مسعود رقم کے کہا کہ اسی  
مانند بتیرے صحابہ رقم سے منقول ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رقم نے اسکو ایک جماعت صحابہ رقم  
کے سامنے بیان کیا تو یہ خود دلیل ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لیا علاوہ برین جب یہ بمنزلہ اعداد رکعات  
کے ہو تو بمنزلہ مرفوع حدیث کے ہے۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی قول ابوموسیٰ اشعری وحذیفہ بن الیمان وعقبہ بن عامر  
والنضر بن ابی موسیٰ بن مسعود ہر رضی اللہ عنہم حسن بصری وابن سیرین کا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسین علقمہ واسود  
وابراہیم نخعی مع جملہ اصحاب ابن مسعود رقم کے جو آٹھ سو سے زائد ہیں داخل ہیں پس یہ ایک جماعت عقیدہ کا قول  
ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا بشیم انا خالد الخداع عن عبد اللہ بن الحارث عن ابن عباس قال صلی بنا ہذا

عباس البید نمبر تسع تکبیرات الخ یعنی عبد السمیع الحارث نے کہا کہ ابن عباس نے ہجوید کی ناز پر حالتی تو نو تکبیرات کہیں آخر تک موافق قول ابن مسعود رحمہ کے پس یہ روایت ابن عباس رحمہ سے موافق بقول ابن مسعود رحمہ اور اسکی اسناد کو حسن ہے۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ وجہ قولنا۔ اور یہی ہمارا قول ہے۔ فن۔ یعنی جس طرح ابن مسعود رحمہ نے بیان کیا یہی ہمارا مذہب ہے اور یہی سفیان ثوری کا اور ایک روایت احمد سے ہے۔ و قال ابن عباس یکبر فی الاولی للافتتاح ونحسا بعدہا۔ اور ابن عباس رحمہ نے کہا کہ پہلے رکعت میں ایک تکبیر افتتاح کے اور اسکے بعد پانچ تکبیریں کہے۔ فن۔ اور بعد قرات کے رکوع کی تکبیر کے توجہ سات تکبیرات ہوئیں و فی الثانیہ یکبر خمساً ثم یقرأ۔ اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کہے پھر قرات کرے۔ فن۔ پھر قرات کے بعد چھٹی تکبیر رکوع کرے توجہ تیرہ ہوئیں۔ و فی رواۃ یکبر اربعاً۔ اور ایک روایت میں ہے کہ چار تکبیریں کہے۔ فن۔ پھر قرات کرے پھر پانچویں تکبیر رکوع کے توجہ بارہ ہو گئیں۔ یہ دونوں روایتیں ابن ابی شیبہ نے اسناد کہیں اور دوسری روایت مثل ہمارے مذہب کے اوپر مذکور ہونے پس ابن عباس رحمہ سے روایات مضطرب ہیں اور روایت ابن مسعود رحمہ غیر مضطرب ہونے اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم مع ابن عباس کے موافقت کرنے اور ابن مسعود کے اقدم واعلم ہونے سے صریح ہے۔ م ف ع۔ و ظهر عمل العامة الیوم بقول ابن عباس لامرؤنیہ الخلفاء۔ اور ظاہر ہوا عمل عموماً لوگوں کا ابن عباس کے قول کے ساتھ بوجہ حکم انکی اولاد خلفاء کے۔ فن۔ یعنی اس وقت میں عموماً لوگوں کا عمل موافق قول ابن عباس ہے کیونکہ خلفاء عباسیہ جو اولاد ابن عباس میں انھوں نے اپنے دادا کے قول کے موافق لوگوں کو عمل کا حکم دیا۔ اور ناز عید کے واسطے خلیفہ امام شرط ہے تو خلیفہ کے حکم کے موافق لوگوں میں عمل پھیل گیا حتی کہ ابو یوسف نے بغداد میں اور نیز امام محمد نے اسی کے موافق خلیفہ ہارون الرشید عباسی کے حکم کے موافق ناز پر حالتی کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اس میں امام کی اطاعت واجب ہے اور خلفاء عباسیہ نے تو ہر ایک کو اسکے نشور میں یہی حکم لکھا کہ عید کی ناز کو موافق قول ابن عباس رحمہ قائم کرے۔ مع۔ بالجمہ لوگوں میں اسکے موافق عمل رائج پھیل جانے کی یہ وجہ ہوئی حتی کہ خلیفہ بھی اسی کے پابند ہوئے۔ فاما المذہب فالقول الاول۔ رہا مذہب تو وہ پہلا قول ہے۔ فن۔ یعنی قول ابن مسعود رحمہ ہے۔ فن۔ حسین زوائد کی کمی ہے۔ لان التکبیر ورفع الایدی خلاف المصنوع۔ کیونکہ تکبیر میں ناز کرنا اور ہاتھ اٹھانا مسموع کے خلاف ہے۔ فکان الاخذ بالاقول اولی۔ تو کتر کو بشا اولی ہے۔ فن۔ کیونکہ کتر تو ضروری یقینی میں پس اسی پر اقتصار کرنا اولی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر کلام اسکو مفید ہے کہ قول ابن مسعود رحمہ مختار و اولی ہے اور اگر ابن عباس کے قول پر عمل کرے تو جائز ہے ابن الامام رحمہ نے لکھا کہ واضح ہو کہ حضرت علی السرخسی وسلم سے بعض حدیث سے تو ہمارا قول موافق ہے اور بعض سے قول شافعی۔ اور یہی حال اقوال صحابہ رحمہ میں معلوم ہوا چنانچہ عائشہ رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت علی السرخسی وسلم عیدین میں اول رکعت میں سات تکبیریں اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں قبل قرات کے کہتے سوائے دونوں تکبیر رکوع کے۔ رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ۔ حاکم نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد میں ابن نعیم راوی متفرد ہے۔ اور امام مسلم نے اس راوی کی روایت سے شاہد روایت ذکر کی ہے اور کہا کہ اس باب میں ابن عمر و ابو ہریرہ سے زیادہ ولیکن اسانید میں خواہی ہے۔ عبد السمیع عمرو بن العاص سے بھی مانند حدیث عائشہ رحمہ کے مروی ہے۔ رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ و الدارقطنی۔ امام نووی رحمہ نے کہا کہ ترمذی نے غلط بین کیا کہ میں نے امام بخاری رحمہ سے اس حدیث کو پوچھا تو فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ کثیر بن عبد السمیع عمرو بن عوف المزنی عن ایہ عن جده بھی اسی کے مانند روایت



رواہ الترمذی و ابن ماجہ - ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اس باب میں ہر سب سے بتر حدیث ہے اور علل میں بخاری سے نقل کیا کہ اس باب میں اس سے بتر حکم صحیح حدیث نہیں ہے اور میرا بھی یہی قول ہے۔ اور اس حدیث کے مؤید دیگر چند احادیث آئی ہیں۔ سنن ابوداؤد میں اس کے معارض بھی روایت آئی کہ سعید بن العاص نے ابو موسیٰ اشعری اور حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید اضحیٰ وعید افطریٰ میں کیونکر تکبیرات کہتے تھے تو ابو موسیٰ رحمہ نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہتے تھے جیسے جنازہ پر کہتے تھے پس حذیفہ رحمہ نے کہا کہ ابو موسیٰ رحمہ نے سچ فرمایا۔ پس ابو موسیٰ رحمہ نے کہا کہ میں بھی یوں ہی تکبیریں کہتا تھا جب کہ میں بصرہ میں اپنے سردار تھا۔ حذیفہ کی تصدیق سے یہ حدیث بہتر ہے دو حدیثوں کے ہے پھر ابوداؤد نے بعد روایت کے سکوت کیا اور منذری رحمہ نے مختصر میں بھی سکوت کیا تو یہ ان دونوں کی طرف سے حدیث کی تصحیح یا تحسین ہے اور شک نہیں کہ یہ حدیث صحیح یا حسن ہے اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کلام کیا کہ اسکی اسناد میں عبد الرحمن بن ثوبان راوی ضعیف ہے اور ابن معین واحد سے اسکا ضعیف ہونا نقل کیا صاحب تنقیح نے اسکو رد کر دیا کہ اس راوی کی بہتوں نے توثیق کی ہے اور ابن معین نے کہا کہ اس راوی میں مضائقہ نہیں ہے۔ مان اسکی اسناد میں ابو عائشہ راوی کی نسبت ابن القطان نے کہا کہ میں اسکا حال نہیں جانتا اور ابن خرم نے کہا کہ مہول ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ تہذیب و تقرب میں ہے کہ ابو عائشہ راوی ابوداؤد وہ ابو عائشہ اموی مولائے نبویہ اور حبیب بن ابی مرہ ہے وہ مقبول ہے پس جمالت دفع ہو گئی۔ علاوہ برین جمالت ہمارے نزدیک حج نہیں ہے۔ لیکن ابن العمام رحمہ نے کہا کہ اگر ہم اسکو مان لیں تو حدیث ابن لیسع بھی ضعیف ہے بلکہ اسکی اسناد میں اضطراب ہے حتیٰ کہ دارقطنی نے کہا کہ یہ اضطراب۔ ابن لیسع کی طرف سے پیدا ہوا ہے۔ ابن القطان نے ہر دو حدیث کی صحت سے انکار کیا اور کہا کہ اگر ہم ظاہری لفظ چھوڑیں تو بھی کثیر بن عبد اللہ شروک ہے۔ امام احمد نے کہا کہ یہ راوی کسی قابل نہیں ہے اور ابن معین رحمہ نے کہا کہ اسکی حدیث کچھ نہیں۔ نسائی و دارقطنی نے کہا کہ متروک ہے۔ ابو زرعہ نے کہا کہ اسکی حدیث داہمی ہے۔ امام احمد نے کہا کہ اسین کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ الفتح۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص تو امام بخاری نے صحیح تلمیذی۔ یعنی رحمہ نے لکھا کہ ابن معین وغیرہ ایک جماعت نے اسکو ضعیف کہا اور ابن عبد اللہ بن عبد الرحمن الطائفی ضعیف ہے۔ قول ابن حجر نے تقریب میں کہا کہ صدوق ہے مگر خطا وہم کرتا ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ جو کچھ ظاہر ہوتا ہے یہ ہے کہ حدیث بارہ تکبیرات اور چوبیس تکبیرات دونوں بدرجہ مساوی ہیں اور شافعی رحمہ نے بارہ تکبیرات کو اختیار کیا اور ابو حنیفہ رحمہ نے چوبیس تکبیرات کو اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ حضرت ابن مسعود رحمہ ایک جماعت صحابہ و تابعین سے اسپر عمل و فتویٰ باسناد صحیح مروی ہے اور اسین مردن کیفیت سے زیادتی تکبیرات کی کم ہے تو وہ متفق ضرور ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ثم التکبیرات من اعلام الدین حتیٰ بھر ہوا۔ پھر وضع ہو کہ یہ تکبیرات دین کے اعلام سے ہیں حتیٰ کہ انہیں بھر کیا جاتا ہے۔ فن۔ تاکہ دین کا جھنڈا بلند ہو۔ فکان الاصل فیما اجمع۔ تو اصل ان تکبیرات میں یکجائی ہے۔ فن۔ یعنی اصل تکبیرات کے ساتھ جمع ہوں۔ پھر یہ تکبیرات دونوں رکعتوں میں ہیں و فی الركعة الاولى یجب الحاقها بتکبیرة الافتتاح لقوتها من حیث الفرصۃ والسبق۔ اور پہلی رکعت میں ان تکبیروں کا الحاق تکبیر تحریمہ سے واجب ہے بوجہ قویٰ ہونے تکبیر تحریمہ کے ازراہ فرضیت و سبقت کے فن۔ یعنی تکبیر تحریمہ فرض بھی اور ان تکبیرات سے مقدم ضرور ہے تو ان تکبیرات کو اسی کے ساتھ لاحق کرنا چاہیے نہ تکبیر رکوع کے ساتھ۔ و فی الثانیۃ کم یوجد الا تکبیرة الركوع فوجب العظم الیہا۔ اور دوسری رکعت میں نہیں ہائی گئی مگر تکبیرة الركوع تو اسی کے ساتھ ان تکبیرات کا ملنا واجب ہوا۔ فن۔ کیونکہ درمیان

میں قراوت دو رکوع و سجدہ فاضل ہو کر دوسری رکعت شروع ہوئی ہر پھر اگر قراوت سے مقدم کریں تو دونوں قراوتوں میں اتصال جائز ہے جیسا کہ مسروق کی روایت عبد اللہ بن مسعود رحمہ اللہ میں اشارت ہے۔ م۔ تکبیر رکوع کی عیدین میں واجبات سے ہے۔ الانفع۔ اور لفظ الصداکبر کی رعایت بھی خاص عیدین میں واجب حتیٰ کہ اگر الصداجل یا الصدا غلظم کہا تو سجدہ سو واجب ہو گا جب کہ عیدین ہوں اور نازون میں۔ المنافع ۵۔ والشافعی اخذ بقول ابن عباس۔ اور شافعی رحمہ نے ابن عباس رحمہ کا قول لیا۔ ف۔ گویا انہوں نے زیادتی لینے میں احتیاط سمجھی کہ کم اس میں جائز نہ ہو۔ الا انہ حمل المردی کلہ علی الزوائد۔ صرف اتنی بات کی کہ جو تعداد روایت ہے سب کو زوائد پر محمول کیا۔ ف۔ دوبارہ تکبیرات اور تیرہ تکبیرات سب کو زوائد قرار دیا تو تکبیر تحریمہ و دو تکبیر رکوع علاوہ زمین۔ م۔ قصارت تکبیرات عندہ خمسہ عشر و ستہ عشر۔ تو شافعی رحمہ کے نزدیک جملہ تکبیرات پندرہ یا سولہ ہو گئیں۔ ف۔ یعنی ۱۲ مع۔ ۳ کے ۱۵۔ ہونین اور ۳ اس مع۔ ۳۔ کی ۱۶۔ ہونین۔ دوسرا اختلاف یہ کہ دونوں رکعت میں تکبیرات قبل القراۃ میں م۔ قال و یرفع ید یہ فی تکبیرات العیدین۔ اور مصنف رحمہ نے کہا کہ عیدین کی تکبیر زمین دونوں ہاتھ اٹھاوے۔ یرید بہ ماسوی التکبیر فی الركوع۔ مراد یہ کہ سوا سے تکبیر رکوع کے خالی زوائد تکبیرات میں جو تکبیرات العیدین کہلاتی ہیں ہاتھ اٹھاوے۔ م۔ اور اگر امام کے نزدیک رفع الیدین نہ ہو تو بھی ہاتھ اٹھاوے۔ الفیثیہ۔ لقولہ صلعم لاترفع الایدی الا فی سبع موطا بدلیل قول حضرت صلعم کہ ہاتھ نہیں اٹھا کے جاوین گرسات جگہ میں الہ۔ و ذکرین جملتہا تکبیرات الاعیاد۔ اور ان سات جگہ میں تکبیرات عید و نکو ذکر کیا۔ وعن ابی یوسف انہ لا یرفع۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ ہاتھ نہیں اٹھا کے جاوین۔ ف۔ جیسا کہ کرخی و ابو بکر الرازی و قدوسی و ابو نصر البخاری و صاحب التحفہ و حاکم شیعہ نے ذکر کیا ہے۔ والحق علیہ مارونیا۔ اور امام ابو یوسف پر محبت وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کی۔ ف۔ یعنی لا نرفع الایدی الا فی بعضی نہیں کہ یہ حدیث باب صفة الصلوۃ میں گذر چکی مگر اس میں تکبیرات الاعیاد کا کچھ ذکر نہیں ہے۔ و الصدا علم مصنف رحمہ کو کوئی روایت ملی ہو اور امام ابو یوسف کے قول پر کچھ اشکال نہیں جو صحت۔ اور ظاہر ہے کہ امام مصنف نے شرح مبسوط سے نقل کیا ہے مگر اس سے احتجاج نہیں ہو سکتا۔ فافہم بخیر نے لکھا کہ اگر کہا جاوے کہ تم نے دوسری رکعت کے رکوع کی تکبیر کو زوائد تکبیرات سے لاحق کیا حتیٰ کہ اس تکبیر کے واجب ہونے کے قائل ہوے اور اس تکبیر کے ساتھ رفع الیدین کے قائل کیوں نہ ہوے جواب دیا کہ تکبیر رکوع کے واجب کئے میں ایک طرح کی احتیاط ہے بخلاف ہاتھ اٹھانے کے کہ وہ خلاف قیاس ہے تو اس میں احتیاط نہیں ہے مع۔ (فروع) مبسوط میں ہے کہ ہر دو تکبیر کے درمیان کوئی ذکر مستحب نہیں ہے۔ ع۔ اور بقدر زمین تسبیح کے فاصلہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ اگر دو امام کثیرین امتیاز رہے۔ تنفع۔ ایک شخص ہو نہ چاہتا تو امام بعض تکبیرات کہ چکا تھا میں جو کچھ پاوے اس میں متابعت کرے پھر اسی وقت باقی تکبیرات قضا کر کے امام کے ساتھ رکوع میں مل جاوے۔ ع۔ اور اگر امام کو قراوت رکعت اول میں پایا تو اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہ لے۔ جو شخص لاحق ہو گیا وہ چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنے میں اتنی تکبیریں کہے جو امام کا مذہب ہے۔ ع۔ مترجم کتاب جو کہ ہمارے اصول میں قراوت سننا فرض ہے پس تکبیرات قضا بروقت قراوت امام کے ایسے طور پر ہو کہ امام کی قراوت سننے میں مغل نہ ہو ورنہ ایک نوع واجب کے لیے ترک فرض لازم آتا ہے اور سابق میں بھی تنبیہ کر چکا۔ اور میں نے تفصیل دیکھی نہیں فاصدا علم۔ م۔ جسکی ایک رکعت جاتی رہے وہ قضا رکعت میں تھا اپنے مذہب کی تکبیرات کہے۔ ع۔ اگر امام کو رکوع میں پایا پس اگر رکوع فوت ہونے کا ڈر ہو تو رکوع میں بدون ہاتھ اٹھائے تکبیرات کہ لے اور اگر یہ ڈر نہ ہو تو تکبیر رکوع میں مل جاوے اور اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہے کیونکہ وہ مسبوق ہے اگر رکوع میں بعض کہنے پایا تھا کہ امام نے سر اٹھا یا تو نہ تھا۔

کرے کیونکہ وہ فرض ہے اور باقی تکبیرات ساقط ہو گئیں۔ مقدمی ان تکبیرات میں امام کی متابعت کرے اگرچہ مخفی  
مقدمی کے اعتقاد سے نا مذہبون کیونکہ متابعت فرض اور عدد تکبیرات میں اجتماع جاری ہوا ہے پھر اگر امام نے  
استدراک میں کہ جمیع اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم سے باہر ہیں تو خارج میں متابعت نہ کرے۔ پھر کہا گیا کہ ۱۳۔ تک اور کہا گیا  
کہ ۱۶۔ تک متابعت کرے۔ یہ اس وقت کہ امام سے قریب دُور سے سنتا ہو اگر کبر و ن سے سنتا ہو تو برابر کے جاوے  
کیونکہ شاید کبر نے پہلے خطا کر کے امام سے مخالفت کی ہو اور اب موافقت ہو۔ جس نے تشہد میں امام کو پا یا تو باطل تھا  
عید قضاء کرے بخلاف جمعہ کے۔ اگر پوسے فاتحہ یا تھوڑے پر حکم یاد کیا کہ اس نے تکبیر نہیں کی تو تکبیر ککر قرات فاتحہ کا  
رے اور اگر فاتحہ مع سورہ پڑھ کر یاد کیا تو تکبیرات کے گم قرات کا اعادہ نہیں کیونکہ قرات پڑھی ہو چکی اب ترمیم ساقط  
ہے۔ اگر ایک رکعت چھوٹ گئی تو اس کے قضا کرنے میں خفی موافق قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پہلے قرات پھر تکبیرات گئے  
یہی ظاہر الروایۃ ہے اور نوادر میں ہے کہ اول تکبیرات پھر قرات کرے کیونکہ اذکار کے حق میں یہ رکعت بالاجماع اسکے پہلے  
نازی ہے۔ ۱۰۔ مع۔ پھر ابن العمام نے درمیان نماز میں نازی کے واسطے بدلنے کے مسائل ذکر کیے یعنی اول رکعت میں  
مثلاً ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول پر تھا پھر اسے بدل کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے یا ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول پر ہو گیا تو آئندہ دوسری  
رکعت میں اسی کے موافق کریگا۔ مترجم کہتا ہے کہ تا نا رخانیہ میں اسکو جامع کبر امام محمد سے نقل کیا ہے اور یہ ایک گونہ نقل ہے  
فاحکم ہے کیونکہ محض نقل کی کوئی رائے نہیں ہے۔ ۱۱۔ قال وخطیب بعد الصلوٰۃ خطبتین۔ مصنف نے کہا پھر بعد نماز  
کے دو خطبہ پڑھے۔ ۱۲۔ کیونکہ عید میں بعد نماز کے خطبہ پڑھنا صحیحین وغیرہ کی احادیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
سے صحیح ہے۔ اور یہی قول چاروں خلفائے راشدین اور چاروں فقہاء ائمہ جمہور سلف و اہل العلم کا ہے۔ مع۔ اور اگر  
قبل نماز کے خطبہ پڑھ دیا تو خلاف سنت ہو گیا مگر وہ ہے اور خطبہ کا اعادہ نہیں ہے۔ ۱۳۔ السرخسی وقاضیان۔ ۱۴۔ بدلتک  
وروا النقل استفیض۔ اسی طریقہ کے ساتھ وارد ہوئی ہے نقل جو شائع ہے۔ ۱۵۔ یعنی نقل بھی اور اس پر عمل بھی شائع ہے  
ابن العمام نے کہا کہ نقل تو ضرور شائع ہے لیکن وہ نقل اس کیفیت سے کہ دو خطبہ دو درمیان میں جلسہ ہو مسلم نہیں سوا  
ایک روایت ابن ماجہ کے جو جابر رضی اللہ عنہ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر یا انھی کو تشریف لے گئے پھر کھڑے ہو کر  
خطبہ پڑھا پھر ذرا سا بیٹھ کر پھر کھڑے ہوئے۔ نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ عید کے خطبہ میں مقدمہ کہ جمعہ کے خطبہ پر قیاس ہے۔ منع۔  
چونکہ عید گاہ میں منبر نہ تھا بعض روایات میں سواری پر خطبہ مذکور ہے اور ابن ابی شیبہ اور ابو حنیفہ کی روایت ابن مسعود  
میں بھی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ولید بن عقبہ بن ابی معیط کو سواری پر حکم خطبہ دیا۔ پس درمیانی قعدہ کے واسطے نقل ضابطہ  
چاہیے اور نہیں تو مقدمہ قیاس علی الجمع ہے۔ عید کے بذریعہ نہ کو شہر لیجانا مگر وہ ہے اور وہاں بنانا بقول صحیح مکرہ نہیں ہے  
الفرائب ۲۔ اور عید کے لیے خطبہ شرط نہیں۔ ۱۶۔ خلاصہ۔ بدلیل حدیث عبد الرحمن السائب رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے ادا سے نماز کے بعد فرمایا کہ ہم اب خطبہ پڑھیں گے پس جو کوئی جانا چاہے وہ جاوے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ  
جمع النوازل میں ہے کہ خطبہ جمعہ و خطبہ نکاح و خطبہ نذر استغفار کو الحمد للہ یعنی حمد الہی سے شروع کرے۔ مع۔ اور میں خطبہ  
ج کو ت۔ اور عید میں کے خطبہ کو تکبیرات سے شروع کرے اور مستحب ہے کہ اول خطبہ عید کو ۹۔ تکبیرات شوالی سے اور  
دوسرے کو سات تکبیرات سے شروع کرے۔ اور تنقیہ میں ہے کہ جب منبر پر جاوے تو بیٹھے نہیں اور اترنے سے پہلے ہا۔  
تکبیرات کہے۔ مع۔ وعلیم الناس فیما صدقہ الفطر و احکامہا۔ اور خطبہ عید میں لوگوں کو صدقہ فطر دے سکے حکام  
سکھادے۔ لانا شریعت لاجلہ۔ کیونکہ خطبہ اسی واسطے مشروع ہے۔ ۱۷۔ تاکہ معلوم ہو جاوے کہ صدقہ فطر واجب  
اور کس شخص پر اور کتنا اور کب تک لایا جاوے اور کس کو دیا جاوے وغیرہ تک۔ مع۔ ۱۸۔ اگر کہا جاوے کہ ہندوستان



وغیرہ میں زبان عربی نہ ہونا چاہیے کیونکہ مقصود جانا رہتا ہے حالانکہ جمعہ میں تو تھا عربی کے سوا اسے جائز نہیں یا مکروہ تحریم یا  
 ہی جیسے عید میں جواب یہ کہ اہل الاسلام پر اس قدر نفہم زبان کہ جو ارکان ایمان کے لیے ضروری فرض ہیں تو انھوں نے  
 خود معصیت کی تو انکی معصیت کے واسطے خطبہ تغیر نہ لگا۔ ناخذہم۔ پھر جب نماز تمام ہو چکی تو گھر واپس ہو کر  
 سوا اسے اس رستہ کے جس سے گیا تھا کیونکہ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کے روز  
 ایک رستہ لیا پھر دوسرے راستہ سے واپس آئے۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ والحاکم۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر و عید النضی کو ایک راہ سے جاتے اور دوسری راہ سے واپس آتے تھے  
 رواہ البخاری۔ اور جنس میں فرمایا کہ حکمت یہ کہ بندہ مطیع کے واسطے جگہ بھی گواہ ہوگی تو دوسرا رستہ لینے میں گواہوں  
 کی کثرت ہو جائیگی۔ معف۔ ومن فاتتہ صلوٰۃ العید مع الامام لم یقضہا۔ اور جسکی نماز عید امام کے ساتھ سے  
 جاتی رہے تو اسکو قضاء نہیں کریگا۔ ف۔ اگرچہ خود فاسد کر دی ہو مراد یہ کہ امام یا اس کے نائب جہاں میں کسی عید  
 سے نہ ملے تو پھر اس شخص پر قضاء نہیں ہے۔ لان الصلوٰۃ بندہ الصنفہ لم تعرف قریۃ الا بشرایط لا تتم لمنفرد  
 کیونکہ نماز اس صفت نہ کورہ کے ساتھ میں نہیں قربت معلوم ہوگی مگر چند شرائط کے ساتھ جو تنہا آدمی سے پورے نہیں  
 ہوتے ہیں۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ اس نماز کا عبادت قربت ہونا ہوگا تمام شرائط نہ کورہ کے ساتھ معلوم ہوا اور یہ شرائط  
 تنہا آدمی سے پوری نہیں ہو سکتی اور بدو شرائط کے قربت ہونا نہیں معلوم تو قضاء واجب نہیں ہے۔ فان لم یصل  
 پھر اگر جامعہ ابراہیم چھپ گیا۔ ف۔ جیسے گرد و غبار شدید میں چھپ گیا اور احتمال ہوا کہ شاید چاند نکلا ہو مگر  
 نہ آیا اور یہ صرف ۲۹ تاریخ کو تصور ہے حتیٰ کہ دوسرے روز لوگوں نے روزہ رکھا پھر گواہ آئے۔ و شہدوا عند الامام  
 بروتیۃ الحلال بعد الزوال۔ اور گواہوں نے امام کے سامنے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی۔ ف۔ یاہل  
 زوال کے مگر جمع کر کے ادا کا وقت باقی نہیں ہے۔ البتہ۔ اور امام نے گواہوں کی گواہی قبول کی تو روزہ توڑ دین  
 و صلی العید من الغد۔ اور امام دوسرے روز نماز پڑھے۔ ف۔ یعنی مع جماعت کے۔ اور امام طحاوی نے  
 شرح الآثار میں کہا کہ یہ امام ابو یوسف کا قول اور اصح قول شافعی صاحب ہے اور امام ابو حنیفہ دماک کے نزدیک  
 قضاء نہیں ہے۔ مع۔ علیٰ ہذا یہ مسئلہ باعتبار قول ابو یوسف ہے جو متون مذہب میں مذکور ہے کہ نماز عید الفطر کو دوسرے  
 روز پڑھے۔ لان ہذا تاخیر بعد زوال و قدور و فیہ الحدیث۔ کیونکہ یہ تاخیر بوجہ قدر سادہ کی ہے اور اس میں حد  
 نہ کورہ وارد ہوئی ہے۔ ف۔ یہ حدیث وقت عید کے مسئلہ میں گزری۔ اور جب حدیث صحیح ہو گئی اور اس میں  
 کوئی اجتہاد نہیں سوا اسی معنی ظاہر کے تو وہی امام اعظم رحمہ اللہ مذہب پر بخلاف اسکے جو اس وقت بظنی  
 جاہل زعم کرتے ہیں کہ جو حدیث بخاری و مسلم وغیرہ کے باقی ہوں نظر اجتہادی کے مذہب کا قول منقاد تھا  
 میں ہاں جو دیکہ مذہب اس سے بالکل موافق ہے لیکن جہاں اسکو نہیں جانتا ہے۔ م۔ اگر زوال سے پہلے گواہی دی  
 اور اجتماع ممکن ہے تو تاخیر نہیں جائز ہے اور نہ طبی رحم نے لکھا کہ عید الفطر کی تاخیر بغیر قدر کے نہیں جائز ہے۔ اور اگر اس  
 روز پڑھی پھر گھلا تو معلوم ہوا کہ نماز بعد زوال پڑھی یا بعد زوال کے معلوم ہوا کہ امام بغیر حضور تھا امام دوسرے  
 روز پڑھا۔ البتہ۔ گواہوں کی تعداد اور کیفیت کا بیان کتاب الصوم میں آ رہا تھا بعد تعالیٰ۔ م۔  
 فان حدث قدر۔ پھر اگر کوئی غمید پیدا ہوا۔ ف۔ اگرچہ قدر سادہ بے اختیار ہی ہو۔ منع من الصلوٰۃ  
 فی الیوم الثانی۔ جو تا عید سے دوسرے روز بھی مانع ہوا۔ ف۔ یا نماز پڑھ کر بعد زوال ظاہر ہوا کہ امام  
 بے حضور ہو گیا تھا شافعی بغیر علم کا ٹالک گیا تھا۔ لم یصلہا بعد۔ ف۔ تو بعد اسکے یہ نماز نہیں پڑھیگا۔ ف۔ نہ بطریق

اور اور قضاء۔ لان الاصل فیما ان لا تقضی کا لفظ۔ کیونکہ اصل تو نماز عید میں یہی ہے کہ اسکی قضاء نہ کیا جائے  
 مانند عید کے۔ و۔ جبکہ وقت جمعہ گند جاوے اسی طرح جب وقت نماز عید گزرتا تو دوسرے روز بھی نہ پڑھی  
 جاوے۔ الا انما ترکناہ بالحدیث۔ مگر ہم نے اس اصل کو بوجہ حدیث کے ترک کیا۔ و۔ اور حدیث کی  
 پابندی کی کہ جب جماعت سواروں نے گوہی بعد زوال اور کی تھی تو آپ نے روزہ توڑنے اور دوسرے روزہ  
 نماز کے لیے جمع ہوئے کا حکم دیا تھا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عید سادہ کی وجہ سے تاخیر جائز ہے۔ و قد ورد بالحدیث  
 الی الیوم الثانی عند الغدر۔ اور حدیث کا ورود ہوا تاخیر کے ساتھ دوسرے روز تک جبکہ عید سادہ کی تحقیق ہوا تھا  
 و۔ تو حدیث کے موافق یہ حکم اسی حد تک رہا کہ جب ایسا مذمتحق ہو تو دوسرے روز تک تاخیر جائز ہے اور  
 ماسوائے اسکے اپنی اصل پر رہا یعنی جب عید نہ ہو تو تاخیر جائز نہیں اور دوسرے روز سے زیادہ تاخیر جائز نہیں اور  
 جب عید سادہ کی نہ تو تاخیر جائز نہیں ہے۔ ع۔ م۔ عید الفطر کا بیان تمام ہوا۔ اور عید الفطر کی مثل فطر ہے سوائے  
 بعض امور مثل نماز کی تاخیر و تکبیر کے اور امام مصنف نے تنبیہ فرمائی لقولہ۔ و یستحب فی یوم الاضحی ان یغتسل  
 و یتنابک و یتطیب۔ اور عید الفطر کے روز مستحب ہے کہ غسل و مسواک کرے اور خوشبو لگاوے۔ لہذا ذکر کیا۔  
 بوجہ اس دلیل کے جو ہم ذکر کر چکے۔ و۔ عید الفطر میں حدیث ابن ماجہ وغیرہ سے۔ اور دیگر مستجاب بھی مذکور  
 ہو چکے۔ م۔ اور اس میں عید الفطر سے توجہ جلدی کرنا افضل ہے۔ الا خلاصہ۔ و یوخر الاکل حتی یفرغ من الصلوة۔  
 اور کھانے میں تاخیر کرے یا تنگ کہ نماز فجر عید سے مانع ہو جاوے۔ و۔ اور اگر کھالیا تو کراہت تحریمی نہیں  
 ہوا بخلاف الکبریٰ۔ لہذا روئے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یطعم فی یوم النحر حتی یرجع فیما تل  
 من اھنیتہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فجر عید کے روز نہیں کھاتے تھے یا تنگ کہ نماز سے وہیں  
 ہوتے تو اپنی قربانی سے کھاتے تھے۔ و۔ تو معلوم ہوا کہ فراغت نماز تک تاخیر کرنا اور قربانی سے کھانا و نونہن  
 میں۔ م۔ بریدہ روضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر کو نہیں جاتے حتیٰ کہ کھالیتے اور عید الفطر  
 کو نہیں کھاتے حتیٰ کہ واپس آتے۔ پس اپنی قربانی میں سے کھاتے تھے۔ رواہ احمد والبدقطنی۔ اور کہا کہ صحیح ہے اور  
 اور ابن القطن نے تصحیح کی اور قریبی وابن ماجہ وابن حبان و حاکم نے واپس آتے تک روایت کی ہے۔ نفع۔ اگر  
 قربانی نہیں کی تو بھی نہ کھاوے کیونکہ یہ ایک سنت علاوہ ہے۔ یہی صحیح ہے۔ م۔ دیہاتی کو جائز ہے کیونکہ وہ ان نماز نہیں  
 ہے۔ م۔ و تیوجہ الے المصلی و ہو تکبیر۔ اور عید گاہ کی طرف چلے اس حال سے کہ جہ سے تکبیر کھتا جاوے۔  
 و۔ بالاتفاق اور مصلی ہو چکر موقوف کرے۔ اتحفہ۔ بلکہ جب امام شروع کرے۔ انکانی۔ لہذا صلی اللہ علیہ وسلم  
 کان یکبیر فی المطرق۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم راہ میں تکبیر کئے تھے۔ و۔ یہ روایت غریب ہے  
 ولکن بخاری نے روایت کی کہ ابو ہریرہ وابن عمر ابوامرہ بن بازہ کو نکلتے تکبیر کہتے اور لوگ انکی تکبیر پر تکبیر  
 کہتے تھے۔ مع۔ اس روایت سے عید گاہ کی راہ میں تکبیر کھانا نہیں نکلا۔ م۔ و یصلی رکعتین۔ اور امام دو رکعت  
 پڑھے۔ و۔ بدون اذان و اقامت کے۔ کا لفظ۔ مثل نماز عید الفطر کے۔ و۔ حدیث جابر بن سمیرہ  
 جو مذکور ہو چکی۔ م۔ کد لک نقل۔ یون ہی نقل کیا گیا ہے۔ و۔ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مذکور حضرت  
 عمر و عثمان وغیرہم۔ حدیث مرفوعہ۔ مع۔ و یخطب بعد ہا خطبتین۔ اور بعد نماز کے دو خطبہ پڑھے۔ لہذا صلی اللہ علیہ وسلم  
 علیہ وسلم کد لک نقل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یون ہی کیا ہے۔ و۔ چنانچہ احادیث کثیرہ میں  
 ہے۔ امام جب خطبہ میں تکبیر کہے تو لوگ کہیں اور درود پڑھتے تو دل میں پڑھیں۔ الحمد للہ و یعلم الناس فیہا

الاختیار فی التشریح - اور دونوں خطبہ میں لوگوں کو قربانی کے اور تکبیر شریف کے احکام تعلیم کرے۔ تاکہ شرع  
 والوقت - کیونکہ اسوقت کا مشروع بھی ہے۔ واکھٹبہ یا شریعت الالطیلمہ - اور خطبہ تو مشروع نہیں ہوا اگر اسی  
 تعلیم کے واسطے۔ پس جو مناسب وقت احکام ہوں انکو سکھا دے۔ پھر اگر نازین یوم النحر یعنی دسویں  
 ذی الحجہ سے تا غیر ہوتی تو بعد از ہجرت یا بغیر ہجرت ہوگی۔ خالیگان غدر منع من الصلوۃ فی یوم الاضحی صلاہا  
 من الغد ولغد الغد - پس اگر کوئی غدر سادہ یا ارضی ایسا پیدا ہو جو یوم الاضحی کے وقت میں ناز سے مانع ہوتو  
 ناز پڑھے دوسرے یا تیسرے روز۔ وفسن - جبکہ دوسرے روز غدر ہو اور کچھ برائی لاحق ہوگی۔ ولا یضلیب  
 بعد و لک - اور بعد میں روز کے پھر یہ ناز کسی صورت میں نہیں پڑیگا۔ لان الصلوۃ موقوتہ بوقت الاختیار  
 فیقید بایاھا - کیونکہ صلاۃ الاضحی تو اسی خطبہ کے ساتھ مقید ہے تو اسکا وقت بھی اختیاریہ کے ایام تک مقید ہوگا۔ وفسن  
 پس اختیاریہ کے تین روز تک ہر روز بعد ارتفاع آفتاب کے زوال تک اسکا وقت رہیگا۔ حتی کہ تیسرے روز بعد زوال  
 کے خارج ہو جائیگا اور اگر تاخیر کرنا بغیر غدر ہو تو بھی ناز جائز ہے۔ لکنہ مستحب فی التاخر من غیر غدر لخالفۃ الشیخ  
 لیکن بغیر غدر تاخیر کرنے میں وہ برا کام کرنے والا ہوگا کیونکہ منقول سے مخالفت کی۔ وفسن - کیونکہ حضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم خلفائے راشدین سے ایسی تاخیر منقول نہیں ہے۔ پھر یہ ناز باوجود تاخیر کے ادا ہو نہ قضاء کیونکہ اپنے وقت  
 میں واقع ہوتی ہے۔ بعد فراغت ناز و خطبہ کے دوسرے رستہ سے شل عید الفطر کے واپس ہو کر قربانی کرے۔ م۔  
 امام نے عید الفطر کی ناز ایسی حالت میں پڑھائی کہ آسکو وضو نہ تھا اور یہ حال اسکو قبل زوال کے معلوم ہوا تو  
 ناز ادا کر لے اور اگر بعد زوال کے معلوم ہوا تو دوسرے روز جا کر ناز پڑھے اور اگر دوسرے روز بعد زوال کے  
 معلوم ہوا تو پھر نہیں پڑیگا۔ اگر عید الاضحی میں بغیر وضو پڑھائی اور بعد ناز کے لوگوں نے قربانیاں کیں پھر اسکو  
 بعد زوال کے معلوم ہوا تو قربانیاں جائز ہو گئیں اور دوسرے روز جا کر ناز پڑھے یوں ہی جب دوسرے روز قبل از زوال  
 معلوم ہوا اور اگر بعد زوال علم ہوا تو تیسرے روز نکل کر پڑھے اور اگر تیسرے روز بعد زوال کے معلوم ہوا تو پھر اب  
 نہیں پڑیگا۔ اگر یوم النحر کو قبل الزوال یہ حال معلوم ہوا اور امام نے سادہ کرا دی تو جس نے جاننے سے پہلے  
 قربانی کر لی اسکی جائز ہے اور جس نے بعد جاننے کے قربانی کی تو نہیں جائز ہے یہاں تک کہ زوال کے بعد جائز ہے۔  
 قاضیخان - والتعریف الذی یضغہ الناس لیس بشی - اور تعریف جسکو لوگ بناتے ہیں وہ کچھ نہیں ہے  
 و ہوان یتبع الناس یوم عرفہ فی بعض المواضع تشبیہا بالواقفین بعرفہ - اور لوگوں کی بناوٹ کی تعریف  
 یہ ہے کہ عرفہ کے روز لوگ ایک میدان میں جمع ہوتے ہیں مشابہت بنانے کو ان حاجیوں کے ساتھ جو عرفہ کے روز  
 عرفات میں کھڑے ہوتے ہیں۔ وفسن - یہ فعل بلا خلاف کچھ بھی ثواب نہیں ہے۔ لان الوقوف عرفہ عبادۃ  
 مختصہ بمکان مخصوص - کیونکہ کھڑا ہونا عبادت ہونا ایسا مختص ایک مخصوص جگہ کے ساتھ۔ وفسن - اور وہ مقام  
 عرفات ہے کہ احرام حج کے ساتھ وہاں وقوف عبادت ہے۔ اور عرفات ہر جگہ نہیں ہے تو ان لوگوں کا کھڑا ہونا اس  
 مقام خاص میں بصفت مختص نہ ہوا۔ ظاہر کیونکہ عبادۃ دو تہ - تو بدون اس مخصوص جگہ کے اختصاص کے یہ کھڑا  
 ہونا کچھ بھی عبادت نہ ہوگا۔ کسا اثر المناسک - جیسے باقی مناسک حج ہیں۔ وفسن - اتھ طواف وغیرہ کے۔ اور  
 اگر سوائے کہہ کے کسی مسجد کے گرد کوئی طواف کرے تو اسپر کفر کا خوف ہے۔ اور امام نووی نے فرمایا ہے کہ  
 بیت المقدس و مزار حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کما اور علی قاری رحمہ اللہ نے مناسک میں لکھا کہ یہ جہاں لوگ  
 گرد مزار جبارک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے پھرتے ہیں یہ سب اجمل و اہم ہیں اگرچہ بصورت مشائخ و علماء و جن



م۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے اس بناوٹ کی تعریف پر ایک تشبیہ فرمائی ہے کہ اگر ایسی تشبیہ ہو تو احرام کی طرح سر کھولنے کے لئے اور یہ کوئی نہیں کیونکہ یہ تو نصرائیوں کے گرجاؤں کی بت پرستیوں میں اور اگر ایسی تشبیہ ہو تو ایک جائے بناوٹ کے لئے خانہ کعبہ کے طواف کرنے والوں کی طرح اسکا طواف کریں اور اپنی بانٹوں میں دوڑنے کے لئے صفاد مردہ کے سہی کر نیوالوں کی مشابہت پیدا ہو۔ انتہی متبرجا۔ یہ تشبیہ بیخبر ہر اور مکائد نفس و اغواء شیطان سے متنبہ کر دیا مگر عجب کہ معنی رح نے بغیر سمجھے جو اب کی طرف ظلم اٹھایا حالانکہ یہ ناجواب عبارت ہے۔ مالک رحمہ اللہ کہ اس کی گنجی تو بدعتیوں کے ہاتھ میں ہے۔ پھر کلام اس میں کہ بالاتفاق جب یہ عبادت نمودا تو کیا مباح ہے یا مکروہ ہے۔ نہایت میں مباح نکالا۔ کافی میں کہا کہ بعض کا قول ہے کہ وہ مستحب ہے۔ ح۔ ابن الہمام نے فرمایا کہ حق یہ ہے کہ اگر اتفاق سے اس روز واسطے ناز استسقاء وغیرہ کسی مشروع کے نکلنا ہو تو مکروہ نہیں ہے اور اگر خاص اسی دن کا قصد کر کے نکلنا ہو تو جب خود کیا جاوے تو یہ تشبیہ کے معنی میں مکروہ ہے۔ الفتح۔ اگر تشبیہ کے واسطے نہیں بلکہ اس روز کی بزرگی کی وجہ سے نکلے تو جائز ہے۔ تافہیلان التمر تاشی ح۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہاں جا کر کھڑے نہیں ہوئے اور نہ سر کھولے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اصل مسئلہ کتاب میں خود امام محمد رحمہ اللہ نے اشارہ بلکہ کراہت کی تصریح فرمائی اس واسطے کہ ایسے تشبیہ تو عموماً مطلقاً دینی اور دنیاوی منفعت سے خالی ہے کیونکہ نکرہ محض النقی بالاجماع عام ہے اور مباح دنیاوی بھی نہیں کیونکہ جو بات امور دنیاوی میں سے بیفائدہ ہو وہ بالاتفاق حرام ہوتی ہے جیسا کہ بحث اللغویں مصرح ہے اور مشروع باب البعد میں فقہ کا قول دیہات کی نماز عید میں گذر اپس امام محمد نے مبالغہ فرمایا کہ یہ کام محض لغو ہے پس شک نہیں کہ جو امام شمس الائمہ سرخسی نے اور شیخ ابن الہمام نے کہا یہی تحقیق و صحیح ہے وہ اس واسطے کہ غلط ہے واصلہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ مرجع الکل والباب م۔ فصل فی تکبیرات التشریق۔ یہ فصل تکبیرات تشریق کے بیان میں ہے۔ فن تشریق خود تکبیر ہے تو معنی یہ ہے کہ ان تکبیرات کے بیان میں جنکا نام تشریق ہے اور بقول صاحبین ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ تا پنج ذی الحجہ کا نام ہے لیکن یہ تکبیرات تو فجر عرہ سے شروع ہو جاتی ہیں تو بعض دنوں کے نام سے نسبت ہوئی سمع۔ یہ تکبیر اکثر کے نزدیک واجب ہے لیکن سنت کی دلیل چلتی ہوئی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی۔ مع التہیین ۶۔ وید ابوبکر التشریق اور مشروع کرے تکبیر تشریق کو۔ فن جہر کے ساتھ۔ بعد صلوۃ الفجر من یوم عرہ۔ بعد نماز فجر کے عرفہ کے روز منہ یعنی نوین ذی الحجہ کو باتفاق علماء حنفیہ رحمہ اللہ و یختتم عقب صلوۃ العصر من یوم النحر۔ اور ختم کرے یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے کھڑے۔ فن لیکن ختم میں اختلاف ہے یہ جو مذکور ہوا۔ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ وقالا یختتم عقب صلوۃ العصر من آخر ایام التشریق۔ اور صاحبین نے کہا کہ ختم کرے آخر ایام تشریق یعنی ۱۳۔ ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے کھڑے۔ فن صاحبین نے قول پر فتویٰ اور اسی پر اکثر زماں میں تمام شہروں میں عمل رہا ہے۔ خلاصہ التحریر والعتابہ الا سیحالی التجلی انکال۔ مع۔ باوجود اسکے امام مصنف نے متن میں قول امام کی التزامی تصحیح کی۔ والمسائل مختلفہ بین الصحابہ۔ اور یہ مسئلہ درمیان صحابہ رضی اللہ عنہم کے مختلف پایا گیا۔ فاخذنا بقول علی رحمہ اللہ۔ پس صاحبین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیا۔ فن رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور یہی قول حضرت عمر رحمہ اللہ و ابن عباس و عمار کایح۔ رواہ الحاکم۔ اور ابن عمر زید بن ثابت و ابو سعید کا رواہ الدار قطنی۔ اور حضرت عثمان کا۔ التحریر۔ اور حضرت ابو بکر رحمہ اللہ کا۔ الفیہ۔ اور مذہب سفیان ثوری و ابن عیینہ و احمد و ابو ثور اور ایک قول شافعی ہے۔ پس صاحبین نے انہیں صحابہ رحمہ اللہ کا قول لیا۔ اخذنا بالاکثر اوہو الا حنیط فی الجہادات اکثر کو لینے کے طور پر کیونکہ عبادت میں ہی احتیاط ہے کہ اکثر کو لیں۔ فن یعنی ۱۳۔ تا پنج تک

تکبیر میں احتیاط ہو کہ کثر یعنی دسویں تک بھی داخل ہو گئی اور کثر یعنی میں زیادہ داخل نہیں ہوتی تو احتیاطاً اکثر کو داخل کیا۔ واخذ بقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ اخذ بالاحول۔ اور ابو حنیفہ رحمہ نے قول ابن مسعود کو پناہ بطریق کثر کو لینے کے۔ ف۔ اور ابن مسعود رحمہ اور ان کے شاگردوں علقمہ واسود و ثقیف سے مسموع عقب مصر یوم الخربا ثبت ہو تو کثر کو کیا۔ لان البھر بالتکبیر بدعت۔ کیونکہ جہر سے تکبیر کرنا بدعت ہو۔ ف۔ اور یہی حسن بھری رحمہ سے منقول ہو۔ اور جب ایک چیز دائر ہوئی درمیان مستحب و بدعت کے تو بدعت کو ترجیح ہو کیونکہ ابن مسعود رحمہ سے فقہاء کفایت تو معلوم ہو گئی ہم۔ والتکبیر ان یقول مرة واحدة۔ اور تکبیر یہ ہو کہ ایک بار کہے۔ المسراکبر المسراکبر لا الہ الا اللہ والمسراکبر والمسراکبر۔ یہ حضرت عمر و ابن مسعود رحمہ سے مروی ہو۔ ہذا جو الما ثور عن الخلیل صلوات اللہ علیہ۔ یہی حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام سے ثور ہو۔ ف۔ مبسوط وقاضی خان سے عینی نے ایک قصہ لکھا ہے لیکن ابن الہمام رحمہ نے ابن ابی شیبہ و محمد کی روایات علی و ابن مسعود سے نقل کیں اور کہا کہ اسناد جید ہو۔ اور ابن ابی شیبہ نے عدم لفظ کے ساتھ روایت کی کہ حدثنا جویر عن منصور عن ابراہیم قال کانوا یکبرون الخ۔ میں کتابوں میں اسناد بلاشبہ صحیح کی اسناد ہو اور معنی یہ کہ ابراہیم رضی رحمہ نے فرمایا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم روز عرفہ کو تکبیر کہتے قبلہ رخ پیچھے ناز کے المسراکبر لا الہ الا اللہ والمسراکبر والمسراکبر والمسراکبر۔ یہی دارقطنی کی حدیث جاہر رضی اللہ عنہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو اگرچہ اسکی اسناد ضعیف ہو اور ناز سے فرض تبادر ہو۔ مع۔ و هو عقیب الصلوات المفروکات۔ اور یہ تکبیر قبلہ رخ حالت میں (پیچھے نازوں مفروضہ کے ہو۔ ف۔ اگرچہ مجمع ہو اور اگرچہ خاص انھیں ایام تشریق کے تضاد ہو پس ناز جنازہ و وتر و عید خارج ہیں و کہا گیا کہ علی الاصح جہد داخل ہو۔ ر۔ الخلاصہ مع۔ تو تکبیر ہو۔ علی المقیمین۔ مقیموں پر۔ ف۔ نہ مسافروں پر اگرچہ غلام ہوں جب کہ مقیم ہوں۔ فی الامصار۔ شہروں میں۔ ف۔ نہ دیہاتوں میں تو تکبیر کیں۔ فی الجماعت المستحیة۔ مستحب جماعتوں میں۔ ف۔ نہ مفرد اور نہ خالی عورتوں کی جماعت میں۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہو۔ ف۔ اور چاہیے کہ سلام پھیرنے سے متصل تکبیر کیں حتیٰ کہ اگر نازی نے عہد حدیث یا کسی طرح کلام کیا یا مسجد سے خارج ہوا تو تکبیر ساقط ہو گئی۔ التہذیب۔ اور اگر قبلہ رخ پیچھے پھری تو ایک روایت میں تکبیر ساقط اور دوسری میں نہیں۔ ف۔ اور اگر خود حدث ہو گیا تو اصح یہ کہ تکبیر کھڑے حالات کو نہ جاوے۔ الخلاصہ۔ ویس علی جماعات النساء۔ اور تکبیر نہیں ہو عورتوں کی جماعت پر۔ اذا لم یکن معهن رجل۔ جب کہ نہ جو ان عورتوں کے ساتھ کوئی مرد ہو۔ ف۔ یعنی امام انکار مرد نہ ہو۔ ولا علی جماعتہ المسافرین۔ اور نہ مسافروں کی جماعت پر تکبیر ہو۔ اذا لم یکن معهن مقیم۔ جب کہ ان مسافروں کے ساتھ مقیم نہ ہو۔ ف۔ یعنی مقیم امام نہ ہو۔ یہی اصح ہے۔ مع۔ اور اصح یہ کہ امام رحمہ کے نزدیک تکبیر کے لیے سلطان و آزادی شرط نہیں۔ پھر امام مطہر نے جو علی المقیمین سے وجوب تکبیر کا اشارہ کیا اور مفید و مزید وقاضی خان و جامع الفقہ میں وجوب کی تصریح کی۔ اور مرغینانی و تحریرین کہا کہ سنت ہو اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہو اور صحیح یہ کہ واجب ہو۔ کیونکہ شعائر دین سے ہو۔ مع۔ ابن الہمام نے سنت ہونے کو دلیل ترجیح دی اور شعائر ہونا منافی سنت نہیں ہے جیسا کہ شمس الانامہ سرخسی نے جہد میں فرمایا ہو۔ علی ما ذکرہ ابی نعیم رحمہ۔ یہ سب امام رحمہ کے نزدیک ہو۔ وقال ابو علی کل من صلی المکتوبہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ تکبیر ہر ایسے شخص پر جو فرض ناز پر ہے۔ ف۔ خواہ ظہری ہو یا دیہاتی ہو خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو خواہ جماعت ہو یا مفرد ہو۔ مع۔ یا عورت ہو۔ ت۔ یہی قول مالک

وہ انہی کا اور سوا سے مفرد کے امام احمد کا ہے۔ لاشعیر لکھتے ہیں۔ کیونکہ تکبیر تابع نازر فیض کے ہے۔ ف۔ فوج کوئی فرض پڑے وہ تکبیر کے۔ ولہ ماروینا من قبل۔ اور امام ابو حنیفہ کی ایک دلیل تو وہ حدیث جو ہم بڑے ذکر کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ لا جمعة ولا تشریق ولا فطر ولا اضحی الا فی مصر جامع۔ تو مصر جامع واسطے تشریق کے شرط ہوا۔ والشریق ہو یا ہجر بالتکبیر کذا نقل عن التخلیل بن احمد۔ اور تشریق یعنی ہجر تکبیر یا ایسا ہی خلیل بن احمد سے منقول ہے۔ ف۔ اور خلیل رحمہ اللہ وقت التوفی سنہ ہجری ۲۵۔ پس امام ابو حنیفہ سے ۲۵۔ برس بعد انتقال کیا۔ پس معلوم ہوا کہ ہجر تکبیر عوام میں بلکہ مصر جامع شرط ہے۔ ولان الہجر بالتکبیر خلاف سنت۔ اور دوسری دلیل یہ کہ تکبیر کا ہجر کرنا خلاف سنت۔ ف۔ یعنی بدعت ہے استثنائے اسکے جان شرح وارد ہوئی ہو۔ والشرع ورد یہ عند استجماع ہندہ والشرائط۔ اور شرح کا وارد ہونا ہجر تکبیر کے ساتھ اسی وقت ہوا کہ یہ شرطیں مجتمع ہوں۔ ف۔ یعنی مصر و جماعت مستحیہ واقامت کیونکہ ہم نے سنت میں یوں ہی بالیقین تکبیر پائی ہے تو پس اسی پر توقف رہا۔ اور سوا سے مورد کے دوسری جگہ تہجد نہ ہوگا۔ الا انہ یجب علی النساء اذا اقامتین بالرجال۔ لیکن اتنی بات ہے کہ یہ تکبیر واجب ہو جائیگی عورتوں پر جب کہ دے مردوں کی اقتدار سے ناز پڑھیں۔ ف۔ تو آہستہ تکبیر کہیں۔ ت۔ ت۔ و علی المسافرین عند اقامتہم بالمقیم۔ اور مسافروں پر جب کہ دے اقتدار کریں مقیم کا۔ ف۔ پس اقتدار سے عورتوں و مسافروں پر سبھی واجب ہوگی۔ بطریق التبعیۃ۔ بطریق تابع ہونے کے۔ ف۔ یعنی اصل میں نہیں ہے اور تبعیہ پر ہونے کی وجہ سے تابع پر واجب ہوتی جیسے مقیم کی اقتدار سے مسافر پر چار رکعت لازم ہوتی ہیں مترجم کہتا ہے کہ بیان امام مصنف نے تصریح کر دی کہ تکبیر واجب ہے۔ پھر مستحب ہے کہ مقتدی بعد سلام کے امام کا انتظار کرے اگر وہ قفلت میں ہو یا کوئی کارستانی کرے تو مقتدی تکبیر کے۔ البتین ۵۔ امام محمد سے روایت کی کہ حال یعقوب حلیت ہم المغرب یوم عرقہ۔ یعقوب یعنی ابو یوسف نے بیان کیا کہ میں نے عرفہ کے روز انکو عرقہ کی ناز پڑھائی۔ ف۔ یعنی ہم نے کہا کہ یعنی مسافروں کو۔ میں کہتا ہوں کہ اگر حج کی مسافرت میں پڑھائی ہوتی تو امام ابو حنیفہ ہم کے نزدیک امام یا مقتدی کسی پر تکبیر نہ تھی پھر کیونکہ امام ہم اس بدعت کے مرتکب ہوتے ہیں یہ نزدیک تو مراد امام ابو حنیفہ و اصحاب ہیں اور معنی یہ ہیں کہ میں نے عرفہ کے روز ہا شاہ امام ہم کے اصحاب کو منرب کی ناز پڑھائی۔ فسوت ان اکبر۔ پس میں تکبیر تشریق کہنا بھول گیا۔ حکیم ابو حنیفہ۔ پس ابو حنیفہ ہم نے تکبیر کہی۔ دل علی ان الامام وان ترک التکبیر لا یشکرہ المقتدی۔ یہ قصہ دلالت کرتا ہے کہ امام اگر تکبیر بھولے بلکہ اگر چہ عمدتاً چھوڑ دے تو مقتدی اسکو نہیں چھوڑے گا۔ ف۔ پس امام اس تکبیر کے لیے لازم نہیں ہے۔ لاشعیر لا یودی فی حرمتہ الصلوۃ۔ کیونکہ یہ تکبیر تو تحریر ناز کے اندر ادائیں کجاتی۔ فلم یکن الا امام فیہ حتم وانما ہو مستحب۔ پس وجود امام اس تکبیر کرنے میں واجب نہیں بلکہ فقط مستحب ہے۔ ف۔ حالانکہ تکبیر واجب تو امام کے پیچھے واجب ترک نہ ہوگا۔ فامکہ۔ امام ہم نے ابو یوسف کو ایک مرتبہ فرمایا کہ میں تجھے ہارون الرشید کے ساتھ فائدہ پیشہ دیکھتا ہوں حالانکہ اسوقت حالت افلاس میں گناہ تھے۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ اول مرتبہ جب ہارون الرشید نے طلب کیا اسوقت فائدہ پتا تھا مجھے بھی نذر کیا۔ اسوقت مجھے ابو حنیفہ رحمہ کا فرمانا یاد آیا یہ طریق کشف دکراست تھا۔ اسی فراست پر ابو یوسف کو امام بنایا کہ اسکے دل سے رعب جاتا رہے مگر استاد اعظم المعتمدین کا رعب استعد چھایا کہ کئی نازین تکبیرات کے ساتھ پڑھ کر مغرب میں تکبیر بھول گئے پس یہ قصہ تعظیم جلالت استاد اور شفقت شاگرد کے واسطے موقف حسنہ ہے ہم مع۔ اگر ایام تشریق میں پہلی قضاء پڑھی یا ایام تشریق کی



تھنا بعد کو کبھی پڑھی تو تکبیر تین کیلک اور مسبوت پر بعد تمام کر بیٹے تکبیر واجب ہے۔ البتین۔

### باب صلوٰۃ الکسوف

یہ باب سورج گمن کی ناز کے بیان میں ہے۔ فن۔ واضح ہو کہ ناز چید و ناز کسوف اور ناز استسقاء تینوں ناز میں دن میں بغیر اذان و اقامت کے ادا کیجاتی ہیں ان میں سے ناز چید واجب ہے اور ناز کسوف جمہور کے نزدیک سنت ہے اور ایک ضعیف قول وجوب کا ہے اور استسقاء میں اختلاف ہے کہ ناز مسنون ہے یا نہیں۔ اس بیان سے متینون الیہ اب کے مناسب ترتیب ظاہر ہو گئی۔ اور حدیث میں سورج و چاند گمن وغیرہ کی نسبت ارشاد فرمایا کہ ان چیزوں کو دیکھ کر تم لوگ ناز کی طرف مبادرت کرو۔ کافی الصحیح۔ اور مصلحت یہ کہ انسانی نفوس اپنی دنیاوی زندگی میں باطلع ایسا پس موجودہ حالت سے انوس و مالوت ہو جاتا ہے کہ باوجود دینی موت کے کبھی وہ تغیر میں بخشنے کا خیال نہیں کرتا حالانکہ مرنا قطعی ہے اور مرنے سے جو اسکی حالت میں سب سے بڑا تغیر ہوگا وہ بھی ظاہر ہے پس اگر عقل کی راہ اختیار کریں تو روزگار دش روشتی و تاریکی و شب و روز کے اندر بکثرت تغیرات خود سمجھدار کو عبرت دلاتے ہیں۔ کافی القرآن۔ لیکن اسے ان چیزوں سے ایسے عادی ہو گئے کہ کچھ عبرت نہیں لیتے پھر جب غیر معمولی حالت سورج و چاند کی نظر آتی ہے تو وہ محسوس سے جو نکتے ہیں اسوقت ناز کی طرف متوجہ کیا کہ قرآن میں اپنے انجام پر جزم و یقین کر بیٹے اور وہ وقت اور وہ عظیم تغیر موت کا دل پر جم جائیگا اور ایمان کی سبیل ہی کہ نفس کے خطرات غفلت اور شیطان کے وساوس شہوت دور کر کے دل کو حق بات پر جاوے۔ شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ اگر مطیع ہیں تو اپنی نیات پر اٹھائے جاویں گے اور اگر بدکار ہیں تو استغفار و توبہ کر بیٹے۔ میں کہتا ہوں لیکن وہ کفار محروم رہے جو آخرت و انجام سے غافل ہیں آخر انکا کاسہ سرسٹھو کرین کھاتا ہے۔ م۔ ناز کسوف کے مشروع ہونے پر اجماع الائمہ ہے کسی نے انکار نہیں کیا اور سنت اسمین شائع و منقول ہے۔ مع۔ اور اتفاق ہے کہ یہ ناز جماعت سے مسجد الجامع یا مسجد گاہ میں پڑھی جاتی ہے۔ نفع۔ اور اسکا وقت وہی جو تمام نوافل کے لیے ہے سوائے اوقات مکروہہ کے۔ عفت۔ پس اگر بعد عصر کے سورج گمن ہو اور ناز نہوگی کیونکہ اسوقت قفل مکروہہ ہے۔ م۔ اور جماعت اسمین افضل و سنت ہے۔ الذخیرہ۔ اور اکیلے بھی جائز ہے۔ المبحث اور محلہ کا امام بھی سلطان کی اجازت سے پڑھا سکتا ہے۔ المرغبانی مع۔ اذا انکسفت الشمس۔ جب سورج کو گمن لگے تو۔ صلی الامام۔ ناز پڑھے امام۔ فن۔ جو جمعہ قائم کرتا ہے یا اسکے حکم سے دوسرا شخص امام ہو کر پڑھے۔ بالناس۔ لوگوں کے ساتھ۔ رکعتین۔ دو رکعت۔ فن۔ اور چاہے چار رکعت۔ المبحث ما لبدائع والمفید والتحفہ مع۔ مگر دو رکعت سنت و افضل ہیں۔ م۔ کیمایۃ الناطقہ۔ نقل کی صورت ہے۔ فن۔ بدوین اذان و اقامت و خطبہ کے۔ اور پکار دیا جاوے کہ الصلوٰۃ جائزۃ تاکہ لوگ جمع ہو جاویں۔ م۔ یہ بھی حدیث سے ثابت ہے اور جس محاورہ میں ہو جائز ہے سوائے اذان کے۔ م۔ فن۔ فی کل رکعۃ رکوع واحد۔ ہر رکعت میں ایک رکوع ہے۔ فن۔ جیسے تمام نازوں میں معروف ہے۔ وقال الشافعی رکوعان۔ اور امام شافعی مع نے کہا کہ ہر رکعت میں دو رکوع ہیں۔ فن۔ اسطرح کہ اول شروع کر کے الحمد کے بعد طویل قراءت کرے پھر رکوع کرے اور دیر تک رکوع میں رہے پھر سر اٹھا کر دوبارہ قراءت کرے جو پہلی دفعہ سے کم ہو پھر رکوع کرے دیر تک مگر پہلے رکوع سے کم ہو پھر سر اٹھا کر مع اسر لن حمہ ربنا تک الحمد کہے اور سجدہ کرے پھر اسی طرح دوسری رکعت میں کرے حتیٰ کہ گن سے آفتاب قفل جاوے۔ یہی قول امام مالک و احمد و اسحق کا بلکہ امام احمد و اسحق سے تین رکوع کا قول آیا ہے۔ مع۔ واضح

ہو کہ اصلی مقصود اس نماز سے مثل دوسری نمازون کے رہنا ہے الہی و مغفرت و ثواب ہو پس اگر ایک شخص نے نماز کسوف کا ارادہ نہ کیا بلکہ فاضل پڑھیں اور دوسرے شخص نے نماز کسوف میں سنت کا ارادہ کر کے ایسے طہر پڑھی کہ وہ خلاف سنت و فاسد نکلی تو پہلا شخص اچھا رہا۔ پس احتیاط یہ کہ بطور یقین ہو کہ رایگان ہو نیک احتمال نہ رہے۔ لہذا امام ابو حنیفہ رحم نے کہا کہ ہر رکعت میں رکوع واحد ہو اور امام مالک و شافعی وغیرہم نے نظر کی کلاں اعمال میں طریق علی ہونا ثواب کے لیے کافی ہے اگرچہ عالم سے اجتہاد میں چوک ہو جاوے لہذا دور رکوع بنظر روایت اختیار کیے۔ نہ ماروٹ عاکثہ رقم۔ دلیل امام شافعی رحم کی وہ حدیث ہے جو ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمائی۔ **ف**۔ اس روایت کا وہی مضمون ہے جو ہم نے دور رکوع سے پڑھنے کا بیان کیا۔ اور آخر حدیث میں ہے کہ چار رکعات و چار سجدا پورے ہوئے اور آپ کے فراغت سے پہلے آفتاب روشن ہو گیا پھر کھڑے ہو کر لوگوں کو خطبہ سنایا پس حمد و ثناء لائق شان الہی بیان کر کے فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالیٰ کی آیات میں سے دو نشانیاں ہیں انکو کسی کے مرجانے یا کسی کے پیدا ہونے پر گمن نہیں لگتا ہے پھر جب تم اسکو دیکھو تو ہمارے جانب مبادرت کرو۔ رواہ الائمہ الستہ۔ اور صحیحین میں عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر بن العاص سے بھی اسی کے مانند مروی ہے۔ **مع**۔ آخر حدیث میں چار رکعات سے چار رکوع مراد ہیں اور یہ اطلاق شائع و معروف ہے۔ اور واضح ہو کہ اس زمانہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند خلیفہ نام ابراہیم تھا اور وہ ماریہ قطیبہ کے بطن شریف سے پیدا ہوئے ڈیڑھ برس کے قریب ہو کر انتقال کر گئے تھے جلی نسبت فرمایا کہ جنت میں اسکی دودھ پلائی ہے۔ اسی زمانہ میں گمن پڑا تو عام لوگوں نے زعم کیا کہ ابراہیم رحمہ کے انتقال کی وجہ سے ہے لہذا آپ نے خطبہ پڑھا اور لوگوں کا یہ فاسد خیال دور کیا۔ **م**۔ ولنا روایت ابن عمر و۔ اور ہماری دلیل روایت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما ہے۔ **ف**۔ یعنی اس نماز کو جس طرح ہیں عمرو نے روایت کیا کہ اس میں ایک ہی رکوع نہ ہو ہے ہم اسی روایت کو لینے ہیں۔ **و** الحال اکشف للرجال تقریم۔ اور حال کیفیت نماز کا مردو لوگوں پر زیادہ واضح ہے جو کہ انکے قریب **ف**۔ اور حضرت ام المومنین عائشہ رحمہ تو عورتوں کی صف میں دور تھیں تو ممکن ہے کہ آپ نے ایک ہی رکوع بہت طویل کیا ہو جسکو دور کے لوگوں نے بار بار سراٹھانے والا امید ہو کر پھر رکوع میں جانے سے دور کوئی خیال کیے اسی طرح امام محمد رحم نے آثار میں ذکر کیا ہے۔ کہانی یعنی۔ پس جب اس واقعہ نماز کے دوران میں اور دونوں روایتوں میں معارضہ ہو تو ہم نے ترجیح دی۔ **ف**۔ کان التزیج لروایتہ۔ تو ترجیح عبد اللہ بن عمر رحمہ کے روایت کو ہماری۔ **ف**۔ کیونکہ زیادہ قریب سے اصلی حال معلوم تھا۔ **م**۔ حرم کتنا ہے کہ یہ مسئلہ اس سے زیادہ سخت ہے جس آسانی سے امام مصنف نے جواب دیدیا اور تحقیق المقام بموجب الہی عزوجل ہے کہ کسوف کا اطلاق سورج گمن و چاند گمن دونوں پر آتا ہے جیسے خصوص بھی دونوں میں مشتمل ہے اور یعنی رحم نے کہا کہ فقہاء کی ہدایات میں کسوف مخصوص ہے آفتاب اور خصوص ہے ماہتاب ہے اور یہ انصیح ہے پھر اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور قول میں روایات متعدد و مختلف وارد ہیں بعض میں صرف معمولی مبارکی طرح پڑھنے کا حکم اور بعض میں دو گانہ اور بعض میں طویل قرات و رکعت میں ایک رکوع سے اور بعض بدو رکوع و تیسہ رکوع و بچار رکوع حتی کہ دس رکوع تک کے ساتھ روایات ہیں۔ بیان النکل مختصراً۔ اول ابو بکرؓ ایک صحابی معروف کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں آفتاب کو خصوص بعد تو آپ لگے درحالیہ چارہ مبارک لٹکی ہوئی تھی جانی تھی ہاتھ مبارک میں پونچے اور لوگوں نے بنا دیکھی پس انکو دور کھینچ کر چلے جیسے تم اپنی نماز

نہایت میں کسوف کا ارادہ کر کے ایسے طہر پڑھی کہ وہ خلاف سنت و فاسد نکلی تو پہلا شخص اچھا رہا۔ پس احتیاط یہ کہ بطور یقین ہو کہ رایگان ہو نیک احتمال نہ رہے۔ لہذا امام ابو حنیفہ رحم نے کہا کہ ہر رکعت میں رکوع واحد ہو اور امام مالک و شافعی وغیرہم نے نظر کی کلاں اعمال میں طریق علی ہونا ثواب کے لیے کافی ہے اگرچہ عالم سے اجتہاد میں چوک ہو جاوے لہذا دور رکوع بنظر روایت اختیار کیے۔ نہ ماروٹ عاکثہ رقم۔ دلیل امام شافعی رحم کی وہ حدیث ہے جو ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمائی۔ **ف**۔ اس روایت کا وہی مضمون ہے جو ہم نے دور رکوع سے پڑھنے کا بیان کیا۔ اور آخر حدیث میں ہے کہ چار رکعات و چار سجدا پورے ہوئے اور آپ کے فراغت سے پہلے آفتاب روشن ہو گیا پھر کھڑے ہو کر لوگوں کو خطبہ سنایا پس حمد و ثناء لائق شان الہی بیان کر کے فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالیٰ کی آیات میں سے دو نشانیاں ہیں انکو کسی کے مرجانے یا کسی کے پیدا ہونے پر گمن نہیں لگتا ہے پھر جب تم اسکو دیکھو تو ہمارے جانب مبادرت کرو۔ رواہ الائمہ الستہ۔ اور صحیحین میں عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر بن العاص سے بھی اسی کے مانند مروی ہے۔ **مع**۔ آخر حدیث میں چار رکعات سے چار رکوع مراد ہیں اور یہ اطلاق شائع و معروف ہے۔ اور واضح ہو کہ اس زمانہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند خلیفہ نام ابراہیم تھا اور وہ ماریہ قطیبہ کے بطن شریف سے پیدا ہوئے ڈیڑھ برس کے قریب ہو کر انتقال کر گئے تھے جلی نسبت فرمایا کہ جنت میں اسکی دودھ پلائی ہے۔ اسی زمانہ میں گمن پڑا تو عام لوگوں نے زعم کیا کہ ابراہیم رحمہ کے انتقال کی وجہ سے ہے لہذا آپ نے خطبہ پڑھا اور لوگوں کا یہ فاسد خیال دور کیا۔ **م**۔ ولنا روایت ابن عمر و۔ اور ہماری دلیل روایت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما ہے۔ **ف**۔ یعنی اس نماز کو جس طرح ہیں عمرو نے روایت کیا کہ اس میں ایک ہی رکوع نہ ہو ہے ہم اسی روایت کو لینے ہیں۔ **و** الحال اکشف للرجال تقریم۔ اور حال کیفیت نماز کا مردو لوگوں پر زیادہ واضح ہے جو کہ انکے قریب **ف**۔ اور حضرت ام المومنین عائشہ رحمہ تو عورتوں کی صف میں دور تھیں تو ممکن ہے کہ آپ نے ایک ہی رکوع بہت طویل کیا ہو جسکو دور کے لوگوں نے بار بار سراٹھانے والا امید ہو کر پھر رکوع میں جانے سے دور کوئی خیال کیے اسی طرح امام محمد رحم نے آثار میں ذکر کیا ہے۔ کہانی یعنی۔ پس جب اس واقعہ نماز کے دوران میں اور دونوں روایتوں میں معارضہ ہو تو ہم نے ترجیح دی۔ **ف**۔ کان التزیج لروایتہ۔ تو ترجیح عبد اللہ بن عمر رحمہ کے روایت کو ہماری۔ **ف**۔ کیونکہ زیادہ قریب سے اصلی حال معلوم تھا۔ **م**۔ حرم کتنا ہے کہ یہ مسئلہ اس سے زیادہ سخت ہے جس آسانی سے امام مصنف نے جواب دیدیا اور تحقیق المقام بموجب الہی عزوجل ہے کہ کسوف کا اطلاق سورج گمن و چاند گمن دونوں پر آتا ہے جیسے خصوص بھی دونوں میں مشتمل ہے اور یعنی رحم نے کہا کہ فقہاء کی ہدایات میں کسوف مخصوص ہے آفتاب اور خصوص ہے ماہتاب ہے اور یہ انصیح ہے پھر اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور قول میں روایات متعدد و مختلف وارد ہیں بعض میں صرف معمولی مبارکی طرح پڑھنے کا حکم اور بعض میں دو گانہ اور بعض میں طویل قرات و رکعت میں ایک رکوع سے اور بعض بدو رکوع و تیسہ رکوع و بچار رکوع حتی کہ دس رکوع تک کے ساتھ روایات ہیں۔ بیان النکل مختصراً۔ اول ابو بکرؓ ایک صحابی معروف کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں آفتاب کو خصوص بعد تو آپ لگے درحالیہ چارہ مبارک لٹکی ہوئی تھی جانی تھی ہاتھ مبارک میں پونچے اور لوگوں نے بنا دیکھی پس انکو دور کھینچ کر چلے جیسے تم اپنی نماز

پڑھتے ہو۔ رواہ البخاری۔ ظاہر البیہر تہذیب دہر رکوع واحد ہر جیسے صحیح مسلم میں عبد الرحمن بن سمرہ سے دو رکعت مذکور ہے۔ ۲۔ قبضہ اللالیٰ نہ سے کسوف آفتاب میں دو رکعت مع طول قیام ہے۔ اور سلام پھیرنے پر آفتاب کھل گیا تھا اور آخر میں فرمایا کہ جب تم ان آیات کو دیکھو تو ناز پڑھو جیسے سب سے قریب کی ناز فریضہ۔ رواہ ابو داؤد والنسائی والحاکم والبیہقی۔ اور متصل ہے کہ اگر آفتاب کھلا نہ ہوتا تو زیادہ پڑھتے۔ ۳۔ لعان بن بشیر نے کہ حدیث میں دو گانہ دو گانہ ناز پڑھتے اور پوچھتے جاتے یہاں تک کہ آفتاب کھل گیا۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ وصحہ ابن عبد البر والنووی۔ اور لعان نہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب آفتاب و ماہتاب کو خسوف ہو تو قریب کی ناز ناز جو بڑھی ہو اس کے مثل ناز پڑھو۔ رواہ احمد والحاکم۔ اس میں دو گانہ دو گانہ متدفریضہ کے اور خسوف و ماہتاب میں بھی ناز پڑھ کر بغیر تصریح جماعت کے۔ ۴۔ حدیث عبد الصمد بن عمرو بن العاص جس کا حوالہ مصنف رحمہ نے دیا ہے کہ حضرت صلعم نے ناز کو کھڑا ہوئے تو (اس قدر طول کیا کہ) نہیں گنتا تھا کہ رکوع کرینگے پھر رکوع کیا تو نہیں گنتا تھا کہ سر اٹھائے پھر اٹھایا تو نہیں گنتا تھا کہ سر اٹھائے پھر سجدہ کیا تو نہیں گنتا تھا کہ اٹھنے پھر اٹھے تو دوسری رکعت میں بھی پہلی رکعت کی طرح کیا اور آفتاب نہجی ہو گیا۔ رواہ ابو داؤد والنسائی والترمذی فی البیہقی والحاکم اور عطاء بن السائب راوی کو ابوب اسخیتانی نے ثقہ کہا۔ ۵۔ حدیث عمر بن عبد ربیع در بارہ کسوف آفتاب کے جب کہ قریب ایک دو نیزہ پڑھ کر سیاہ پڑ گیا تھا۔ اس میں بھی نہایت طول قیام اس طرح کہ ہم آپ سے کچھ آواز نہیں سننے سے ایسے ہی رکوع و سجود میں طول بدو نہ کسی آواز کے ہو اور بن ہنی دوسری رکعت ہو اور دوسرے میں آفتاب نہجی ہو گیا اور آخر میں خطبہ ہے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ والترمذی وصال حسن صحیح۔ اور اس میں تصریح ہے کہ قرات بالکل مخفی تھی۔ ۶۔ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کسوف آفتاب اور ہر رکعت میں دو رکوع مع طول قرات وغیرہ ہے۔ رواہ الائمہ الستہ فی الصحیح۔ اسکے آخر میں ہے کہ آفتاب و ماہتاب دونوں آیات میں کسی کی موت و حیات سے انکو خسوف نہیں جب دیکھو تو ناز کی طرف مبادرت کرو۔ ظاہر خسوف و ماہتاب میں بھی ناز جماعت مراد ہے لیکن تصریح نہیں ہے۔ اسی کے مانند دو رکوع کی روایت ابن عباس اور عبد الصمد بن عمرو بن العاص سے صحیحین میں موجود ہے۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ امام مصنف نے جو حدیث عائشہ پر ترجیح دی وہ تمام نہیں کیونکہ ابن عباس وابن عمرو بن العاص سے بھی مروی ہے تو ابن عمرو نہ سے دو حدیثیں آئیں ایک میں دو رکوع اور ایک میں ایک ہی رکوع مذکور ہے پس اگر ناز کسوف کا ایک ہی واقعہ مابین جیسا کہ مصنف رحمہ کی تقریر سے ظاہر ہے تو اجماعاً ابن عمر کی حدیث صحیحین میں دو رکوع کو ترجیح ہوگی کیونکہ ہر رکعت میں ایک رکوع کی حدیث ابن عمرو بن عطاء بن السائب راوی میں کلام ہے اگرچہ معتد بہ ہو کہ وہ ثقہ ہے اور سمرہ بن جندب کی روایت البتہ صحیح ہے۔ ۷۔ حدیث جابر رضی اللہ عنہ کسوف میں گانہ میں چھ رکوع و چار سجدے یعنی ہر رکعت میں تین رکوع و دو سجدے مروی ہیں۔ رواہ مسلم اور بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ابن عباس کی حدیثوں میں آیا۔ رواہ مسلم۔ یہ احادیث بلا خلاف صحیح ہیں اور عجیب کہ شافعیہ نے معمولی طریقہ قرات سے دو رکوع کو لینا اور اس سے زیادہ کو جائز نہیں کہتے ہیں۔ بلکہ ۸۔ حدیث ابن عباس میں ہے کہ کسوف میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا پھر رکوع کیا پھر پڑھا پھر رکوع پھر الخ۔ اس میں چار رکوع و دو سجدے ہر رکعت میں تین۔ رواہ مسلم۔ اور اسی کے مثل حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں آیا۔ رواہ مسلم۔ پھر اس حدیث میں صرف کسوف کا لفظ ہے اور سجدہ یا جان کسی کی تصریح نہیں ہے۔ ۹۔ حدیث ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے دو گانہ کسوف آفتاب میں ہر رکعت میں طول قرات اور پانچ رکوع و دو سجدے مذکور ہیں۔ رواہ ابو داؤد۔ اور اس کی اسناد میں ابو جعفر الرازی ناوی میں کلام ہے پھر بھی حدیث درجہ حسن سے نازل نہیں ہے بلکہ صحیح ابو محمد الاشعری مابین القطان مابین الموفق مع۔



۱۰۔ ابو داؤد دہلوی ہر رکعت میں دس رکوع و دو سجدے بھی روایت کیے اور ابن عمر نے بھی حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے دس رکوع کی روایت ذکر کی۔ مع۔ جب یہ سب معلوم ہو گیا تو جانتا چاہیے کہ سرورجی رحم نے کہا کہ اس نماز کی نقل تو ایک طرح لازم تھی اور جب استقدر اضطراب کثیر واقع ہوا تو ہم نے اس میں سے نماز کو اس طریق پر لیا جسکی اصل شرح میں موجود ہے یعنی موافق حدیث نعمان و سمرہ و ابن عمر و محمد بن عمر بن سمرہ وغیرہ کے اور نہ فقہ رسنی سب بیک رکوع ہیں۔ یعنی رحم نے اعتراض کیا کہ ایک ہی طرح پر نقل تو جب لازم ہوتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی مرتبہ کسوف کی تائید بھی ہوتی حالانکہ بعض نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف میں بارہا نماز پڑھی ہے تو ہر شخص نے جیسا دیکھا وہ روایت کیا ہے۔ ابن العمام رحم نے کہا کہ دس برس کے قریب میں جہ مرتبہ سورج گمن واقع ہونا بعید ہے اور اگر یہ بھی ہو تو ہماری رائے اولیٰ ہے کیونکہ جب آخری فعل معلوم نہ ہوا تو تعارض پیدا ہوا پس مطلقاً نماز مسنون بلکہ اسکی کیفیت موافق معمولی نمازوں کے اختیار کرنا اولیٰ ہوا۔ مترجم کتا ہے کہ بعید ہونا وہ دس ہی برس کی مدت میں ہونا دونوں زمین شاید شافعیہ کو مسلم ہوں۔ رہا یہ کہ تعارض پیدا ہونا اسی میں کلام ہے کیونکہ جب بعض سلف نے کئی بار نماز کسوف پڑھنے کی تصریح کی تو تعارض نہیں رہا۔ لیکن بدائع میں شیخ ابو منصور رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ اختلاف روایات سب کے اگر یہ معنی ہوتے کہ ان طریقوں میں سے جس طریقہ پر چاہو نماز پڑھو تو ائمہ مجتہدین باہم اختلاف نہ کرتے پس معلوم ہوا کہ پہلا طریقہ پچھلے طریقہ سے منسوخ ہوا اور یعنی رحم نے کہا کہ اس مقام پر کلام صحابہ صحیح جواب یہ ہے کہ ہر ایک مجتہد نے احادیث مختلفہ میں سے اس حدیث کو اختیار کرنا اولیٰ دیکھا جو اسکے اجتہاد سے ہوا ہوا اور امام ابو حنیفہ نے باب نماز کی کیفیات پر قیاس کر کے ایک رکوع و دو سجدہ کے ساتھ نماز کسوف کو یہاں شافعیہ میں سے ابو اسحق مزوری و ابو الطیب نے کہا کہ ہمارے احادیث کا محل استحباب ہے اور انکی احادیث کا محل جواز ہے انتہی مختصا۔ میں کتا ہوں کہ اگر یوں کہا جاوے کہ نماز کسوف کی ابتداء مدینہ میں نہیں ہوئی اور سب صدیقین جائے ہیں لیکن مختار بلکہ احوط یہ ہے کہ عموماً لوگوں کے واسطے ہر رکعت ایک رکوع کے ساتھ معمولی طور پر ہو خواہ دو گانہ یا چار گانہ تو اولیٰ ہے کیونکہ اصل اس میں وقت کو نماز میں مستغرق کرنا اور احوط ایسے طور پر کہ اسکے جواز میں شک نہ ہو فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و یطول القراءة فیہا۔ اور دونوں رکعت میں قرات کو طول دے۔ ف۔ چنانچہ بعض احادیث میں اول رکعت بقدر بقرہ اور دوسری رکعت بقدر آل عمران ہے۔ مع۔ پھر اگر دوسرا دو گانہ پڑھیں تو بھی اسی رعایت سے ہونا افضل ہے حتیٰ کہ دو گانہ واحد میں انحصار نہیں ہے۔ وغیرہ۔ اور دونوں میں قرات کو مختصر رکھے۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ المفہرات۔ اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے۔ مع۔ و قال لا یجوز۔ اور صاحبین رحم نے کہا کہ قرات میں جبر کرے۔ ف۔ اور یہی قول احمد ہے۔ مع۔ وعن محمد مثل قول ابی حنیفہ۔ اور امام محمد رحم سے مثل ابو حنیفہ کے یعنی اخفاء۔ ف۔ عائہ روایات میں مردی ہے۔ البدائع۔ بالجمہ بیان دو امر ہیں قرات کو طول دینا اور قرات میں جبر کرنا۔ اما التویل فی القراءۃ فیما فی الاصل۔ پس قرات میں طول دینا تو افضلیت کا بیان ہے۔ ف۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت پر قرات کو طول دینا افضل ہے۔ مع۔ و یجوز ان شاء۔ اور اگر چاہے تو قرات میں تخفیف کرے لان المسنون استیعاب الوقت بالصلوۃ والدعاء فاذا خفف احدہما طول الآخر۔ کیونکہ مسنون تو وقت کسوف کو نماز و دعا میں مستغرق کر دینا پس نماز و دعا میں جس ایک کو تخفیف کرے دوسرے کو طول دیکے۔ اور حق یہ ہے کہ قرات کو طول دینا مسنون ہے اور وقت کا استیعاب کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث بغیرہ میں

کہ پھر جب تم ان چیزوں کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ سے دعا کرو اور نماز پڑھو یہاں تک کہ وہ روشن ہو جاوے۔ رواہ البخاری  
 و مسلم۔ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ جب تم کسوف دیکھو تو ذکر الہی کرو یہاں تک کہ روشن ہو جاوے۔ رواہ مسلم بطول التبع  
 میں کتابوں کہ حدیث نعمان بن محمود و گانہ دو گانہ پڑھنا شروع کیا اور اس سے پہلے کی نافرمانیہ کے مثل پڑھنے کا  
 حکم دیا لہذا اگر وہ پہرے پہلے ہو تو مثل نماز فجر کے اور اگر بعد زوال ہو تو مثل نماز عصر کے تخفیف قنات پڑھنا یا گیا  
 اور میں سے امام رحمہ سے چار گانہ بھی مروی ہے۔ کافی المبحث۔ پس حق وہی جو امام مصنف نے ذکر کیا فاسد قائلے اعلم  
 م۔ رہی دوسری بات تو کہا۔ واما الاختفاء والجر۔ اور رہا اختفاء اور جر۔ فتوایں اختلاف ہے۔ غلبھا  
 روایت عائشہ رضی اللہ عنہا و سلم جبر فیہا و لا بی حقیقہ روایت ابن عباس و سمرہ بن جندب۔  
 پس صاحبین کی یا فقط ابو یوسف کی دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں جبر کیا اور  
 ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل حدیث ابن عباس و حدیث سمرہ ہے۔ فت۔ حدیث عائشہ یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے نماز خسوف میں جبر کیا الخ۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث اسماء بنت الصدیق رضی اللہ عنہا کہ نماز کسوف کا جبر ہے۔ رواہ  
 ابو داؤد و الترمذی و ابن جریر تو معلوم ہوا کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں مراد خسوف سے سورج گھٹن ہے۔ مع۔ میں کتابوں  
 کہ کسوف و خسوف دونوں گھٹن میں متعل ہے پس یہ تاویل بے وجہ بلکہ کسوف سے مراد خسوف و اہتمام ہے کیونکہ  
 کی قنات جبری ہوئی ہے۔ م۔ پھر حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کسوف کی  
 نماز پڑھی تو آپ سے قنات کا ایک حرف نہیں سنا۔ رواہ احمد و ابویعلیٰ و ابونعیم و الطبرانی و البیہقی۔ اور حدیث  
 سمرہ رضی اللہ عنہا اوپر گندمی۔ و صحیح الترمذی۔ و الترمذی قد مر من قبل۔ اور ترجیح اوپر گندمی۔ فت۔  
 کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بہ نسبت مردوں کی روایت مرجح کیونکہ وجہ قرب کے اہل حال زیادہ واضح ہے اور یہ منی ہے  
 کہ نماز کسوف کا ایک ہی فائزہ ہے۔ بلکہ عمدہ وجہ ترجیح یہ کہ کسوف کی نماز میں اختفاء نہیں ہے اور کیفیت صلوٰۃ النہار  
 وہی عجماء۔ کیونکہ اختفاء نہیں ہوگا حالانکہ کسوف تو نوافل النہار سے ہے اور صلوٰۃ النہار عجماء۔ یعنی اس میں  
 قنات مسعودہ نہیں ہے۔ جیسے ہاتھ عجماء سے باتیں نہیں سنی جاتیں یا عجمی کہ صاف زبان اس سے نہیں سنی جاتی  
 ہے۔ مع۔ بالجملہ نماز پڑھے۔ ویدعو بعد یا۔ اور بعد نماز کے دعا کرے۔ فت۔ خواہ قبلہ رخ بیٹھے یا کھڑے  
 خواہ لوگوں کی طرف منہ کیے اسی طرح اور لوگ آمین کہتے جاوین اور یہ زیادہ اچھا ہے اور کھڑے کسی عصا  
 وغیرہ پر ٹیک کر لے تو بھی اچھا ہے۔ المبحث۔ اور برابر دعا کرتا رہے۔ حتیٰ تجلی الشمس۔ یہاں تک کہ آفتاب  
 روشن ہو جاوے۔ فت۔ کیونکہ نماز تو قبولیت دعا کے واسطے مقدم ہے۔ مع۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ  
 را تیم من ہذہ الافزاع شیئا فارغبوا الی اللہ بالمدعاء۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب  
 تم ان فزع دینے والی چیزوں کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ کی طرف دعا سے رغبت کرو۔ فت۔ رواہ ابوسلمان عن  
 محمد بن اسنادہ الی الحسن البصری مرفوعاً اور یہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے۔ مع۔ اور اسکے معنی حدیث بغیرہ میں ہے  
 میں بروایت صحیحین گندمی۔ منفع۔ پس جبکہ کسوف و خسوف میں دعا و تضرع کا حکم ہے تو دعا کو اسکے طریقہ سے کرنا  
 چاہیے۔ و السنۃ فی الاداعیۃ تاخیر ما عن الصلوٰۃ۔ اور دعاؤں میں سنت یہ ہے کہ نماز سے پیچھے ہو کر  
 نماز بیان نماز مقدم ہوئی۔ اور ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کون دعا  
 فریادہ مقبول ہے فرمایا کہ آخرات کا و میان اور نماز فریضہ کا پیچھا۔ رواہ النسائی و الترمذی اور کہا کہ یہ حدیث  
 حسن ہے۔ مع۔ یہ تو فریضہ کے پیچھے ہے۔ م۔ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ کہ اے معاذ بن جحشے دوست رکھنا ہوں اور وصیت کرتا ہوں

کہ یہ چوتھا کہ ہر نماز کے پیچھے کہے کہ اللھم اعنی علی ذکرک و شکرک وحسن عبادتک۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے پیچھے دعا کرتے تھے۔ رواہ البخاری فی التماسخ الاوسط۔ مع اگر جمع ہو کر ہر نماز کے دعا کی تو بھی کافی ہے۔ لغزاة المتعین۔۔۔ ویصلی بہم الامام الذی یصلی بہم الجمعۃ۔ اور نماز کسوف انکو وہ امام پڑھا دے جو جمعہ پڑھاتا ہو۔۔۔ یعنی جس امام کو جمعہ پڑھانے کا اختیار اسی کی اجازت سے جماعت کسوف قائم ہوگی۔ م۔ وان لم یحضر۔ اور اگر امام حاضر نہ ہوا۔۔۔ ف۔ اور نہ کسی دوسرے کو امامت کی اجازت دی تو۔۔۔ صلی الناس قراوی۔ لوگ تنہا نماز پڑھیں۔۔۔ ف۔ اگر جمعہ جمع ہوں۔۔۔ المیط۔۔۔ تحریر عن النکتۃ۔ تاکہ قنہ بپا ہونے سے بچاؤ ہے۔۔۔ ف۔ میں کتنا ہوں کہ یہ قنہ جو جمعہ میں ذکر کیا ہے اور اسکے اشارہ میں ہر جمعہ جو فاسق اور باغی لوگ اس پیرایہ میں کرین دور ہو گیا فاقم م۔ یہ بیان تو کسوف آفتاب کا ہوا۔۔۔ وراخوف ماہتاب تو فرمایا۔۔۔ ویس فی کسوف القمر جامعۃ۔ اور ماہتاب کے کسوف میں جماعت نہیں ہے۔۔۔ ف۔ یہ بلفظ امام محمد کی عبارت ہے اور کسوف و خسوف دونوں میں مستقل ہے۔ مع۔ اور بعض نسخ میں خسوف القمر ہی م یقنہ۔۔۔ الاجمل فی اللیل اور لخوف النکتۃ۔ خواہ اسوجہ سے کہ رات میں لوگوں کا جمع ہونا معتذر ہے یا اسوجہ سے کہ قنہ کا خوف ہے۔۔۔ ف۔ کیونکہ رات میں لوگوں کا سب طرف سے جمع ہونا کثر قنہ سے خالی ہوتا ہے۔ مع۔ اور ممکن ہے کہ خسوف آدمی رات کے بعد واقع ہوا اور اسوقت اجتماع مشکل ہے۔ م۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف آفتاب و ماہتاب میں آٹھ رکوع چار سجدوں کے ساتھ نماز پڑھی۔ رواہ الدارقطنی باسناد جید۔ یعنی دو گانہ کی ہر رکعت میں چار رکوع کیے م۔ عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسوف آفتاب و ماہتاب میں چار رکوع و چار سجدے سے نماز پڑھتے۔ رواہ الدارقطنی و فیہ سعید بن خصص مہول۔ مگر ان دونوں حدیثوں میں صرف نماز کا بیان ہے اور جماعت کی تصریح نہیں پس کوئی حدیث مصرح چاہیے ہے۔ الفتح اگر کہا جاوے کہ کسوف میں جماعت سے پڑھی تو خسوف میں بھی یہی مراد ہے ورنہ ایک ہی لفظ میں دونوں جمع ہونے کا جواب یہ کہ نماز پڑھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ یہ لفظ تو حقیقۃً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں ہے اور کسوف میں جماعت مہنا دوسری احادیث سے ثبوت ہوا۔ م۔ واما یصلی کل واحد بنفسہ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا راہتم شیئاً من ہذہ الالہا ل فاقرعو الی الصلوۃ۔ اور خسوف قرین بھی ہو گا کہ سہ ایک نبرات خود تنہا نماز پڑھیں گے بدلیل حدیث اذا راہتم الخ یعنی جب تم ان ہولناک چیزوں سے کچھ دیکھو تو ذکر و نماز کی طرف مشغول ہو۔۔۔ ف۔ صحیحین میں عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں فاذا راہتم ذلک فاقرعو الخ ہے اور غیرہ کی حدیث میں فاذا راہتم شیئاً من ذلک فاقرعو الخ ہے۔ بالجلہ ان چیزوں کے دیکھنے میں نماز کا حکم دیا تو نماز مستحب ہے اور جماعت نہیں م۔ اور یہی قول امام مالک کا ہے۔ اور شافعی و احمد و اسحق کے نزدیک جماعت ہے مع۔ اور استبدال امام شافعی م کے واسطے وہ حدیث اولی ہے جو عائشہ رضی اللہ عنہا سے مذکور ہوئی کہ نماز خسوف میں حضرت صلعم نے ہر سب عبادت کی الخ۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور یہ تسلیم نہیں کہ خسوف سے مراد کسوف آفتاب ہے۔ میں کتنا ہوں کہ پھر اس صورت میں ظاہر حدیث ابن عباس جو دارقطنی نے باسناد جید روایت کی اور حدیث نعمان بن بشیر جو اوپر گزری دونوں میں مراد نماز خسوف و ماہتاب جماعت ہوگی اور امام مصنف نے جو تحلیل ذکر کی کہ رات میں اجتماع معتذر ہے۔ یہ بھی معتذر ہے کہ اگر خسوف شروع رات میں واقع ہو تو اجتماع ممکن ہے اور جماعت جائز ہوگی۔ یعنی م نے ذکر کیا کہ ایک قول یہ کہ جماعت جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے۔ علی ہذا اختلاف یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ و





اندھیرا ہو جانا۔ مرض و بار وغیرہ تمام میں پھیل جانا۔ السراجیہ۔ کثرت سے زلزلہ آنا۔ بجلیاں گرنا۔ تارے ٹوٹنا۔ رات میں ہولناک روشنی پھیل جانا۔ دشمنوں سے غالباً خوف ہونا۔ انہیں۔ ایسی صورتوں میں تنہا اپنے اپنے گھروں میں نازین پڑھیں۔ السراجیہ فالبدائع۔ اور اللہ تعالیٰ سے دعا و تضرع کریں۔ اور شافعی کے نزدیک بھی نادر جبر جاعت ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حکم ماخوذ ہے حدیث کے اس بیان سے کہ انا ہذہ الایات نحوہ السراجیہ یعنی یہ علامات تو یہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان سے خوف دلاتا ہے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی من حدیث قبیلۃ اللہالی رضی اللہ عنہ پس جملہ موقوفات کو بلفظ جمع شامل ہے تو ان علامات کے وقت ناز پڑھنا اس حدیث سے ثابت ہے پس بدعت نہیں ہے جیسا کہ ابن جبر رحمہ سے در مختار میں نقل کر کے بدعت حسنہ قرار دیا ہے کیونکہ ثابت بالنص بدعت نہیں ہوتی ہے۔ م۔ واللہ اعلم۔

### باب الاستسقاء

باب استسقاء کے احکام میں ہے۔ ناز استسقاء اس واسطے نہیں کیا کہ امام رحمہ کے نزدیک وہیں ناز مسنون نہیں ہے بلکہ ناز کے علاوہ تمام احکام کو شامل کرنا چاہا۔ استسقاء سیرابی چاہنا۔ واضح ہو کہ یہ استسقاء ایسے مقام پر ہوتا ہے کہ وہاں دریا و جھیل و چشمہ وغیرہ نہ ہوں جس سے پانی پین و اپنے جانوروں کو پلا دین و کھیتی بیلچین یا یہ چیزیں ہوں گہرائی ضرورت کو کافی ہوں اور اگر یہ چیزیں کافی ہوں تو لوگ استسقاء کے لیے نہیں نکلتے کیونکہ استسقاء تو شدت ضرورت کے وقت ہوتا ہے۔ المحیط۔ پھر جب استسقاء ہو تو مستحب ہے کہ امام انکو تین روز تک روزہ رکھنے کو توبہ کر لیا حکم کرے پھر جو تیس روز انکو لیکر نکلے۔ د۔ پھر اگر کھیتیں لائق ہوں تو مسجد میں جمع ہوں۔ ف۔ اور اگر دوسری جگہ ہو تو امام انکو لیکر پٹ میدان میں جاوے۔ اور ہامید ترمم مائیں اپنے بچہ علیحدہ کر دین جیسے جانوروں میں بھی کیا جاوے۔ اور نکلنے سے پہلے جو جس سے ممکن ہو صدقہ دے اور نئے سرے سے توبہ و استغفار کریں۔ ت۔ اور مستحب ہے کہ تین روز نکلیں مع امام کے۔ اس سے زیادہ منقول نہیں ہے۔ اور شہر وہاں نہ لجاوے بلکہ پانچوں پیدل پہنچے پرانے کپڑوں میں ذیل بنے ہوئے اللہ تعالیٰ عزوجل کے حضور میں خشوع و خضوع کے ساتھ سر جھکا کے ہوئے نکلیں الغیر۔ اگر امام نہ جاوے تو اجازت دے اور اگر اجازت بھی نہ دے تو جائز ہے کہ لوگ بلا اجازت جانورین التجرید۔ اور ضعیفون محتاجون و اباہج و بوڑھوں و بوڑھیوں و بچوں کا واسطہ رکھکر اللہ تعالیٰ ارحم الراحمین سے پانی کی دعا مانگیں الدیایہ ح۔ کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ انا ترزقون بضعفاکم۔ یعنی انہیں محتاجون ضعیفون کے وسیلہ سے تم رزق پاتے ہو۔ م۔ قال ابو حنیفہ رحمہ اللہ لیس فی الاستسقاء صلوٰۃ مسنونۃ فی جاعتہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ استسقاء میں کوئی ناز جماعت میں مسنون نہیں ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ مسنون سے فقہاء کے نزدیک وہ فعل مراد ہوتا ہے جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موافقت کے ساتھ کیا ہو یعنی ہمیشہ کیا ہو مگر کبھی کبھی جواز سکھانے کو ترک کر دیا ہو۔ پھر استسقاء کی ناز میں خلاف ہے۔ وغیرہ میں ہے کہ اگر تنہا ناز پڑھیں تو مضائقہ نہیں ہے۔ اگر جماعت کریں تو ابن الہمام نے حاکم شہید کی عبارت کافی سے نکالا کہ جماعت مکروہ ہے۔ اور شیخ الاسلام خواہر زادہ سے نقل کیا کہ جماعت ہمارے نزدیک جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رحمہ کی عبارت سے بھی یہی ظاہر ہے کیونکہ نفی بقیدہ ہے یعنی ایسی جماعت نہیں جو سنت ہو تو نکلا کہ ایسی جماعت ہو سکتی ہے جو جائز ہو اور سنت نہ ہو اور یعنی رحمہ نے نقل کیا کہ ابن ابی شیبہ نے باسناد صحیح روایت کی کہ معمر بن عبد اللہ واسطہ

استسقاء کے نکلا تو ابراہیم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے جب میفرہ مذکور وہاں نماز پڑھنے لگا تو ابراہیم رحمہ اللہ آئے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ استسقاء کو نکلے تو استسقاء سے کچھ نام نہ نہیں کیا۔ یعنی لے لیا کہ بعض متعصب لوگوں نے کہا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جماعت نماز استسقاء بدعت ہے حالانکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ہرگز ہمیں کہا ہے صرف سنت ہونے سے انکار کیا اور جب ان کے نزدیک سنت نہیں تو محض ہے کہ شاید متعصب ہو اور شاید جائز ہو اور منافع میں ہے کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی فعل کیا تو فقط فعل سے سنت نہیں ہو جاتا جب تک کہ آپ پر موافقت ثبوت نہ ہو۔ تھنہ میں ہے کہ اگر امام نہیں نکلا اور لوگوں کو نکلنے کی اجازت دی تو تکلیف اور جماعت سے نماز نہ پڑھیں مگر جب کہ امام نے کسی کو مقرر کر دیا ہو کہ وہ انکو جماعت پڑھاوے۔ مع۔ اب امام مصنف کے کلام کی تفسیر ہے کہ استسقاء میں نماز جماعت مسنون نہیں ہے۔ ف۔ پھر جب سنت نہیں مگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی جماعت کی اور کبھی نہیں تو جماعت جائز بلکہ دعاء کے لیے اولیٰ ہے۔ ثانی صلی اللہ علیہ وسلم وحدانا جائز۔ پھر اگر لوگوں نے اکیلے اکیلے نماز پڑھی تو جائز ہے۔ ف۔ اور اگر تنہا بھی نہ پڑھی تو بھی جائز ہے۔ واما الاستسقاء اللہ تعالیٰ والا استغفار۔ اور استسقاء تو فقط دعاء و استغفار ہے۔ ف۔ اور اس میں نماز کچھ ضروری نہیں ہے۔ بقولہ تعالیٰ فقلت استغفروا ربکم انہ کان عفواً الا تاتے۔ یعنی میں نے کھدیا کہ تم اپنے رب سے مغفرت مانگو وہ تو غفار ہے۔ ف۔ اس میں کوئی نماز شرط نہیں ہے۔ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسقی ولم تروہ الصلوٰۃ۔ اور اس دلیل سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء کیا حالانکہ آپ سے نماز ضروری نہیں ہوئی۔ ف۔ یعنی بعض مرتبہ ایسا ہوا کہ آپ نے سیرابی کے لیے پانی مانگا حالانکہ اس مرتبہ آپ سے نماز منقول نہیں تو معلوم ہو گیا کہ اسکے واسطے نماز مسنون نہیں ہے بلکہ بغیر قبولیت دعاء کے نماز پڑھ لینا اولیٰ ہے اسی واسطے ہر فریضہ نماز کے بعد دعاء کرنے کا حکم آیا ہے کہ وہ محل قبولیت ہے۔ رہا بیان اسکا کہ آپ نے باران رحمت مانگا اور اسکے واسطے نماز مقدم نہیں کی ہے۔ اول غزوہ تبوک میں جاتے وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث میں ہے کہ منزل پر شدت گرمی رہی اس سے لوگوں کا برا حال تھا حتیٰ کہ بعض نے اپنے اونٹ کو ذبح کر کے اسکے اوجھ کے پانی سے اپنے کلیجہ پر چھڑکا تھا پس میں جا کر حضرت ابو بکر الصدیق سے عرض کیا تو حضرت ابو بکر رحمہ اللہ نے جا کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے التجا کی کہ ہم لوگ پانی کے بہت محتاج ہیں آپ نے فرمایا کہ اگر لوگ صبر کرتے تو اس سے بہتر ہوتا پھر دعا کے واسطے دست مبارک اٹھا حالانکہ اس وقت شدت حرارت سے آتشیں کرہ بنا ہوا تھا کہ ناگاہ ایک ٹہہ ابر کا پیدا ہوا اور اسے جھوم کر پانی پڑا یا کہ تمام آدمی دجاو رخ ب سیراب ہو گئے اور برتن و مشکین بھر لیں۔ حضرت عمر رحمہ اللہ نے کہا کہ میں اس پارہ ابر کے پیچھے چلا کہ وہ کہاں جاتا ہے پس حد لشکر سے باہر کچھ نشان نہ تھا اور نہ کوئی قطرہ برساتھا۔ یہ حدیث تمام و کمال میں تفسیر میں ذکر کی ہے۔ م۔ اور انس رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ مسجد میں جمعہ کے روز ایک شخص داخل ہوا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے خطبہ پڑھتے تھے کہ اس نے سامنے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مویشی و اونٹوں کے گلہ مرے اور ماہین بند ہو گئیں پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا فرمادیں کہ بگو باران رحمت عطا فرماوے۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک اٹھا کر دعا فرمایا اللھم اغثنا اللھم اغثنا اللھم اغثنا۔ انس رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ دعا اس وقت ہم نہ ابر دیکھتے اور نہ کوئی ٹہہ ابر کا اور ہمارے دیکھنے کے درمیان کوئی چیز حائل بھی نہ تھی کہ اتنے میں ناگاہ کوئی طوفان کے درے سے ایک ٹہہ ابر کا ڈھال کے برابر ظاہر ہوا اور جب آسمان کے بیچ میں آیا تو پھیلا اور پھر سنا شروع ہوا۔ انس رحمہ اللہ نے کہا کہ دعا ہم نے پھر سات روز تک آفتاب کی صعدت میں دیکھی پھر وہ سرے سے جمعہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم



خطبہ پڑھ کر رہے تھے کہ ایک نے آکر سامنے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ جانوروں کے گلے مرے اور راہین پانی سے  
بند ہو گئیں پس آپ دعا فرمادیں کہ اللہ تعالیٰ ہم سے روک دے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دست مبارک  
اٹھائے اور فرمایا۔ **اَللّٰهُمَّ جَا لِنَا وَلَا عَلَيْنَا اَللّٰهُمَّ عَلٰی الْاَمَامِ وَالْفَرَابِ وَبَطْنِ الْاَدْوِیَةِ وَنَابِتِ الشَّجَرِ** یعنی اگلی یہ ہمارے  
گرد پر سے اور ہم پر نہیں۔ اگلی پہاڑوں و پہاڑیوں اور باطن وادیوں اور درختوں کے جنگلوں میں بر سے۔ اس پر  
نے بیان کیا کہ پس ابراہیم خلیل علیہ السلام کے ہو گیا یعنی آبادیوں کے گرد حلقہ کر لیا اور آبادیوں کو چھوڑ دیا اور ہم لوگ نماز  
پڑھ کر و سوپ میں چلتے تھے۔ **رواہ البخاری و مسلم** مع۔ یہ حدیث متعدد طرق صحیح سے نہایت صحیح روایت ہے اور  
اہل عبرت کے لیے معجزہ بیغہ ہے اور دلیل رحمت اور کمال قدرت کہ اللہ تعالیٰ کے خزان غیر متناہی ہیں اور جو کچھ کسی کو  
عطا فرماتا ہے وہ بمقدار معلوم ہے۔ اس حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باران رحمت طلب فرمایا اور اسکے واسطے  
ناز مروی نہیں ہے بلکہ حدیث اول اس بارہ میں زیادہ صریح ہے۔ پھر دعا جس کلام سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
فرمائی ہے اولی ہے۔ **ف**۔ اسکا بیان آتا ہے۔ ہاتھوں کو آسمان کی طرف اٹھا دے تو بہتر اور کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرے  
تو بھی۔ اور لوگ بھی اپنے ہاتھوں کو اٹھا دیں کہ یہ سنت دعا ہے۔ **المفصلات**۔ **وَقَالَ لَا یُصَلِّی الْاِمَامُ رُكْعَتَیْنِ**۔ اور  
صاحبین نے کہا کہ استسقاء میں امام دو رکعت ناز پڑھے۔ **ف**۔ اول رکعت میں بعد الحمد کے سچ اسم ربک  
الاعلیٰ اور دوسرے میں بل اتاک حدیث الغاشیہ پڑھنا افضل ہے۔ **مع**۔ **لَمَّا رَوٰی اَنَّ النَّبِیَّ صَلِی اللّٰہِ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم**  
**صَلٰی فِیْہِ رُكْعَتَیْنِ کَصلوٰۃ الیعد** **رواہ ابن عباس**۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء  
میں دو رکعت ناز مثل ناز عید کے پڑھی اس حدیث کو ابن عباس رحمہ نے روایت کیا ہے۔ **ف**۔ کہ حضرت صلعم  
حالت تواضع و تفرع کے ساتھ نکل کر عید گاہ تشریف لائے پھر تمھارے اس خطبہ کی طرح خطبہ نہیں پڑھا بلکہ برابر  
دعا و تفرع میں رہے اور دو رکعتیں پڑھیں۔ جیسے عید میں پڑھتے تھے۔ **رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن**  
**ماجر**۔ **ترمذی** نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ **یہی قول مالک و شافعی و احمد و اکثر دن کا ہے**۔ **مع**۔ **قُلْنَا فَعَلِمَہُ مَرَّةً وَتَرَکَہُ**  
**اٰخِرَی**۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ کبھی کیا اور کبھی چھوڑا۔ **ف**۔ تو آپ کا کرنا نہ کرنے سے زیادہ نہ ہوا۔ **مع**۔ **فَلَمْ**  
**یَکُنْ سُنَّةً**۔ تو ناز پڑھنا سنت نہوا۔ **ف**۔ کیونکہ سنت ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ فعل زیادہ ہو اور  
تکرر کبھی کبھی ہو۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب آپ سے ایک فعل ثبوت ہوا پس اگر وہ سنت کی حد تک نہ پہنچا  
ہو تو افضل ضرور ہے۔ **وقد ذکر فی الاصل قول محمد و حدہ**۔ اور واضح ہو کہ اصل یعنی بسوطا میں صرف امام محمد  
کا قول مذکور ہے۔ **ف**۔ یعنی امام محمد کے نزدیک امام دو رکعت ناز پڑھے۔ اور ابو یوسف کا قول مذکور نہیں ہے  
اور اصریح یہ کہ امام ابو یوسف کا قول بھی مثل قول امام محمد ہے۔ **مع**۔ پھر واضح ہو کہ حاکم نے کافی میں لکھا کہ ناز  
پڑھنے کی حدیث شافعی ہے۔ **ف**۔ یعنی رحمہ نے رد کر دیا کہ شاذ کیونکہ ہوگی جب کہ سترہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت  
موجود ہے ازاںجملہ عبد الصمد بن زید بن عاصم الانصاری المازنی رضی اللہ عنہ کی حدیث بروایت بخاری و مسلم  
**ابو داؤد و الترمذی**۔ ازاںجملہ حدیث عائشہ رحمہ میں بروایت ابو داؤد۔ ازاںجملہ حدیث ابن عباس جو اوپر گذری اور  
حدیث ابو ہریرہ بروایت ابن ماجہ و الطحاوی۔ ان سب میں دو رکعت پڑھنا مروی ہے۔ **مع**۔ **و یجوز فیہا بالتقرؤۃ**۔  
اور صاحبین نے کہا کہ دونوں رکعت میں جہر سے قراءت کرے۔ **اعتبار بالصلوٰۃ الیعد**۔ برقیاس ناز عید کے  
**ف**۔ کیونکہ ابن عباس رحمہ نے کہا کہ ناز عید کے مثل پڑھے۔ **م**۔ **ثم یخطب**۔ پھر خطبہ پڑھے۔ **لما رَوٰی**  
**اَنَّ النَّبِیَّ صَلِی اللّٰہِ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے خطبہ پڑھا

**ف**۔ یہ حدیث ابن ماجہ نے روایت کی۔ **ث**۔ ثم ہی خطبۃ العید عند محمد۔ پھر یہ خطبہ مثل عید کے ہر امام محمد کے نزدیک  
**ف**۔ یعنی دو خطبہ اور درمیان میں جلسہ خفیفہ ہو۔ **و**۔ عند ابی یوسف خطبہ واحدہ۔ اور ابو یوسف کے  
 نزدیک ایک ہی خطبہ ہو۔ **ف**۔ زمین پر کھڑے ہو کر لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر پڑھے اور مضمرات میں کھاکہ  
 چاہے ایک ہی خطبہ کرے اور چاہے درمیان میں خفیف جلسہ کرے۔ اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرے اور مومنوں  
 و مومنات کے واسطے استغفار کرے۔ **و**۔ لا خطبۃ عند ابی حنیفہ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک خطبہ نہیں  
 ہو۔ **ف**۔ یہی قول امام مالک واحد کا ہر ع۔ **ل**۔ لا نہ تابع للجماعۃ ولا جماعۃ عندہ۔ کیونکہ خطبہ تو جماعت کے  
 تابع ہے اور امام رحم کے نزدیک جماعت نہیں ہے۔ **ف**۔ یہ تعلیل تو مشعر ہے کہ جماعت جائز نہیں ہے کیونکہ جماعت  
 ہو تو خطبہ ہوگا اور شاید مراد یہ کہ خطبہ امام کے نزدیک مسنون نہیں کیونکہ جماعت منسوخہ نہیں ہے فافہم۔ **م**۔ ابن عبد البر  
 نے کہا کہ سلف میں سے فقہاء کی جماعت کے نزدیک خطبہ ثبوت ہر ع۔ **و**۔ لیستقبل القبلة بالید عا۔ اور دعا  
 کے ساتھ قبلہ کی طرف متوجہ ہو۔ **ف**۔ پس خطبہ کے بعد دعا کے لیے قبلہ رخ ہو جاوے۔ **ل**۔ لما روے انہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم استقبل القبلة وحول رواہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے  
 قبلہ کا استقبال کیا اور اپنی ردا کو تھویل کیا۔ **ف**۔ چنانچہ صحیحین میں عبد اللہ بن زید بن عاصم رحم سے اور  
 مستدرک میں جابر بن عبد اللہ بن جابر اور طبرانی میں انس سے مروی ہے۔ **ف**۔ ولقلب رواہ۔ اور منقلب کر کے اپنی چادر  
 کو۔ **ف**۔ پس اگر مرغ ہو تو اوپر کا سراپچے کر دے اور اگر درود ہو تو دائیں کو بائیں طرف کر دے۔ **ال**۔ البسوط۔  
 اور ذخیرۃ المالیہ میں ہے کہ جو بائیں کندھے پر ہے اسکو پکڑ کر پیچھے سے پھر کر دائیں پر لادے اور دائیں کا بائیں پر  
 بجاوے۔ **ع**۔ ہذا قول محمد۔ یہ امام محمد کا قول ہے۔ **ف**۔ اور محیط میں قول ابو یوسف بھی مذکور ہے اور یہی  
 قول امام مالک و شافعی واحد اکثر روایں کا ہے۔ **ع**۔ اما عند ابی حنیفہ فلا یقلب رواہ لانی دعا فیقتبہ لباسا  
 الا وعیثہ۔ رہا امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک تو وہ قلب روا نہیں کریگا کیونکہ یہ دعا ہے پس اسکا قیاس باقی دعاؤں  
 پر ہے۔ **ف**۔ اور بائیں قلب روا نہیں ہے۔ **و**۔ ما رواہ کان نقلا۔ اور جو حدیث میں روایت ہو وہ بطور  
 قال نیک کے تھا۔ **ف**۔ یعنی یہ کوئی سنت نہیں اور روایت صحیح ہے اگر بطور نیک قال کے تھا جاکر مرجع عبادت  
 کی جانب نہیں ہے۔ حدیث جابر بن عبد اللہ میں مصرح ہے کہ آپ نے تھویل ردا کیا تاکہ قسط بدل کر فراخی ہو جاوے۔ **ر**۔ رواہ الحاکم  
 رحمہ۔ اور حدیث انس رحم میں ہے کہ قلب ردا فرمایا تاکہ قسط منقلب ہو کر فراخی ہو جاوے۔ **ر**۔ رواہ الطبرانی۔ مترجم کہتا ہے  
 کہ اللہ تعالیٰ نے لباس تقویٰ دلک خیر۔ میں لباس تقویٰ کو بہتر فرمایا اور حدیث میں ہے کہ ہر شخص کی جیسی حالت ہوتی ہے  
 ویسے ہی چادر اس پر ہوتی ہے پس قوم کی چادر میں منقلب کر دیں۔ **ع**۔ یعنی رحم کا ظاہر کلام اس جانب ہے کہ اس فعل میں بھی  
 اجتماع کرنا چاہیے اگرچہ وہ بطور تفادول ہو کیونکہ اتباع میں حکمت معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ **و**۔ لا یقلب القوم  
 ار ویشم۔ اور قوم اپنی روائیں منقلب نہ کریں۔ **ف**۔ اور ائمہ ثلاثہ رحم کے نزدیک منقلب کرین بہ بیت امام  
 اور ہمارے قول کے مانند سعید بن المسیب رحم دعویہ رحم سے مروی ہے اور مذہب ثوری و لیث وغیرہ کا ہے۔ **ل**۔ لانی لم یقبل  
 انہ امر ہم بذلک۔ کیونکہ یہ منقول نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رحم کو ایسا حکم کیا۔ **ف**۔ اس پر اعتراض  
 ہوا کہ حکم نہیں کیا مگر انکو منع نہیں کیا اور آپ کا کسی فعل کو برقرار رکھنا بھی دلیل جواز ہے۔ **ابن**۔ امام عینی وغیرہ  
 جو اب دیکھا کہ آپ قبلہ رخ تھے اور آپ کے متوجہ ہونے سے پہلے قوم نے مدائین منقلب فرمائیں تو آپ نے نہیں جانا  
 حالانکہ اس دلیل میں آپ کا جانا ضرور ہے۔ **ا**۔ ابو داؤد کی حدیث میں قلب ردا اس طرح مذکور ہے کہ آپ غمیدہ سیاه

تھی تو چاہا کہ اسکے نیچے کے کنارہ کو پکڑ کر اسکو اوپر کر لیں مگر جب اسطرح شعلہ کربا آپ پر گراں گذرا تو کندھوں پر شعلہ کربا لیا۔ اور امام احمد کی روایت میں آئے آگے چون مذکور رہا کہ اور آپ کے ساتھ لوگوں نے بھی تجویز کی۔ حاکم نے کہا کہ اسناد بضرط مسلم صحیح ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ کو اسکا علم ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اس جواب میں تامل ظاہر ہے واسر تعالیٰ اعلم۔ ولای حضرت اہل الذمۃ الاستسقاء۔ اور استسقاء میں ذمی لوگ حاضر نہ ہوں۔ ف۔ ذمی وہ لوگ ہیں جو مسلمانوں کی ماتحتی میں بشرط اطاعت رہتے اور مسلمان نہیں ہونے میں جنگی جانی و مالی حفاظت سلطان کے ذمہ ہوتی ہے اسی واسطے انکو ذمی کہتے ہیں۔ معنی یہ ہیں کہ چونکہ یہ لوگ مسلمان نہیں ہیں تو استسقاء اور دعائے باران رحمت میں یہ لوگ شریک نہ ہوں۔ لائے لائے استسقاء الرحمتہ۔ کیونکہ استسقاء نور نازل کی دعا ہے۔ ف۔ پس اسی شخص سے لائق ہے جو رحمت کے قابل ہو نہ ذمی۔ وانما نزل علیہم اللغۃ۔ اور ذمیوں پر تو لغت ہی نازل ہوا کرتی ہے۔ ف۔ پس ذمیوں کو الگ رکھنا واجب ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے اعتراض کیا کہ رحمت دو قسم ہے ایک خاصہ اور وہ یہاں مطلوب نہیں ہے وہ تو دار آخت میں مخصوص ہے اور دوسری قسم رحمت عامہ جیسے رزق وغیرہ تو استسقاء میں اسی قسم کی رحمت مطلوب ہے کیونکہ وہ باران رحمت کی خواہش ہے اور باران تلیم اہل دنیا کے واسطے عام ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ذمی اپنے معبود سے دعا مانگتا ہے اگرچہ وہ ظاہر میں خدا سے دعا مانگتا ہے کیونکہ آٹھ اپنے دھرم میں خدا اسکو سمجھا جساکوئی شریک یا جو رو مینا وغیرہ ہے اور یہ لامحالہ کوئی مخلوق ہوگی پس یہ دعا اسی مخلوق سے ہوتی اور اسر تعالیٰ سے نہوئی موجب معلوم ہو گیا کہ کافر کی دعا و خاب باری تعالیٰ جل شانہ سے نہیں ہے اور نہ وہاں کے لائق ہے تو انکو ساتھ نہیں لیا جائیگا اور نہ انکی دعا جو مردود اور مضروب ہے اسوقت میں شریک کجائیگی۔ پھر معلوم کافر وغیرہ کی جو دعا وہاں قبول ہوتی ہے وہ اسوجہ سے نہیں کہ وہ معرفت کے ساتھ اسر تعالیٰ کو پہچانتا اور اسی سے دعا کرتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ جو امور اسکے بقائے دنیاوی و حیات سے متعلق ہیں انہیں اسر تعالیٰ اسکو معیشت دیتا ہے اسی واسطے ابن الہمام نے لکھا کہ اگر ذمی لوگ چاہیں کہ علحدہ گروہ کر کے کسی اپنے عبادت خانہ یا جنگل میں جمع ہو کر پانی مانگیں تو انکو ایسا کرنے سے روک دیا جاوے کیونکہ ممکن ہے کہ انکو اس معیشت سے مدد و بجاوے تو عہد مسلمانوں کو شبہہ پیدا ہو جائیگا۔ میں کہتا ہوں کہ یہی قول اولیٰ ہے اگرچہ معنی رحمت نے جو ذکر کیا ہے واسر تعالیٰ اعلم۔ یہ جو اسر لکھیں میں ہے کہ استسقاء کو نکلنے سے پہلے امام حکم کرے کہ لوگ آپس میں خطاؤں کی معافی کرائیں۔ ع۔ اگر نکلنے سے پہلے انکو باران دیدیا گیا تو شکر کے طور پر نکلنا مستحب ہے۔ د۔ اگر پانی کی کثرت اسقدر ہو کہ فرز ہو پوچھا دے تو اسکے رک جانے کی دعا کرنے میں مضائقہ نہیں ہے جیسا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں بروایت صحیحین اور مذکور جو چکا ہے۔

### باب صلوٰۃ الخوف

ماز خوف کے بیان میں۔ خوف کے معنی زبان عرب میں احتمال ضرر کے ہیں اور دہشت و ہیبت کے نہیں ہیں پس جب کافروں سے مقابلہ ہوا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ماز میں یہ خوف نہو کہ کافروں کے اچانک حملہ سے فرار ہو چکیگا اور دوم یہ کہ یہ احتمال جو سجدوں و نون صورتوں میں غالب گمان معتبر ہے حتیٰ کہ اگر دشمن بالکل سامنے قریب ہو تو بھی بچاے غالب گمان کے کافی ہے اسی واسطے امام مصنف رحمہ نے کہا۔ اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفین جب کہ اشتد خوف ہو تو امام لوگوں کو دو گروہ کرے۔ ف۔ یعنی ماز پر ہٹنے کے لیے ہم۔ اشتد ادخوف کی عبارت قد مدی کی ہے اسی کو امام مصنف نے لیا اور ہمارے عامہ علماء کے نزدیک اشتد اور شرط نہیں ہے چنانچہ مہبوط و سفوف



محیط میں نازخوف جائز ہونے کے لیے خالی دشمن کا سامنے موجود ہونا قراد یا بغیر لفظ اشتداد کے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ حقیقتہً خوف مراد نہیں بلکہ دشمن کا موجود ہونا اس کے قائم مقام ہو۔ مع۔ ابن الہمام نے کہا کہ اشتداد شرط نہیں بلکہ دشمن سامنے ہونا درندہ تو نازخوف جائز ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اشتداد خوف یعنی غالب گمان ہونا ہے جیسا کہ بیان ہوا اسی واسطے جو ہرہ نہرہ میں کہا کہ اشتداد خوف کی صورت یہ ہے کہ دشمن اسطرح حاضر ہو کہ اسکو دیکھتے ہوں پس خوف کریں کہ اگر ہم سب ناز میں مشغول ہوں تو ہم پر حملہ کریگا۔ ۵۔ پس دشمن کا موجود ہونا اسی وجہ سے قائم مقام خوف ہے کہ غالباً اس سے ضرر کا احتمال ہو لہذا اگر دشمن سامنے موجود ہو مگر درمیان میں ایسی نہ عمیق حائل ہو کہ ناز ختم ہونے تک دشمن کے پہنچ جانے کا خوف نہ ہو تو اسوقت میں نازخوف نہیں ہے تو حاصل یہ ہوا کہ جس صورت میں کہ غالب گمان سے خوف ہو تو امام اسطرح ناز پڑھا دے کہ لشکر کے دو حصہ کرے طائفۃ علی وجہ العدو۔ ایک گروہ کو دشمن کے مواجہ میں جھوڑے۔ و طائفۃ خلفہ۔ اور دوسرے گروہ کو اپنے پیچھے مقتدی بنا دے۔ فیصلی بندہ الطائفۃ رکعتہ وسجدتین۔ پس اس گروہ کے ساتھ ایک رکعت مع دونوں سجدوں کے پڑھے۔ ف۔ جب کہ مسافر ہو اور اگر تقیم ہو تو دو رکعت پڑھے۔ محیط۔ فاذا رفع راسہ من السجدة الثانية مضت ہذا الطائفۃ الی وجہ العدو۔ پھر جب دوسرے سجدہ سے سر اٹھا تو یہ گروہ مواجہ دشمن کے چلا جاوے۔ ف۔ یعنی پیدل ورنہ سوار ہو گا تو ناز فاسد ہو جائیگی۔ ف۔ اور امام اتنی دیر تک خاموش بیٹھا رہے۔ وجارت تلک الطائفۃ۔ اور وہ گروہ آوے۔ ف۔ جو ہنوز دشمن کے روبرو کھڑا تھا۔ فیث لی بہم الامام رکعتہ وسجدتین وتشہد وسلم ولم یسلموا۔ پس امام اس کے ساتھ باقی ایک رکعت و دو سجدے اور التجات پڑھے اور خود سلام پھیر دے گروہ گروہ سلام نہ پھیریں۔ و فیہموا الی وجہ العدو۔ اور دشمن کے روبرو چلے جاویں۔ وجارت الطائفۃ الاولى۔ اور پہلا گروہ آوے فصلوا رکعتہ وسجدتین وحداناً بغیر قراۃ۔ پس دے اپنی باقی ایک رکعت و دو سجدے اکیلے اکیلے بغیر قراۃ پڑھیں۔ لانہم لاحقون۔ کیونکہ یہ لوگ لاحق ہیں۔ ف۔ اور لاحق پڑ قراۃ نہیں ہے۔ اور یہ اسوقت کہ ناز ختم ہو یا مسافر ہوں یا جمعہ یا عید ہو۔ اور اگر یہ لوگ تقیم ہوں تو تین رکعات بدون قراۃ تمام کریں۔ الفتح۔ وتشہدوا وسلموا و مضوا الی وجہ العدو۔ اور تشہد پڑھ کر سلام پھیر کر دشمن کے مواجہ میں چلے جاویں۔ وجارت الطائفۃ الاخری و صلوا رکعتہ وسجدتین بقراۃ۔ اور دوسرا گروہ آوے اور قراۃ کے ساتھ ایک رکعت و دو سجدے پڑھیں۔ لانہم مسبوقون۔ کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہیں۔ ف۔ اور مسبوق پڑ قراۃ لازم ہے۔ اور اگر یہ لوگ تقیم ہوں تو تین رکعات قراۃ سے پڑھیں۔ محیط۔ وتشہدوا وسلموا۔ اور تشہد پڑھ کر سلام پھیریں۔ والاصل فیہ روایت ابن مسعود رحمہ ان النبی صلی صلوۃ الخوف علی الصفتہ التی قلنا۔ اور اصل اس میں روایت ابن مسعود رحمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نازخوف کو اسی صفت پر پڑھا جو ہم نے بیان کی ہے۔ ف۔ یہ حدیث ابوداؤد نے روایت کی لیکن اول تو اس میں خضیف راوی قوی نہیں دوم یہ کہ ابو عبیدہ نے ابن مسعود رحمہ سے نہیں سنا۔ اور جہودا وغیرہ میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب نجد جہاد کیا پس دشمن سے مقابلہ ہوا تو ہم ان کے مقابلے میں صفت بستہ ہوئے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے واسطے ناز پڑھانے کھڑے ہوئے پس ایک گروہ آپ کے ساتھ کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ مواجہ دشمن کے رہا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

ساتھ والے گروہ کے ساتھ ایک رکوع و دو سجدے کیے پھر یہ گروہ وہاں سے دشمن کے مواجہ میں کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ آیا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکے ساتھ ایک رکوع و دو سجدے کیے پھر سلام پھیر دیا پھر ہر گروہ کھڑا ہوا اور تنہا ایک رکوع و دو سجدے کر لیے۔ رواہ الائمہ الستہ۔ اور جو صورت کتاب میں مذکور ہے وہ امام محمد نے آثار میں ابن عباسؓ کا قول روایت کیا لیکن اس میں اسے کو دخل نہیں تو ابن عباسؓ رضو کا قول بمنزکہ مرجع حدیث کے ہے۔ منع۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نازخوف چار جگہ ذات الرقاع و بطن نخلہ و عسفان و ذی قردہ میں پڑھی اور مورخین احادیث میں مختلف ہیں اور ہر جہد نے اپنے اجتہاد سے ارجح اختیار کی اور قدوسی ابو نصر ہند اوی نے تفسیر کی کہ کل جائز ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ح۔ م۔ اگر دور سے سپاہی نظر آئے اور دشمن خیال کر کے یعنی خوف ضرر نازخوف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ دشمن نہ تھا تو باطل ہے اور اگر دشمن نکلا تو جائز ہے۔ پھر جو صورت کتاب میں مذکور ہے اس وقت کہ دونوں گروہ امام کے ساتھ ناز پڑھنے پر امر کر رہے ہیں اور اگر ایسا نہ ہو تو افضل یہ ہے کہ امام ایک گروہ کو پوری ناز پڑھاوے پھر دوسرے گروہ میں سے ایک کو امام کر دے وہ جا کر اس گروہ کو نماز کامل پڑھاوے۔ مع۔ پھر واضح ہو کہ قرآن میں نازخوف کی آیت یہ کہ و اذا كنت فيهم فاقت لهم المصلوة الا بغير ترجمہ اور جب تو ان میں ہو اور اُنکے واسطے ناز قائم کی الخ۔ اس سے مرئی رح شاگرد شافعی ابو یوسف و حسن بن زیاد نکالا کہ نازخوف جائز ہونے میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہونا غلط ہے۔ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ نہیں شرطا ہے لہذا مصنف رحمہ نے کہا۔ و ابو یوسف و ان انکر شرطہما فی زماننا فهو محجوج علیہما رویتا۔ اور ابو یوسف نے اگرچہ ہمارے زمانہ میں نازخوف کی مشروعیت سے انکار کیا مگر ابو یوسف پر حجت ان روایات سے قائم ہے جو ہم نے روایت کیں۔ و۔ لیکن یہاں تو صرف روایت ابن مسعودؓ مذکور ہے اور اس وقت خود حضرت صلعم نے پڑھائی تھی تو مراد مصنف کی یہ کہ دوسری روایات جو سوائے اس مقام کے ہمارے پاس موجود ہیں چنانچہ سعید بن العاص کے ساتھ طبرستان کی فتح میں حذیفہ رضی اللہ عنہ نے سردار کی اجازت سے ایک ایک رکعت کر کے نازخوف پڑھائی۔ رواہ ابو داؤد و النسائی اور عبد الرحمن بن سمرہؓ نے کابل پر جہاد کرنے میں نازخوف پڑھائی۔ رواہ ابو داؤد و خیرہ۔ اور حضرت علیؓ نے بیتہ المرید مصیفین میں مغرب کی نازخوف پڑھائی۔ رواہ ابی یوسف اور ابو موسیٰ اشعری نے اصبان میں و سعد بن ابی وقاص نے مع حذیفہ و عبد اللہ بن عمرو بن العاص و حسن بن علی کی طبرستان میں۔ پس ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نازخوف پڑھی اور رہا یہ خیال کہ اگر نازخوف جائز ہوتی تو غزوہ خندق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں کیوں فضا ہوئیں جواب یہ کہ غزوہ خندق مقدم ہے اور نازخوف متاخر ہے علاوہ ازیں جنگ خندق میں قتال سے گنجائش ہی نہیں تھی کیونکہ کفار کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ بالکل یہ حج مریحہ ابو یوسف رحمہ پر قائم ہیں لہذا بسوط و طبری البزار و غیرہ ابو نصر البیہقی کی شرح مختصر الکفری میں منصوص ہے کہ ابو یوسف نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ و علیٰ ہذا ہمارے اصحاب کے نزدیک بالاتفاق نازخوف جائز ہے۔ پھر نازخوف حفر و سفردونوں میں جائز ہے ہی قول مالک شافعی و احمد کا ہے۔ منع۔ فاتن کالان الامام مقیم صلی اللہ علیہ وسلم کی لائقہ الا ولی رکعتیں و بالطاقفہ الثانیہ رکعتیں۔ پھر اگر امام مقیم ہو تو پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھے۔ لہذا وہ کہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی اللہ علیہ وسلم لائقہ رکعتیں رکعتیں۔ بدیل اس حدیث کے جو مروی ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں گروہ کے ساتھ دو رکعت پڑھیں۔ و۔ یہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث

غزوہ ذات الرقاع میں ہر کہ پھر ناز کی اذان دہی گئی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں پھر یہ گروہ پیچھے چلے گئے یعنی دشمن کے روبرو اور آپ نے دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں پھر جابر بن عبد اللہ نے کہا کہ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور قوم کی دو رکعتیں ہوئیں والحدیث رواہ مسلم۔ لیکن ابن عساکر کا ذکر نہیں ہے۔ ہاں ابو داؤد نے بسند صحیح حدیث ابو بکرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی ناز خوف پڑھی پس ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیر دیا پھر یہ لوگ دشمن کے مواجد میں جا کر کھڑے ہوئے اور دوسرا گروہ آیا تو انکو آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں پھر سلام پھیر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور اصحاب رخ کی دو رکعتیں ہوئیں۔ بیہقی نے اتحد حدیث ابو بکرہ رخ کے جابر رخ سے بطن نخلہ میں روایت کی یعنی ابن عساکر تصریح ہے کہ ہر گروہ کے دو گانہ پر سلام پھیر دیا۔ بعض نے حدیث جابر رخ کو جو صحیح مسلم میں ہے حدیث ابو بکرہ رخ پر محمول کیا اور انہیں میں سے امام نووی ہیں اور بعض نے نہیں اور انہیں سے قرطبی رحمہ ہیں۔ مترجم کتاب ہے کہ حدیث بیہقی مؤید قول نووی رحمہ ہے اور محقق ابن اللہام نے کہا کہ یہ تو لازم ہے کیونکہ ابن عساکر صرح ہے کہ آپ غزوہ ذات الرقاع میں تھے تو مسافر تھے پس جب کہ خفیہ کے نزدیک مسافر کو پورا کرنا جائز نہیں تو لامحالہ ہی کتنا پڑیگا کہ آپ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا جیسا کہ حدیث ابو بکرہ رخ میں ہے پھر جب آپ نے دوسرے گروہ کو ناز پڑھائی تو آپ کی نفل ہوئی اور قوم کی فرض ہوئی اور لازم آیا کہ نفل دالے کے پیچھے فرض دالے کا اقتداء جائز ہے اور یہ بھی خفیہ کے نزدیک ممنوع ہے۔ شیخ الاسلام عینی رحمہ نے کہا کہ بعض کا قول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سفر میں خافتہ تمام پڑھنے کا اختیار تھا۔ بعض نے کہا کہ یہ خصوصیت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نفل میں تھی کہ اردون کا فرض اسلما ہو جاتا تھا۔ عینی رحمہ نے اور بھی اقوال نقل کیے۔ اور مترجم کے نزدیک تو یہ تاویل اولی و آرجح ہے کہ آپ کی نفل میں اردون کا فرض اسلما ہو جاتا تھا کیونکہ ثنفل کے پیچھے مفترض کا اقتداء نہ ہوا کوئی معوج منصوص نہیں ہے خلافت اسکے کہ فرض مسافر دو رکعت ہوتا تو خود ان احادیث سے بھی مانع نہ ہو یا وہ تاویل کجا دے جو امام طحاوی نے بعد ذکر حدیث ابو بکرہ رخ کے کہی کہ یہ اس وقت تھا کہ ایک فریضہ کو دو مرتبہ بطور فریضہ پڑھنا جائز تھا کیونکہ حدیث ابن عمر بن ابی حمزہ میں اس سے مانع وارد ہوئی اور مانع بعد اباحت کے ہے۔ لیکن اس پر اعتراض کیا گیا کہ یہ وہی بلا دلیل ہے اور جواب دیا گیا کہ ضرورت نے تاویل پر مجبور کیا اور یہی دلیل کافی ہے۔ پھر دیکھا گیا کہ اس قدر ضرورت کافی اسوجہ سے نہیں کہ استنباط نے مجبور کیا کہ اقتداء نہیں جائز ہے۔ میں کتاہوں کہ نہیں بلکہ مکرر فرض پڑھنا بعد حدیث ابن عمر رخ ممنوع ہے تو لامحالہ یہ قبل مانع ہوگا۔ فافہم واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ محقق ابن اللہام رحمہ نے کہا کہ ہاں جو دالے کے خون کا ہر قوم کے ساتھ دو گانہ پڑھنے پر اب کون دلیل قائم ہوتی جب کہ یہ قصہ سفر کا اور قبل مانع مکرر پڑھنے کا تھا پھر کہا کہ اب تک کوئی دلیل حدیث کی اس مسئلہ میں نہیں ملی۔ البتہ یہ قیاس ہے کہ جب سفر میں ہر گروہ کے ساتھ آدھی آدھی نماز مقسوم ہوئی سو ابے مغرب کے تو جب حضر میں ناز خوف کی ضرورت ہو تو بھی اسی طرح نصف نصف ہوگی پس دو رکعت ایک کے ساتھ اور دو رکعت دوسرے گروہ کے ساتھ پڑھیگا۔ مفتح۔ و فیصلی بالطاقفہ الاولی من المغرب رکعتیں وہاں ثانیہ رکعت واحدہ۔ اور مغرب کی ناز میں پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھے۔ و خواہ سفر میں خوف ہو یا حضر میں۔ لان نصف رکعت واحدہ غیر ممکن۔ کیونکہ ایک ہی رکعت کو آدھا آدھا کرنا غیر ممکن ہے۔ و تو ہر حال وہ کسی گروہ کے حصہ میں جاوے گی۔ فہلنا فی الاولیٰ جو اس رکعت کو اول گروہ کے حصہ میں کر دینا۔ اولیٰ۔ بہتر ہے۔ بحکم السابق۔ بوجہ اس گروہ کے سبقت کے۔ و



یہی قول عامہ علماء کا ہے۔ اور ثوری رحمہ اول کے واسطے ایک اور دوم کے واسطے دو رکعتیں رکھیں اور شافعی نے اسکو بھی جائز رکھا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ خوف دشمن اور زندہ کا یکساں ہے اور وہ نماز کو مقصور نہیں کرتا بلکہ صرف چلنا جائز کر دیتا ہے۔ المفہرات۔ مگر وہی چلنا جو اپنے وقت پر ہو۔ م۔ لہذا اگر امام نے مغرب میں اول گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھی اور دسے پھر گئے پھر دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں تو جو ہر گروہ میں کما کہ مجموع سب کی نماز فاسد ہو گئی۔ اور عینی رحمہ نے لکھا کہ امام کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں گیا۔ اقول یہی صحیح اور کلام جو ہر گروہ کے ہی معنی ہیں۔ ابن النہام رحمہ نے لکھا کہ دونوں گروہ کی نماز فاسد ہو گئی۔ کیونکہ پہلا گروہ ایسے وقت پھر کر کے اسکو ابھی پھرنا نہیں تھا اور دوسرا گروہ ایسے وقت میں ملا کہ وہ اول گروہ کا حصہ تھا پس وہ اول میں داخل ہوا اور ایسے وقت پھر کر کے اسکو واپس آنا چاہیے تھا تو نماز فاسد ہوئی اور اصل یہ کہ عود کر کے آنے کے وقت جو پھر کر نماز فاسد ہوگی اور جو پھر جائے کے وقت رجوع لاوے تو فساد نہیں ہے۔ الفتح۔ ولا یقاتلون فی حال الصلوٰۃ اور کوئی گروہ نماز کی حالت میں قتال نہ کریں۔ و۔ یعنی قتال کثیر فاسد کرتا ہے اور تحلیل نہیں جیسے ایک تیر مار دینا۔ اور سوائے مواجہہ دشمن کے دوسرا چلنا یا سوار مہنا بھی فاسد کرتا ہے جیسے قتال کرنا۔ ت۔ د۔ فان فعلوا بطلت صلوٰۃم۔ پھر اگر آنکھوں نے قتال کیا تو یہ نماز جو ابھی تمام نہ ہوئی تھی باطل ہو گئی۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم شغل عن اربع صلوات یوم الخندق ولو جاز المداوم مع القتال لما ترکھا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنگ خندق کے روز چار نمازوں سے مشغول کر دیے گئے اور اگر قتال کے ساتھ میں ادا کرنا جائز ہوتا تو ان نمازوں کا ادا کرنا نہ چھوڑتے۔ و۔ اعتراض ہوا کہ یوم خندق تک تو صلوٰۃ الخوف کا حکم نازل نہیں ہوا تھا بدلیل حدیث ابو سعید الخدریٰ رضی اللہ عنہ بارہ یوم الخندق کے کہ جنگ میں گرفتار ہو کر ہم لوگ نماز سے روکے گئے انھیں۔ اور آخر میں ہم کہ یہ واقعہ قبل نازل ہونے تو نہ تھا لے فان ختمتم فرجالا اور کہا نا۔ ہوا تھا۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و شافعی و بیہقی و دارمی و ابویعلیٰ نے روایت کی۔ قاضی صیاض نے لکھا کہ صحیح ہے کہ نماز خوف کا حکم بعد غزوہ الخندق کے نازل ہوا ہے۔ محقق ابن النہام رحمہ نے جواب دیا کہ اس اعتراض کا کچھ لگاؤ نہیں ہے کیونکہ مسئلہ نماز کی حالت میں قتال مفید ہونے میں ہے اور آیت فان ختمتم فرجالا الخ مفید ہے کہ خوف کی حالت میں نماز پیدل و سوارہ جائز ہے اور ہم بھی اسکے قائل ہیں۔ پھر نماز خوف کا نزول صحیح ہی کہ بعد خندق کے شروع غزوہ عسفان میں ہے بدلیل حدیث ابو حیان الترمذی کہ جب مشرکوں نے ناز میں مکہ کا قصد کیا تو نماز خوف و یمان ظہر عصر کے نازل ہوئی رواہ احمد و ابوداؤد و الدارقانی و قدروسی الترمذی عن ابی ہریرہ و صحیح۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ غزوہ عسفان بعد خندق ہے۔ اور ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ ذات الزفاح میں تھے۔ کافی الصحیحین۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بھی یہ روایت احمد و سنن اربعہ اور معلوم ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا اسلام غزوہ خیبر میں ہوا تو خندق کے بعد خیبر اور اسکے بعد ذات الرقاع ہوا۔ اب ہم کہتے ہیں کہ قتال کی حالت میں نماز نہیں جائز ہے کیونکہ اگر جائز ہوتی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوم الخندق کو کرائی کی حالت میں ادا کر لیتے۔ پھر غزوہ خندق کے بعد نماز خوف نازل ہوئی جیسے معروف ہے اور آیت میں تھی باندھے نماز پڑھنے کا حکم بھی مذکور مگر اس میں یہ جو انہیں آیا کہ قتال بھی کرتے جاؤ تو قتال مفید ہوا۔ مخصص الفتح۔ اور وجہ یہ ہے کہ قتال کرنا نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے اسی طرح جو شخص صفت سے امام کی طرف آئے یا جانے میں سوار ہو جاوے۔ ابوجہرہ۔ اور دریا میں تھرتھرتے ہوئے یا پیدل چلتے ہوئے بھی نہیں جائز ہے۔ المفہرات پس اگر بھاگتے ہوئے کچھ ٹھہرنا ممکن ہو کہ نماز پڑھ لے تو پڑھے ورنہ ہمارے نزدیک ناخیر ہے۔ اگر نماز خوف میں

سود ہو گیا تو اس پر دو سجدہ سودا جب میں۔ الحیط۔ اور روایت ابو داؤد و حریف عبد الصمد بن انس کہ جب خالد بن سفیان الہمدی کو قتل کے لیے چلتے ہیں اشارہ سے پڑھی تھی کچھ حجت نہیں اس واسطے کہ خود اپنا فصل بیان کیا بدون بیان صحیح و سنت کے تو وہ حجت نہیں ہو سکتا لیکن ہمارے نزدیک تقلید صحابی تماس پر مقدم ہو فاقہم ہم۔ فان اشتد الخوف صلوا۔ پھر اگر خوف میں شدت ہو تو ناز پڑھیں۔ و۔ پیدل کھڑے ہوئے۔ سائلہ خرو۔ یا جبکہ سوار ہوں تو۔ رکبانا۔ سواری کی حالت میں۔ و۔ جب کہ دشمن کے هجوم سے اتنا ثابت ہو فناک ہو۔ فراوی۔ تنہا اکیلے اکیلے۔ و۔ نہ جماعت ہی ظاہر الروایہ ہے۔ یومون بالركوع والسجود۔ درحالیکہ اشارہ برین رکوع و سجدہ کے ساتھ۔ و۔ قبلہ رخ ہو کر بشارتیکہ مکن ہو یا۔ الی اسی جہۃ اشاروا اذالم یقدر و اعلى التوجہ الی القبلة۔ جس جہت کی طرف چاہیں جب کہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے پر قادر ہوں۔ لقولہ تعالیٰ فان خفتہم فرجالا اور کبانا۔ بدیل قول اللہ تعالیٰ۔ فان ختم الخ یعنی پھر اگر تم کو خوف ہو یعنی اول سے بڑھ کر تو ناز پڑھو پیادہ یا سوار۔ و سقط التوجہ للضرورة۔ اور قبلہ کی طرف متوجہ ہونا بوجہ ضرورت کے ساقط ہو گیا۔ وعن محمد انہم یصلون بجماعۃ۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ سوار لوگ جماعت سے پڑھیں۔ و لیس یصح لانہم الاتحاف فی المکان۔ اور یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ اتحاد مکانی معدوم ہے۔ و یعنی امام و مقتدی کی جگہ متحد نہیں ہر حتی کہ اگر دونوں ایک ہی جانور پر ہوں تو بالاتفاق پیچھے والا آگے والے کی اقتدار کر سکتا ہے۔ انفسخ۔ اور پیدل لوگ بالاتفاق جماعت نہیں کر سکتے۔ وجہ الفرق یہ کہ پیدل کی رفتار درحقیقت پیدل کا فعل ہے اور سوار کی رفتار درحقیقت جانور کا فعل ہے اور مجازاً سوار کا کہلاتا ہے۔ سوار اگر بھاگا جاتا ہے تو اسی طرح پڑھے جو گزرے اور اگر بھاگے ہوئے کا تعاقب کر رہا ہو تو رفتار کی حالت میں نہیں پڑھتا کیونکہ ضرورت نہیں ہے۔ سواری پر فرض پڑھنا بوجہ عند بارش یا نوٹیروں کے جائز ہے جب کہ نازخوف کے طور پر نہیں پڑھ سکتے ہوں۔ فقہار اصرار کے نزدیک نازخوف تین آدمیوں سے اسطرح صحیح کہ ایک امام و ایک مقتدی و ایک مواجہ دشمن ہو جب کہ کافی ہو۔ غرضانی میں ہے کہ نازخوف ایسے مسافروں کو نہیں جائز جو اپنے سترتین عامی ہوں جیسے حرام لڑائی میں نہیں جائز ہر مع۔

### باب الجنازہ

جنازوں کے بیان میں۔ جنازہ جمع جنازہ بفتح الجیم میت اور کسولہ جسم وہ تابوت جس پر میت کو رکھتے ہیں۔ مع۔ اذا احتضر الرجل۔ جب آدمی محتضر ہوا۔ و۔ یعنی ملائکہ موت حاضر ہوئے یا موت حاضر ہوئی۔ چونکہ یہ بات معلوم ہونا مستعد ہے تو معنی یہ کہ جب موت نزدیک ہوئی واسطے علامات ظاہر ہوئے یعنی ٹانگیں ڈھیلی پڑ گئیں کہ کھڑکی نہیں ہو سکتی میں انداک ٹیرجی ہو گئی اور کتبیان نیچے گئیں۔ جب ایسی علامات ظاہر ہوئیں خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ وجہ الی القبلة۔ تو وہ قبلہ کی طرف متوجہ کر دیا جاوے۔ علی شقہ الایمن۔ اُسکی دائیں کروت پر۔ و۔ ہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ مع۔ اعتبارا بحال الوضع فی القبر لانه اشرف علیہ۔ قبر میں رکھے جانے کی سیات پر قیاس کر کے کیونکہ شخص اس کے کنارے لگ گیا ہے۔ والختار فی بلادنا الاستلقاء اور ہمارے دیار اور اہل النہر میں چٹ لٹانا اختیار کیا گیا ہے۔ و۔ یعنی پالون قبلہ رخ کر کے۔ امام ابوہریرہ شافعی کے کہنا کہ اسی پر لوگوں کا عمل ہے۔ مع۔ لانه ایسر لخروج الروح۔ کیونکہ یہ روح نکلنے کے واسطے بہت آسان سیات ہے۔ لیکن اس میں کوئی نقص نہیں اور نہ عقل سے دریافت ہو سکتی ہے صرف اٹکل کا اعتبار نہیں۔

لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ - والا اول ہو سکتا ہے - سنت نوافل ہی صورت ہے - فت کہ دائیں کر وٹ پر  
 لٹایا جاوے - کیونکہ برابر بن معرور رضی اللہ عنہ نے وصیت کی تھی کہ میرا تہائی مال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو  
 دیا جاوے اور موت کے وقت مجھے قبلہ رخ متوجہ کیا جاوے - جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آئے اور آپ سے  
 وصیت بیان کی گئی تو آپ نے فرمایا کہ وہ فطرت کو پاگیا اور اپنی تہائی کو آپ نے برابر رخ کی اولاد کو پھیر دیا یعنی خود  
 کچھ بھی نہیں قبول کیا - والحدیث رواہ الحاکم والبیہقی - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبلہ رخ متوجہ کرنے کی  
 تعریف کر دی - رہا یہ کہ دائیں کر وٹ پر ہو تو وہ خواب کی حدیث سے لیا جاوے جو اسی نام کے دوسرے صحابی  
 یعنی برابر بن عاذب رخ سے صحیحین میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا ایتممت مضجک فتوضا وضوء  
 للصلوۃ ثم اضطجع علی شتک الایمن الخ - جب تو اپنی خوابگاہ میں آنا چاہے تو ناز کے مانند وضو کر بھر دائیں کر وٹ  
 پر لیٹ رہ آخر تک ادا فرما دینا ہے کہ بھر اگر تو اس خواب میں مر گیا تو فطرت پر مرا - اس سے معلوم ہوا کہ مرنا بس  
 بیات پر خوب ہے اور اس میں قبلہ رخ کا ذکر اس واسطے نہیں کہ ہر شخص کو اس رخ کی خوابگاہ شاید میسر نہ ہو - بالجلد دونوں  
 حدیثیں ملا کر نکلا کہ مختصر کو قبلہ رخ دائیں کر وٹ پر لٹایا جاوے - عطار رح نے فرمایا کہ میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے  
 میت کے ساتھ ایسا نہ کیا ہو - رواہ ابن شاپین - ابو داؤد کی حدیث عمر بن قتادہ رخ ہو استحلال البیت الحرام  
 قبلکم اچار و امواتا - یعنی کباثر میں سے ہر حلال کر لینا خانہ کعبہ کو جو بیت الحرام تھا را زندگی و موت کا قبلہ ہے - علاوہ  
 برین یہ حالت بمنزلہ قبر میں لیٹنے اور مرض میں لیٹنے کے ہے حالانکہ ان دونوں میں دائیں کر وٹ پر قبلہ رخ لیٹنا مسنون ہے  
 منع - امام جصاص نے فرمایا کہ بھر اگر یہ بیات اسپر دشوار ہو تو اپنی حالت پر چھوڑا جاوے - ولقب الشہادتین  
 اور اسکو شہادتین تلقین کجاوین - فت - یعنی بالاجمل مستحب ہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمد رسول اللہ  
 اسکو تلقین کریں - اکثر کتابوں میں صرف لا الہ الا اللہ ہی اور صواب یہی جو امام مصنف نے ذکر کیا - لقولہ صلعم  
 لقنوا موتاکم شہادۃ ان لا الہ الا اللہ - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم لوگ اپنے مردوں کو شہادت  
 لا الہ الا اللہ تلقین کرو - فت - رواہ الجماعۃ الا البخاری - یعنی مع شہادت محمد رسول اللہ کے کیونکہ لا الہ الا اللہ  
 کہ تو جید پورا نہیں جب تک محمد رسول اللہ - ساتھ نہ بدلیل حدیث ابن عباس در بارہ وفد عبد القیس جنگو اللہ تعالیٰ  
 وحدہ لا شریک پر ایمان لانا یوں ہی دونوں کے ساتھ بتلایا ہے - والحدیث فی الصحیح - اور اگر محمد رسول اللہ صلعم سے  
 جو لا الہ الا اللہ پڑا ہے اسکی گواہی دے تو معنی میں دونوں جمع ہو گئے اور اسی جہت سے اکثر کتابوں میں صرف  
 لا الہ الا اللہ مذکور ہے کیونکہ حالت موت میں جانتک مختصر ہو بہتر ہے - بھر حدیث میں تو مردوں کو تلقین کرنے کا  
 لفظ ہی تو متصل ہوا کہ بعد دفن کے قبر کی زندگی میں تلقین کریں یا جب مرنے لگے تو امام مصنف نے کہا - والمراد  
 بالموتی الذی قریب من الموت - اور مردوں سے مراد ہر وہ کہ جو موت سے قریب ہوا - فت کہ آخر وہ  
 مردہ ہے کیونکہ فی الحقیقہ مردہ کو تلقین سے اثر نہ ہوا تو لا محالہ مراد وہ کہ قریب الموت ہے - مع - اور تلقین کی صورت  
 یہ کہ اسکے پاس بیٹھ کر غرہ گئے یعنی گھرا گئے سے پہلے ذرا بلند آواز سے کہ جسکو وہ سنے کوئی تلقین اشہد ان لا الہ  
 الا اللہ و اشہد ان محمد رسول اللہ - پڑھے - اور اس سے نہیں کہنا چاہیے کہ تو کہ اور نہ اسپر اصلاح و بت کجاوے  
 بخوف اسکے کہ مبادا اسکی زبان سے کچھ نکل جاوے - بھر جب اسنے ایکبار کہ لیا تو پھر دہرانا نہیں چاہیے  
 لیکن جب کہ بعد اسکے وہ کچھ اور بات بولا ہو - الجوہرہ - بالجلد یہ سب اسواسطے کہ حدیث صحیح میں ہے کہ جس  
 شخص کا آخر کلام لا الہ الا اللہ ہو وہ جنت میں داخل ہوا - م - اسوقت میں حائفہ عدت اور جنب کے دہان



موجود ہونے میں مضائقہ نہیں ہے۔ قاضیخان - نفع - مستحب ہے کہ ملحق ایسا ہو جسکو اسکی موت سے خوشی ہو بلکہ ایسا ہو کہ محقر کے حق میں ایسا نہ ہو۔ خیر کا گمان رکھنا ہو۔ البسراج - اور اگر محقر سے ایسے کلمات ظاہر ہوں کہ موجب الکفر ہیں تو مشائخ نے کہا کہ اسکے کافر ہو جانے کا حکم نہیں ہوگا بلکہ مسلمان مردوں کی طرح اسکے ساتھ برتاؤ کیا جاوے۔ الفتح - غرغره کے وقت لا الہ الا اللہ سے ایسا نہ لانا بخلاف ہے مگر غرغره کے وقت گناہوں سے توبہ مقبول ہے جیسا کہ طاعی قاری رحم نے ظہیر یہ وغیرہ سے شرح فقہ اکبر میں محقق کیا اور مترجم نے تفسیر میں مبسوط لکھا ہے۔ م - نیکون کا اسوقت حاضر ہونا بہتر۔ اسکے پاس سورہ یس پڑھی جاوے۔ خوشبو موجود ہو۔ دفن کے وقت قبر پر ہمارے نزدیک ظاہر الروایہ میں تلقین نہیں ہے۔ الدرایہ - یہ اس بنا پر کہ ہمارے نزدیک بلا خلاف مردہ نہیں سنتا ہے۔ ف - اگر سننے تو بھی اسکا کلام یہ نہ ہوا اور اگر وہاں نافع ہو تو کافر و منافق ضرور کہے۔ میں کہتا ہوں کہ شاید اس سے یاد دلانا مراد ہو بشرطیکہ وہ سنے مگر سننا خلاف اجماع مشائخ ہے۔ م - مگر ہم تو وقت موت و وقت دفن دونوں وقت تلقین پر عمل کرتے ہیں۔ المصبرات - اور ظاہر کلام ابن الہمام بھی اسی طرف ہے بدلیل نقوا موتا کم۔ اور عینی رحم نے لکھا کہ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ ہم نہ کہتے ہیں نہ روکتے ہیں۔ قاضیخان نے کہا کہ اگر نفع نہیں تو ضرر بھی نہیں ہے۔ عینی رحم نے کہا کہ میں کہتا ہوں کہ کیونکر یہ تلقین نہ کیجاوے حالانکہ طبرانی رحم نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ابو امامہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب میں مردوں تو تم میرے ساتھ اسکے موافق کرنا جیسا کہ ہکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں کے ساتھ کرنے کا حکم دیا ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جب تمہارے برادران ایمانی میں سے کوئی مرا اور تم نے اسکی قبر پر مٹی ڈالی تو چاہیے کہ اسکی قبر کے سر کی طرف کھڑا ہو کر کہے ایک کہ فلان بن فلان یعنی اسکی ماں کا نام یوسف سے تودہ سنیکو اور جواب نہیں دینگا پھر کہے کہ ای فلان بن فلان۔ تودہ اٹھکر بیٹھ جائیگا پھر کہے کہ ای فلان بن فلان۔ تودہ کہیگا کہ مجھے ارشاد کر اللہ تعالیٰ تجھ پر رحم کرے۔ ترمذی کو اس جواب کا شعور نہ ہوا۔ پھر کہے کہ۔ یاد کر اس بات کو جس پر تودہ دنیا سے گیا ہے گواہی اس بات کی کہ لا الہ الا اللہ و ان محمد عبده و رسولہ۔ یعنی سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی آلہ نہیں ہے اور بے شبہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے بندے و رسول ہیں اور تو راضی ہوا تھا اللہ تعالیٰ کے رب ہونے و اسلام کے دین ہونے اور قرآن کے امام بننے پیشوا ہونے پر۔ پھر شکر و تکبیر میں سے ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑ کر کہیگا کہ چل اسکے پاس ہکو وہ نہیں بیٹھنے دینگا جس نے اسکو اسکی محبت سکھلا دی۔ پس ایک شخص نے صحابہ میں سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر ہم اسکی ماں کا نام نہ جانتے ہوں تو فرمایا کہ اسکی ماں حاورہ کی طرف نسبت کر دے اور کہے کہ ای فلان بن حاورہ۔ عینی رحم نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے لیکن سعید الازدی جس نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی اسکی جگہ ابن ابی حاتم نے سعید جعفی دی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ علم کے دلائل سے تودہ دونوں وجہیں تمام نہیں۔ ا - پہلے کہ بالاتفاق ائمہ و مشائخ خفیہ کے نزدیک مردہ بدلیل نص قرآنی نہیں سنتے ہیں اور عموم نص کی تخصیص کے واسطے قطعی دلیل چاہیے اور جو حدیث ذکر کی اگر وہ صحیح ہوتی تو اسکے برابر ہوتی حالانکہ اسکی صحت اسناد میں ہنوز کلام باقی ہے پس قبر کی تلقین خلاف مذہب ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م - بالحد وقت موت کے تلقین بالا جماع مستحب ہے۔ اور مستحب ہے کہ مریض کا متولی اسپر مہربان و دانا کار ہو اور اسکو ماحی و مظالم سے توبہ کی اور وصیت کی تلقین کرے اور جب جائے کہ اب موت کا نزول ہوا تو اسکے حلق کو خربت دہانی وغیرہ سے ترک کرنا ہے۔ ح - قاضی مات شد پچھاہ۔ پھر جب مر گیا تو اسکے چہرے باندہ دیے جاوے۔ ف - ایک جوڑی ٹپی سے ٹھورھی کے نیچے سے نکال کر مردوں کنارے سر پر بہت آسانی سے باندہ دیے جاچکا۔ ابوہریرہ - و غرض عیناہ۔ اور اسکی آنکھیں بند کر دی جاوے۔ ف - اور یہ کام اسکے اہل و عیال میں سے

وہ کرے جو اسپر بہت مہربان ہو۔ البجہرہ۔ اور بند کرنے والا اس وقت دعا کرتے ہوئے کہے۔ بسم اللہ و علیٰ آلہ رسول اللہ  
 اعلیٰ علیہ السلام و صل علیہ بالعدہ و اسعدہ ببقائک و اجعل ما خرج الیہ خیرا ما خرج عنہ۔ التبیین۔ یعنی آنکھیں بند ہوئیں  
 اللہ تعالیٰ کے نام پر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر۔ الہی اسپر اسکا کام آسان کر دے اور اسکے مابعد کو  
 اسپر سہل کر دے اور اسکو اپنے نقاد سے نیکبخت کر دے اور جہان گیا ہو اسکو اُسکے لیے جہان سے گیا ہو بہتر کر دے  
 نفع۔ پھر اسکے جو بند نرم کر دے اور باتھون کو باز و کی طرف لاکر پھر سیدھا دوا کر دے اور ہاتھ کی انگلیوں کو  
 جھیلی کی طرف لاکر پھر سیدھی کر دے اور رافون کو پیٹ کی طرف لگا کر پھر دوا کر دے۔ البجہرہ۔ امام مصنف  
 نے کہا۔ جب لگ جری التوارث۔ ایسا کرنے پر توارث جاری ہے۔ فن۔ بزرگوں سے ایک زمانہ والوں  
 و دسروں کو یوں ہی معمول ملا کہ نیچے واد پر کاجڑا باندھتے اور آنکھیں بند کر دیتے ہیں۔ ثم قیمہ تحسینہ۔ پھر اس میں  
 یہ بات بھی ہے کہ مردے کی صورت اچھی بنانا ہوا۔ فیستحسن۔ تو یہ کرنا بہتر ہے۔ فن۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے ابوسلمہ رضی اللہ عنہ کی آنکھیں بند کر دین کما فی حدیث مسلم۔ ع۔ اور حدیث میں ہے کہ جب روح نکلتی ہے تو آنکھ کی  
 بینائی اسی کے پیچھے گنتی ہے۔ مراد یہ کہ اسکی خوبصورتی پر نظر فریفتہ ہوتی ہے۔ م۔ جب انتقال کر جاوے تو حلقہ اور  
 جسکو نمائے کی حاجت ہو وہاں سے علیحدہ کر دیے جادین۔ اور اُسکے پیٹ پر تلوار و آئینہ کوئی چیز رکھ دی جاوے تاکہ  
 بھول نہ جاوے اور موت کے کبڑے اتار کر اسکو کوئی پورا کپڑا اڑھا کر کتے تخت یا تختہ پر لٹایا جاوے تاکہ زمین کی  
 حرمت اتر نہ کرے۔ المتفق علیہ السراج۔ اور جو اچانک مر گیا اتنی تاخیر کریں کہ موت کا یقین ہو جاوے۔ البجہرہ۔ پھر  
 اسکے پاس قرآن پڑھنا مکروہ ہے یہاں تک کہ غسل دیا جاوے۔ التبیین۔ اور مستحب ہے کہ اسکے مسلمان دوست و احباب  
 کو مطلع کرے کہ اسکا حق نماز و دعا ادا کریں۔ البجہرہ۔ اور باز ارون میں پکار دینا بقول اصح مکروہ نہیں ہے۔ محیط  
 السرخسی۔ اور اسکے قریبی ادا کرنے میں جلدی کریں۔ اور اسکی تجنیز و تکفین میں تاخیر نہ کریں البجہرہ۔ اگر عورت کے  
 پیٹ میں بچہ چھپ چکا ہو تو اسکا پیٹ شق کر کے نکالیں اسکے سوا کچھ گنجائش نہیں ہے۔ قاضی خان۔  
 فصل فی الغسل۔ فصل غسل میت کے بیان میں۔ واضح ہو کہ زندون پر غسل میت اکثر کتب میں حق و ذرا  
 اور ابن العمام نے فرض یعنی علی فرض کفایہ لکھا بنظر اجماع اگرچہ اجماع منصوص نہیں ہے اور ابی بن کعبہؓ سے روایت  
 ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدم علیہ السلام کی موت آئی تو ملائکہ جنت سے کفن و حنوط لائے  
 جب انتقال کیا تو آدم کو پانی و بیری سے تین مرتبہ نہلایا اور تیسرے بار میں کافور ملایا اور طاق کپڑوں میں کفایا  
 اور لحد کھودی اور اسپر نماز پڑھی اور کہا کہ یہی آدم کے بعد اسکی اولاد کی سنت ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور دوسری  
 روایت میں ہے کہ ملائکہ نے کہا کہ اے اولاد آدم ہی تمہارے واسطے بعد آدم کے سنت ہے تو تم یوں ہی کیا کرو۔ قال  
 الحاکم صحیح الاسناد۔ ف۔ اور عبد اللہ بن احمد کی روایت میں ہے کہ آدم کی لحد کھودی اور آدم پر نماز پڑھی پھر  
 اسکو قبر میں اتار کر اسپر کچی نشین رکھیں اور قبر سے نکل کر اسپر شمی ڈال دی۔ رواہ البیہقی ایضاً۔ ع۔ مترجم  
 کہتا ہے کہ ظاہر یہ کہ ملائکہ نے بقدر آدمی یہ سب کام کیے اور بعد کو آدم علیہ السلام کی اولاد پر ظاہر ہوا کہ ملائکہ  
 و اللہ اعلم۔ م۔ صحیحین میں حدیث ابن عباسؓ سے اس شخص کا واقعہ جو ناقہ سے گر کر مر گیا تھا یہ بھی مروی کہ حضرت صلعم نے فرمایا  
 کہ اسکو پانی و بیری سے غسل دو اور صحاح اسنہ کی حدیث ام حلیہ میں حضرت صلعم نے اپنی دختر مطرہ یعنی زینب زہ کے نہلانے میں  
 حور کو حکم دیا کہ تم اسکو تین بار یا پانچ بار یا زیادہ اگر تمہاری راے میں آدھے غسل دو۔ اور صحیح میں ہے کہ آنحضرت صلعم کو حضرت  
 ابو بکر رضی اللہ عنہ نے غسل دیا۔ پھر سب لوگوں میں یہ شوارث چلا آتا ہے۔ پس یہ فعل تو زندون پر واجب ہے

اور رہا یہ کہ میت کو غسل دینا کیون واجب ہوا تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ بوجہ حدث کے واجب ہوا کیونکہ عقل فاعل ہوئی اور اگر موت کی نجاست سے ہوتا تو غسل سے پاک نہوتا۔ قول دوم یہ کہ بوجہ نجاست موت کے غسل واجب ہے کیونکہ آدمی بھی ایسا حیوان ہے جس میں خون ہے تو دوسرے خون کے جانوروں کی طرح یہ بھی موت سے نجس ہو جاتا ہے۔  
 ف۔ یہ قول شیخ ابو عبد اللہ البحر جانی وغیرہ مشائخ عراق کا ہے اور یہی قول عامہ مشائخ کا اور یہی اظہر ہے۔ اور یہی اقیس ہے۔ ف۔ اسی وجہ سے اگر کونین میں مر جاوے تو وہ نجس ہو جاتا ہے اور اگر بعد غسل کے کونین میں گرے تو نجس نہ ہوگا اور محدث کو لادے ہوئے نماز جائز ہے اور میت کو قبل غسل کے نہیں اور بعد غسل کے جائز ہے۔ لہذا  
 والبدائع۔ لیکن دونوں قول پر وارد ہوتا ہے کہ پھر بعد غسل کے پاک نہ ہونا چاہیے جیسے دیگر جانور کہ جب خود مر کر نجس ہوا تو دھوئے سے پاک نہیں ہوتا ہے لہذا محمد بن شجاع التلمیجی رحم نے کہا کہ مومن کے واسطے کرامت ہے کہ وہ موت سے نجس نہیں ہوتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ ابو ہریرہ رضی سے حدیث مرفوع روایت کی جاتی ہے کہ سبحان اللہ ان المومن لا ینجس حیاً ومیتاً۔ یعنی ابو ہریرہ رضی نے کہا تھا کہ میں نجس تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سبحان اللہ مومن تو کبھی زندگی و موت میں نجس نہیں ہوتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ صحت کو پہونچے تو واجب ہوگا کہ یہی کہا جاوے کہ سبب اسکا حدث ہے۔ ص۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابو ہریرہ رضی میں ان المومن لا ینجس۔ یعنی مومن نجس نہیں ہوتا ہے۔ یہ تو حدیث صحیح ہے چنانچہ ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے اور خود صحیح کی روایت میں موجود ہے اور لفظ حیاً ومیتاً۔ کی زیادتی اگرچہ ثبوت ثبوت بھی یہی معنی حاصل ہیں کیونکہ مومن بعد موت کے بھی مومن ہے اور حدیث مطلق ہے پس اسکو ہم عقیدہ نہیں کرینگے حالانکہ کوئی نص عقیدہ بھی نہیں ہے اور یہی اقیس و اصول سے اذق ہے کیونکہ جب حالت حیات میں باوجود اسباب جنابت وغیرہ کے نجس نہ ہوا لہذا تھا ہوا تو بعد مات کے بدرجہ اولیٰ نجس نہ ہوگا بلکہ محدث ہو جائیگا کیونکہ قربان نہیں ہوا اور اگر وہ قربان ہو گیا یعنی شہید ہو گیا تو وہ محدث بھی نہوا حتیٰ کہ شہید کے واسطے غسل بھی نہیں ہے اور دیگر جانوروں پر اسکا قیاس خلاف اصول ہے کیونکہ انسان و حیوانات میں روح و عقل و تطہیر اعتقادات وغیرہ سے فرق کامل موجود ہے پھر خالی خون کی وجہ سے قیاس نہیں کر سکتے ہیں جب کہ انسانی تطہیر اعتقادات سے ہے لہذا اگر وہ اعتقاد توحید حق سے پاک نہوا تو وہ زندہ بھی نجس ہے۔ لقولہ تعالیٰ ان المشرکین نجس۔ پس کافر مردہ بھی نجس ہے لہذا مسئلہ ہے کہ مثلاً بیٹا مومن ہو اور اسکا باپ کافر مرنا تو وہ اسکو طہارت کا غسل نہیں دینگا بلکہ نجس کپڑا دھونے کے طور پر غسل دینگا۔ پھر رہا یہ کہ قبل غسل کے کنوان نجس و نماز نہیں جائز ہے تو یہ برہنہ ہے احتیاط ہے کہ کثر حالت موت کسی چیز میں پیشاب وغیرہ نکلنے سے خالی ہوتی ہے تو غالب کو مبرزہ موجود قرار دیکر یہ حکم دیا گیا ہے چنانچہ اسکے نظائر بہت ہیں جیسے اغواء وغیرہ و افض و ضو حالانکہ ان چیزوں سے حدث و جنابت ہے نہ نجاست پس قول اصح و اقیس و اظہر یہی ہے کہ مومن کے مردے کو بوجہ حدث کے غسل دینا واجب ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پھر کیا اس غسل میں نیت شرط ہے۔ یعنی رحم نے لکھا کہ شرط نہیں ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مردے کی طہارت حاصل ہونے میں تو شرط نہیں لیکن زندہ کے ذمہ سے وجوب اتر جانے میں ظاہر ہے کہ شرط ہے چنانچہ ابو یوسف سے مروی ہے کہ میت پر اگر پانی برس گیا کہ وہ دھل گیا یا پانی آسیر جاری ہوا تو یہ غسل میت کا قائم مقام نہیں کیونکہ جبکہ اس کے غسل دینے کا حکم ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اور اسوجہ سے کہ ہم نے ہنوز اسکا حق ادا نہیں کیا اور مشائخ فقہاء نے کہا کہ شخص پانی میں مٹوب ملا وہ ابو یوسف کے قول میں تین مرتبہ نہلایا جاوے اور امام محمد سے ایک روایت یہ کہ اگر



نکالتے وقت غسل کی نیت کی تو دوبارہ غسل دیا جاوے ورنہ تین بار میں نکلنے میں نیت کے ساتھ اسکو غسل قرار دیا۔  
اور ایک روایت یہ کہ ایک بار غسل دیا جاوے مگر بارہین مقدار واجب کا بیان کیا ہو۔ الفتح۔ فاذا ارادوا غسلہ پھر  
جب بیت کو غسل دینے کا ارادہ کریں۔ وضو علی سریر۔ تو اسکو ایک نیت پر رکھیں۔ لیضرب الماء عنہ۔ تاکہ اس سے  
پانی بہ جاوے۔ پھر اسکی ہیات میں ائمہ سے کوئی روایت نہیں۔ اور بیجاہی۔ اور صحیح یہ کہ جسطرح آسان لٹا دین  
الطہیرہ۔ اور بہتر یہ کہ بائیں کرکٹ پر چڑھ کر دائیں سے شروع کریں۔ اتحد۔ اور معروف یہ کہ بائیں ہاتھ کی طرف کرکے  
چٹ لٹانے میں۔ مع۔ و جعلوا علی عورتہ خرقہ۔ اور اسکی شرمگاہ پر کپڑا ڈال دین۔ اقامتہ لواجب الستر۔ تاکہ  
پردہ پوشی کا واجب پورا ہو۔ و لیکنی بستر العورتہ الخلیفۃ۔ اور صرف شرمگاہ سخت کے چھپانے پر اکتفا کیا جائیگا۔  
فت۔ یعنی مقام پانچخانہ و پیشاب کو سج۔ اور یہی ظاہر المذہب ہے۔ الخلاصہ۔ ہوا صحیح تیسرا۔ اور یہی قول صحیح ہے  
بصرف آسانی دینے کے۔ فت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مع۔ اور کہا گیا کہ زینات سے گھٹنے تک اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔  
قلت فی اثباتہ ضعف فاذا تفسر سقط فالاصح ظاہر المذہب م۔ و مخرجوا ثیابہ۔ اور میت کے کپڑے اتار دین۔ فت۔  
جنین وفات پائی ہے۔ لیکنہم التعلیق۔ تاکہ ایک نوظافت دینا میت کا آسان ہو۔ فت۔ اور شافعی مع کے نزدیک  
چونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جامہ میں غسل دیا گیا تھا تو سنت یہ کہ تین آثار ہیں۔ جواب یہ کہ صحابہ رضہ کھڑود ہوا  
کہ اسر تالے کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے مردوں کی طرح کپڑے اتار کر نکال دین یا مع لباس پہن صحابہ رضہ پر  
نہیں طاری ہو گئی حتیٰ کہ سب کی گردنیں سینوں پر تھیں اور مکان کے ایک طرف سے آواز آئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
کو لباس سمیت نکلاؤ۔ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ فرمایا کہ میں کہ جوابات اب مجھے سوچیں اگر پہلے سوچتی تو حضرت صلی  
کو سوا سے آپ کے ہر دو ج کے کوئی نہیں نکلاتا۔ رواہ ابو داؤد۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ رضہ میں برہنہ کر کے نکلا نہ ہوا  
تھا اور یہ خصوصیت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی۔ مع۔ سوا سے خصال دہدگاروں کے بایں کو  
پردہ کر دینا مستحب۔ السراج۔ استنجاء اسطرح کرایا جاوے کہ نکالنے والا موناکپڑا ہاتھ پر پیٹ کر شرمگاہوں کو  
دھو دے کیونکہ چھونا مثل صحنے کے حرام ہے۔ الجوسرہ۔ مرد عورت کو اور عورت مرد کو غسل نہ دیوے۔ عورت  
میت کا کوئی نکالنے والا سوا سے مردوں کے نہیں تو غسل ساقط مگر مرد اپنے ہاتھ پر کپڑا پیٹ کر نکم کر اڑے  
الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صریح ہے کہ میت کا غسل حدیث ہے کیونکہ نہایت کا نیم باطل ہے۔ م۔ نکالنے میں۔ مرویت  
کی راہ کو مرد نہ دیکھے اور نہ عورت کی راہ کو عورت نہ سالہ۔ التاثر غایہ۔ وضو۔ اور میت کو وضو کر دین  
فت۔ سوا سے ایسے غسل کے جو نماز میں مجرہ تھا تھا۔ اقا ضیخان۔ تو صاحب الوضو کو دائیں سے وضو کر دینا  
المسوط۔ من غیر مضبوطہ و استنشاق۔ بدون لگی کرانے و ناک میں پانی ڈالتے کے۔ فت۔ اور یہی اکثر  
فقہاء کا قول ہے۔ مع۔ لان الوضو مستحب الاغتسال۔ کیونکہ غسل حاصل کرنے کی سنت وضو ہے۔ فت۔  
ہاتھ وضو کرانے کے بغیر ہاتھ دھو لانے۔ المحیط۔ خیر ان اخرج الماء منہ متغذر غیر کان۔ فرق آداب  
کہ میت سے پانی کا نکالنا وضو ہے تو مضبوطہ و استنشاق کرکے جاوین۔ فت۔ یعنی شرمگاہ ساقط ہونے پر۔  
پس اجداد چہرہ دھونے سے ہوئی۔ المحیط۔ لیکن بعض علماء نے کہا کہ غسل اپنی انگلی پر کپڑا پیٹ کر میت کے منہ  
سے دامت و جبین و نالو وغیرہ مع چوتھ کے صاف کر دے اور ناک صاف کر دے۔ الطہیرہ۔ اور فہم بلانہ حلال  
نے کہا کہ اسی پر لوگوں کا عمل ہے۔ المحیط۔ اور صحیح یہ کہ میت کو مسح کر کیا جاوے اور بائیں دھونے میں تاخیر نہ کی  
اتیسین۔ ثم یفیضون الماء علیہ۔ پھر میت پر پانی باوین۔ اجمار اجمال الحیوۃ۔ نبیاس حالت جات کے

ف۔ اور ہمارے نزدیک پانی گرم ہونا افضل ہے۔ الیحد۔ اور یہی شافعیہ کی کتاب محلی میں ہے اور جو اسرار المالکیہ میں گرم و سرد کا اختیار ہے۔ مع۔ پھر جس صفت پر ٹھایا جاوے اور پانی کی کیفیت کا بیان یہ ہے کہ۔ ویحجر سریرہ وتر۔ اور تختہ کو طاق دفعہ خوشبو کے دھونی بجاوے۔ ف۔ اس طرح کہ ایک شخص مجرہ بیکر تخت کے گرد زمین با پانچ باستان مرتبہ بچراوے۔ ف۔ اس سے زیادہ نہ کیا جاوے۔ الا سبجانی مع۔ لما فیہ من تعظیم المیت۔ کیونکہ اس میں میت کی تعظیم ہے۔ واما یوتر لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان العود تریح الوتر۔ اور طاق دفعہ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ اسر تالی وتر ہر وہ وتر کو محبوب رکھتا ہے۔ ف۔ رواہ البزار رحمہ اللہ تعالیٰ مع۔ بلکہ اساء الہی کی حدیث صحیحین کا آخری جملہ یہی ہے اور حضرت جابر بن عبد اللہ سے مرفوعاً روایت ہے کہ جب تم لوگ میت کو دھونی دو تو طاق دفعہ دھونی دو۔ رواہ الحاکم واہن جان۔ اور میت کو سب میں بار دھونی دیجاتی ہے اول تو اسکی روح نکلنے وقت تاکہ کوئی بدبو ہو تو دور ہو جاوے۔ دوم غسل دینے کے وقت۔ سوم کفن پہنانے کے وقت پھر جنازہ کے پیچھے دھونی نہیں لگانے اور نہ قبر میں کیونکہ حدیث میں منع ہے کہ تم جنازے کے پیچھے آگ یا آواز نہیں لاؤ۔ یعنی نہ ڈونا پٹینا مثل کافرون کے اور آگ لے چلنا منوع ہے۔ الفتح۔ م۔ ویغلی الماء۔ اور پانی جو شرب دیا جاوے۔ ف۔ زعفران نوکس سے نہیں۔ ت۔ کیونکہ یہ رنگ مردون کو نہیں چاہیے۔ بلکہ۔ بالسدر راو بالحرص۔ بیری کی تہی یا حرص کے ساتھ۔ ف۔ عرض اشنان ایک قسم کی گھاس ہوتی ہے۔ ب۔ مبا لقتہ فی التلطیف۔ یہ لغرض مبا لقتہ تطلیف کے ہے۔ ف۔ یعنی صفائی و ستھرائی خوب ہو جاوے۔ چنانچہ غسل کے دائل میں ادھر ہر مذکور ہو چکا۔ اور ہر دغیرہ ملانے اور سات باتک غسل دینے سے نفاقت کا مبا لقتہ ظاہر ہو ورنہ ایک بار کافی تھا تو گرم کرنا بھی اسی قسم میں جو اس بیری کی تہی یا اشنان ڈال کر جوش دیا جاوے۔ فان لم یکن فالما لا تقراح پھر اگر یہ کوئی چیز نہ تو خالص پانی۔ ف۔ یعنی جوش دیا جاوے اور اگر جوش دینا ممکن نہ تو اسی طرح کافی ہے پھر اصل المقصود۔ کیونکہ اصل مقصود حاصل ہے۔ ف۔ وہ غسل میت ہے۔ ویغسل راسہ۔ اور میت کا سر ف۔ جب کہ اس پر مال ہوں۔ التبیین۔ ولحیثہ۔ اور اسکی دائرہ دھونی جاوے۔ بالخطمی۔ خطمی کے ساتھ لیکون انظف لم۔ تاکہ میت کے واسطے خوب پاکیزہ ہو جاوے۔ ف۔ اور اگر خطمی نہ تو صابون دے کے ماتند چیز کے ساتھ دھو دیں۔ التبیین۔ اور اگر میسر نہ تو خالص پانی کافی ہے۔ شرح الطحاوی۔ ثم یضجع علی شقہ الایسر۔ پھر میت اپنی بائیں طرف پر ٹھایا جاوے۔ ف۔ تاکہ دائیں طرف سے غسل شروع ہو۔ فیغسل بالماء والسدر۔ پس پانی و بیری سے دھویا جاوے۔ حتی یرمی ان الماء قد وصل الی پایلی التحت منہ۔ یا تھک کہ دیکھ لیا جاوے کہ میت میں سے نیچے کا جسم جو تخت سے ملا ہوا ہے وہاں تک پانی پہنچ گیا۔ ف۔ تاکہ پورا بدن وصل جاوے۔ م۔ یہ ایک مرتبہ تمام بدن پھر پور دھونا واجب ہے اور میں بار غسل دینا سنت ہے۔ ابدال مع۔ ثم یضجع علی شقہ الایمن۔ پھر بائیں کوٹ پر ٹھایا جاوے۔ فیغسل۔ پھر دھویا جاوے۔ ف۔ یعنی اسی پانی و بیری کے ساتھ۔ حتی یرمی ان الماء قد وصل الی پایلی التحت منہ۔ یا تھک کہ دیکھ لیا جاوے کہ پانی پہنچ گیا وہاں تک کہ جو میت میں سے تخت سے متصل ہے۔ ف۔ پس اول دائیں طرف سے دوم بائیں طرف سے ہوا۔ لان السنۃ ہوا لبدایۃ بالیامین۔ کیونکہ سنت بھی کہ ابتدا ادا ہون سے ہو۔ ف۔ بدلیل حدیث حضرت ام المومنین عائشہ رضوہ و رضوہ میں گندھی۔ رواہ البخاری۔ اور بدلیل حدیث ام عطیہ رضوہ و رضوہ حضرت زینب دختر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسکو ائمہ صحاح السنۃ نے روایت کیا اور اس میں بھی

ہم سے حضرت جلی المرتبہ وسلم نے فرمایا کہ شروع کرو اسکے دہن کے اعضاء اور مواضع وضو سے منع۔ بالجملہ پہلا اور دوسرا دھونا تو پانی و بیری کے ساتھ ہو اور تیسرا دھونا پانی و کافور سے ہو چنانچہ محمد بن سیرین رحمہ نے ام عطیہ رضی اللہ عنہا سے اسکو صریح پایا ہے۔ رواد ابو داؤد و مسند احمد صحیح۔ مفت۔ اور بیٹھ دھونے کے واسطے میت کو اوندھانہ کریں مع۔ وضو ہو کہ نوادر میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایات ہیں کہ جب غسل میت کا ارادہ کریں تو پہلے بٹھلا کر پیٹ سے جو نکلے اسکو دھوئیں پھر غسل شروع کریں اور یہی شافعی رحمہ کا قول ہے مع۔ لیکن ظاہر الروایۃ یہی ہے جس طرح مصنف رحمہ نے ذکر فرمایا کہ اول دائیں سے غسل دیدیں پھر بائیں سے دوسرا غسل دیدیں۔ تم بجلسمہ۔ پھر غسل دینے والا میت کو بٹھلا دے۔ ویسندہ الیہ۔ اور اپنی طرف اسکا تکیہ لگا دے۔ ویسیج بطنہ مسحا رفیقاً۔ اور میت کے پیٹ کو رفق و نرمی سے مسح کرے۔ ف۔ تاکہ جو کچھ نکلنا ہو نکلے۔ خرا عن تلویث الکفن۔ کفن کے آلودہ ہونے سے بجاؤ کی غرض سے۔ فان خرج منه شئی۔ پھر اگر میت کے پیٹ سے کچھ نکلا۔ غسلہ ولا یعیذ غسلہ ولا وضوہ۔ تو اسکو دھو ڈالے اور اسکا غسل یا وضو نہیں دہرا دے۔ ف۔ یہی قول مالک و ثوری و شافعیہ کا ہے مع۔ لان الغسل عرفناہ بالنعش وقد حصل مرۃ۔ کیونکہ غسل دینا تو ہم نے نص سے پہچانا ہے اور وہ ایک بار حاصل ہو چکا۔ ف۔ اب دوبارہ نہ ہوگا۔ و نہ ندون برقیاس نہیں ہو سکتا۔ م۔ پھر تیسری بار اسکو پانی و کافور سے بائیں کر وٹ پرٹا کر دائیں طرف سے غسل دیدیا جاوے کہ تمام بدن کو بھر پور ہو جاوے پس مینون بار غسل دینا پورا ہو گیا۔ الفتح۔ پھر اگر کفن میں لپٹنے کے بعد کچھ نکلے تو بلا خلاف اسکا دھونا یا وضو نہیں واجب ہے مع۔ ثم یشفہ ببوب۔ پھر میت کے بدن کو ایک پاک کپڑے سے پوچھ لے۔ کیلا بقتل الکفانہ۔ تاکہ اسکے کفن بھیگ نہ جاوے۔ ف۔ اب کفن کو خوشبو دینا اور میت کو یون ہی خوشبو لگا کر کفن پینا نا چاہیے لہذا فرمایا۔ ویجعلہ۔ اسی المیت۔ فی الکفانہ۔ اور میت کو اسکے کفن کے کپڑوں میں مرج کرے۔ ف۔ اسی قدر ضروری ہے اور مفید میں ہے کہ خوشبو لگانا مستحب ہے۔ لہذا فرمایا۔ ویجعل الحنوط علی راسہ و لحيۃ اور میت کے سر و داڑھی پر حنوط لگا دے۔ ف۔ خوشبو دار چیزوں سے مرکب ایک عطر کو حنوط کہتے ہیں۔ ف۔ تمام پاکیزہ خوشبو دار چیزوں میں مضائقہ نہیں خواہ کوئی عطر ہو مگر خاصۃ مرد کے حق میں زعفران و دوسرے کا لگانا نہو۔ الاضاح عورت کے لیے مضائقہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اور مشک اکثر علماء نے جائز رکھا ہے مع۔ مترجم کتاب کہ اگر وہ آگ کے ذریعہ سے کھنچا ہوا نہ تو بہتر ہے۔ فالسرا علم ہم۔ بالجملہ کفن پینانے میں حنوط اسکے سر و داڑھی پر اور تمام بدن پر لگا دیا جاوے۔ المحیط۔ و الکافور علی مساجدہ۔ اور کافور اسکے اعضاے سجدہ پر لگایا جاوے۔ ف۔ یعنی پشانی و ناک پر اور دونوں تیبلیوں و دونوں گھٹنوں و دونوں قدموں پر۔ المحیط۔ لان التعلیب سنتہ۔ کیونکہ خوشبو کرنا سنت ہے۔ ف۔ بحديث ام عطیہ و غیرہ۔ پس حنوط جب تمام بدن پر ملا گیا تو اعضاے سجدہ پر بھی ہو گیا پھر کافور اعضاے سجدہ پر زیادہ ہوا۔ و المساجد اولیٰ بزیادۃ الکرامۃ۔ اور اعضاے سجدہ زیادتی کرامت کے واسطے زیادہ لائق ہیں۔ ف۔ اور مساجد کو عطر کرنا بھیقی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ ولا یسرح شعر المیت ولا لحيۃ۔ اور کنگھی نہیں کیے جائیے میت کے بال یعنی سر کے اور نہ اسکی داڑھی کے بال۔ ولا یقش ظفرہ۔ اور نہ لائے جاوے اسکے ناخن۔ ف۔ مگر ٹوٹا ہوا ناخن الگ کر دینے میں مضائقہ نہیں۔ المحیط۔ ولا شعرہ۔ اور نہ اسکے بال کترے جاوے۔ ف۔ اور نہ موچھیں کتریں اور نہ بغل کے بال اکھاڑیں اور نہ زیر ناف کے بال مونڈیں بلکہ جس طرح ہو سب اسی طرح دفن کر دیا جاوے۔ محیط السرخسی۔ لقول عائشہ رضی اللہ عنہا



علامہ تصوف حکیم۔ بہ بیل قول ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کس خیال پر تم لوگ اپنے مردے کی پیشانی پر کھینچتے ہو۔  
 فن۔ جبکہ کچھ لوگ اپنی مردہ عورت کو لٹکائی کرتے تھے۔ رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح۔ ام المومنین نے اس فعل کو کمرہ ہونے میں ایسا کر دیا جیسے کسی کی پیشانی کے بال پر کھینچنا جاوے۔ فن۔ ولان ہذہ الاشیاء للزینۃ  
 وقد استغنی المیت عنہا۔ اور اس وجہ سے کہ یہ چیزیں تو زینت کے واسطے ہوتی ہیں اور میت زینت سے  
 بے پروا ہو چکا۔ فن۔ اور زندہ پر قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں جہان میں بڑا فرق ہے۔ وفی النہی کان  
 تنظیفاً لا جملع الریح تھتہ۔ اور زندہ میں تو ناخن کترنا وغیرہ ستھرائی تھا کیونکہ اسکے نیچے میل جمع ہو جاتا ہے۔  
 فن۔ اور مردے میں ایسے امر کا اعتبار نہیں۔ وھزار کا لٹکان۔ اور یہ شل ختنہ کرنے کے ہو گیا۔ فن۔  
 چنانچہ زندہ کا ختنہ مسنون ہے اور مردہ اگر بغیر ختنہ تھا تو ہمارے دشمنی کے نزدیک بالاتفاق ختنہ نہیں کیا جائیگا۔ مع  
 بھر عوام لوگ ان چیزوں کو دیکھ کر دار آخرت میں بھی ایسی زینت کو سمجھنے لگیں حالانکہ وہ ان زینت اعمال نیکہ  
 ہم۔ ابو داؤد کل رحم نے کہا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس اس خطو میں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو  
 لگایا گیا تھا سچا ہوا خطو تھا تو وصیت کی کہ مجھے بھی خطو لگایا جاوے۔ رواہ ابن ابی شیبہ والحاکم والبیہقی۔  
 اور نووی رحم نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے۔ منع۔ وہ خطو جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے آیا تھا اللہ تعالیٰ  
 کی تقدیر میں تمام عالم کے اول سے آخر تک خطو میں سے اشرف تھا کہ اشرف المخلوق صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی واسطے  
 مقدّر ہوا تھا لہذا اس میں سے بچا ہوا حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تبرک لیا حالانکہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے  
 تن مبارک سے چھرا یا نہ تھا پس تبرک کے یہ معنی دقیق ہیں۔ فاحفظہ۔ م۔ (فروع) میت مرد کو نقطہ مرد اور میت  
 عورت کو نقطہ عورتین نکلا دین مگر جوڑ کا یا لڑکی اس لائق نہیں کہ اس سے کچھ خواہش ہو تو اسکو جو چاہے نکلا دے  
 یہی صحیح ہے۔ المبسوط۔ اور ابن المنذر رحم نے اجماع نقل کیا کہ منکوحہ جو رو اپنے مردہ شوہر کو جس سے نکاح قائم تھا  
 غسل دے سکتی ہے۔ ہمارے نزدیک مرد اپنی زوجہ مردہ کو غسل نہیں دے سکتا اور علی الاصح دیکھ سکتا ہے اور مالک  
 وشافعی ماحد وغیرہم کے نزدیک غسل جائز ہے۔ مع۔ جس نے میت کو غسل دیا ہے اس پر فائدہ علماء سلف و خلف کے  
 نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا۔ اور بعض نے زعم کیا کہ واجب ہوتا ہے بدلیل حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ جو شخص میت کو  
 غسل دے چاہے کہ وہ غسل کرے اور جس نے جنازہ اٹھا یا چاہے کہ وہ وضو کرے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی  
 اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے مگر بیہقی و نووی نے اسکو ضعیف کہا ہے۔ کافی البیہقی۔ اور میں کہتا ہوں کہ حدیث  
 کے تو یہ معنی ہیں کہ جو شخص میت کو غسل دیوے گا وہ خود غسل کر کے طہارت کر لے تو معلوم ہوا کہ جب کا غسل دینا کر دے  
 ہے اور جو شخص میت کو کاندہ حادے وہ پہلے وضو کر لے اور یہ مستحب ہے۔ اور کہا گیا کہ یہ حدیث نہیں بلکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول  
 ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قول سے یہی مراد ہی معنی میں فافہم۔ م۔ خاصہ ار وایات میں ہمارے نزدیک غسل میں روئی کا  
 استعمال نہیں ہے اور نواد میں نام رحم سے مردی ہے کہ دھنی ہوئی روئی اسکے نعنون و منہ میں لگا دے اور بعض نے  
 کہا کہ کالون میں بھی۔ اندھیرے میں کہا کہ مقعد یا فرج میں لگانے کو عامہ علما نے بھیج جاتا ہے۔ بفع غسل میت پر  
 اجر ہے لہذا نہیں جائز ہے اور جنازہ اٹھانے پر مردہ می جائز ہے۔ قاضیخان۔ میت اگر شرمگاہی کہ اسکا نکلا نا معتبر  
 ہے تو اوپر سے پانی نکال دینا کافی ہے۔ القابیہ۔ عورت کا غسل دیا جانا مثل مرد کے ہے اور عورت کے بال اسکی  
 پیشہ پر کمانے کے حادین۔ شرح الطحاوی۔ نکالنے والا اگر جنب یا حائض ہو تو جائز و مکرمہ ہے۔ الدرایہ۔ بعض  
 ہو تو بالاتفاق جائز۔ القیہ۔ اور مستحب یہ کہ طہارت پر ہو۔ قاضیخان۔ اور میت کا سب سے قریب ہوا الزام ہے

اور مرد نفہ جو کہ اچھائی دیکھے تو بیان کرے اور بُرائی بیان کرنا حلال نہیں ہے۔ الجھوہ۔ اگر وہاں دو سرانٹلائے والا موجود ہو تو غاسل کو اجرت مانگنا جائز ورنہ نہیں۔ الظیرہ۔ مرد ایسی جگہ مرا کہ صرف عورتیں ہیں تو اسکے ذی رم محرم عزت اسکو خالی تیمم کر دے اور غیر محرم کپڑا لپیٹ کر تیمم کر دے۔ الدرایہ۔ جیسے عورت مرعی مردوں میں سے بعض میں مرا کہ پاک پانی نہیں تو تیمم کر کے ناز پڑھائی جاوے۔ المحیط۔ پھر اگر پانی مل گیا تو خطا کو دوبارہ بقول ابو یوسف ناز پڑھائی جاوے۔ قاضی خان۔ مسلمانوں و کافروں کے موشے مخلوط ہو گئے یعنی شناخت نہیں پس اگر مسلمان اکثر ہوں تو غسل دے جائیں۔

**فصل فی الکفین**۔ نفل کفن دینے کے بیان میں۔ کفن دینا مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے لہذا قرضہ پر مقدم ہوتا ہے پھر اگر میت مالدار ہو تو اسی کے مال سے واجب ورنہ جیسے اسکا نفقہ ہو۔ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک زوجہ کا کفن شوہر پر ہے اگر عورت مالدار ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ کمانی قاضی خان۔ اور زوجہ مالدار پر شوہر غسل کا کفن نہیں۔ بالاجماع المحیط۔ اگر اسلحہ کفن نہ ملے تو عام مسلمانوں پر واجب ہے اور در صورت عاجزی کے مسلمانوں پر کفن کے واسطے سوال کرنا واجب ہے الزاہدی۔ اگر جمع کر کے کفن دیا اور کچھ مال بچ رہا اگر معلوم ہو کہ غلام شخص کا یہ مال ہے تو اسکو پھیر دے ورنہ کسی محتاج دیگر کے کفن میں لگا دے اور اگر یہ بھی ممکن ہو تو صدقہ دیدے۔ قاضی خان۔ اور اگر کسی طرح بسر نہ ہو تو غسل دیکر اوپر سے اذخو یا کوئی گھاس رکھ کر دفن کر کے قبر پر ناز پڑھی جاوے۔ القایہ۔ جس کپڑے کا پہننا زندگی میں حلال تھا بعد موت اسکا کفن بھی جائز ہے ورنہ نہیں۔ شرح الطحاوی۔ پس عورتوں کے کفن میں حیر و ابریشم و رنگین کسم و زعفران کا مضائقہ نہیں اور سبید کفن محبوب ہے۔ التہایہ۔ اور نیا و برانا برابر ہیں۔ الجھوہ۔ کفن مرد و عورت میں تفاوت ہے اور دونوں میں کفن تین قسم پر ہے کفن سنت و کفن کفایت و کفن ضرورت۔ کم۔ اسنتہ ان یکفن الرجل فی ثلثۃ اثواب انار و قمیص و لفافہ۔ مرد کا کفن سنت یہ کہ تین کپڑے انار و قمیص و لفافہ بن کٹنا یا جاوے۔ فن۔ انار یعنی تہ بند لیکن سر سے پیر تک مراد ہے۔ قمیص کرتہ یعنی گردن سے قدم تک بغیر استین و کٹی کے۔ اور لفافہ سر سے پیر تک اوپر سے پینا جاتا ہے۔ لہذا روئے انہ صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی ثلثۃ اثواب بیض سحو لیتہ۔ بدلیل اس حدیث کے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو سحولیہ کے تین سفید کپڑوں میں کفن دیا گیا۔ فن۔ رواہ الامۃ السنتہ عن ام المومنین عائشہ رضہ۔ اور سحولیہ ایک موضع ہے جہاں کے کپڑے معدود تھے۔ نفع۔ اور سنت سے مراد یہ کہ جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا کفن تھا۔ م۔ ولانہ اکثر ما یلبسہ عادۃ فی حیاتہ فلذا بعد مماتہ۔ اور ہوجہ سے کہ ماز راہ عادت یہ مقدار اسکی زندگی میں پہننے کی اکثری ہے تو موت کے بعد بھی یہی اکثر لباس ہوا۔ فن۔ اگر بعض وارثوں نے تین کپڑے اور بعض نے دو چاہے پس اگر مال میں گنجائش ہے تو تین دے جائیں کہ یہی سنت ہے۔ الجھوہ۔ فان اقتصروا علی ثوبین جائز۔ پھر اگر انھوں نے دو ہی کپڑوں پر کمی کی تو جائز ہے۔ واثوابان لئلا وفافہ۔ اور یہ دو کپڑے انار و لفافہ ہونگے۔ وینہ کفن الکفایہ۔ اور یہ مقدم کفن کفایت ہے بقول ابی بکر رضی اللہ عنہ اغسلوا ثوبی ینہین و کفونی فیہما۔ بدلیل قول حضرت ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے کہ میرے یہ دو ثوبان کپڑے دو کر انھیں میں مجھے کفن دینا۔ فن۔ کہونکہ نئے کی زندہ کو زیادہ احتیاج ہوتا ہے۔ برواہ احمد فی کتاب الجلاوہ و رواہ عبد الرزاق بسند صحیح عن عائشہ رضہ۔ مترجم کتاب ہے کہ اس قول کے معنی یہ ہیں کہ میرے کفن میں تین کپڑے سنت ہیں سے دو کپڑے تو یہ کر دینا جو کہ میں پہنے ہوں اور دو ثوبان لئلا کہ صحیح بننا بھی میں حضرت عائشہ رضہ سے راجع ہے کہ حضرت صدیق اکبر ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ صلی اللہ علیہ وسلم

کو کپڑوں میں کفن دیا گیا تھا میں نے یاد دلایا کہ سفید تین کپڑوں میں جبین قمیص نہ تھی اور نہ عامہ تھا۔ پھر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس روز انتقال فرمایا تھا میں نے یاد دلایا کہ دوشنبہ کے روز۔ پس فرمایا کہ آج کون دن ہے میں نے کہا کہ دوشنبہ ہے۔ فرمایا کہ اب سے رات میں مجھے امید ہے کہ ایک کپڑے پر نگاہ کی جائے پھر تھا اور اسی میں جا رہے تھے اس میں زعفران کا دغ خوشبو دیتا تھا پس فرمایا کہ اسکو دھو ڈالنا اور اس پر دو کپڑے اور زیادہ کر کے مجھے پہن کفن دینا۔ میں نے کہا کہ یہ تو بڑا ناہی فرمایا کہ میت سے زندہ زیادہ سزاوار حدید کپڑے کا ہے۔ الخ۔ ابن العمام رحمہ نے کہا کہ استدلال دو کپڑوں کفایت کا حدیث ابن عباس رحمہ سے دربارہ اس شخص کے جو احرام میں ناتہ سے گر کر مر گیا تھا اور اس میں مذکور ہے کہ اس کے دو کپڑوں میں اسکو کفن دیدو۔ رواہ الامۃ السنۃ۔ لیکن تحتل نہ کہ اس محرم کے اس انار دھا در وہی کپڑے ہو گئے تو ضرورت پر مبنی ہوا۔ مع۔ والا زار من الفرقی الی القدم۔ اور یہ انار تو سر سے قدم تک ہوگی۔ ف۔ ابن العمام نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ انار معروف جو کپڑے ہوتے ہیں اس سے خلاف کیوں ہوتی حالانکہ محرم مذکور کی انار اسی قدر تھی۔ یونہی ام عطیہ کی حدیث میں بھی اسبقہ انار وہی تھی جیسا کہ ہمیں منصوص ہے۔ مع۔ واللفافہ کذا لکنا اور لفافہ یعنی اوپر کی چادر بھی اس طرح کی یعنی سر سے قدم تک ہوگی۔ ف۔ مگر ہمیں جیب و استین و کلیان نہ ہوگی۔ ا۔ لکنا۔ واذا ارادوا لکفن الکفن۔ اور جب یہ کفن میت پر لپیٹنا چاہیں۔ ف۔ بعد خوشبو دینے کے پہلے لفافہ بچھا دیں اور اس سے انار بچھا دیں اور میت کو انار پر لٹا دیں اور قمیص پہنا دیں اور اس حالت میں خطوط و کافور لگا دیں۔ پھر کفن سے انار کو کشیں تو ابتداً ابجانبہ الایسر۔ بائیں طرف سے شروع کریں۔ طفوہ علیہ پس بائیں کو میت پر لیٹ دیں۔ ثم بالایمن۔ پھر دائیں کو کشیں۔ ف۔ تاکہ دایان اوپر رہے۔ کما فی حال الحیوۃ۔ جیسے زندگی کی حالت میں کیا جاتا ہے۔ ولبسطہ ان لبسطہ اللفافہ والا ثم لبسطہ علیہا الانار۔ اور کفن بچھانیکے یہ صورت ہے کہ پہلے لفافہ بچھایا جاوے پھر اس پر انار بچھائی جاوے۔ مع۔ اور میت کو خوشبو و کافور لگا دیں۔ ثم قمیص البیت و یوضع علی الانار۔ پھر میت کو قمیص پہنا کر انار پر رکھا جاوے۔ ثم یعطف الانار من قبل الایسر ثم من قبل الایمن۔ پھر بائیں طرف سے انار کو تہہ کریں پھر دائیں طرف سے لیٹ دیں۔ ثم اللفافہ کذا لک۔ پھر اسی طرح لفافہ اوپر سے کشیں۔ ف۔ کہ دایان اوپر رہے۔ وان خافوا ان یتشتر الکفن عنہ عقد وہ بخرقہ۔ اور اگر دو کون کو خوف ہو کہ میت سے کفن منتشر ہو جائیگا تو اسکو ایک خرقہ سے باندھ دیں عیانتہ عن الکشف۔ تاکہ پردہ کھل جانے سے محفوظ رہے۔ ف۔ خصوصاً عورت کے حق میں مع۔ اور کفن ضرورت وہ ہے کہ جو کچھ میسر آ جاوے چنانچہ حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کی شہادت اور کفن ضرورت کا ذکر آتا ہے۔ مع۔ بعد الزناق و بخاری کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کفن سنت بن عامہ نہیں تھا۔ اور قتادی میں ہے کہ شاخون شاخ نے عالم کے لیے عامہ کو مستحسن قرار دیا ہے اور اسکا جھوڑا اس کے چہرہ کی طرف رکھا جاوے جو زندگی میں پشت پر رہتا تھا ابوجہرہ۔ جوڑ کا قریب بلوغ ہوا اسکا کفن قبل بالغ کے ہے اور طفل صغیر کا کفن کپڑا اور دختر صغیرہ کا کتہہ دو کپڑے ہیں۔ البیہین۔ و تکفن المرأة فی ثمتہ الثواب۔ اور عورت کو کفن دیا جاوے پانچ کپڑوں میں شروع کرتی۔ و انار۔ و انار۔ و خمار۔ اور اوڑھنی۔ ف۔ جو سرد گردن و سینہ کو ڈھانکتی ہے۔ و لفافہ و خرقہ تربط فوق یتیمیا۔ اور لفافہ اور ایک ٹپی جو اسکی چھاتیوں پر باندھ دیا جاوے۔ لحدیث ام عطیہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعطی اللواتی فسلن انیتہ خمسۃ ثواب۔ بدلیل حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا کہ جن عورتوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دختر کو نہایا تھا انکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ کپڑے کفن کے لیے دے دیے۔ ف۔ چنانچہ کہا کہ اول بکو پانچا مہ دیا پھر دوع پھر خمار پھر چادر پھر بعد کو ایک دوسرے کپڑے میں دوج کی گئی۔



اس حدیث کو ابو داؤد نے یلی ثبت قائل ثقیفہ سے روایت کی لہذا زعم کیا گیا کہ سچاے ام عطیہ کے یہی صحیح ہے اور نووی نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اگرچہ ابن القطان نے بعض راویوں کو مہول قرار دیا۔ میں کہتا ہوں کہ ابن الاثیر رحم نے کتاب الصحابہ رضی اللہ عنہ میں ذکر کیا کہ ام کلثوم رضی اللہ عنہا نے ستر ہجری میں یکسال بعد حضرت زینب کے انتقال کیا اور ام کلثوم کو ام عطیہ نے غسل دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ام عطیہ نے زینب و ام کلثوم دونوں کو غسل دیا ہے اور ابن ماجہ نے بھی ام عطیہ سے ام کلثوم کو غسل دینا روایت کیا اور آخرین ہے کہ جب ہم سب غور میں غسل سے فارغ ہوئیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی پس آپ نے ہماری طرف اپنا پایا بجاہ پھینک دیا کہ یہ آسکو پہنادو۔ اس روایت کی اسناد صحیح ہے اور ایسا ہی حضرت زینب کے غسل میں مروی ہے پس ام عطیہ رضی اللہ عنہا کا دونوں صاحبزادیوں کے غسل میں شریک ہونا ثبوت ہوا۔ مفت۔ ولانہا تخرج فیہا حالۃ الحیات فلکذا بعد الممات۔ اور اس دلیل سے کہ عورت حالت زندگی میں ان پانچ کپڑوں میں نکلتی ہے تو یوں ہی بعد ممات کے بھی۔ **ف**۔ یہی پانچ دیئے جاوین جنکو پہنکر وہ اپنے والدین کے دیدار وغیرہ کو نکلتی تھی۔ ثم یند ابیان کفن السنۃ۔ پھر یہ کفن سنت کا بیان ہے۔ وان اقتصروا علی ثلثۃ اوثاب جائز۔ اور اگر تین ہی کپڑوں پر اقتصار کیا تو جائز ہے۔ وہی ثوبان و خمار۔ اور وہ دو کپڑے ازار و عافہ ہیں اور میرا کپڑا خمار ہے۔ وہو کفن الکفایۃ۔ اور یہ کفن کفایت ہے۔ **ف**۔ یعنی عورت کے حق میں کفن کفایت اسی قدر ہے۔ ویکبرہ اقل من ذلک۔ اور اس سے کم کرنا مکروہ ہے۔ **ف**۔ مگر جبکہ ضرورت ہو چنانچہ آگے اسناد مذکور ہے شکار جہاد وغیرہ میں ایک یا دو کپڑے کے سواے میر نہیں تو بضرورت یہی یا جابجا و فی الرجل یکبرہ الاقتصار علی ثوب واحد الا فی حالۃ الضرورۃ۔ اور مرد کے حق میں ایک ہی کپڑے پر کمی کرنا مکروہ ہے سواے حالت ضرورت کے۔ **ف**۔ کہ اسوقت جو میر آوے جائز ہے اور وہ کفن ضرورت ہے۔ لان مصعب بن عمیر۔ کیونکہ مصعب بن عمر رضی اللہ عنہ۔ **ف**۔ جو شرفاے بنو عبد الدار میں سے بہت مالدار تھے کہ روز جوڑا بدلا کرتے تھے اور خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مدینہ میں ہجرت کی اس حالت سے کہ بدن پر ایک کلمی تھی اور جنگ احد کے روز مومنوں کا نشان انہیں کے ہاتھ میں تھا اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے ایک جماعت نے بھاگنا شروع کیا تو اسوقت یہ نہیں بھاگے اور برابر آیت قرآن مامح الا رسول قد خلت من قبلہ الرسل الایہ پڑھتے رہے حتیٰ کہ شہید ہوئے پس انہوں نے اپنے اعمال عظام کا دنیا میں کچھ بھی اجر نہیں لیا اور۔ جن اشتہد۔ جدم شہید ہوئے ہیں۔ **ف**۔ تو ایک مخطط کلی جوڑی اور اسوقت ضرورت میں انکو یہی کفن ہوگا سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم دیا گیا۔ جناب بن الارت رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب ہم اس کلی سے آنا سر ڈھانکتے تو پانون کھل جاتے اور جب اس سے پانون ڈھانکتے تو سر کھل جاتا تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ سر ڈھانک دیا جاوے اور پیروں پر اوغر ڈالی جاوے۔ معصومین وغیرہما اور اذخرا ایک خوشبودار گھاس ہے۔ دام مصعب نے کہا کہ۔ کفن فی ثوب واحد۔ تو ایک ہی کپڑے میں کفن دیئے گئے۔ وند کفن الضرورۃ۔ اور یہ کفن ضرورت ہے۔ اور حضرت سید الشہداء حضرت بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ کو بھی ایک ہی کپڑے میں کفن دیا گیا تھا۔ اور حدیث مذکور میں دلیل ہے کہ سر ڈھانکنا پانون سے مقدم ہے اور گھاس بھی بضرورت کفن ہے اور واضح ہے کہ حاجی کو خالص احرام میں سر و چہرہ ڈھانکنا و خوشبو لگانا منوع ہے لیکن اگر اس حالت میں مر جاوے خواہ

مرد جو یا عورت جو تو اسکو بھی خوشبو لگائی جائیگی اور سر و چہرہ ڈھکا جائیگا اگرچہ غلام یا توڑی ہو۔ کافی محیطہ۔  
 عورت کو کفن پنانے کا طریقہ یہ ہے جو فرمایا کہ۔ ولبیس المرأة الدرع اولاً۔ عورت کو پہلے درج پنائی جاوے۔ ثم  
 یجعل شعرها ففیترتین علی صدرہا فوق الدرع۔ پھر اسکے بال دو فیترہ کر کے درج سے اوپر اسکے سینہ پر رکھ دے۔  
 جادین۔ فن۔ اور شافعی رحم کے نزدیک کنگھی کر کے تین فیترہ کیے جادین اور اسکی پشت پر چھوڑے جادین کو نہ  
 جن عورتوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادی کو نکلیا تھا یوں ہی کیا تھا اور ظاہر یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے ارشاد کے موافق ہوگا۔ جواب یہ کہ آپ کا ارشاد معلوم نہیں اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول اور پرگندہ اور زینت سے  
 مردہ مستغنی ہے۔ مع۔ بالجلد آدھے بال ایک طرف اور آدھے دوسری طرف کر کے دونوں فیترہ اسکے سینہ پر درج  
 سے اوپر رکھے جادین۔ ثم النحر فوق ذلک۔ پھر اسکے اوپر رخار پنائی جاوے۔ ثم الازار تحت الفاقہ  
 پھر لفافہ کے نیچے ازار پنائی جاوے۔ فن۔ یعنی پہلے ازار پھر اوپر لفافہ ہو۔ راخرقہ یعنی سینہ بند تو جہانی سے  
 یکنزاف تک۔ التبین۔ بلکہ ٹھنڈے تک۔ المنافع۔ بلکہ قد مون تک۔ المبسوط والنجلی۔ اور جہاتون پر بندھا ہو۔ التحفہ  
 منع۔ قال ویجر الاکفان قبل ان یدرج فیہا المیت وترا۔ اور کما کہ کفنون میں میت کو درج کرنے سے  
 پہلے کفنون کو طاق بار اچار کر لے۔ فن۔ یعنی خوشبو دار کر لے چنانچہ مصنف رحم نے فرمایا۔ والاحجار علی  
 اچار خوشبو دار کرنا۔ فن۔ یعنی عود و لوبان کے مانند جلا کر اسکے دھوین سے کفن کو خوشبو دار کر لے۔ لائے صلی اللہ  
 علیہ وسلم امر باچار اکفان انتہ وترا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دختر کے کفنون کو طاق کرتے  
 اچار کرنے کا حکم دیا تھا۔ فن۔ علامہ محمد بن مین اس اچار کے معنی ہونے پر اتفاق ہے جیسے خانہ کے پیچھے  
 دھونی جلانے جلنے کے مکہ وہ ہونے پر اتفاق ہے اور مبسوط میں ہے کہ قبر میں دھونی دینا مکروہ ہے لیکن اہم مصنف رحم  
 نے جو دلیل لکھی یہ غریب ہے۔ البتہ بقی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
 کہ میت کے کفنون کو تین بار تجھیر کرو۔ نوہی نے کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ وقد رواہ ابو یعلیٰ وابن جابن۔ فاذا فرغوا  
 منه صلوا علیہ۔ پھر جب کفن دینے سے فارغ ہوں تو میت پر ناز بڑھیں۔ لائے فریفتہ۔ کیونکہ ناز چلتا ہے فریفتہ ہے  
 فن۔ یعنی بالاجماع فرض کفایہ ہے۔ یعنی اگر کچھ لوگ پڑھ دین تو کفایت ہو گئی اور اگر کسی نے نہ پڑھی تو سب  
 گنہگار ہونگے۔ م۔ (فروع) میت کے قرضخواہوں کو حلال نہیں کہ میت کو کفن استہ دیے جانے سے روکیں  
 اسوجہ سے کہ میت کا ترکہ انکے قرضہ میں گھرا ہوا ہے بلکہ اپنی وجہ ہے کہ کفن سنت ایسے کپڑے سے جسکو وہ عیب  
 و جہ میں ہوتا ہو دینے سے مانع نہ ہوں۔ جوامع الفقہ۔ اور مرغینانی میں ہے کہ اگر مال قلیل اور وارث کثیر ہوں تو  
 کفن الکفایہ اولیٰ ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک جب ترکہ پر قرضہ محیط ہو تو واضح یہ کہ کفن ایک کپڑا یا جادہ سے اور  
 اور ذہبیہ المالکیہ میں مثل جوامع الفقہ کے مذکور ہے اگرچہ قرضہ محیط ہو۔ ایک زندہ و ایک مردہ ہے اسکا ایک ہی کپڑا  
 دونوں میں مباح ملا تو زندہ کو شرعاً حاکمنا اولیٰ ہے۔ یعنی وجہاً زندہ کو بیٹا حتیٰ کہ اگر میت کو کفن دیا گیا اور وہاں کوئی  
 سردی سے مر جاتا ہو تو اس کفن کے کپڑے کے واسطے مردہ پر زندہ مقدم کیا جائیگا جب کہ سوا سے اسکے میسر نہ ہو  
 جیسے پاس سے مہر کو میت کے نکالنے پر بانی کے لیے مقدم کیا جاوے بخلاف اسکے اگر زندہ کو ناز کے لیے  
 و قرضہ یا شرعاً حاکمنا کی حاجت ہو تو میت کا کفن لیکر زندہ کو نہیں دیا جائیگا کیونکہ وہ شہداء میں سے ہے پھر بکتا ہے  
 ضرورت کے وقت مثلاً جادہ کے مقنون کو دو تین کو ایک کفن میں جمع کرنا یا فیہ و جالبہ کے کپڑے کو ایک مطلقاً  
 جائز ہے اور ہمارے نزدیک بھیرہ زندہ ان کے شرعاً مطلقاً جیسے ہوئے نہیں جائز ہے۔ میت نے حکم

اپنے ترکہ کا وصی مقرر کیا اسنے ترکہ میں سے تابوت کا غلاف خرید اور قاریوں حافظوں اور شاعروں مرثیہ کہنے والوں کو دیا اور جو عورتیں مردوں کے کوآنے میں آئیں صرف کیا اور قبر پر مقبرہ یا خطیرہ یا کوئی ممنوع عمارت بنائی تو یہ کچھ نہیں جائز ہے وہ سب مال کا ضامن ہو گا سوائے تابوت کے۔ قاضی خان۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ اگر جان زمین میں بغیر تابوت کے قبر بنائی جاتی ہو تو چاہیے کہ تابوت کا بھی ضامن ہو جیسے والدوں کے مسئلہ میں لکھا جب کہ ایک نے ایسی صورت میں بغیر اجازت وارثوں کے خریدی ہو۔ بات اتنی ہے کہ وصی امانت دار تصرف ہے۔ فافہم۔ م۔

**فصل فی الصلوٰۃ علی المیت**۔ فصل میت پر ناز کے بیان میں۔ ناز جنازہ فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر بعض نے پیرہ دی خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو خواہ مرد نے پڑھی یا عورت نے تو یہ فرض سب کے ذمہ سے اتر گیا ورنہ سب گناہار ہوتے۔ اتمانار خانہ۔ اور جماعت شرط نہیں۔ النہایہ۔ حدیث صحیح میں ایک قریصہ ار کے جنازہ پر ناز نہیں پڑھی اور فرمایا کہ صلوٰۃ علی صاحبکم۔ یعنی تم ہی لوگ اس پر ناز پڑھ دو۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر شخص پر فرض میں نہیں ہے۔ الفتح۔ ناز جنازہ ہر ایسے شخص مسلمان پر پڑھی جائیگی جو بعد ولادت کے کسی وقت مرا ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو اگرچہ اسنے خود اپنے آپ کو قتل کیا ہو بقول طبرقین رحمہ اللہ شرعاً سنگسار کیا گیا ہو یا قصاص میں قتل کیا گیا ہو۔ اور نہیں پڑھی جائیگی باغیوں و زہرہوں پر اور جس نے اپنے والدین میں سے کسی کو قتل کیا ہو اور جبکہ وہ ام المسلمین نے سولی دی ہو بنا برودایت ابو سلیمان رحمہ اللہ کے اور جو کسی مال لینے میں مارا گیا ہو۔ الايضاح وغیرہ۔ اگر ولادت کی حالت میں مرا پس اگر اکثر حصہ نکل آیا تو ناز پڑھی جاوے اور کمتر ہو تو نہیں۔ البدائع۔ شرائط ناز میں سے یہ کہ میت کی طہارت ہو جائنک ممکن ہے اور اگر ممکن نہ ہو مثلاً قبل غسل نہ ہونے یا تو کھو دانہ جاوے اور بفرط اسکی قبر پر ناز پڑھے جاوے۔ تبیین۔ یوں ہی جب کفن میسر نہ ہوا تو دفن کر کے قبر پر ناز پڑھیں۔ اور طہارت خواہ غسل ہو ورنہ نیم ہو م۔ اور اگر پہلے بغیر غسل ناز پڑھ دی مثلاً نیم سے پھر پانی ملا اور غسل دیا تو ناز اعادہ کریں۔ تبیین۔ اور ہر وہ چیز جو فریضہ ناز صحیح ہونے کے پہلے شرط ہے یعنی طہارت حقیقی یا حکمی اور جملہ رنج ہونا اور شہرت ہونا اور نیت ہونا وہ ناز جنازہ میں شرط ہے۔ البدائع۔ پس امام وقیم و دونوں اس عبادت کی اسد تعالیٰ کے لیے قبلہ رنج ہو کر ادا کرنے کی نیت کریں اور مقتدی اگر اقتدا سے امام کی نیت کرے تو کافی ہے۔ المفہرات۔ اور میت کا مسلمان ہونا شرط اولیٰ ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ جنازہ مصلیٰ کے روبرو رکھا جائے اسی واسطے غائب جنازہ پر نہیں جائز ہے اور اگر سامنے بھی کسی جانور وغیرہ پر لدا ہو یا مصلیٰ کے پیچھے ہو تو بھی نہیں جائز ہے۔ مان اگر بغیر ناز نہ ہونے ہو گیا کہ بغیر کھودے نہیں نکل سکتا تو یہ شرط ساقط ہے۔ اور واضح ہو کہ حضرت صلعم نے بخاشی بادشاہ حبش پسندینہ میں ناز پڑھی اسطرح کہ ایک روز چانک صحابہ رضی اللہ عنہم کو آگاہ فرمایا کہ صحابہ سالی نجاشی فوت ہو گیا پس اٹھو آسہر ناز پڑھیں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے پیچھے صف باندھی پس آپ نے چار تکبیریں کہیں اور صحابہ رنم کا گمان بھی تھا کہ نجاشی کا جنازہ آپ کے روبرو ہے رواہ ابن جان فی صحیح عن عمران بن حصیب رضی اللہ عنہ اور اس میں اشارہ ہے کہ نجاشی رنم کا جنازہ آپ کے روبرو تھا اگرچہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہیں نظر آتا تھا۔ اور حدیث ناز نجاشی تو ابوسیرہ رنم سے صحاح الستہ میں ہے اور نسائی کی روایت میں ہے کہ پھر جس دن نجاشی رنم کی وفات کی خبر آئی تو اس دن صرف ہی فرمایا کہ اپنے بھائی کے واسطے استغفار کرو۔ ذی الباب عن جابر رنم۔ فی الصحیحین۔ اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک کو تشریف لے گئے تو وہاں جبریل علیہ السلام نے آکر آگاہ کیا کہ مدینہ میں معاویہ بن معاویہ الخزنی رنم نے انتقال کیا ہے کیا



آپ اسپر ناز پڑھنا چاہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ہاں آخر تک یہ قصہ صحیح بخاری میں مروی ہے اور طبرانی رحم کی حدیث ابو امامہ رضہ میں تصریح ہے کہ کیا آپ چاہتے ہیں کہ آپ کے واسطے زمین پیٹ رہا دے کہ آپ اسپر ناز پڑھیں فرمایا کہ ہاں پس جبریل علیہ السلام نے اپنے بازو زمین پر مار دیے تو معاویہ رضہ کا جنازہ آپ کے واسطے بلند ہو گیا پس آپ نے اسپر ناز پڑھی۔ پھر بخاری میں بھی مذکور ہے کہ جب آپ نے سلام پھیرا تو دیکھا کہ آپ کے پیچھے ملائکہ کی دو صفیں ہر صف ستر ہزار کی ہوئی جبریل علیہ السلام سے پوچھا کہ اس شخص نے ہر مرتبہ کہاں سے پایا۔ جبریل نے کہا کہ شخص قتل ہوا اور احد کو بہت محبوب رکھتا تھا اور اٹھتے بیٹھتے اور آتے جاتے پڑھا کرتا تھا یہ اس کا مرتبہ ہے۔ ابن الامام رحم نے کہا کہ یہ نازین بوجہ خصوصیت کے تھیں کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے آٹکا جنازہ رو بہرہ کیا گیا۔ ورنہ بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے عیبت میں انتقال کیا خصوصاً ان صحابہ رضہ نے جو کفر کرتے تھے اور انکو کافروں نے دھوکے میں لاکر قتل کیا تھا آپ بہت غمگین ہوئے حتیٰ کہ کافروں پر لعنت فرمائی اور نازون میں قنوت پڑھا حتیٰ کہ منع کر دیا گئے باوجود اسکے آپ سے انکے جنازہ کی ناز منقول نہیں ہے حالانکہ آپ غایت مہرم سے ہر ایک پر ناز پڑھنا چاہتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ ابو ہریرہ رضہ نے فرمایا کہ ایک حبشہ عورت مسجد میں جھاڑو دیا کرتی تھی پس حضرت صلعم نے اسکو نہیں پایا تو دریافت کیا تب عرض کیا گیا کہ وہ تو مر گئی تو فرمایا کہ بھلا تم نے مجھے کیوں نہیں خبر دی۔ ابو ہریرہ رضہ نے کہا کہ صحابہ نے گویا اسکے معاملہ کو خیر جانا تھا پس فرمایا کہ مجھے چلکر اسکی قبر بتاؤ تو لوگوں نے جاکر بتلایا پس آپ نے قبر پر ناز پڑھی پھر فرمایا کہ یہ قبر میں اپنے لوگوں پر ماریں سے بھری ہوئی ہیں اور میری اسپر ناز پڑھ دینے سے اللہ تعالیٰ انکو اہل قبر پر مہر کر دیتا ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ و اولی الاماں بالصلوٰۃ علی النبی و آلہ السلطان ان حضرت اور میت پر ناز پڑھنے کے واسطے سب سے اولی سلطان ہے اگر جنازہ بر آوے۔ و پس اسکا امام کرنا واجب ہے۔ لان فی التقدیم علیہ از درانگہ ہے۔ کیونکہ سلطان پر مقدم ہونے میں سلطان کے حق میں خفت ہے۔ و حالانکہ سلطان ظل اللہ ہے جو اسکی بزرگی کرے اللہ تعالیٰ اسکے بزرگی کرے اور جو اسکی اہانت کرے اللہ تعالیٰ اسکی اہانت کرے کما ثبت فی الحدیث۔ فان لم یحضر فالقاضی۔ پھر اگر سلطان نہ آیا تو قاضی اولی ہے۔ لانه صاحب ولایت۔ کیونکہ وہ صاحب ولایت ہے۔ و یعنی قاضی کو سب پر ولایت عامہ حاصل ہے اگرچہ سلطان کے مقرر کرنے سے ہے۔ بالبحک ان دونوں کی تقدیم تو واجب ہے۔ فان لم یحضر فیسحب تقدیم امام الحی۔ پھر اگر قاضی بھی حاضر نہ ہوا تو امام محلہ کی تقدیم مستحب ہے۔ و الحی در اصل ایک کنبہ ہے اسطرح کہ ایک دادا کی اولاد اور اسکے اولاد کی اولادین اور اولادوں کی اولاد پس کئی پشتیں اور اولاد کے مختلف بطون ہو گئے تو یہ سب ایک قبیلہ ہے جیسے قریش اور انہیں حی و بطون و غیرہ سب داخل ہیں اور یہاں مراد یہ کہ جس کنبہ میں سے یہ شخص تھا انکی مسجد کا جو امام اس قوم کی رضامندی سے ناز پڑھا تا تھا تو یہ میت بھی اسکے پیچھے پڑھتا تھا پس مستحب ہے کہ یہی امام اسکا جنازہ پڑھاوے۔ لانه رضیہ فی حال حیات۔ کیونکہ میت حالت زندگی میں اسکے امام ہونے پر راضی تھا۔ و بعد موت بھی اسی کی پسند کا امام بہتر ہے جب کہ شرع سے مخالفت نہیں ہے۔ ثم الولی۔ پھر میت کا ولی بہتر ہے۔ و اکثر متون میں یہی ترتیب مذکور ہے۔ اور خلاصہ یہ کہ سلطان پھر قاضی کی تقدیم واجب اور امام الحی کی تقدیم مستحب پھر ولی ہے۔ حسن رحم نے امام ابو حنیفہ رحم سے روایت کی کہ اول تمام مسلمانوں پر خلیفہ یعنی سلطان عظیم پھر اس شہر کا سلطان ہے پھر قاضی پھر صاحب الشرط یعنی محتسب حاکم پھر سلطان کا خلیفہ پھر قاضی کا خلیفہ پھر امام الحی

پھر ولی میت - اسی روایت کو بہت سے مشائخ نے لیا ہے۔ النہایہ الدرایتہ۔ اور یہی مختار ہے۔ معنف۔ ابو یوسف نے کہا کہ ہر حال میں ولی ہر ہی قول شافعی اور ایک روایت ابو حنیفہ سے ہے کیونکہ ماتنہ نکاح کرانے کے یہ حکم بھی ولی سے متعلق ہے۔ وجہ قول اول ظاہر الروایۃ کی یہ ہے کہ جب حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے شہادت پائی تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے سعید بن العاص کو آگے بڑھایا جو کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مدینہ پر حاکم تھا پس سعید بن العاص نے ادب سے امام ہونے میں عذر کیا تو حسین رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہی سنت ہے اگر ایسا نہ تو میں سمجھے امام نہ کرتا۔ نووی رحمہ نے یہی قول مالک و احمد و اسحق و چند صحابہ و تابعین کے نام لکھے اور ابن المنذر رحمہ نے کہا کہ یہی اکثر علماء سلف و خلف کا قول ہے۔ معنف۔ والا ولیاء علی الترتیب المذكور فی النکاح۔ اور میت کے اولیاء اسی ترتیب پر ہونگے جو نکاح میں مذکور ہے۔ ف۔

لیکن نکاح میں عورت کا بیٹا مقدم ہے باپ پر اور یہاں باپ اولی ہے اور ہر روایت صحیحہ یہ بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے۔ الزیلعی ف۔ ع۔ اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ ع۔ اگر برابر کے دو ولی ہوں۔ جیسے دونوں اسکے سگے یا سوتیلے بھائی ہوں تو انہیں جس کا سن زیادہ ہو وہ مقدم ہے لیکن اسکو یہ اختیار نہیں کہ اپنی جگہ کسی اجنبی نوکر دے مگر جب کہ دوسرا بھی راضی ہو۔ کما ذکرہ فی کتاب الصلوٰۃ۔ اور تمام قرابت والے یعنی ناسنہ وار نسبت شوہر کے مقدم ہیں بشرطیکہ شوہر سے کوئی بیٹا نہ ہو اور اگر ہو تو شوہر مقدم ہوگا۔ منع۔ اور ہمارے نزدیک شوہر کی ولایت بعد موت زوجہ کے منقطع ہو جاتی ہے۔ الجامع الصغیر تفاضیخان۔ اسی واسطے کہا گیا کہ اصل میں قرابت کی وجہ سے بیٹا اپنی ماں کا ولی ہے نہ شوہر لیکن جب یہ شوہر اس بیٹے کا باپ ہو تو بیٹے کو مقدم ہونا مکروہ ہے۔ لہذا

ف۔ اگر میت کا ولی نہ ہو تو شوہر اولی پھر پڑوسی بہ نسبت دوسرے اجنبیوں کے اولی ہے۔ القسین۔ عورتوں اور صغیر بچوں کا ناز جنازہ میت میں کچھ حق ولایت نہیں ہے۔ البھویرہ۔ لیکن عورت کی ناز میت پر جائز ہے۔ م۔ اور میت پر فقط ایک ہی بار ناز پڑھی جائیگی اور دوبارہ بطور نقل اس پر ناز مشروع نہیں۔ الايضاح۔ ۷۔ لہذا اگر عورت نے مشروع کر دی ہو کہ وہ قریب تمام ہے تو کہا گیا کہ مرد اقدار کر لین اور ترجمہ کو اس میں تامل ہے۔ واللہ اعلم

م۔ فتاویٰ کبریٰ میں ہے کہ اگر وصیت کی ہو کہ فلاں شخص میرا جنازہ پڑھاوے تو وصیت باطل اور اسی پر فتویٰ ہے المفسرات ۷ والعیون و مناقات الصدر الشہید۔ اور نوادر میں وصیت جائز ہے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ سلطان وغیرہ واجب التقدیم اور ولی ہو ورنہ وصیت صحیح اور اگر ولی نے اجازت دیدی تو بھی جائز ہونا چاہیے کیونکہ دعا صاحبین اولیٰ بقبول ہے اور اسی پر روایت نوادر محمول ہے۔ م۔ پھر جب سلطان اعظم نے یا سلطان والی یا شہر کے والی یا قاضی نے ناز پڑھا دی تو یہ لوگ بہ نسبت ولی میت کے اولی ہیں پس ولی ناز اعادہ نہیں کر سکتا۔ خلاصہ فان صلی غیر الولی او السلطان۔ پھر اگر ولی یا سلطان یعنی ماتنہ سلطان کے کسی نے ناز پڑھا دی ف۔ بدون اجازت ولی کے۔ اعادہ لولی یعنی ان شاء۔ تو ولی اعادہ کر لے یعنی ولی چاہے تو اعادہ کر لے۔ لہذا

نکرنا ان الحق للاولیاء۔ بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے کہ حق تو اولیاء میت کا ہے۔ ف۔ اور سلطان و ولی وقاضی و انکے خلفاء کا حق ولی سے بھی مقدم ہے۔ اور خلاصہ میں امام الحجی کو بھی سلطان کے حکم میں شامل کیا

ولیکن اس میں تامل ہے کیونکہ امام الحجی کی تقدیم واجب نہیں ہے۔ م۔ وان صلی الولی اسی علی المیت اور اگر ولی نے میت پر ناز پڑھا دی۔ ف۔ اگرچہ تنہا پڑھا ہی ہو۔ لم یجزل احد ان یصلی بعدہ۔ تو بعد اسکے میت کو میت پر ناز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ اس ولی کے برابر پایہ کے دوسرے اولیاء۔ ۷۔ چاہیں

المجبرہ۔ پس اگر ولی سے بڑھ کر سلطان وغیرہ نے پُرجی تو بد رجبہ اولی پھر کوئی نہیں پُرجہ سکتا۔ ف۔ لان النفل  
یثادی بالاول۔ کیونکہ فرض نماز کا تو اول کے پُرجہ دینے سے ادا ہو چکا۔ والنفل بجا غیر مشروع۔ اور نفل  
پُرجہ نماز کے ساتھ مشروع نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جس کا مقدم نہ ہو اس کو نماز جنازہ نفل طہ پر پُرجہ نماز مشروع  
نہیں ہے۔ ولہذا رانیا الناس ترکوا عن آخرہم الصلوۃ علی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور یہ وجہ  
سے کہ نماز جنازہ میں نفل نہیں مشروع ہر ہم نے تمام لوگوں کو ادنیٰ سے اعلیٰ تک دیکھا کہ انھوں نے حضرت صلعم  
کی قبر شریف پر نماز پُرجہ نہ کر کیا۔ ف۔ پس اگر نفل جائز ہوتی تو اس سے بڑھ کر کوئی فضیلت ہوتی۔ اگر  
وہم ہو کہ قبر پر نماز تو تین روز یا اس کے مانند تک جائز ہے۔ جو اب یہ کہ مدت مذکور میت کے متغیر ہو جانے کی وجہ سے  
ہر اور مریخ مخصوص ہے کہ زمین کسی تغیر کے جسم کو نہیں کھا سکتی ہے کماں کہ سرور عالم افضل المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم جعین  
وہو الیوم کما وضع۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو آج ویسے ہیں جیسے مرقد شریف میں رکھے گئے تھے۔ ف۔  
پس اگر نماز جنازہ میں نفل جائز ہوتا تو کوئی چیز مانع نہ تھی۔ ابن العمام نے کہا کہ حقدار کو استثناء کرنا چاہیے کیونکہ  
جس شخص کا حق ہو اس کے حق میں نماز بطور نفل مشروع رہی تاکہ وہ اپنا حق حاصل کر لے۔ الفتح۔ اس سے عام غرضی  
لوگوں کی نفی ہوئی لیکن ولی کے برابر مرتبہ والوں کا حق شاید بوجہ ایک ولی کے پُرجہ دینے کے ساقط ہو گیا  
قافم۔ م۔ رہا یہ کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اصحاب رضی اللہ عنہم نے فرداً فرداً نماز پُرجی جیسا کہ صحیح قول میں  
ہے تو یہ صرف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں سے تھا۔ اور امام ابو بکر البزار و امام طبری نے ذکر کیا کہ حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو یہی وصیت فرمائی تھی۔ میں کہتا ہوں کہ نفل کی وجہ سے  
صحابہ رضی اللہ عنہم کے ہر فرد پر یہ بات فرض عین ہو تو ہر فرد نے اپنا فرض ادا کیا۔ بعض علماء نے کہا کہ قبر پر نماز پُرجہ بھی  
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص سے تھا کہ آپ کی نماز سے قبر منور ہوتی تھی۔ ابن جان رحمہ نے کہا کہ  
یہ قول وہم ہے کیونکہ آپ کی اقتدا میں صحابہ رضی اللہ عنہم نے تھے۔ منع۔ میں کہتا ہوں کہ بعد نماز ولی کے سلطان کا  
حق مریخ ہے چنانچہ مجبرہ میں ہے کہ اگر میت پر ولی نے نماز پُرجہ دی تو اسکے بعد کوئی نہیں پُرجہ سکتا ادا اگر سلطان  
نے چاہا کہ میت پر نماز پُرجے تو اس کو اختیار ہے کیونکہ سلطان تو ولی پر مقدم ہے اور ولی کے مجبر دوسرے اولیاء نہیں  
پُرجہ سکتے ہیں۔ یہ مریخ ہے کہ ولی کے بعد اس سے مقدم کو دوبارہ پُرجنے کا اختیار ہے۔ فاحفظہم۔ وان فتن  
المیت ولم یصل علیہ صلی علی قبرہ۔ ادا اگر میت دفن کی گئی حالانکہ اسپر نماز نہیں ہوتی تھی تو اس کی قبر پر نماز  
پُرجی جاوے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی قبر امراۃ من الانصار۔ کیونکہ حضرت صلعم نے  
انصار میں سے ایک عورت کی قبر پر نماز پُرجی۔ ف۔ رواہ ابن جان عن حدیث یزید بن ثابت رضی اللہ عنہ  
اس حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تم مجھے آگاہ نہ کیا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ یہ عورت قائمہ صائمہ تھی  
یعنی رات کو عبادت کرنے والی دن کو روزہ رکھنے والی تھی فرمایا کہ ایسا نہ کیا کہ جو میت تم میں سے مرے مجھے  
عزور آگاہ کیا کہ وہ جب تک میں تمہارے درمیان موجود ہوں کیونکہ میری نماز اسپر رحمت ہے پُرجہ قبر پر شریف لائے  
اور ہم نے آپ کے پیچھے جنت باندھی اور آپ نے اسپر چار نکیرین کہیں۔ رواہ الاحاکم۔ مالک رحمہ نے موطا میں  
مسکینہ عورت کو بغیر آگاہی حضرت سرور عالم کے مات میں دفن کیے جانے اور صبح کو آپ کی اسپر چار نکیرات  
سے نماز پُرجنے کو روایت کیا۔ صحیحین میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جفیہ عورت کا قصہ جو مسجد میں جھاڑو یا کڑی تھی مردی ہے  
جیسا کہ مترجم نے اوپر ذکر کیا۔ صحیحین میں غصبی نے ابن عباس سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک قبر



نبوذ پر نشر لائے اور پیچھے صحابہ کے صف باندھی و چار تکبیرات سے نماز پڑھی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ پھر  
اس میں یہ بھی دلیل ہے کہ دلی کے سواے بھی جس نے میت پر نماز نہ پڑھی ہو وہ اُسکی قبر پر نماز پڑھ سکتا ہے حالانکہ  
یہ مذہب کے خلاف ہے اور اسکا کوئی جواب نہیں ہو سکتا سواے اسکے کہ یوں دعویٰ کیا جاوے کہ اسپر بالکل نازی  
نہیں پڑھی گئی تھی لیکن یہ دعویٰ نہایت بعید ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ گمان کسی طرح نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے  
بغیر نماز پڑھے دفن کر دیا ہو۔ الفتح۔ مترجم کتاب ہے کہ نہیں بلکہ حق جواب یہ ہے کہ سلطان کو بعد نماز دلی کے یہ اختیار ہے کہ  
میت پر نماز پڑھے۔ کما فی الجہرہ۔ توجب مغفرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے فضل میں سلطان کو یہ اختیار ہے  
تو آپ کو اصلی اختیار تھا پس آپ کی نماز اصل ہونے سے سب کی اقتدار اصلی تھی بلکہ جب آپ سے اجازت  
نہیں لی تو نماز اول باطل ٹھہری۔ علاوہ برین مسکندہ اور حبشیہ کی روایات میں ہے کہ آپ نے اصحاب رفو کو اپنے پیچھے  
صف بستہ کیا تو حکم آپ ہی کا حکم ہے۔ پھر تحقیق یہ کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ پر نماز پڑھنا ایک خاص  
خصوصیت رکھتا تھا چنانچہ تصریح ہے کہ آپ کی نماز سے قبر میں منور ہو جاتی ہیں اور آپ کی نماز اپنی رحمت ہے اور یہ خصوصیت  
کسی اور کے واسطے نہیں اسی واسطے صحیح میں ثابت ہے کہ ابدال میں نفوس کی نماز خود نہیں پڑھتے اور لوگوں کو ارشاد  
فرمایا کہ تم اسپر نماز پڑھ دو اور یوں ہی ماغزین مالک جو رجم سے ہلاک ہوئے خود نہیں پڑھی اور لوگوں کو نماز سے منع  
نہ کیا یوں ہی جس نے خود اپنے آپ کو قتل کیا تھا خود نہیں پڑھی۔ یہ روایات صحاح میں ہیں تو آپ کا نماز پڑھنا  
حتیٰ جنت و مغفرت کا موجب تھا اور کیونکر نہ ہو گا جب کہ ایک گروہ مسلمین کی نماز سے جنت واجب ہونا بیان فرمایا  
تو آپ کی نماز کو اس کے قلب میں وسعت ہے حالانکہ تمام جہان کے مسلمانوں کا بلکہ اولین و آخرین کا مجموعہ نہیں برابر ہی  
کر سکتا ہے اور اس میں تو کچھ شک نہیں ہے پس محل اجتہاد اس مقام میں صرف اسی قدر ہو گا جو حد خصوصیت سے  
علاوہ ہے۔ الحاصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بغیر اگر کوئی میت دفن ہوئی پھر رحمت الہی اسکے حق میں  
بے انتہا نازل ہوتی یعنی اپنے حبیب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد ہوا کہ اسپر نماز پڑھیں تو یہ عین حق ہے  
اور یہ نماز اصل ہے اگرچہ کسی زمانہ اور کسی وقت میں ہو اور سلطان کو بغض سنت جب تقدم حاصل ہوا تو بعد دلی  
کے نماز کے اسکو نماز روا ہوتی لیکن اسی وقت تک کہ میت قبر میں مستور اسی طرح موجود ہو جیسے کفن میں مستور ہوتی  
ہے۔ فافہم و احفظ۔ م۔ اصحاب نے تصریح کی کہ جب شک ہو کہ میت قبر میں اسی طرح ہے یا متفرق و ریختہ ہو گئی تو شک  
کے ساتھ نہیں پڑھی جاوے۔ المفید والمزید و جامع الفقہ و عامۃ الکتب۔ پھر قبر پر نماز کے لیے کیا یہ شرط ہے کہ بعد  
غسل دفن کیا گیا ہو جواب صحیح یہ کہ ہاں شرط ہے۔ اگرچہ کہا جاوے کہ کیونکر نماز ہو گی حالانکہ وہ نظر سے غائب ہے جواب  
یہ کہ ایسا غائب ہونا نماز سے مانع نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے کہ قبل دفن کے کفن میں چھپا تھا۔ پھر یہ سب اسوقت  
کہ بعد غسل کے قبل نماز کے دفن کیا ہو اور اگر بعد نماز کے قبل غسل کے دفن کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر ابھی مٹی  
نہیں ٹالی تو نکال کر غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھیں۔ اور اگر مٹی ڈال دی گئی تو نہیں نکالیں بلکہ قبر پر دوبارہ نماز  
پڑھیں اور نوادر میں ہے کہ یہ استحساناً حکم ہے۔ اور اگر ہنوز دفن نہیں کیا تو قیاساً و استحساناً غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھیں  
یوں ہی جب کہ غسل کامل نہ ہوا ہو بلکہ کوئی عضو یا کوئی پٹہ رہ گیا تھا اور نماز پڑھ دی پھر باقی مل گیا تو پورا کر کے  
دوبارہ نماز پڑھیں۔ المہبوط۔ اگر نماز ایسے شخص نے پڑھ دی کہ اسکو ولایت حاصل نہیں تو جسکو ولایت ہے وہ نماز  
قبر پر نماز پڑھ دے۔ المہبط۔ مع۔ اکثر جثہ ملا تو اسپر نماز جائز ہے پھر اگر باقی عضو ملا تو دوبارہ نماز نہیں۔ مع۔ ۱۔ بالکل  
موت ہو کہ قبر پر نماز جائز ہے پھر کب تک تو فرمایا۔ واصلی علیہ قبل ان یتفسخ۔ اور قبر پر نماز پڑھی جاوے

پہلے اس سے کہ ریختہ ہو جاوے۔ **ف**۔ پھر یہ کیونکر معلوم ہو کہ ابھی ریختہ نہیں ہوا تو نوادہ وغیرہ میں امام و ابویہ  
 سے عین روز تک مروی ہو لیکن یہ کوئی لازمی نہیں ہو سکتا۔ شاید یہ اپنے ملک کا اندازہ ہو لہذا بعض مفسرین نے کہا کہ  
 والمقبر فی معرفۃ ذلک اکبر الراے ہوا **صحیح**۔ ہنوز ریختہ نہ ہونے کی شناخت میں مفسر غالب رائے ہے  
 ہی صحیح ہے۔ **لاختلاف الحال والزمان والمکان**۔ بوجہ مختلف ہونے کے حال و زمانہ و قبر کی جگہ کے۔ **ف**  
 حتی کہ موثبات مادہ بہ نسبت دبلے سوکھے کے جلدی ریختہ ہو جاتا ہے۔ **ع**۔ یا دریا میں ڈوب کر یا برسات کا موسم یا  
 زمین سیلی ہوئی نناک ہے تو جلد ریختہ ہو گا اور گرم موسم و خشک زمین میں دیر تک نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ  
 علم یقینی شرط نہیں ہے بلکہ غالب گمان سے یقین ہو حتی کہ شک ہو تو جائز نہیں ہے۔ **م**۔ پھر واضح ہو کہ ناز جنازہ میں  
 امام بے وضو ہو تو اعادہ ہو ورنہ نہیں۔ **الخلاصہ**۔ ناز جنازہ میں بغیر عذر ٹیٹھا جائز نہیں۔ **الفتح**۔ اور اگر ولی معذور  
 نے بیشکرا امامت کی اور قوم کھڑے ہو تو جائز ہے۔ **القاضی خان** **ف**۔ اور سواری کی حالت میں ناز جنازہ نہیں ہر  
 محیط۔ جن امور سے ناز فاسد ہو کرتی ہے ان سے ناز جنازہ بھی فاسد ہو جاتی ہے سو اسے عورت کے محاذی ہونے کا  
 کہ ناز جنازہ میں اگر عورت کسی مرد سے محاذی ہو تو ناز فاسد ہوگی۔ **الزاد ہی**۔ حدیث صحیح میں جیسے تین صفت مسلمانوں  
 کی ناز پڑھیں اُسکے لیے مغفرت نہ کرے۔ **م**۔ لہذا اگر سات آدمی ہوں تو چاہیے کہ ایک امام ہو اور تین دیگر صفت  
 اور دو ایک صفت اور ایک صفت کریں۔ **الماہر خانیہ**۔ میت مرد ہو یا عورت ہو اُسکے سینے کے مقابل امام کا  
 کھڑا ہونا بہتر ہے اور سو اسے اس کے جس طرح کھڑا ہو جائز ہے۔ **الکافی**۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے اقرار کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم بھی مرد کے مقابل سینہ اور عورت کے مقابل سرین کھڑے ہوتے تھے۔ **ابوداؤد و الترمذی و قال حدیث**  
**حسن** اور سمرقہ بن جندب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورت میت کے وسط کے مقابل کھڑے  
 ہوئے۔ **قال الترمذی حدیث حسن صحیح**۔ **ابن الہمام** رحمہ نے کہا کہ وسط وہی سینہ ہوا۔ **اقول** دونوں کے واسطے  
 مقابل سینہ اختیار کرنا حسن و ادلی ہے مگر آنکہ عورت کے حق میں صریح سنت محاذی سرین ثبوت ہوا سو اسے  
 کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ کا بیان ہے جس سے جواز ثبوت ہے فافہم۔ **م**۔ ناز جنازہ چار تکبیرات ہیں۔ **الکافی**۔ ہر  
 تکبیر کو مشائخ نے ہنر نہ ایک رکعت کے پایا ہے۔ **الفتح**۔ حتی کہ اگر کوئی تکبیر چھوڑی تو ناز جائز نہیں۔ **الکافی**۔ اور حضرت  
 انس رضی اللہ عنہ ایک تکبیر بھول گئے تو یاد دلانے پر فوراً متوجہ قبلہ ہو کر تکبیر کہی اور سلام پھیرا۔ **کافی البخاری**۔ **والمصنف**  
 اور کیفیت ناز جنازہ یہ کہ۔ **ان یکبر تکبیرۃ**۔ **اول تکبیر کے**۔ **ف**۔ یعنی بعد نیت ناز کے اول تکبیر اقتراح کے جو  
 کہ شرط ہے۔ **ف**۔ اور دونوں ہاتھ اتحاد سے اور قوم بھی۔ **الکافی**۔ **ع**۔ **یحمد اللہ تعالیٰ**۔ اسی تکبیر کے پیچھے اللہ تعالیٰ  
 کی حمد کرے۔ **ف**۔ ظاہر الروایۃ اسی قدر ہے حتی کہ الحمد لہ و ما تہدیک لہ جو ہو۔ اور بدائع میں ہے یعنی سبحانک اللہم  
 و بحمدک الحمد۔ **اعطاء کے ساتھ** اور یہ کل ناز سو سے تکبیرات کے اخفاء ہے۔ **القیس**۔ اور قراءت قرآن واسطے ناز  
 کے نہیں ہے اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرات نہیں کرتے تھے۔ **کما رواہ ابی ح**۔ لیکن اگر دعا کے لیے صرف سورہ  
 فاتحہ پڑھے تو بطور دعا کے جائز ہے۔ **محیط السرخسی**۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فاتحہ پڑھی اور کہا کہ منجمل سنت  
 کے ہے۔ **کما رواہ البخاری و الاربعۃ**۔ پس یہ قراءت واجبہ نہ ہوئی تو یہ ناز بلا قراءت ہے تو فاتحہ پڑھنا بطور دعا ہوا  
 اور یہی مذہب معتق ہے۔ **والسراج**۔ **م**۔ **ثم یکبر تکبیرۃ**۔ پھر دوسری تکبیر کے۔ **ف**۔ **بدون ہاتھ** اتحاد نہ کرے  
 ظاہر الروایۃ **ع**۔ **کافی**۔ **و یصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم**۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر دو پڑھے  
**ف**۔ اور قبولیت دعا کے واسطے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر دو پڑھے

لازم ہے یہ لیل حدیث صحیح - پھر اولیٰ صیفہ درود کا یہی جو تاوین پڑھا جاتا ہے - م - ثم یکبر تکبیر فیدعو فیہا لنفسہ وللیت المسلمین - پھر تیسری تکبیر کے اس میں دعا کرے اپنے واسطے میت کے واسطے اور تمام مسلمانوں کے واسطے - ف - خواہ زندہ ہوں یا مر گئے ہوں اور یہ دعا نہایت اخلاص سے دل توڑ کر ہونا چاہیے اور یہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے منقول ہے کہ تم میت کے واسطے دعا میں اخلاص کرو - رواہ ابو داؤد - اور یہ عرض نہیں کہ فقط میت ہی کے لیے دعا کرو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا میں مضمون سے ثبوت ہے جو مضمون نے ذکر کیا ہے - کوئی دعا اسکے واسطے متعین مخصوص نہیں ہے - قاضی خان - لیکن متعلق بایمان و آخرت ہو - م - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ کہ اللهم اغفر لیما دیننا و دنیا و شہدنا و غائبنا و صغیرنا و کبیرنا و ذکرا و اناثنا اللهم من احییتہ منا فاجہ علی الاسلام و من تو قیتہ منا فقفہ علی الایمان - قاضی خان - رواہ الترمذی و صحیحہ و النسائی و ابو داؤد - اور اگر میت لڑکا صغیر ہو تو کہے - اللهم اجعلہ لنا فرطاً اللهم اجعلہ لنا ذخراً اللهم اجعلہ لنا شافعاً و شفیعاً اور اگر صغیر لڑکی ہو تو عائشہ بنت مونت لاوے یعنی اللهم اجعلہا لنا قرطاً و اللهم اجعلہا لنا ذخراً و اللهم اجعلہا لنا شافعہ و شفیعہ البخاری بخیرہ عن السراج - یہ اس وقت کہ یہ دعا کر سکتا ہو اور اگر یاد نہ ہو تو جو دعا چاہے کرے - الجامع الصغیر قاضی خان - ثم یکبر الرابعة و یسلم - پھر چوتھی تکبیر کہے اور سلام پھیر دے - ف - دائیں بائیں پھر قوم کے ساتھ میت کی نیت کرے - الفتح - نہ کرے - قاضی خان - چوتھی تکبیر کے بعد سلام سے پہلے کوئی دعا نہیں ہے - یہی ظاہر لفظ ہے - الکافی - عوف بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جنازہ پر نماز پڑھی تو میں نے آپ کی دعا سے یاد رکھا کہ - اللهم اغفر لہ وارحمہ و عافہ و اصف عہ - اکی تو اسکو بخش دے و اسپر رحم کر دے اور اسکو عافیت دے اور اسکو عفو فرما - و اکرم منزله ووسع مدخلہ - اور اسکی فرود گاہ باکرام خاص عنایت کر اور جان داخل ہوتا ہے اسکو وسیع کر دے - و اغسلہ بالماء و الثلج و البہر - اور اسکو آب و برف و بہر سے غسل دیدے - ف - یعنی تیرے کرم سے اسکی طہارت کامل اسکی راحت کی ضمانت ہو - و نقد من اخطایا ک یا یغفر الذنوب الا بیض من الذنوس - اور غطاؤن و گناہوں سے اسکو صاف ستھرا نکھرا ہوا ایسا کر دے جیسے میل کچیل سے نکھرا ہوا سفید کپڑا ہوتا ہے - و ابدلہ دارا خیرا من دارہ - اور اسکے دنیاوی گھر سے بہتر اسکو گھر بدل دے - و اہل اخیرا من اہلہ - اور اسکے اہل سے بہتر اہل دیدے - و زوجا خیرا من زوجہ اور اسکے جوڑے یعنی بی بی سے بہتر اسکو زوجہ دیدے - و ادخلہ الجنة و اخذہ من عذاب القبر و عذاب النار اور اسکو جنت میں داخل کر دے اور اسکو عذاب قبر و عذاب دوزخ سے پناہ دیدے - عوف بن مالک رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم تھے اس میت کے واسطے ایسی بزرگ و اعلیٰ درجہ کی دعا فرمائی تو میرے دل کو نہایت تمنا ہوئی کہ کاش میں ہی یہ میت ہوجاتا - رواہ مسلم و الترمذی و النسائی - اور شرح القدری میں ہے کہ اللهم اجعل قلوبنا قلوب اخیارنا اللهم انس وحدتہ وارحم غریبتہ وبرد مضجعتہ ودفن جنتہ ووسع مدخلہ واکرم منزلہ و تقبل برحمتک حسنتہ و ارحم عفوک سیئاتہ اللهم کن لہ بعد الاجاب حبیباً و لجد الابل و الاقارب قریباً و لدعائہ من دعائہ مصیباً حبیباً اللهم انزل بک و انت خیر منزل بہ فانہ یفتقر الی عفوک و غفرانک و وجودک و احسانک و انت فنی من عذابہ اللهم تقبل شفاعتنا فیہ و لا تحر منّا اجورہ و لا تقننا بعدہ و انت ارحم الراحمین - نفع - بالحد ہمارے نزدیک جنازہ پڑھا رہی تکبیرات ہیں - لانا صلی اللہ علیہ وسلم کبار البغاف فی آخر صلوٰۃ صلا یا غسخت قلبا کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو آخر نماز جنازہ پڑھی آپس چار ہی تکبیرات کہیں تو ان چار نے اپنے



سابق کو نسخ کر دیا۔ **فمن** یعنی سابق کی زائد تکبیرات منسوخ ہو کر آخری فعل کی چار تکبیرات رہ گئیں۔ یہ اس بنا پر کہ نماز جنازہ میں تکبیرات مثل رکعات میں تو نص سے محدود ہونا ضروری ہے۔ اور ابن عباس رحمہ سے روایت ہے کہ آخر جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازہ میں چار تکبیر کہی وہ چار تکبیرات ہیں اور ابو بکر رحمہ نے حضرت صلعم پر اور عمر رحمہ نے ابو بکر رحمہ پر اور ابن عمر رحمہ نے عمر رحمہ پر اور حسن بن علی رحمہ نے علی رحمہ پر اور طاہرہ نے آدم علیہ السلام پر چار تکبیرات کیں۔ رواہ الحاکم والدارقطنی والبیہقی وابو نعیم و فی الضعفاء ابن حبان۔ اور دیگر وجہ سے بھی مروی ہے مگر کل ضعیف ہیں۔ ہاں اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کا چار تکبیرات پر متفق ہونا اسکی تقویت کرتا ہے۔ اور آخری فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چار تکبیرات ہونا دارقطنی نے عمر رحمہ سے اور ابن عبد البر نے ابو خیمہ رحمہ سے اور حارث بن اسامہ نے ابن عمر رحمہ سے اور حازمی نے کتاب تاریخ منسوخ میں انس رحمہ سے وارد کیا۔ لیکن اسانید میں ضعف ہے۔ ابن خرم رحمہ نے محلی بن حضرت عمرو بن زید بن ثابت و عبد اللہ بن ابی اونی و زید بن ارقم و ہریر بن عازب و ابن عمر و ابو ہریرہ و عقبہ بن عامر و ابو بکر الصدیق و صیب و حسن بن علی و عثمان بن عفان رضی اللہ عنہم سے چار تکبیرات کنا ذکر کیا۔ امام محمد رحمہ نے آئین کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم النخعی ان کتاب الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جنازہ میں ہر لوگ پانچ وچھ و چار تکبیرات کہا کرتے یہاں تک رسول اللہ صلعم نے انتقال فرمایا اور خلافت حضرت صدیق رحمہ میں یوں ہی رہا سب جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو فرمایا کہ اگر تم مجھ صلی اللہ علیہ وسلم جب تم ان تکبیرات کو مختلف کو گے تو تمہارے بعد لوگوں میں اختلاف پھیل جائیگا اور ابھی جاہلیت کا زمانہ لوگوں سے نزدیک ہے تو کسی بات پر اجماع کر دہو تمہارے پیچھے والے لوگ متفق ہوں تو اصحاب کی رائے اس امر پر متفق ہوئی کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری نماز جنازہ پڑھی جس قدر تکبیرات اس پر کہی ہوں اسی پر عمل رہا کرے تو انھوں نے پایا کہ آخری جنازہ پر چار تکبیرات کہی تھیں۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن شقیع ہے کہ چونکہ ابراہیم نخعی نے عمر رحمہ کو نہیں پایا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کچھ مضر نہیں ہے حالانکہ امام احمد نے اسکو موصول روایت کیا کہ حدثننا وکیع حدثننا سفیان عن عامر بن شقیق عن ابی داؤد قال قال جمع عمر رحمہ الناس فاستشأہم فی التکبیر علی الجنائز فقال بعضهم کبیرا للنبی صلی اللہ علیہ وسلم بعدا وقال بعضهم خمساً وقال بعضهم اربعاً جمع عمر رحمہ علی اربع کا طول الصلوٰۃ۔ یہ اسناد صحیح موصول ہے اور آخر میں مصرح کہ حضرت عمر رحمہ نے لوگوں کو چار تکبیرات پر جمع کیا مانند سب سے دراز نماز کیے۔ لیکن ابن بطلان نے ہام بن الحارث سے ذکر کیا کہ حضرت عمر رحمہ نے لوگوں کو چار تکبیرات پر جمع کیا سوائے اہل بدر کے کہ آپر صحابہ رحمہ پانچ وچھ و سات تکبیرات کہتے تھے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ تکبیرات میں کوئی حد محدود نہیں ہے اور انھوں نے احادیث میں اس طرح توفیق دیدی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل بدر و نبوہاشم کو فضیلت دی کہ انہیں سات و پانچ تکبیرات کہتے اور انکے سوائے چار تکبیرات کہتے تھے اور بعض نے صحیحین کی حدیث ابو ہریرہ رحمہ کو سلطان نجاشی رحمہ پر چار تکبیرات کہنے میں ہی نسخ قرار دیا کیونکہ ابو ہریرہ رحمہ کا اسلام فتح خیبر تک متاخر واقع ہوا ہے لیکن مخفی نہیں کہ یہ اجتہاد کے ذریعہ سے نسخ ٹھہرانا ہوا حالانکہ جائز نہیں ہے اور حق یہ کہ احادیث مرفوعہ جداول مذکور ہوئیں اگرچہ انکی اسانید ضعیف ہیں لیکن اول تو کثرت طرق سے بدرجہ حسن ہو گئی۔ دوم آفاق میں یہ بات پھیلی ہوئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس پر عمل بہ کثرت مروی سوم اسناد ابو حنیفہ بدرجہ صحیح ہے اگرچہ مرسل ہے پس جب مؤید ہوئی تو ضعیف مرفوع بھی قوی ہو گئی تو معلوم ہوا کہ اسی آخری فعل چار تکبیرات سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ابتداء میں پانچ وچھ و سات تکبیرات کا فعل منسوخ ہوا۔ اور یہی

قی ہے۔ منع۔ یعنی رم نے کہا کہ صاحب المبدوء نے جو نسخہ ہونے کا دعویٰ کیا آئین نظر پر اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ سب جائز ہوں اور اصول میں مقرر ہوا کہ جب تک توفیق ممکن ہو تو نسخہ نہیں کیا جائیگا کیونکہ نسخہ تو لا چاری درجہ پر ہوتا ہے اور ابن المنذر نے ذکر کیا کہ ابن مسعود رحمہ وزید بن ارقم رحمہ کے نزدیک پانچ تکبیرات ہیں اور ابن حزم نے ابن عباس رحمہ سے اور انس رحمہ اور ابن سیرین و جابر بن زید سے تین تکبیرات کی روایت کی اور کہا کہ یہ سائید بہت صحیح ہیں اور بعد حضرت عمر رحمہ کے زید بن ارقم نے جائزہ پر پانچ تکبیرات اور حضرت علی رحمہ نے بدی صحابی رحمہ پر چھ تکبیرات اور ابو قتادہ رحمہ پر سات تکبیرات کیں۔ مترجم کتاب ہے کہ تحقیق حق میرے نزدیک یہ ہے کہ حضرت عمر رحمہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو عام مسلمانوں کے واسطے چار تکبیرات پر مجتمع کیا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کی روایت ہے اسیم غفرلہ سے اور امام احمد کی روایت ابو داؤد رحمہ سے واضح ہے لیکن سوائے اہل بدر رضی اللہ عنہم کے جیسا کہ ابن بطلان نے ہمام بن الحارث رحمہ سے ذکر کیا پس ابن حزم رحمہ نے جو فعل حضرت علی وزید بن ارقم کا ذکر کیا وہ اہل بدر کے واسطے ہے اور ابن عباس رحمہ وغیرہ سے جو تین تکبیرات ذکر کیں اُسکے معنی یہ ہیں کہ سوائے تکبیر کریمہ کے تین تکبیرات ہیں تو جملہ چار تکبیرات ہو گئیں۔ پھر جب اصحاب بدر و اُنکے مانند صحابہ رضی اللہ عنہم کا زمانہ ختم ہو چکا تو اب ظام عام مسلمانوں کے حق میں رہا اور اس بارہ میں اجماع جاری تکبیرات پر ہے۔ پھر مختل ہوا چار سے زائد جو از میں یا نہیں تو جب ہم ظاہری وجہ پر نظر کرتے ہیں کہ حضرت عمر رحمہ نے زمانہ جاہلیت قریب ہونے اور پچھلوں کے اختلاف کا خوف کر کے چار پر مجتمع کیا تھا اور زائد کا جائز نہ ہونا کسی نے نہیں کہا تو اصل میں زائد کا جو از نکلتا ہے پھر جب ہم اس قول کو دیکھتے ہیں کہ فجع عمر علی اربع کا طول الصلوٰۃ۔ یعنی پس عمر رضی اللہ عنہ جمع کر دیا صحابہ رحمہ کو چار تکبیرات پر مانند سب سے دراز نماز کے۔ کما فی روایت احمد۔ تو جو معلوم ہوتا ہے کہ یہ چار تکبیرات مانند چار رکعات نماز کے ہیں اور رکعات مفروض محدود ہیں تو نظر آتا ہے کہ چار سے زائد جائز نہیں ہیں علاوہ برین وجہ اجماع اسی مذکورہ بالا میں صریح منحصر نہیں تو جو اجماع پر عمل کرنا واجب ہے خواہ اسکی کوئی وجہ ہو۔ پس یہی بات اربع ہونی کہ چار تکبیرات آخری فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور اسی پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور یہ ہنوز چار رکعات کے محدود ہیں کہ انہیں کمی بیشی نہیں جائز ہے۔ پھر باوجود اسکے یہ مسئلہ اجتہادی رہا لہذا جو کوئی پانچ تکبیرات یا زیادہ کا قائل ہو ہم اسکی نافرمانی نہیں کہتے ہیں بلکہ اسکے اجتہاد پر صحیح ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے کہا۔ ولو کبر الا امام خمساً۔ اور نماز جنازہ کی امام نے پانچ تکبیرات کیں۔ ف۔ تو برخلاف شافعیہ و عبادہ کے چار سے نزدیک نماز صحیح رہیگی۔ مع۔ لیکن۔ لم يتابعوا المواتم۔ مقدمی چار سے زائد میں امام کی پیروی نہیں کریگا۔ خلافاً لفرقہ زفر رحمہ نے ہم سے اختلاف کیا۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد و ظاہریہ کا ہے بنظر اسکے کہ مسئلہ اجتہادی میں امام کی متابعت فریضہ ترک ہوگی جیسے عیدین میں ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ عیدین میں مختلف روایات ہیں سوائے طریقہ اجماع و احتمال نسخ کے دوسرے طریقہ اجتہاد پر عمل ہوا ہے اور یہاں عید سے خلافت کا جو تو یہاں چار سے زائد میں اجماع نہیں۔ لانه فسوخ لما روينا۔ کیونکہ چار سے زائد نسخ ہے جو اسکے کہ جو روایت کر چکے۔ ف۔ اور نسخ میں متابعت نہیں ہوتی چہ عینی رم نے کہا کہ ایک جماعت صحابہ رحمہ سے چار پر زیادہ کرنا مذکور ہو چکا پھر کیونکر اجماع ہوا۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ ان صحابہ رحمہ کا اجتہاد بھی چار سے زائد پر تھا اور چار سے واسطے تو چار پر اجماع مقرر ہے اور ہم نسخ کو بطل ثابت کر چکے ہیں جو زائد کر کے اُسکا غلط کرنا قطعی ہے تو صریح اجتہاد نہیں رہی۔ مترجم کتاب ہے کہ اگر قطعی ہو تو نافرمانی ہو جائے جیسا کہ شافعیہ و حنبلیہ کا قول ہے

بلکہ وجہ وہی جو میں نے بیان کر دی کہ چار پر اجماع ثبوت ہے اور زائد میں مزید حجت ہر مع احتمال ہوا تو ہم صحت  
 نماز کو اجتہاد ہی رکھتے ہیں اور وجہ اتباع اور مخالفت اجماع مساوی ہیں و حجت راجع ہے تو پانچویں تکبیر میں اتار  
 نہیں کھینچتے۔ رہا یہ کہ چار سے زیادہ میں مقتدی جب متابعت نہ کر لگا تو کیا کرے۔ اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک  
 روایت میں نور اسلام پھر دے۔ دیکھنا تسلیتہ الامام فی روایتہ و مع الاختیار۔ اور ایک روایت میں امام کے  
 سلام پھیرنے کا منتظر رہے اور یہی مختار ہے۔ و فی ہی اصح ہے۔ محیط اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الاحکامات۔ یہ اس وقت  
 کہ تکبیرات کو خود امام سے سنتا ہو اور اگر کبرون سے سنے تو زائد میں بھی متابعت کرے کیونکہ شاید یہی امام کی تکبیر ہو  
 اور کبرنے پہلے غلطی کی ہو جسے عیدین میں گذرا۔ الزند و بی مع۔ مع۔ بالجملہ نماز جنازہ میں شمار و عدد و دعا ہے۔ طالع  
 بالمدعوۃ استغفار للکمیت۔ اور دعائیں کرنا میت کے لیے مغفرت مانگنا ہوتا ہے۔ والہدایتہ بالفتاویٰ رحمہ اللہ  
 سنتہ الدعاء۔ اور شروع کرنا شمار کے ساتھ پھر درود کے ساتھ دعا کی سنت ہے۔ و کیونکہ حدیث میں ہے  
 کہ آدمی پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے پھر جو چاہے دعا کرے  
 ابو داؤد و الترمذی و قال حسن صحیح و النسائی و ابن جان و الحاکم۔ لہذا اگر سورہ الحمد اسی غرض سے پڑھے نہ بطور شرط  
 قرآن کے تو جائز ہے پھر چونکہ اس طریقہ میں میت کے واسطے دعا زیادہ قبول ہونے کی امید ہے تو میت کے واسطے  
 اخلاص اسی کو مقتضی ہے معذرا۔ یہ رکن نہیں جسے ترک سے فساد ہو جیسا کہ امام مصنف نے سنت کے حفظ سے اشارہ  
 کیا اور ابن الہمام نے تصریح کر دی۔ م۔ و لا یستغفر للصبی۔ اور طفل کے واسطے استغفار نہیں کریگا۔ و  
 کیونکہ جب گناہ نہیں سمجھتا تو بناوٹ کرنا بیہودگی ہے۔ و لکن یقول اللہم اجعلہ لنا فرطاً۔ و لیکن یوں کہے کہ اتنی  
 اس فضل کو ہم لوگوں کا قارطہ کر دے۔ و منزل پر پہلے پوچھ کر پانی وغیرہ کا سامان قافلہ کے لیے تیار  
 کر رکھنا ہے۔ و اجعلہ لنا اجر اذ وخرنا۔ اور اسکو ہمارے لیے ثواب و ذخیرہ نیکی کر دے۔ و اجعلہ لنا شافعاً  
 مشفعاً۔ اور اسکو ہمارے لیے ایسا شفاعت کرنے والا بنا دے جسکی شفاعت قبول ہو۔ و یہ صیغہ دعا طفل  
 کا بہتر و مختصر ہے اور حدیث میں بچوں کا اپنے مسلمان والدین کا دامن پکڑ کر دوزخ میں جانے سے روکنا اور جناب باری  
 جل شانہ سے انکی شفاعت کرنا اور اپنے رب ارحم الراحمین کے کرم پر بھروسہ کر کے عرض کرنا کہ ہم کو اجازت ملے کہ  
 ہم انکو اپنے ساتھ جنت میں بجا دیں۔ م۔ اگر میت ابتدا سے موت تک مجنون ہو تو بھی یہی دعا ہے۔ محیط  
 و لو کبر الامام تکبیرۃ او تکبیرتین لا یکبر الاّٰتی حتی یکبر اخری بعد حضورہ۔ اور اگر امام ایک یا دو تکبیریں  
 کہ جگا ہو پھر آکر شال ہو تو آنے والا کوئی تکبیر نہیں کہیگا بابت تک کہ امام اور تکبیر بعد اسکی حاضری کے کہے۔ و  
 تو امام کے ساتھ میں یہ بھی تکبیر کہے پھر بعد فراغت امام کے جنازہ اٹھانے سے پہلے چھوٹی ہوئی تکبیریں مثل مسبوق  
 کے قضا کر لے۔ ہ۔ ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ و فی قول مالک و احمد  
 واضح کا ہے۔ بخلاف اولی تکبیرات عیدین کے کہ وہ اول میں رکوع تک قضا کر لے۔ و قال ابو یوسف یکبر  
 حین یحضر لان الاولی لا یقتلح و المسبوق یاتی بہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ جب ہی حاضر ہوا اسی وقت  
 چھوٹی ہوئی تکبیریں کہ لے کیونکہ پہلی تکبیر اقتلح ہے اور مسبوق اس تکبیر کو مردد لانا ہے۔ و لما ان کل تکبیرۃ قائمہ  
 مقام رکعتہ و المسبوق لا یقتدی بما فاتہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ہر تکبیر بجا ہے ایک رکعت کے  
 ہے اور مسبوق اس نماز کو ادا کرنا شروع نہیں کرتا جو اس سے چھوٹ گئی۔ و بلکہ بعد فراغت امام کے ادا  
 کرتا ہے تو یہاں بھی اسی طرح کریگا پہلے نہیں ادا کریگا۔ اذ ہو مسوع۔ کیونکہ ایسا کرنا ضعیف ہو گیا۔



چنانچہ ابن ابی یعلیٰ نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگوں میں یہ طریقہ تھا کہ جب کوئی آدمی نماز میں ایسے وقت شامل ہوا کہ کچھ نماز ہو چکی ہو تو اسے عقیدوں سے پوچھا پس انہوں نے اشارہ سے بتلادیا تو وہ پہلے چھوٹی ہوتی نماز پڑھ کر قوم میں داخل ہوتا پھر ایک مرتبہ معاویہؓ آئے اور لوگ نماز کے قعدہ میں تھے پس معاویہؓ قعدہ میں شریک ہو گئے پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فارغ ہوئے تو کھڑے ہو کر باقی نماز قضا کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ معاویہؓ نے تمہارے واسطے یہ طریقہ نکال دیا تم اسکی اقتدار کرو جب کوئی آوے اور کچھ نماز میں وہ مسبوق ہو گیا تو امام کے ساتھ اسکی نماز پڑھ لے پھر جب امام فارغ ہو تو جھکے نماز چھوٹی ہو اسکو ادا کرے۔ رواہ احمد والطبرانی۔ لیکن ابن ابی یعلیٰ نے معاویہؓ سے نہیں سنا اور طبرانی و عبد الرزاق نے اسکو ابو امامہؓ سے بسند ضعیف اور شافعی رحم نے عطاء بن ابی رباح سے مرسل روایت کی لیکن بجائے معاویہؓ کے ابن مسعودؓ کا واقعہ ذکر کیا۔ بالکل ہمارے نزدیک مرسل حجت ہو اور باوجود اسکے اتفاق ہو کہ مسبوق ابتدا سے نماز کو پہلے قضا نہیں کرتا۔ کافی میں کہا کہ مگر ابو یوسف تو کہتے ہیں کہ پہلی تکبیر میں ایک معنی تو تکبیر افتتاح کے اور دوم معنی قائم مقام رکعت کے ہیں اور اول معنی کو ترجیح ہو اسی وجہ سے اس میں ہاتھ اٹھائے جاتے ہیں۔ اور اسی اختلاف کے ثمرہ سے ہو کہ اگر امام جو تیسری تکبیر کہ چکا اسوقت کوئی شامل ہو تو بقول ابو حنیفہؒ نماز جاتی رہی اور بقول ابو یوسف نہیں گئی۔ ف۔ اگر آیا اور امام جارون تکبیرات کہ چکا و سلام نہیں پھیرا تو بقول ابو حنیفہؒ وہ امام کے ساتھ داخل نہ ہو اور اصح یہ کہ داخل ہو جاوے اور اسی پر فتویٰ ہو۔ المفصلات والمجیط۔ پھر جنازہ اٹھائے جانے سے پہلے ہر دربار بدون دعا کے یمون تکبیرات باتیہ کہ لے۔ المخلصہ فی ضیخان ۶۔ یہی قول ائمہ ثلاثہ رحم کا ہوسے۔ اگر امام اول تکبیر کہ چکا ہو اسوقت آتا تو بقول ابو حنیفہؒ و محمد رحم انتظار کرے حتیٰ کہ جب دوسری تکبیر کے تو یہ مسبوق بھی کہے اور ابو یوسف کے نزدیک اسی وقت کہے۔ پس مسبوق نہوگا۔ المجیط۔ اور طبرانی رحم کے نزدیک اسی وقت کہنے سے نماز فاسد نہیں مگر کچھ اعتبار نہیں حتیٰ کہ بعد فراغت امام کے جنازہ اٹھائے جانے سے پہلے قضا کرے۔ ف۔ اور اگر جنازہ ہاتھوں سے اٹھایا گیا اور ہنوز گاندھوں پر نہیں رکھا گیا ہو تو ظاہر الروایۃ کے موافق مسبوق قضا تکبیرات نہیں کہے۔ الظہیر یہ۔ اور اصح یہ کہ جب گاندھوں پر رکھا جاوے تو قطع کرے۔ ف۔ و لو کان حاضر فلم یکبر مع الامام۔ اور اگر ایک شخص ابتداء سے حاضر تھا مگر امام کے ساتھ تکبیر نہیں کہی۔ ف۔ شلایت کرتا رہ گیا یا غافل ہو گیا۔ قاضیخان۔ لاینتظر الثانی بالاتفاق۔ تو بالاتفاق وہ امام کی دوسری تکبیر کا انتظار نہیں کرے گا۔ لانه بمنزلة المدرک۔ کیونکہ وہ بمنزلة مدرک کے ہو۔ ف۔ جیسے اول تکبیر امام کے ساتھ مگر وجہ حدیث وغیرہ کے دوسری دوسری تکبیر نہیں پائی تو دونوں تکبیر امام کے ساتھ ہو جاوے کیونکہ مدرک ہو قاضیخان ۶۔ اگر امام کو حدیث ہو آئے خلیفہ کر دیا تو بقول صحیح جائز ہو۔ الظہیر یہ ۶۔ و یقوم الذی یصلی علی الرجل والمرأة بحذاء الصدر۔ اور جو شخص جنازہ مرد و عورت پر نماز پڑھتا ہو وہ سینہ کے مقابل کھڑا ہو۔ ف۔ اور مرد کا جنازہ آگے اور اسکے بعد عورت کا جنازہ ہو اور اسی طرح جب کہ ایکلا کسی کا جنازہ ہو تو مقام صدر بہتر ہو۔ اور مسبوط میں ہو کہ تحت الصدر کھڑا ہونا بہتر مقام ہو۔ یہی طحاوی نے اختیار کیا اور جوامع الفقہ میں کہ یہی مختار ہو۔ علی بنیاسینہ و کر کے بیچ میں ہو۔ بہر حال قلب سے قریب ہونا چاہیے اسی واسطے صدر کا نقطہ کہا۔ م۔ لانه موضع القلب و فیہ نور الایمان فیکون التیقام عنده اشارة الی الشفاعة لایاتہ۔ کیونکہ صدر مقام قلب ہو اور قلب میں نور الایمان ہو تو صدر کے پاس کھڑا ہونا اشارہ ہو کہ شفاعت یعنی

دعا سے نفرت اسکے ایمان کی وجہ سے ہے۔ وعن ابی خنیفۃ انه یقوم من الرجل یجدہ اور اسہ ومن المرأة یجدہ اور وسطہا لان انسان تم فعل کذلک وقال ہوا سنۃ۔ اور ابو خنیفہ رحم سے روایت ہے کہ جنازہ مرد کے مقابلہ سر کے اور عورت سے مقابلہ وسط کے کھڑا ہو کیونکہ انس رحم نے یون ہی کھڑے ہو کر ناز پڑھائی اور بیان کیا کہ یہی سنت ہے۔ سنۃ۔ یہ حدیث ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ نے روایت کی اور اس حدیث میں ہے کہ قریب کے جنازہ پر سبز نعش تھی۔ اور آخر میں ہے کہ علامہ بن زیاد نے پوچھا کیا ابو حمزہ یعنی انس رحم کیا اسی طرح حضرت صلعم ناز پڑھانے کہ مرد کے قریب سر کے اور عورت سے قریب چوتروں کے کھڑے ہوتے۔ انس رحم نے فرمایا کہ ہاں۔ اور مذکور ہے کہ ابو غالب رحم نے دریافت کیا تو لوگوں نے بیان کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عورت کے جنازہ پر نعش نہیں ہوتی تھی تو امام اسکے چوتروں کے مقابل کھڑا ہو کر قوم سے آسکا پردہ کر لیتا تھا۔ وقد رواہ احمد واسحق وابو یعلیٰ۔ لیکن بندہ نیچے حمد اللہ تعالیٰ نے نقل کیا کہ پہلے نعش زینب بنت رسول اللہ صلعم کے واسطے بنائی گئی تھی مع۔ قلنا تاویلہ ان جنازہ تہا لم یکن منعوشۃ فحال بینہا و بینہم۔ ہم کہتے ہیں کہ کلام میں کی تاویل یہ ہے کہ عورت کا جنازہ زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں نعش دار نہوتا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنازہ عورت اور قوم کے بیچ میں حائل ہو جاتے تھے۔ سنۃ۔ اگرچہ انس رحم نے جس عورت پر ناز پڑھی تھی اس پر نعش سبز تھی۔ واضح ہے کہ حدیث سرہ بن جندب رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایک عورت اپنے نفاس میں مری تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکے جنازہ پر وسط کے مقابل کھڑے ہوئے۔ رواہ الائتہ السنۃ۔ اس حدیث میں وسط سے مراد بقرینۃ تول ابو خنیفہ رحم جو مصنف نے ذکر کیا ہے کمر کے قریب ہے اور مبطوط وغیرہ میں ہے کہ وسط سے مراد صدر ہے کیونکہ صدر سے ادبر دونوں یا تھ دسر ہے اور نیچے دونوں ٹانگیں دپٹ ہے پس صدر وسط ہوا۔ معنی۔ لیکن ہر دو استعمال تو کمر کے معنی میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ فان صلوا علی جنازۃ رکبانا اجزاہم۔ اگر لوگوں نے کسی جنازہ پر سواری کی حالت میں ناز پڑھی تو جائز ہو گئی۔ فی القیاس۔ یہ حکم بدلیل قیاس ہے لانہا دعاء۔ کیونکہ ناز نہ کور تو دعاء ہے۔ ونفی الاستحسان لایجزیہم۔ اور استحسان کی دلیل میں سواری پر نہیں جائز ہے۔ سنۃ۔ اسلئے کہ قیام ترک ہوا۔ لانہا صلوة من وجہ لوجود التحریۃ۔ کیونکہ ناز جنازہ ایک وجہ سے ناز ہے جو تحریم پائے جانے کے۔ سنۃ۔ اور دوسری وجہ سے دعاء ہے کیونکہ ارکان قرات نہیں ہے لیکن ناز ہونے کی جہت توی ہے۔ فلا یجز ترکہ من غیر عذر احتیاطاً۔ تو قیام ترک کرنا ازراہ احتیاط کے بغیر عذر نہیں جائز ہے۔ سنۃ۔ محیط میں اسی پر جزم کیا ہے۔ پھر بغیر ناز پڑھے جنازہ سے پھرنا نہیں چاہیے اور بعد ناز کے دفن سے پہلے بدون اجازت اہل جنازہ کے پھرنا نہ چاہیے اور بعد دفن کے بغیر اجازت پھر سکتا ہے۔ محیط۔ کیونکہ ناز پڑھنے تک ایک فیراط اور دفن تک دو فیراط ثواب ہے ہر فیراط کوہ احد کے برابر ہے۔ لکن انھیں عن ابی ہریرہ رحم۔ ولا یاس بالاذن فی صلوة الجنائزۃ۔ اور ناز جنازہ میں اجازت کا مضائقہ نہیں ہے۔ لان التقدیم حق الودی فیملک ابطالہ بتقدیم غیرہ۔ کیونکہ امام ہناولی کا حق ہے پس وہ دوسرے کو امام کر کے اپنا حق مٹا سکتا ہے۔ ونفی بعض النسخ لا یاس بالاذن اسی الاعلام۔ اور بعض نسخہ جامع صغیر میں ہے کہ ناز جنازہ میں اذان یعنی اعلام کا مضائقہ نہیں۔ وجہ ان یعلم بعضهم بعضا یقفوا حقہ۔ اور اعلام یکبضے لوگ بعضوں کو آگاہ کریں تاکہ لوگ بیت کا حق ادا کریں۔ سنۃ۔ اگرچہ بانارون میں پکار دین۔ یہی اصح ہے۔ محیط۔ حق مسلمان کا مسلمان پر۔ جواب سلام و عبادت مرہض مایلع جنازہ و دعوت قبول کرنا اور اسکی

جھینک پر جب کہ الحمد للہ کے تو برحکم اللہ کتنا کمافی حدیث صحیحین۔ چاہیے کہ میت کے لوگ و بڑی آگاہ کریں  
 مع۔ واضح ہو کہ نماز جنازہ عید گاہ کے میدان و دوسرے مقامات اور احاطوں وغیرہ میں یکساں جائز ہے۔ محیط۔  
 مردوں کے کھیتوں و زمینوں میں درستون پر مکروہ ہے۔ المصنعات۔ اور جو مسجد کہ نماز جنازہ کے لیے بنائی گئی ہو  
 اس میں مکروہ نہیں ہے۔ التبعین۔ و لا یصلی علی میت فی مسجد جماعۃ۔ اور نماز نہ پڑھی جاوے کسی میت پر  
 مسجد جماعت میں۔ ف۔ مگر بارش وغیرہ کے عذر سے جائز ہے۔ الکافی۔ اور یہی قول امام مالک کا ہے۔ اور  
 امام شافعی واحد کے نزدیک بغیر عذر جائز ہے بدلیل اسکے کہ جب حضرت سعد بن ابی وقاص رمنے وفات  
 پائی تو ام المومنین عائشہ رمنے فرمایا کہ اسکا جنازہ مسجد میں داخل کر دو تاکہ ازواج مطہرات پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز  
 پڑھیں اور لوگوں کے انکار پر فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیضا کے درمیان سہیل و آسکے بھائی  
 پر مسجد میں نماز پڑھی تھی۔ رواہ مسلم۔ منع۔ اور جواب یہ کہ اول تو ایک واقعہ ہے جس سے کوئی عام حکم نہیں ہوتا  
 ہو سکتا پس شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت مسجد میں متکلف ہوں یا اور کوئی وجہ خاص ہو۔ دوم حجت  
 صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت ام المومنین رمنے پر انکار کر دیا اور بعد اسکے معلوم نہ ہوا کہ صحابہ رمنے اپنے  
 انکار کو پھیر لیا۔ اور صحابہ رمنے کا انکار دلیل ہے کہ مسجد الجماعہ میں میت کا داخل کرنا طریق سنت سے نہ تھا کیونکہ  
 جواز پر انکار نہیں ہوتا۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک میت پر مسجد میں نماز جنازہ مکروہ ہے۔ نقول اس لیے  
 صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا اجر لہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
 کہ جس نے مسجد میں جنازہ پر نماز پڑھی تو اس کے واسطے اجر یعنی ثواب نہیں ہے۔ ف۔ ابن عبد البر نے کہا  
 کہ فلا اجر لہ۔ روایت خطا بلکہ صحیح روایت فلاشی لہ۔ ہے یعنی کچھ نہیں اسکے واسطے اور یہی لفظ سنن ابوداؤد میں ہے  
 اور ابن ماجہ میں فلیس لہ شیء۔ واقع ہے یعنی اسکے واسطے کچھ نہیں ہے۔ اور خطیب نے فرمایا کہ محفوظ روایت میں  
 فلاشی لہ۔ ہے اس سے معلوم ہوا کہ سنن ابوداؤد کے بعض نسخوں میں جو فلاشی علیہ۔ لکھا ہوا ملاوہ کاتب کی غلطی ہے  
 خصوص جب کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں۔ فلاصلوۃ لہ۔ واقع ہوا یعنی اسکی نماز نہیں ہے۔ مع۔ پھر  
 ابلی اسناد میں ابن ابی ذئب نے صالح مولی التومہ سے اسنے ابو ہریرہ رمنے فرمایا روایت کی ہے اور نسائی  
 نے اسناد خود بھی بن معین رحم سے روایت کی کہ صالح مولی التومہ مرد ثقہ ہے لیکن قبل موت کے اسکو اختلاف  
 ہو گیا تھا یعنی حفظ متغیر ہو گیا یعنی اپنی حدیث وغیرہ کی حدیث کو نہیں پہچانتا تھا پس جس نے قبل اختلاف کے  
 اس سے حدیث سنی تو وہ صحیح و محبت ہے۔ پھر ابن ابی ذئب نے بالاتفاق صالح مولی التومہ سے قبل اختلاف کے  
 حدیث سنی ہے تو یہ حدیث مقبول و محبت شہری۔ منع۔ پھر خلاصہ کلام امام ابو جعفر الطحاوی سے یہ ہے کہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم سے فعلی و قولی روایات اس باب میں مختلف ہوئیں تو اس میں بحث ضرور ہوئی پس حدیث  
 عائشہ رمنے اگر کوئی عذر نہ ہو تو بھی وہ ایسی حالت میں نماز واقع ہوئی کہ اس سے پہلے کوئی مافقت نہ تھی ورنہ  
 بر تقدیر مافقت کے خواہ مخواہ عذر ہوگا اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں سابق فعل سے مافقت ہو تو اس  
 حدیث مولی سے حدیث عائشہ رمنے جو فعلی ہے نسخ ہو گئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس پر انکار کرنا جن اسکا مؤید ہے  
 تو اہل اباحت تھی پس مافقت ہوئی تو ہم نے نسخ ہونا جان لیا اور اسکے برعکس نہیں کہہ سکتے یعنی حدیث  
 ابو ہریرہ رمنے سے مافقت ہوئی پھر حدیث عائشہ رمنے سے نسخ ہو کر اباحت ہو گئی۔ یہ اس واسطے نہیں کہہ سکتے  
 کہ اس سے دوم تر نسخ کتنا بڑیگا اور یہ بلا ضرورت ممنوع ہے علاوہ ازیں حدیث عائشہ رمنے کہ امام مسلم نے مستدک کیا



اور دارقطنی وغیرہ نے اس پر طعن کیا اور کہا کہ صحیح روایت امام مالک وغیرہ میں وہ مرسل ہے و علیٰ ہذا حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ اس پر مرجح ہوئی۔ ایک تو وہ مسند مرفوع ہے دوم اس میں مانعت ہے اور حدیث عائشہ رحمہا میں اباحت جالاکہ اباحت پر مانعت کو مقدم کرنا اصل معروف ہے اور بہر تقدیر نماز جنازہ کو مسجد سے باہر پڑھنا اولیٰ و افضل ہے تاکہ اختلاف سے بچ جاوے اور باب عبادات میں احتیاط اولیٰ ہے خصوص جب کہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ میں آیا کہ کچھ ثواب نہیں ہے۔ واضح ہو کہ اگر شافعیہ وغیرہ کا اختلاف اس امر میں ہو کہ میت کو مسجد میں داخل کرنا سنت ہے تو کچھ شک نہیں کہ یہ بالکل باطل ہے اور حدیث عائشہ رحمہا سے یہ بات ہرگز لازم نہیں آتی اور کیونکر حالانکہ ایک جم غفیر و مخلوق کثیر نے عینہ منورہ میں انتقال کیا پس اگر میت کو مسجد میں داخل کرنا سنت و اولیٰ ہوتا تو جنازے داخل کیے جاتے اور جنازہ میں رادی ہوتے اور کیونکر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم اسکو سمجھول جاتی اور کیونکر امام المؤمنین پر انکار کرنے اور یہ تو گویا بالبدلتہ ظاہر ہے اور اگر اختلاف مباح ہونے میں ہے تو بان شافعیہ کے نزدیک مباح ہے اور ہمارے نزدیک مکروہ ہے پھر ہم اپنے بیان دیکھتے ہیں کہ مکروہ سے اگر مکروہ تحریمی مراد ہو تو حق یہ کہ مکروہ تحریمی نہیں ہے بلکہ مکروہ نزدیک مکروہ تحریمی مراد ہے پس اگر یہی مراد ہے تو اس کے معنی یہ کہ خلاف اولیٰ ہے۔ اس صورت میں شافعیہ بھی کہیں کہ نماز جنازہ مسجد میں مباح مگر مسجد سے باہر افضل ہے تو باہم کچھ اختلاف نہیں رہا چنانچہ خطابی رحمہ اللہ نے تصریح کر دی کہ یہ بات ثبوت ہوئی کہ حضرت ابوبکر و حضرت عمر رحمہما علیہما پر مسجد ہی میں نماز پڑھی گئی اور معلوم ہے کہ عامہ ماجرین و انصار رضی اللہ عنہم دونوں کے جنازے پر حاضر تھے اور جب انھوں نے انکار کیا تو یہ جائز ہونے کی دلیل ہے۔ اتنی کلام مرجح دعویٰ جواز ہے۔ معنی۔ مترجم کہنا ہے کہ حق یہ ہے کہ آنکے نزدیک جواز بغیر کراہت ہے اس واسطے کہ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر بروایت بیعتی رحمہ اللہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر بروایت موطا مالک رحمہما مسجد میں نماز پڑھی گئی تو ردائیں ہیں جو کہ صحابہ ماجرین و انصار رضی اللہ عنہم کے ایسے افضل اصحاب پر نازل کا ثواب کو دیا ہو کیونکہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ مرفوع نفی ثواب ہے مگر آنکہ دعویٰ عند کیا جاوے اور عبد الرزاق نے سیفان و معمر سے دونوں نے شام بن عروہ سے روایت کی کہ میرے باپ نے لوگوں کو ایک جنازہ پر نماز کے لیے مسجد سے نکلنے دیکھ کر فرمایا کہ یہ لوگ کیا کرتے ہیں حالانکہ دامن میرے باپ پر تو مسجد ہی میں نماز پڑھی گئی۔ کمانی الفسخ اور عروہ بن الزمیر نے خواہ اپنے باپ حضرت زبیر بن العوام رحمہ اللہ کو یا اپنے نانا حضرت ابوبکر الصدیق کو جس کو مراد لیا ہو ظاہر ہے کہ بغیر عذر پڑھی گئی و نہ عموما کیونکہ استدلال ہوتا۔ پس حق و الامر اعلم ہے جو کہ جب نصوص متعارض ہیں تو توفیق یہ ہے کہ حدیث فوہی ابو ہریرہ رحمہ اللہ کو مقدم کیا گیا حتیٰ کہ جب بلا عذر میت کو مسجد میں داخل کیا جاوے تو ثواب نہیں ہے۔ ولانہ نبی لا واد الملکوتات ولانہ یحتمل تلویف المسجد۔ اور اس جہت سے کہ مسجد جماعت واداسے لرائض کے لیے بنائی گئی ہے اور اس جہت سے کہ اس میں مسجد کے آلودہ ہو جانے کا احتمال ہے۔ فت۔ لہذا مسجد میں بغیر عذر مباح کا لانا مکروہ ہے اور کراہت بقول ابن الہمام و بطاہر کلام عینی رحمہما صرف تشریحی ہے۔ اور یہ اس وقت کہ عذر نہ ہو کیونکہ حضرت عائشہ رحمہا نے سعد بن ابی وقاص پر اور صحابہ ماجرین و انصار نے بغیر انکار کے حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما پر اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سلم نے بیضاء کے دونوں بیٹوں پر مسجد میں نماز پڑھی اور دوسروں پر نہیں تو کسی عذر پر محمول ہے اور صحابہ رحمہما نے جو حضرت عائشہ رحمہا پر انکار کیا وہ خالی اسوجہ سے کہ صرف نماز احبات المؤمنین کے لیے مسجد میں جنازہ طلب کیا حالانکہ مردوں کی نماز کافی تھی تو گویا عذر مسلم نہیں رکھا بلکہ محتمل ہے کہ جنازہ باہر ہونے کی صورت میں مسجد کے اندر سے نماز پڑھ دینا ممکن تھا

لہذا امام مصنف رحمہ نے ذکر کیا۔ و فیما اذا كان المیت خارج المسجد فخلع - اور جس صورت میں کہ میت مسجد سے باہر ہو تو مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔ **ف**۔ اور ابن عیینہ دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ امام مع قوم داخل مسجد ہوں اور دوم یہ کہ امام مع بعض کے بھی خارج ہو۔ خلاصہ میں مطلقاً ہر صورت میں کراہت کا قول مختار کیا ہے۔ **ف**۔ اور شاید کہ آثار صحابہ رضو میں یہ صورت گمراہ نہ ہو اور قول عروہ بن الزبیر اسی پر محمول ہے یعنی لوگ مسجد ہی میں سے غلطی سے نکلے دیتے کچھ نکلنا ضرور نہیں تھا جیسا کہ ابن الہمام نے تائید کی ہے۔ انھیں اصل حدیث مانعت تو مرجع نص قولی ہے اور ایک کے معارضہ میں چند افعال لائے جاتے ہیں تو ہم نے نص کو اس وقت رکھا کہ کوئی عذر نہ ہو تو کراہت تنزیہی ہے اور افعال کو اس وقت رکھا کہ کوئی عذر متحقق تھا پس اتفاق حاصل ہو گیا بخلاف قول شافعیہ کے کہ جو بغیر عذر کے جائز کہتے ہیں انکو حدیث قولی ابو ہریرہ رضو کا جھوٹا لازم آتا ہے اور یہ بعد ثبوت حدیث کے ردائیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تم نے عذر کہاں سے جانا تو جواب یہ کہ یہ بیل مانعت حدیث ابو ہریرہ رضو کیونکہ بعد نبی کے صحابہ رضو بغیر عذر اس پر عمل نہ کرتے اور یہ ظاہر ہے۔ واسطہ تعالیٰ اعلم بالصواب **م**۔ ومن استلم بعد ولادۃ سبی وغسل و صلی علیہ۔ اور جس بچہ نے بعد ولادت کے رونے کی آواز نکالی وہ نام رکھا جاوے اور غسل دیا جاوے اور اسپر ناز پڑھی جاوے۔ **ف**۔ اگرچہ بعد رونے کی آواز کے وہ فوراً مر جاوے اور مراد استعمال سے ایسی بات کہ جس سے زندگی معلوم ہو جیسے عضو کی حرکت یا آواز گرہ وغیرہ اور انہیں نصف سے زیادہ زندہ نکلنا معتبر ہے۔ **م**۔ قطع ابدائع الجلطہ۔ لقولہ علیہ السلام اذا استلم المولود صلی علیہ وان لم یستلم لم یصل علیہ بدیل قولہ علیہ السلام کہ جب مولود نے استعمال کیا تو اسپر ناز پڑھی جاوے اور اگر استعمال نہیں کیا تو اسپر ناز نہیں۔ **ف**۔ اصل حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا غسل پر ناز نہیں پڑھی جاوے گی اور وہ وارث ہوگا اور نہ اسکا کوئی وارث یہاں تک کہ استعمال کرے۔ یعنی آواز سے روکنے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ اور ترمذی نے کہا کہ موتوں اصح ہے یعنی قول جابر رضو ہے اور حضرت علی رضو کی حدیث مرفوع میں ہے کہ قطع پر ناز نہ ہوگی یہاں تک کہ استعمال کرے **م**۔ رواہ ابن عساکر اور حدیث منیر بن شعبہ رضو میں ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جنازہ کے پیچھے سوار پیدل برابر ہیں اور طفل پر ناز پڑھی جاوے۔ رواہ الترمذی والنسائی واحمد اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند ابراہیم جواریہ بھٹیہ کے بطن سے تھے حدیث میں آیا کہ اگر زندہ رہتا تو صدیق نبی ہوتا اور کوئی قبیلہ کبھی ملوک نہ بنایا جاتا اور جنس میں اسکی دودھ پلائی ہے۔ کہا رواہ ابن ماجہ عن ابن عباس۔ اور سولہ مہینہ کے جو کہ انتقال کیا تھا اور حدیث صحیح میں ہے کہ آپ ابراہیم کی وفات کے وقت روئے پھر ابراہیم پر ناز پڑھنے میں مختلف روایات ہیں بعض میں پڑھی اور بعض میں نہیں لیکن یہی ونودی نے پڑھنے کی روایات کو اصح قرار دیا ہے جو ایک جماعت صحابہ رضو سے مروی ہیں۔ **م**۔ ابن المنذر نے کہا کہ طفل پر ناز پڑھی جانے پر فقہاء کا اجماع ہے۔ **م**۔ ولان الاستملا دلالتہ علیما فیحقق فی حقہ سنۃ الموتی۔ اور اس دلیل سے نام رکھنا غسل دینا لازم ہے کہ استعمال کرنا زندگی کی دلیل ہے تو اسکے حق میں جو طریقہ مردوں کا ہے متحقق ہوگا۔ **م**۔ ومن لم یستلم۔ اور جو بچہ کہ نہیں روایا۔ **ف**۔ یعنی اس سے کوئی علامت زندہ پیدا ہونے کی معلوم نہ ہوئی۔ اور حج فی خرقۃ۔ تو وہ ایک کپڑے میں دھج کیا جاوے۔ **ف**۔ یعنی بطور کفن کے۔ کرامۃ یعنی آدم۔ واسطہ کرامت نبو آدم کے۔ **م**۔ ولم یصل علیہ۔ اور اسپر ناز نہیں پڑھی جائیگی۔ **م**۔ رواہ ابی ہریرہ رضو اس حدیث کے جوہم نے روایت کی۔ **ف**۔ یعنی جب استعمال نہ کرے تو اسپر ناز نہیں ہے۔ وغسل

فی غیر النظار من الروایۃ - اور غیر ظاہر الروایۃ میں اسکو غسل بھی دیا جاوے۔ - فن۔ یہ ابو یوسف رحمہ سے  
نوادین مروی اور مختار الطحاوی ہے۔ - لائے نفس من وجہ۔ - کیونکہ ایک وجہ سے وہ بھی نفس ہے۔ - فن۔ اگرچہ  
دوسری وجہ بجان ہونے سے اسپر ناز نہیں رکھی۔ - و ہوا مختار۔ - اور یہی حکم مختار ہے۔ - فن۔ بس اس میں دونوں  
وجہ پر عمل ہو جانے سے ہم نے ظاہر الروایۃ کے خلاف اس روایت نوادر کو ترجیح دی۔ - اگر اسکی خلقت پوری نہ ہو  
تو بھی مختار یہ کہ غسل دیکر کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جاوے۔ - مع۔ - اور وہ خشرین بھی اٹھایا جائیگا۔ - نظریہ  
یہی ہمارے علماء و شافعیہ کا قول ہے۔ - مع۔ - اور مترجم نے قولہ تعالیٰ الصبر علیہم اتحمل کل انشی الایہ کی تفسیر میں توضیح سے لکھا  
ہے۔ - و اذا سبی مع احد الویہ و مات لم یصل علیہ۔ - اور اگر کوئی طفل اپنے والدین کا فریق میں سے کسی کے  
ساتھ قید ہوا اور مر گیا تو اسپر ناز نہیں پڑھی جائیگی۔ - لائے تبع لہا۔ - کیونکہ وہ والدین کا تابع ہے۔ - فن۔ یعنی جو والدین  
کا حکم ہے انہیں کی تبعیت میں فرزند کا حکم رہیگا۔ - الا ان یقر بالاسلام و ہو یقتل۔ - مگر جب کہ طفل مذکور اسلام  
کا اقرار کر دے در حالیکہ وہ سمجھدار ہے۔ - لائے صح اسلامہ استخسانا۔ - کیونکہ استخسانا اسلام صحیح ہو گیا تھا۔ - اولم  
احد الویہ۔ - یا اسکے والدین میں سے کوئی مسلمان ہو گیا ہو۔ - فن۔ بھر طفل مذکور مر گیا۔ - لائے تبع خیر الاولین بنیاد  
کیونکہ وہ دونوں والدین میں سے جوازاہ دین بہتر ہے اسکا تابع رکھا جاتا ہے۔ - فن۔ تو وہ مسلمان ہو جائیو اسے  
کا تابع رکھ کر مسلمان قرار دیا جائیگا بس اسپر ناز پڑھی جائیگی۔ - واضح ہو کہ قولہ وہ والدین کا تابع ہے کیونکہ حدیث میں  
ہے کہ کل مولود یولد علی الفطرۃ فابوہ الخ یعنی ہر مولود فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اسکے والدین اسکو یہودی یا نصرانی  
یا مجوسی کر لیتے ہیں یا فک کہ اسکی زبان ادا کرے خواہ ایمان یا کفر۔ - اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بچہ وہ والدین  
کے تابع ہے پھر جب زبان سے ادا کرنے کے قابل ہوا تو اسوقت خود ذمہ دار ہے یا تو اسلام کا کلمہ توحید ادا کرے  
یا کفر و شرک کا عقیدہ ظاہر کرے۔ - لہذا اگر وہ اسلام لایا تو اسکا سمجھدار ہونا شرط ہے یعنی اسلام کی صفت سمجھتا ہو  
اور وہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لاوے مراد یہ کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی میں الوہیت نہیں اور وہی  
رب عزوجل ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اسکے برحق رسول ہیں اور اللہ تعالیٰ کے سب انبیاء و رسول و سب  
کتابین و ملائکہ و قیامت و مردے زندہ ہونا و جنت و دوزخ۔ - اور اللہ تعالیٰ کی تقدیر نیکی و بدی کی سب حق  
ہیں۔ - اس سے معلوم ہوا کہ خالی لا الہ الا اللہ بغیر سمجھے کہنا یا خالی یہی سمجھنا مقبر نہیں جب تک سب کا اقرار  
نہو۔ - بین سے کہا گیا کہ جس عورت سے نکاح کیا پھر اس سے ایمان کو پوچھا اور اس سے بعض باتوں میں تو  
ظاہر ہوا تو وہ مسلمان نہیں اور نکاح باطل ہے۔ - اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ اس جبارت کو اس فصاحت سے ادا کرنے  
میں توقف کرے کیونکہ یہ تو اکثر جاہل عوام نہیں ادا کر سکتے ہیں بلکہ مراد یہ کہ اگر اس سے پوچھا جاوے کہ قیامت  
ہوگی و مردے اٹھائے جائیں گے تو کہے کہ ہاں بیشک۔ - پھر پوچھیں کہ حساب کتاب کے بعد جنت یا دوزخ میں ملے گا  
ہوگا تو کہے کہ ہاں بیشک۔ - یوں ہی ایمان کی جنہی باتیں ہیں کسی میں اسکو تردد نہوا و وہ ان سب باتوں کو خود  
اعتقاد کرے حتیٰ کہ اگر اسے کہا کہ بزرگ کہتے تھے کہ قیامت و جنت و دوزخ ہے انکے کہنے پر ہم بھی کہتے ہیں  
یعنی جکو کیا معلوم کہ ہوگا یا نہ ہوگا تو وہ کافر ہے۔ - نفع۔ - اگر کسی نے علم اتنا حاصل نہ کیا کہ قرآن و حدیث سے عقائد کو  
جان لے کر اسنے پوچھا کہ قرآن میں جنت و دوزخ اقامت وغیرہ سب حق ہیں پس اسنے یقین کر لیا کہ یہ سب  
برحق ہیں تو وہ مومن ہو گیا اگرچہ اسپر یہ گناہ سہا کہ اسنے یہ کوشش چھوڑ دی کہ خود قرآن و حدیث سے اسکو  
معلوم کرنا۔ - یہ صرف عقائد میں واجب ہوا و علی فروغ مسائل میں اجتہاد کے لیے اگر ایک قوم کے سب ہی لوگوں



نے اسکو ترک کیا تو سب گنہگار ہیں اور اگر کسی نے حاصل کیا تو سب سے گناہ دور ہوا۔ گمانی شرح العقائد وغیرہ میں  
 پھر طفل کا یہ حکم اسوقت کہ وہ اپنے والدین دونوں یا ایک کے ساتھ قید ہوا ہو۔ وان لم یسب معہ احد ابویہ۔  
 اور اگر طفل مذکور کے ساتھ میں اسکے والدین میں سے کوئی قید نہ ہوا۔ فن۔ بلکہ اسکو مجاہدین نے پایا تھا پھر وہ  
 اپنی قضاء سے مر گیا تو۔ صلی علیہ۔ تو اسپر ناز پڑھی جاوے۔ لانه ظہرت تبعیتہ الدار فحکم بالاسلام گمانی اللقیط  
 یہونکہ دارالاسلام کا تابع ہو جانا اسکے حق میں ظاہر ہوا تو اسکے اسلام کا حکم دیا جائیگا جیسے لقیط میں ہوتا ہے۔ فن یعنی  
 ایک شخص نے جنگل وغیرہ میں ایک لڑکا پڑا ہوا پایا اور اسکا کوئی والی وارث نہیں معلوم ہوتا مجاہدین اگر دارالاسلام  
 میں ملا ہو تو وہ اس دار کے تابع ہو کر مسلمان قرار دیا جائیگا۔ واضح ہو کہ تابع ہونے کے چند مرتبہ ہیں۔ اول تو سی  
 تبعیت تو والدین کی تبعیت ہی حتی کہ جب دونوں کافر ہوں تو تابع ہونے تک بچہ اسکے تابع ہو اور اگر دونوں میں سے  
 ایک ہندو اور دوسرا نصرانی ہو تو نصرانی کے تابع ہو اور اگر ان نصرانیہ اور باپ مسلم ہو تو مسلمان کے تابع ہو اور یہ  
 دنیاوی احکام میں ہو گا اور عقبی میں ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر اللہ تعالیٰ جانے کہ ان بچوں کا کیا حکم ہے یعنی ہم اسکے دوزخی  
 ہونے کا حکم قطعی نہیں کہتے۔ اور امام محمد نے کہا کہ میں تو جانتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ بے گناہ کسی کو عذاب نہ کریگا لہذا  
 کہا گیا کہ دے اہل جنت کے خدمتی ہونگے۔ رہی مسلمانوں کی اولاد تو بالاجماع دے سب سختی ہیں اور آہیں بہت سی  
 احادیث وارد ہیں۔ دوم جب والدین یا ایک کی تبعیت نہ ہو تو بعد اسکے ہدایہ میں تو تبعیتہ الدار لکھی اور محیط میں لکھا  
 کہ جب طفل کے والدین میں سے کوئی نہ ہو تو وہ جسکے ہاتھ میں ہو اسکا تابع قرار دیا جائیگا اور جب یہ بھی نہ ہو تو ملک کا  
 تابع ہو گا اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ کفرستان میں جب جہاد کیا گیا اور مال غنیمت میں ایک بچہ ملا وہ کسی مجاہد کے حصہ  
 میں پڑا تو وہ بمنزلہ اسی کے فرزند کے ہے حتی کہ اگر مر گیا تو اسپر ناز پڑھی جائیگی۔ انفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اگر دارالاسلام  
 میں جب کوئی ذمی کافر کوئی بے وارث بچہ آٹھا لایا تو چاہے پرورش کرے مگر وہ دارالاسلام کی تبعیت میں مسلمان  
 ٹھہرا جائیگا۔ م۔ واذ مات الکافر۔ اور جب کوئی کافر مرا۔ فن۔ اور وہ مرتد ہو کر کافر نہیں ہوا ہے۔ ولہ ولی  
 مسلم۔ اور اس کافر کا کوئی مسلمان وارث ہو۔ فن۔ یعنی ایسا رشتہ دار ہے کہ اگر کافر مسلمان ہوتا تو یہ اسکا  
 ولی قرار پانا۔ پس دیکھا جاوے کہ اس میت کافر کا اور بھی کوئی قرابتی موجود ہو پس اگر ہو تو مسلمان کو چاہیے کہ انھیں  
 کافروں کے اوپر چھوڑ دے اور دور سے چاہے جنازہ کے پیچھے ہو جاوے۔ اور اگر کوئی اور قرابتی متولی نہ ہو۔  
 غانہ یسئلہ ویکفنه ویدفنه۔ تو مسلمان مذکور اس میت کافر کو دھو کر کفن میں لپیٹ کر گاڑ دے۔ بذلک امر  
 علی رنہ فی حق ابیہ ابی طالب۔ اسی طرح کرنے کا حکم دیے گئے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنے باپ ابو طالب  
 کے حق میں۔ فن۔ چنانچہ ابو داؤد و نسائی رحم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب ابو طالب نے وفات  
 پائی تو میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا اور میں نے عرض کیا کہ آپ کا بوڑھا چچا گمراہ مر گیا (تو آپ رونے  
 ابن سعد فی الطبقات) فرمایا کہ جاکر (دھو کر کفن دیکر ابن سعد) اپنے باپ کو گاڑ دے پھر کوئی بات نہ کرنا یہاں تک کہ  
 میرے پاس آنا پس میں نے جاکر گاڑ دیا اور آپ کے پاس آیا پس مجھے حکم کیا تو میں نے غسل کیا اور میرے واسطے  
 دعا فرمائی۔ رواہ ابو داؤد و النسائی و احمد و اسحق و ابن ابی شیبہ و البزار و ابویعلی۔ ابو طالب کا نام عبد مناف تھا  
 اور نبوت کے دسویں سال ماہ شوال میں انتقال کیا اور ابو طالب سے تین روز کے بعد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا  
 نے وفات پائی جمیل اسکے کہ یلئے المعراج میں باسچون نازین فرمے ہوں۔ معف۔ ابن کثیر رحم۔ اس سے معلوم ہوا کہ  
 غسل و کفن و دفن کرے۔ لکن بغسل غسل الثوب الخمس۔ لیکن غسل دے جیسے جس کپڑا دھوتے ہیں

فـ بدون رعایت غسل مسنون و طہارت محمود کے۔ ویلف نمی خرقہ۔ اور کپڑے میں پست دے۔ و  
بدون رعایت کفن مومن و تکفین کے۔ و تحفر حفیرۃ من غیر مراعاة سنتہ التکفین و التحد۔ اور ایک گڑھا  
کھودے بدون اسکے کہ سنت طہر پر کفن پہنا دے اور لحد کھودے۔ و لا یوضع فیہ بل یلقی۔ اور لحد میں نہیں گئے  
بلکہ گڑھے میں ڈال دے۔ و۔ اگر مرد ہو گیا ہو تو اسلام سے پھر کر جس ملت کلمہ میں گیا ہو انکو دہ دیا جاوے بلکہ  
ایک گڑھا کھود کر اس میں گتے کی طرح ڈکیل دیا جاوے۔ الا خلاصہ ع۔ و۔ اگر ایک شخص مسلمان مرا اور اس کا باپ  
و اقارب سب کافرین تو چاہیے کہ وہ انکو نہ دیا جاوے بلکہ مسلمان لوگ اسکی تجویز و تکفین کریں چنانچہ حدیث میں ہے  
کہ یو دین سے ایک جوان لڑکا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت گیا کرتا تھا وہ بیمار ہوا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
اسکی عیادت کو گئے دیکھا کہ اسکی وفات قریب ہے پس اسکو ارشاد کیا کہ مجھ پر ایمان لا۔ پس اسکے باپ نے کہا کہ ہوا کلام  
کی اطاعت کر۔ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا کماناں لے۔ اس نوجوان نے کلمہ شہادت صدق دل سے پڑھا اور  
انتقال کیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے باہر آئے یہ فرماتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ ہی کے لیے حمد ثنا  
ہو جس نے اس نوجوان کو میرے وسیلے سے آتش جہنم سے نجات دی اور اپنے اصحاب سے فرمایا کہ تم اپنے بھائی  
کے کار پر داڑ ہو اور اسکو یو دیون کے حوالہ نہیں کیا۔ مرج مذکور البسوط والذخیرہ مع۔ مکر وہ ہے کہ مسلمان کی قبر میں  
اسکو اتارنے کے لیے اسکا کافر قرائبی آترے کیونکہ کافر محل لعنت ہے تو مسلم کی قبر میں سے پاک رکھی جاوے البسوط  
والمحیط مع۔ کافر بیت بند غسل کے پاک نہوگی حتی کہ غسل پانی میں گرنے سے پانی نہیں ہوگا پھر اسکا دھونا فقط اس لیے  
کہ نبی آدم کا امتیازی طریقہ ہے۔ المصوبی۔ مسلمانوں و کافروں کے مردے غلط ہو گئے پس اگر مسلمانوں کی شناخت ہو  
تو غسل و نماز ہے۔ البدائع۔ اگر شناخت نہ ہو پس اگر مسلمانوں کی کثرت تھی تو غسل و نماز مسلمانوں کی نیت سے پڑھی  
جاوے اور اگر کافروں کی کثرت ہو تو غسل دیے جا دیں بدون نماز کے۔ البدائع وغیرہ۔ اور مالک و شافعی و احمد  
کے نزدیک نماز بھی بہ نیت مسلمین ہے۔ اگر مسادی ہوں تو نماز میں دو روایتیں ہیں۔ مغرب کے وقت جنازہ آیا  
تو بالاتفاق فرض مغرب مقدم کریں جیسے نماز عید بھی۔ اور بہادو گانہ سنت یا خطبہ عید تو اس پر جنازہ مقدم کریں اور  
ایک قول میں مؤخر کریں۔ اگر جمعہ کے روز صبح کو تجھیز بیت ہو چکی تو نماز جمعہ تک اس پر نماز کی تاخیر مکروہ ہے۔ مان اگر دفین  
سے نماز جمعہ فوت ہونے کا خوف ہو تو تاخیر کریں۔ نوافل پڑھنے سے جنازہ کا ساتھ دینا افضل ہے جب کہ حق جواز یا قاطع  
یا میت صلح با عالم ہو ورنہ نوافل افضل ہیں۔ نماز جنازہ امام شافعی کے نزدیک ہر وقت میں جائز ہے اور ہر ماہ و ہر روز  
واحده و اسحق کے نزدیک طلوع آفتاب و زوال و غروب کے وقت مکروہ ہے جیسا کہ ترمذی نے باسناد صحیح ان ساعات  
میں مانعت کو عقبہ بن عامر سے مرفوع روایت کیا۔ پھر اگر پڑھے تو نماز ادا ہو جائیگی اور مالک رحم نے بعد نماز صبح کے  
جب تک بالکل سپید می نہ ہو اور بعد عصر کے جب تک ندھی نہ ہو اجازت دی ہے۔ مع۔ جب بیان حالت موت و  
بعد موت کے غسل و تکفین و نماز کے مسائل سے فراغت ہوئی تو جنازہ اٹھانے کے مسائل شروع کیے کیونکہ نماز کا  
بجائز و بیت کے احاطہ میں بھی تھا۔ حتی کہ اگر وہاں نماز نہ پڑھی تو جنازہ اٹھانے میں ذیل کے طریقہ کو ملحوظ رکھیں ہم  
فصل فی حمل الجنائزۃ۔ فضل جنازہ اٹھانے کے بیان میں۔ اذ اهلوا المیت۔ جب میت کو اٹھا دیں  
فـ یعنی مرد لوگ نہ عزیمین ۶۔ علی سریرہ۔ اسکے تخت پر۔ و۔ یا اسکے مانند چار پائی وغیرہ پر۔ انحدافاً  
بقوائمه الاسریع۔ تو چار پائی کے چاروں پایہ پکڑے ہوں۔ و۔ یعنی جب چار آدمی موجود ہوں تو ہر ایک  
اسکا ایک پایہ پکڑے۔ م۔ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ مع۔ مذکور و روت البنتہ۔ اسی طریقہ کے ساتھ سنت کا ورد

ہوا ہے۔ و فیہ تکیف الجماعۃ۔ اور اس میں جماعت کی زیادتی کرنا حاصل ہے۔ ف حتیٰ کہ اگر لوگ سمجھے نہ آویں بھر حادین  
تو بھی چار ایک جماعت ہے۔ و زیادۃ الاکرام۔ اور بیت کے اکرام میں زیادتی ہے۔ و الصیاناۃ۔ اور میت کے گرجے  
نے مخالفت ہے۔ ف لہذا اگر سرخانے کی طرف سے بیچ میں ایک نے اور بائیں سے ایک نے پکڑا تو یہ ہمارے  
نزدیک بلا ضرورت مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی ء۔ و قال الشافعی السنۃ ان یحلبا زجلان۔ اور شافعی رحمہ نے کہا  
کہ سنت یہ کہ جنازہ کو دو مرد آٹھا دیں اس طرح کہ یضعما السابق علی اصل عنقه۔ اگلا شخص جنازہ کو اپنی گردن کے  
پچھلے پر رکھے۔ ف اور بیچ میت کی طرف اور تیسرا راستہ کی طرف کرے۔ و الثانی علی صدرہ۔ اور دوسرا شخص  
اسکو اپنے سینہ پر رکھے۔ ف اور تیسرا میت کی طرف ہو حتیٰ کہ بائیں اسکے دونوں کان دونوں کے بیچ میں سینہ  
کے بل سے ہو۔ لان جنازہ سعد بن معاذ کا تھا۔ اس دلیل سے کہ سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کا جنازہ  
یوں ہی آٹھا یا گیا تھا۔ قلنا کان ذلک لازدحام الملائکہ علیہ۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ بات اسوجہ سے ہوئی  
تھی کہ سعد بن معاذ رحمہ کے جنازہ پر ملائکہ علیہم السلام کا ازدحام بہت تھا۔ ف حتیٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
اپنے بچوں کے بل چلتے تھے۔ اعتراض ہوتا ہے کہ مکن ازدحام ملائکہ کچھ محسوس طہ پر آدمیوں کو مانع نہ تھا مگر آنکہ کہا جاوے  
کہ ملائکہ کے آٹھانے سے دو آدمیوں پر کفایت کی گئی۔ ف۔ بلکہ کافی جواب یہ ہے کہ جنازہ نہ کہ دو آدمیوں کا اس طرح آٹھانا بہت  
نے طبقات میں باسناد ضعیف روایت کیا ہے حتیٰ کہ نووی نے کہا کہ اس بارہ میں کوئی نص ثابت نہیں ہے وقد مضیٰ البقیۃ  
بان آثار میں البقیۃ وار د ہے چنانچہ طبرانی نے حضرت جابر و اسید بن حنفیہ کا اور بیہقی نے سعد بن ابی وقاص کا جنازہ میں العمودین  
آٹھایا جانار وایت کیا اور حضرت عثمان و ابن عمر و ابن الزبیر سے بن العمودین جنازہ آٹھانے کے آثار روایت کیے اور  
حق یہ کہ بن العمودین کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ سردار و بی و دونوں عمود کا ملان ہوتا ہے اسکو پکڑا یا چاروں طرف سے  
ہر بیچ کو درمیان سے پکڑا۔ یہی معنی مراد ہونا اسوجہ سے راجح ہے کہ انہیں بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے چاروں جانب سے  
آٹھانا مروی ہے چنانچہ ابو حنیفہ کے اپنے باپ عبداللہ بن مسعود رحمہ سے روایت کی کہ جو شخص جنازہ کی ابتلع کرے تو چاہے  
کہ تخت کے چاروں جانب کو آٹھاوے کیونکہ یہ سنت سے ہے۔ رواہ ابن ماجہ و عبد الرزاق و الطیالسی و البیہقی۔ اس  
اسناد میں صرف یہ کلام ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ نے اپنے باپ سے نہیں سنا مگر ہمارے نزدیک یہ کچھ مضرب نہیں تو اسناد صحیح ہے  
اور ابن ابی شیبہ نے اسکے مانند ابو الدرداء رحمہ سے روایت کی اور ابن الجوزی نے عل میں اسکے مانند ثوبان و انس رحمہ  
سے باسناد ضعیف روایت کی اور طبرانی نے اوسط میں انس رحمہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث روایت کی  
کہ جس نے جنازہ کے چاروں کنارہ آٹھائے اللہ تعالیٰ اسکے چالیس گناہ کبیرہ بخش دیتا ہے۔ ابن ابی شیبہ و عبد اللہ بن  
نے ابن عمر رحمہ سے روایت کی کہ انھوں نے جنازہ کے چاروں جانب آٹھائے۔ عبد الرزاق نے بسند صحیح ابو ہریرہ  
سے روایت کی کہ جس نے جنازہ کے چاروں پایہ آٹھائے تو جو آسپر تھا پورا کر دیا۔ حدیث میں ہے کہ جس نے جنازہ کو  
چالیس قدم آٹھایا تو اللہ تعالیٰ اس سے چالیس کبیرہ گناہ عفو کر دیتا ہے۔ لہذا علمائے کبار نے کہا کہ ہر جانب سے دس قدم  
آٹھاوے۔ و محمد بن الحسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ ہم سے حضرت منصور بن المقمر نے بیان کیا کہ جنازہ کو  
چاروں جانب سے آٹھانا سنت ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہی سنت بلا معارضہ ہے اور اگر بعض صحابہ رحمہ کا فعل اسی معنی پر  
محول کیا جاوے جو امام شافعی کا قول ہے تو وہ سنت خود گا اور لا محالہ مخالفت سنت سے احتراز کے لیے یہی کہا جائیگا  
کہ کسی خارجی وجہ سے ایسا کیا گیا اور انتہا یہ کہ وہ جواز کا مرتبہ ہو گا اور ہم بھی جواز کے قائل ہیں۔ م۔ منع۔ اور واضح ہو کہ  
یہ کوئی وجہ ہے پر بوجہ کی طرح لا دنا نہیں چاہیے بلکہ ہاتھوں سے پکڑ کر آٹھائے رہے اور کندھے سے ٹیک لگانا



مضائق نہیں۔ کمانی شرح الجامع الصغیر لابی الیث - ع۔ لیکن شرح طحاوی میں ذکر کنندے پر رکھنے میں مضائقہ نہیں۔ ۵۔ اور  
بیت کو بیٹھ پر یا جانور پر لا کر وہ ہو۔ نع۔ علی بذالگاڑی پر یا بوجھ کی طرح سر پر لا کر وہ ہو گا۔ م۔ اگر چھوٹا بچہ  
دو تین برس کا ہو تو مضائقہ نہیں کہ اسکو ایک ہی شخص اپنے ہاتھوں پر اٹھا دے اور لوگ باری باری لیتے جاویں  
اور مضائقہ نہیں کہ سواری پر اسکو ہاتھوں میں لیے ہو۔ البھر۔ بھر اس طرح جنازہ اٹھا کر چلنے کی طرف اسکا سر آگے کریں۔  
المفصلات - و میثون بہ مسرعین - اور چلین اسکو لیکر در حالیکہ سرعت سے قدم اٹھانے والے ہوں۔ ف۔ سن  
تھمار کا کچھ خلاف نہیں کہ یہ مستحب ہو۔ ع۔ اور سرعت کی حد یہ ہے کہ میت کو جنازہ پر اضطراب نہ ہو۔ البتیین۔ لہذا فرمایا۔ و دون  
النجیب۔ یعنی جنب سے کمتر تیز چال ہو۔ ف۔ پس یہاں در مقام میں اول تیز چال تو وہ بدلیل حدیث ابو ہریرہ  
مرفوعاً کہ جنازہ لے چلنے میں سرعت سے قدم اٹھاؤ کیونکہ اگر میت صالح ہو تو تم نے اسکو حلدی اسکی بھلائی میں پہنچا دیا  
اور اگر بدکار ہو تو تم نے جلدی بد کو اپنی گردن سے آ کر دیا۔ رواہ البخاری۔ اسراع سنت ہے۔ اتحفہ۔ مگر اسی قدر کہ میت  
کو بھرکنے کی حرکت نہ ہو۔ جامع الفقہ۔ اور یہی جمہور کا قول ہے۔ ع۔ آہستگی بھی جائز اور کوئی چال محدود نہیں کی گئی ہے۔ البیہوط  
مقام دوم یہ کہ باوجود اسراع کے جنب نہ ہو۔ لانا علیہ السلام میں سئل عنہ قال ما دون النجیب۔ کیونکہ حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم سے جب جنازہ لے چلنے کی چال کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ جب سے کمتر ہو۔ ف۔ رواہ ابو داؤد و ترمذی  
لیکن اسناد ضعیف ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت ام المومنین میمونہ کے جنازہ کو فرمایا کہ تم نقش کو جنبش و زلزلہ نہ دینا  
کمانی الصحیحین۔ اور حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اسطرح جنازہ لیجا تے دیکھ کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم پر  
جنازوں کو رفق کے ساتھ لے چلنا لازم ہے۔ کما رواہ ابن ابی شیبہ پس حدیث سرعت واسکو جمع کرنے سے ٹکرا کر غلط  
اسی قدر مراد ہے جس سے نقش مضطرب نہ ہو تو وہ جنب سے کمتر چال میں ہے کیونکہ جنب ایک طرح کی کودتے ہوئے ہرکارہ  
کی چال ہوتی ہے جس سے خواہ مخواہ میت کو اضطراب ہو گا پس جنب سے مانعت کا مقصد عدم اضطراب میت ہے۔ والذین  
اعلم۔ م۔ جنازہ کے پیچھے سوار چلنے میں مضائقہ نہیں اور پیدل افضل ہے اور آگے سوار چلنا مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ توبیخ  
مکروہ نہیں ہے۔ م۔ دعویٰ یا خوشبو کی جلتی دھونی اور نائٹھ عورت کا پیچھے چلنا مکروہ ہے اور اگر وہ نہیں مانتی تو جنازہ کا ساتھ  
چھوڑنا نہیں چاہیے۔ نوہر کرنا و اگر بیان پھاڑنا و بیٹنا گھر میں جنازہ کے ساتھ مطلقاً قحویٰ ہے۔ اور خالی آنسو بہانے میں  
مضائقہ نہیں اور صبر افضل ہے جنازہ کے واسطے کھڑا ہونا کچھ نہیں اگرچہ نماز کی جگہ بیٹھے ہوں حتیٰ کہ جب جنازہ آتا رہا  
تب نماز کے واسطے اٹھیں یہی صحیح ہے۔ ق۔ ۵۔ جنازہ کے پیچھے خاموش ہوں اور مکروہ ہے کہ ذکر و قرات قرآن باواز بلند  
کریں اور آہستہ جائز ہے۔ ط۔ اور ہنسنا و نیادی معاملات کی باتیں کرنا منہش بدتر ہے۔ م۔ و اذا بلغوا الی قبرہ  
یکبرہ ان یجلسوا قبل ان یوضع عن اعناق الرجال۔ اور جب اسکی قبر تک پہنچیں تو جنازہ اتارنے سے  
پہلے بیٹھ جانا مکروہ ہے۔ لانا قد تقع الحاجة الی التعاون والقیام اکمن منہ۔ کیونکہ کبھی جنازہ میں مددگاری  
کی حاجت ہوتی ہے اور کھڑے ہونے میں معاونت کا قابو زیادہ ہے۔ ف۔ اور ادلی یہ کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت  
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم جنازہ کے پیچھے جاؤ تو مت بیٹھو حتیٰ کہ وہ زمین پہنچا تارا جاوے۔  
رواہ ابو داؤد۔ اور یہی مدبیب احمد و اسحق کا ہے۔ اور ایک دشمنی کے نزدیک بیٹھ جانے میں مضائقہ نہیں۔ مع۔  
ابو حنیفہ رحمہ لے ابو یوسف کو فرمایا کہ۔ و کیفیتہ التحمل ان تضع مقدم الجنازة علی عینک۔ اور جنازہ اٹھانے کی  
کیفیت یہ ہے کہ تو جنازہ کے اگلے سرے میں سے دائیں کو اپنے دائیں پر رکھ۔ ثم موخرہا علی عینک۔ پھر اسی طرح  
کے وچھلے کو اپنے دائیں پر رکھ۔ ثم مقدمہا علی یسارک ثم موخرہا علی یسارک اشیاء الیسا من۔ پھر جنازہ

بائیں سے مقدم کو اپنے بائیں پر پھر موخر کو اپنے بائیں پر رکھ واسطے یتامین اختیار کرنے کے۔ **ف** یعنی یہ صحت اس واسطے کہ دائیں سے اٹھانا شروع ہو۔ و ہذا فی حالت التناوب۔ اور یہ صورت اس وقت ممکن ہے کہ اٹھانے والوں کی باری ہو۔ **ف** اور یہ پانچ آدمیوں میں بھی ممکن ہے۔ اور اگر صرف چار ہی اٹھانے والے ہوں تو جس طرح اٹھانے ہیں اسی حالت سے قبر تک لے جا دینگے۔ م۔ جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے اور آگے بھی جائز ہے مگر آنکہ درجہ جادوے یا سب ہی آگے ہو جائیں تو مگر وہ ہوگا اور جنازہ کے دائیں و بائیں نہ چلے۔ شافعی رحمہ کے نزدیک آگے چلنا افضل ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے دونوں فعل مروی ہیں اور ہم نے معنی کی راہ سے ترجیح دیکر مانسہرہ حالت نماز کے جنازہ کو آگے رکھنا افضل جانا۔

**فصل فی الدفن**۔ فصل دفن کرنے کے بیان میں۔ بیت کو دفن کرنا فرض کفایہ ہے۔ السراج ۲۔ اس پر اجماع ہے ع۔ و یحقر القبر۔ اور قبر کھودی جادے۔ ویلحد۔ اور لحد بنائی جادے۔ **ف** اس طرح کہ قبر کے اندر قبیلہ کی طرح گول کر دیا جادے جس میں بیت رکھی جادے۔ اور یہ مسلمان کے واسطے ہے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اللحد لنا والشق لغيرنا۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہمارے واسطے لحد ہے اور غیروں کے واسطے شق ہے۔ **ف** رواہ الترمذی عن ابن عباس رحمہ اور اس باب میں ایک جماعت صحابہ سے ثبوت ہے اور صحیح مسلم رحمہ کی حدیث سعد رحمہ سے ثبوت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بھی لحد بنائی گئی تھی۔ اور شق یہ کہ چوڑی جھیر کھود کر اس کے اندر ایک پتلی ٹالی سی بنا کر آسمین مردہ مدفون کرتے ہیں۔ اور معنی حدیث کے یہ ہیں کہ یہود وغیرہ شق بناتے ہیں اور ہمارے لیے لحد ہے پس یہی سنت ہے اور ائمہ اربعہ اسکے افضل ہونے پر متفق ہیں۔ لیکن جب زمین نرم ہو کہ لحد بننا ممکن نہ ہو تو شق جائز ہے اور ایسی صورت میں تابوت بنانا بھی جائز ہے اور مضائقہ نہیں کہ لوگ تابوت ہو۔ کما فی قاضیخان۔ اور ہمارے مشائخ نے عورتوں کے لیے ہر حال میں تابوت کو مستحسن رکھا کہ آسمین عورت کے واسطے آمار نے میں پردہ زیادہ ہے۔ المحیط۔ اور بہر صورت تابوت میں مٹی ڈالنا اور دائیں بائیں گچی ایٹھیں رکھنا اور اوپر کا تختہ اندر سے مٹی سے پس دینا چاہیے کہ منبر کے لحد کے جو جادے۔ قاضیخان۔ اور مردوں کے واسطے بغیر نرم زمین کے تابوت بالاتفاق مکروہ ہے۔ مع۔ اور جب زمین بالکل ریگ ہو تو اس وقت اگر حاکم کے اوپر سے ریگ ڈالنا روا ہے۔ مع۔ پھر قبر کا گہرا اور پانی قد کے سینہ تک ہو اور جس قدر زائد ہو افضل ہے۔ لہذا غیرہ ملجوسہ ۲ ع۔ اور عورت و مرد یکساں ہیں اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ کوئی حد محدود نہیں ہے ع۔ اور طول بقدر قامت میت کے اور چوڑائی بقدر نصف قامت کے ہو۔ المفہرات ۲۔ بیت سے ملی ہوئی ہکی ایٹھیں مکروہ ہیں۔ قاضیخان۔ ویدخل المیت علی القبلة۔ اور میت اس جہت سے داخل کیجا دے جو متصل قبلہ ہے۔ **ف** اس طرح کہ جنازہ کو قبر کے جانب قبلہ کنارہ پر رکھ کر وہاں سے قبر میں اتارین تو ائمہ نیوالا بھی قبلہ رخ ہوگا۔ الفتح۔ قبر میں کوئی عورت اتارنے کو داخل نہو۔ محیط السرخسی۔ اور اگر میت عورت ہو تو اسکے ذی رحم محرم اولیٰ ہیں۔ البجورہ۔ اور جب نہوں تو خالی ذی رحم بہ نسبت غیروں کے اولیٰ ہیں اور اگر نہوں تو غیروں کے اتارنے میں مضائقہ نہیں۔ البجورہ۔ اور جو لوگ اتارنے کو داخل ہوے ہیں خواہ طاق ہوں یا جفت ہوں برابر میں الگائی۔ مگر مستحب ہے کہ قویٰ امین صالحین قبلہ رخ ہو کر میت کو قبلہ کی طرف سے قبر میں اتارین۔ تا مار خانیہ۔ خلافاً للشافعی فان عندہ یسل سلاً۔ برخلاف قول شافعی کے کہ شافعی رحمہ کے نزدیک سداً ل کر لیا جادے۔ **ف** یعنی قبر کے پائین ہی میت کا جنازہ جس طرح قبر میں لٹایا جائیگا رکھیں اور جنازہ سے میت کو سر کی طرف سے

ماتہ تلوار کے سوت لین۔ لہذا روئے انہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل سئل۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 اسی طرح سئل کر کے داخل کیے گئے تھے۔ وں پس جس طریقہ سے آپ داخل کیے گئے وہ اولیٰ ہے۔ لیکن یہ امر  
 دو باتوں پر موقوف ہے اول یہ کہ یہ روایت ثبوت ہو۔ دوم یہ کہ آپ کا جنازہ مبارک جانب قبلہ اس حجرہ شریف میں  
 رکھنا ممکن تھا پھر اس طرح کیا گیا۔ امام مصنف نے کہا کہ۔ واما ان جانب القبلة معظم فیستحب الادخال منه  
 اور ہماری دلیل یہ کہ قبلہ کی جانب نہرگ ہے پس اس طرف سے داخل کرنا مستحب ہے۔ وادخلت الروایات  
 فی ادخال البنی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آمار نے میں روایات مضطرب ہیں  
 وں بعض میں قبلہ رخ کر کے اور بعض میں سئل کر کے تو پھر کسی صورت پر اطمینان نہیں ہو سکتا تو ہم نے قیاس  
 جانب قبلہ کی تعظیم کا مؤند پایا پس اس روایت کو لیا جس میں جانب قبلہ سے آمار مروی ہے۔ واضح ہو کہ دونوں صورتوں  
 کے جواز میں کچھ خلاف نہیں بلکہ مالک رحمہ کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور ہمارے نزدیک جانب قبلہ سے افضل  
 اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک سئل مذکور افضل ہے۔ چنانچہ شافعی رحمہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے اسی طرح دفن ہونے کی روایت کی اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ہمارے بعض اصحاب یعنی شاگردوں نے ابو الزناد  
 ورجعہ و ابو انصر سے خبر دی کہ انہیں کچھ اختلاف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرح دفن ہونے میں تھا اہل یون ہی  
 حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما۔ ابو داؤد نے عبد اللہ بن زید سے اسکا سنت ہونا روایت کیا۔ ابن ماجہ نے  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سعد بن معاذ رحمہ کا سئل کرنا اور ابن ابی شیبہ نے اسکو انس رحمہ سے روایت کیا۔  
 اسکی اسناد صحیح ہے۔ یہ تو امام شافعی رحمہ کے دلائل سے ہیں پھر ابو داؤد نے ابراہیم بنی رحمہ سے روایت کی کہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم جانب قبلہ سے داخل کیے گئے اور سئل نہیں کیے گئے۔ وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابن ماجہ نے  
 ابو سعید رحمہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم استقبال کے ساتھ جانب قبلہ سے داخل کیے گئے۔ اسکی اسناد  
 میں عطیہ بن سعد المعونی ضعیف ہے جواب یہ کہ بخاری نے غیر صحیح میں ابو داؤد و ترمذی نے اس سے روایت کی  
 اور وہ صدوق ہے اگرچہ چوک جاتا ہے اور بیان مرسل انھنی اسکا مؤند ہے۔ پس یہ روایت صحیح معارض روایت ابن عباس  
 ہے اور توفیق ممکن ہے کہ اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کو تخت پر سے سئل کر کے قبر شریف کی  
 جانب قبلہ آنا را بھر دیان سے نزار مبارک میں آمار ہو۔ پھر عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضرت صلعم  
 سات میں ایک قبر میں داخل ہوئے پس آپ کے واسطے چراغ روشن کیا گیا پس میت کو قبلہ کی طرف سے لیا اور  
 فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تجھے رحم کرے کہ تو بہت آؤا اور غلب ملاوت کرنے والا قرآن کا تھا اور اس پر چار تکبیریں کہیں  
 رواہ الترمذی و قال حدیث حسن۔ اور اسکی اسناد میں منہال بن خلیفہ و حجاج بن ارطاة دونوں کو ضعیف کہا گیا۔  
 جواب یہ کہ ابو داؤد نے فرمایا کہ منہال رحمہ جائز الحدیث ہے۔ حجاج بن ارطاة کو امام احمد اور یحییٰ بن سعید و یحییٰ بن  
 سعید وغیرہ نے ثقہ قرار دیا۔ بہر حال حدیث درجہ حسن سے کم نہیں جیسا کہ ترمذی رحمہ نے تحسین کی اور عبد اللہ  
 زہبی البجادیں کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جانب قبلہ سے داخل کیا۔ لہذا رواہ الخلال وغیرہ۔ اور حضرت علی  
 کرم اللہ وجہہ نے زید بن الکلفی کو اور محمد بن الحنفیہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کو جانب قبلہ سے داخل کیا۔ ابراہیم  
 بنی رحمہ نے اہل المدینہ کا یہی فعل۔ وایضا کیا اور کہا کہ پھر جب انکی نرم زمین اسکو شعل ہوئی تو انھوں نے سئل کرنا  
 اختیار کیا۔ یہ سب آثار ابن ابی شیبہ نے روایت کیے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب روایات دونوں طرح موجود  
 ہیں تو مصنف رحمہ نے قیاس سے جانب قبلہ کو ترجیح دی۔ فانہم۔ مفع۔ فاذا وضع فی لحدہ یقول واضع

لہذا رواہ آؤا زید بن ابی انس





رواہ الترمذی۔ اور یہی قول ابو موسیٰ رحمہما اور شقران مولیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ میں نے سب کچھ  
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قبر میں ڈال دی۔ رواہ الترمذی۔ شقران رحمہما حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ذہن  
میں شریک تھے۔ عیاض رحمہما نے کہا کہ اسکی وجہ یہ تھی کہ اس سب کچھ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آرام فرماتے تھے  
تو شقران نے غمناک ہو کر کہا کہ داسر حضور اعلیٰ کے بعد کوئی اسکو استعمال نہیں کرے گا پس قبر میں بچھا دی۔ اور  
مردی ہو کہ اس کلمی کے واسطے حضرت علی و عباس نے اختلاف کیا تھا تو شقران رحمہما نے نزاع مٹا دیا۔ میت کو  
شیئی وغیرہ سے ٹیک کر دین تاکہ وہ قبلہ سے منقلب نہ ہو جاوے۔ مع۔ و یسوی اللہین علی اللحد۔ اور لحد پر کچھ نہیں  
ٹھیک لگا دی جاوے۔ لہذا صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی قبرہ اللہین۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک  
پر کچھ ایٹھیں لگائی گئیں تھیں۔ و۔ چنانچہ جابر رحمہما نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لحد میں رکھے گئے اور غنہ  
لحد پر کچھ ایٹھیں نصب کیں اور آپ کی قبر مبارک بعد ایک بالشت کے اونچی کی گئی۔ رواہ ابن جابر۔ اور نیز عالم  
کی حدیث حضرت علی رحمہما اور ابن جابر کی حدیث عائشہ رحمہما اور صحیح مسلم کی حدیث سعد بن ابی وقاص سے یہ بات ثبوت  
ہو اور ابن ابی شیبہ نے شعبی رحمہما سے مسلسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرقہ مبارک پر نرمل لگایا گیا مع  
مترجم کو ظاہر ہوتا ہو کہ لحد مبارک کے بند کرنے میں کچھ ایٹھیں کھڑی لگائی گئیں اور جان شق ہوئی ہر وہاں نرمل کھا گیا  
تو دونوں روایتیں ٹھیک ہیں اور بدائع میں کھڑی ایٹھ لگانا مذکور اور یہی صحیح ہو اور قول یسوی اللہین۔ میں اشارہ  
ہو کہ خوب برابر ٹھیک کر کے لگا دے۔ یعنی نے لکھا کہ سوراخ بالکل بند کر دے تاکہ میت پر خاک نہ گرے۔ المفید۔ اور  
کچھ ایٹھوں کا افضل ہونا اجماع ہے۔ مع۔ و یسوی قبر المرأة ثوب حتی یجعل اللہین علی اللحد۔ اور عورت کی قبر پر  
پردہ کر لیا جاوے اسوقت تک کہ اسکی لحد پر کچھ ایٹھیں لگا دی جاوے۔ و۔ پھر اسکے بعد پردہ کی ضرورت  
نہیں ہے۔ و لا یسوی قبر الرجل۔ اور مرد کی قبر پر پردہ نہ کیا جائیگا۔ و۔ یعنی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ اور یہی مالک  
واحمد کا قول ہے۔ لان مٹی حالہن علی الستر۔ کیونکہ عورتوں کا حال تو پردہ پر مٹی ہے۔ و۔ پس اُنکے  
جنازہ اتارنے و داخل کرنے میں چہرہ کھل جانے کے خوف سے قبر پر پردہ کر دیا جاوے۔ و مٹی حال الرجال  
علی الانکشاف۔ اور مردوں کا حال بے پردگی پر مٹی ہے۔ و۔ یعنی مرد کے واسطے اجنبیوں سے پردہ کا حکم  
نہیں ہے۔ حتیٰ کہ نازمین مرد کا سر کھٹنے سے حج نہیں اور عورت کی ناز قاسد ہوگی۔ اور صحیح روایت میں آیا کہ حضرت  
سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا کی قبر مبارک ایک کپڑے سے پردہ کی گئی اور آپ کے جنازہ پر نقش لگائی گئی اور آپ  
قبل موت کے وصیت فرمائی تھی کہ میرے جنازہ پر جریڈ افضل کی نقش بنانا پس عورتوں میں یہ سنت ہو گئی۔ مع۔ نقش  
یہ ہو کہ جنازہ پر کمان کی طرح شاخیں لگا کر اس پر سے کپڑے کا پردہ ڈالتے ہیں کہ میت اسکے اندر مستور ہو جاتی ہے۔ مع۔  
و یکبرہ الآجر و الخشب۔ اور کچھ ایٹھیں و لکڑی لگانا مکروہ ہے۔ لانہا لاحکام البنائے و القبر موضع البلی و الخشب  
بکی ایٹھ و لکڑی تو عمارت کی مضبوطی کے لیے ہیں اور قبر تو گل کر برباد ہونے کی جگہ ہے۔ و۔ تو ایسی جگہ میں  
وہ چیز مرت کرنا جو رایگان ہو اسراف مکروہ ہے۔ پس یہ وجہ تو ان دونوں چیزوں کے مطلقاً مکروہ ہونے پر دلالت  
کرتی ہے۔ ثم بالآجر اثر النار فکروہ تقاؤلا۔ پھر یہ بھی ہے کہ کچی ایٹھ میں آگ کا اثر ہو تو ازراہ بد خالی کے مکروہ  
ہے۔ و۔ گویا اسکا آخرت کا گھر آگ کی عداوت سے تیار ہوا۔ بخلاف گرم پانی کے فصل کے کہ وہ طہارت ہے  
اور معلوم کہ بھٹے گھر گار آگ سے پاک ہو گئے خود ہاں نیک فال ہے کہ وہ ابھی پاک ہو گیا لہذا جنازہ یہاں سے  
بچھڑے لگائے چلنا مکروہ ہے۔ اور قاضی خان نے کہا کہ کچی ایٹھ جب ہی مکروہ ہے کہ میت سے متصل ہو۔ و۔ اور

مخفی نہیں کہ یہ اس بنا پر کہ آگ کے اثر سے جو چیز بنی ہو وہ میت سے منسلک ہو اور اس صورت میں گرم پانی سے نہلانے اور عطر کشیدہ لگانے وغیرہ کا اعتراض وارد ہو پس وجہ بد فالی کی وہ ہے جو میں نے اوپر بیان کی کہ آخرت کی منزل آگ کی مدد سے بنی ہو اور یہ مفید ہے کہ قبر میں کسی مقام پر پختہ اینٹ ہونا مکروہ ہے جیسے اصلی وجہ جو امام نے ذکر کی مطلقاً کرہ است اسراف کی شرعی دلیل ہے۔ ہاں اسکا مفاد یہ ہے کہ اگر کئی اینٹ دگر بستی کا کوئی جائز فائدہ ہو تو کرہ است مرفوع ہے چنانچہ قمر تاشی میں ہے کہ درندہ سے بچاؤ کے واسطے یا کفن چوڑون کے خوف سے اوپر پختہ اینٹ سے جوڑ دے تو مضائقہ نہیں ہے۔ ولا باس بالقصب۔ اور نرمل کے اشتعال میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ فـ اس سے احتجاب ظاہر نہیں ہوتا۔ وفی الجامع الصغیر ویتحب اللبن والقصب۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ کچی اینٹ نرمل کا اشتعال مستحب ہے۔ لانه صلی السیر علیہ وسلم جعل علی قبرہ طن من قصب۔ کیونکہ حضرت صلعم کی قبر مبارک پر ایک گٹھا نرمل استعمال ہوا۔ فـ رواہ ابن ابی شیبہ عن ابراہیم النخعی مرسل۔ اور اگر نرمل بنایا ہو یعنی چٹائی ہو تو ایک روایت میں جائز اور دوسرے میں مکروہ ہے۔ مع۔ ثم یہاں الشراب۔ بھر قبر میں مٹی ریختے کہ دی جاوے۔ فـ خواہ ہاتھوں یا بچاؤ کے وغیرہ سے۔ البجورہ۔ اور قبر کی مٹی سے زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ رواہ الحسن بن ابی حنیفہ الخفہ والمیطع۔ اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی السیر علیہ وسلم نے سر کی طرف سے تین پل مٹی ایک قبر میں ریختے کی رواہ ابن ماجہ عن ابی ہریرہ رضی۔ پس مستحب ہے کہ دونوں ہاتھوں سے ایک پل سرھا کوڑا لے میں ترے۔ منها خلقناکم۔ دوسرا پل وسط میں پڑھتے ہوئے دفینا نعیدکم۔ اور تیسرا پل پائنتی یہ پڑھتے ہوئے۔ ومنها نخرجکم تارہ آخری۔ یعنی اس آیت کو تینوں بار میں ختم کر دے۔ البجورہ جمع۔ وینعم القبر۔ اور قبر مسنم کجاوے۔ فـ یعنی شل کو ہان کے بنائی جاوے اور یہی جمہور علماء اور اکثر شافعیہ کا قول ہے۔ مع۔ ولا یسطح۔ اور مسطح نہ بنائی جاوے۔ اسی لایر لیع۔ یعنی مربع جو کورنوبیسے چوتھرہ ہوتا ہے۔ لانه صلی السیر علیہ وسلم نہی عن تربیع القبور۔ کیونکہ حضرت صلی السیر علیہ وسلم نے قبروں کو جو کور کرنے سے منع فرمادیا۔ فـ رواہ محمد بن ابی حنیفہ رحم۔ مع۔ اور یہ بت پرستوں کے چوترون سے مشابہت ہے لہذا مکروہ تحریمی ہوگی اور اسی وجہ سے سنم بنانے کو ظہیر یہ میں واجب کیا ہے۔ اور قاضی خان میں بقدر ایک بالشت کے اور محیط میں چار انگشت یا ایک بالشت اور چٹائی رکھے۔ م۔ مع۔ ومن شہاد قبرہ اخبر انہ سنم۔ اور جس نے حضرت صلی السیر علیہ وسلم کی مرقہ بناؤں کو مشابہہ کیا اسے آگاہ کیا کہ وہ سنم ہے۔ فـ رواہ ابو حنیفہ والبخاری عن النخعی رحم۔ مع۔ اور بخاری رحم نے سفیان الثمار سے روایت کی کہ میں نے قبر رسول اللہ صلی السیر علیہ وسلم کو سنم دیکھا اور ابن ابی شیبہ نے زاید کیا کہ اور قبر ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کو بھی۔ اور ابن شاپہ نے محمد بن علی بن الحسین اور قاسم بن محمد و سالم بن عبد اللہ سب سے روایت کی کہ تینوں مرقہ سنم ہیں۔ شعبی نے کہا کہ میں نے شہداء احد کی قبر میں سنم دیکھیں اور محمد بن الحنفیہ نے قبر ابن عباس کو سنم کیا۔ لہذا شافعیہ میں سے ابو علی و طبری و جوینی و غزالی و دیلمی وغیرہ نے جمہور ائمہ سے سنم میں اتفاق کیا اور امام شافعی کا قول جوڑا کہ قبر مسطح چاہیے۔ ہاں دلیل کہ سنم تو انھی جوئی ہوئی ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابو القلیح رحم کو بھیجا کہ کوئی قبر جو مشرف یعنی بلند ہو برابر کر دے اور جو کوئی جوہر ہو اسکو میت دے اور فرمایا کہ اسی حکم کے ساتھ حضرت صلی السیر علیہ وسلم نے جھگو جیجی تھا۔ کاردہ انصاری۔ اسکا جواب یہ کہ مواد جاہلیت میں قبروں پر عمدہ عمارت بلند بنانے سے اور سنم سے جاری ہے مراد نہیں بلکہ بقدر کہ دین سے متاثر ہونا کہ قبر پہچان کر پیشاب پچانہ وغیرہ سے امانت نہ کجاوے۔ کما فی الفتوح



دوسری دلیل امام شافعی رحمہ کی یہ ہے جو کہ قاسم بن محمد نے اپنی پوجی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ میں نے عرض کیا کہ اے میری آمان مجھے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصاحبین رضی اللہ عنہما دکھا دیجئے تو آپ نے دستانہ کھول دیا میں نے تین قبرین دیکھیں کما کہ لاشہ تہہ دلا لایۃ سطوحہ بیطار العرۃ الحمراء یعنی نہ بلند اور نہ بہت بلکہ مسطح بیطار العرۃ الحمراء تھیں۔ رواہ ابو داؤد۔ جواب یہ کہ یہاں سطح سے مراد جو کو زمین پر بلکہ ستم پر چنانچہ تھوڑے غور سے یہ بات واضح ہو اور خود قاسم بن محمد سے ابن شاپین رحمہ کی روایت میں ستم ہونا صریح مذکور ہوا۔ اور اگر کوئی شخص معارضہ پیدا کرے تو بخاری رحمہ کی روایت میں ستم ہونا صریح اور مرجح ہے۔ بیقی و بقوی نے یہ کہا کہ روایت ابو داؤد اصح و محفوظ ہونا چاہیے تو صاحب اللباب نے رد کر دیا کہ یہ ان دونوں نے تعصب کی نذر کھائی در نہ کوئی بھی صحیح بخاری کی روایت پر ابو داؤد کی روایت کو ترجیح نہیں دے سکتا اور ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ روایت بخاری اصح ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح جواب تو یہی ہے کہ ابو داؤد کی حدیث میں مراد سطح نہیں بلکہ ستم ہے۔ م۔ (فروع) قبر کو مکمل لگانا گچ کرنا مکروہ ہے۔ المحیط۔ اور یہی قول ثوری والک و شافعی و احمد کا ہے۔ اور یہ میں ہے کہ مختار یہ کہ مکروہ نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ قبر پر عمارت بنانا مکروہ ہے۔ ائمیین مع۔ اور سراجہ میں ہے کہ مختار یہ کہ مکروہ نہیں ہے۔ الدر۔ میں کہتا ہوں کہ متون کے محتلف ہیں اور کوئی دلیل شرعی ظاہر نہیں قاسم بن محمد علم۔ م۔ اگر قبر ریختہ ہو جاوے تو اسپر مکمل میں مضائقہ نہیں۔ البجہرہ۔ اور زندگی میں اپنے واسطے قبر بنوائی تو مضائقہ نہیں اور اسپر ثواب پاویگا۔ التاارخانیہ۔ علی مذہب تعصب ہونا چاہیے بلکن یہ کوئی نہیں جانتا کہ اسکا دفن کہاں ہو لہذا مفسرات میں ہے کہ وہاں تنگی مقبرہ کی وجہ سے دوسرے کا دفن کرنا جائز ہے اور جو اول نے خرچ کیا اسکو دیدیا جاوے۔ م۔ صاحبین کے مقبرہ میں دفن کرنا افضل ہے۔ البجہرہ۔ قبر پر بیٹی بیٹھ جانے کے واسطے پانی چھڑکنا مضائقہ نہیں اور ابو یوسف نے مکروہ جانا۔ المحیط۔ بعد دفن کے ایک ساعت وہاں بیٹھکر قرآن پڑھنا رد عا کرنا مستحب ہے۔ البجہرہ۔ امام ابو حنیفہ نے مکروہ جانا کہ قبر کو روزندے یا اسپر بیٹھے یا سووے یا پیشاب پچانہ پھرے یا اسپر کوئی علامت بناوے یا اسکی طرف نماز پڑھے یا قبروں میں نماز پڑھے۔ ائمیین مع۔ مگر قاضی خاں نے کہا کہ مضائقہ نہیں کہ اسپر کچھ لکھوے یا علامت کے لیے پتھر رکھوے۔ حسن نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب تک قبر کو مکمل نہ کیجاوے وہ اذان کی آواز سناتا رہتا ہے۔ المغنی للھا بلدع۔ اگر یہ روایت صحیح ہو تو ہمارے نزدیک یہ سننا بمنزلہ سلام کے ہے۔ م۔ ایک قبر میں دوسرے کا دفن مکروہ ہے مگر بفرودت۔ قدوری و سرخسی و مرقیانی و ذخیرہ میں ہے کہ بروقت ضرورت پانچ تک اجماعاً جائز ہیں اور افضل کو آگے کرے اور دونوں کے بیچ میں کچھ خاک آکر دے تعزیت کرنا مستحب ہے جبیر احادیث میں ثواب جمل آیا ہے مگر جب کہ عورت جو ان ہو تو صرف اسکے محارم ہاتھ پر ہی کرین اور تعزیت بعد دفن کے بہتر ہے مگر جب کہ اہل مصیبت زیادہ مضطرب ہوں تو پہلے بھی مضائقہ نہیں۔ السراج۔ اور ہر کلمہ یہ کہ جسطرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ان لہما اخذوا اعطی وکل شئی عندہ باطل مسمی۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا تھا جو آئنے لے لیا اور جو دیا ہے اسی کا ہے اور ہر چیز کے واسطے اسکے نزدیک ایک وقت مقرر ہے مسلمان کو ثواب کی دعا اور بیت مسلم کی مغفرت ہے اور اگر میت کا قبر ہو تو مغفرت نہ سکے اور اگر دونوں کا فرما تو سکے کہ اللہ تعالیٰ تمہاری اس مصیبت میں جھلائی کر دے اور کمی نہ کرے۔ السراج۔ مضائقہ نہیں کہ اہل مصیبت اپنے گھر یا مسجد میں بیٹھیں کہ لوگ تین روز تک تعزیت کرین نہ زائد مگر جب کہ وہ سفر میں ہو پھر آیا۔ اور اسلام ترک ہو جائے۔ اور مرد و زون پر بیٹھنا مکروہ ہے عجم میں جو لوگ فرض بچھانے اور دستوں پر بیٹھنے میں تو یہ ناپائیدار صیغ حرکت ہے و نظیر یہ انحراف ع۔ میت کو اسکے گھر میں دفن نہ کرین اگر صغیر ہو بلکہ مسلمانوں کے مقابر میں لجاوین کیونکہ

یہ بات صرف ازبنا علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے کہ جس جگہ وفات پائی وہیں مدفون ہوں اور حضرت ابو بکر و عمر و  
 کی خصوصیت بوجہ شرافت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہے۔ فقہ - بن کثامہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حیات  
 میں آگاہ فرمایا تھا کہ میں اور ابو بکر و عمر ایک مٹی سے ہوں چنانچہ بعد وفات کے یہی بات پیش آئی۔ اور یہاں سے  
 معلوم ہوا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے بطریق وحی وغیرہ معلوم کر کے اپنا جنازہ شریف ایک تابوت میں رکھا  
 تھا کہ وہاں سے منتقل کر کے حضرت ابراہیم و یقوب کے مقبرہ میں لائے جاویں۔ امام مصنف نے تجسس میں  
 کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ میت کو منتقل کرنے میں گناہ نہیں ہے و لیکن عموماً میت کو منتقل کرنا دفن کی تاخیر و کاربفائدہ  
 ہے تو یہی کراہت کے واسطے کافی ہے اور ایک دو میل تک منتقل کرنا مضائقہ نہیں کیونکہ مقابر کی مسافت اتنی حد تک  
 پہنچتی ہے۔ مستحب یہ کہ جہان مراد اسی کے مقابر میں دفن ہو۔ کہا گیا کہ تقدار سفر سے کم۔ اور کہا گیا کہ تقدار سفر بھی  
 نقل کرنا مکروہ نہیں اور حضرت سعد بن ابی وقاص و جسد بن زید نے عقیقہ میں انتقال کیا اور چار فرسخ تک مدینہ  
 منتقل کر کے لائے گئے۔ پھر بعد دفن کے میت کو کھود کر منتقل کرنا نہیں جائز ہے خواہ بہت طویل ہو یا کثیر جو اور  
 یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے۔ مرجع بہ النودی۔ مگر جب کہ کوئی عذر ہو امام مصنف نے تجسس میں کہا کہ عذر یہ کہ جیسے یہ  
 معصوب ہے یعنی کسی غیر کی ملک ہے اور غیر اسکی اجازت کے دفن ہوا اور وہ اجازت نہیں دیتا۔ یا اسکو شفیع نے  
 شفعہ میں لیا اور جب یہ نہ تو منتقل کرنا نہیں جائز ہے اسی واسطے بہت سے صحابہ رضو جو کفرستان کی زمین میں دفن  
 ہوئے انکو منتقل نہیں کیا گیا کیونکہ کوئی عذر نہیں تھا۔ پھر اگر ملک زمین نے چاہا کہ قبر کو برابر کر کے آبزندان  
 کرے تو اسکو اختیار ہے کیونکہ وہ اپنی زمین کے ظاہر و باطن کا مستحق ہے پھر چاہے تو اپنا حق باطنی چھوڑ دے۔  
 شیعہ عذر کے یہ کہ بعد میں کسی کا مال یا کپڑا یا نقد ایک درم تک گر گیا ہو تو اس کے لیے کھودنا جائز ہے۔ پھر اگر کسی عورت  
 کا بیٹا کسی مقام میں مرا اور دفن کیا گیا اور وہ عورت اپنے شہر میں ہے پھر آئی اور اسکو مہر نہ ہوا اور اسے چاہا کہ لاش  
 کو منتقل کر لے جاوے تو شائع نے اتفاق کیا کہ اسکو یہ اجازت نہیں ہے پھر جو بھیسے متاخرین نے اجازت جانی  
 وہ قابل اتفاق نہیں ہے۔ کذا فی الفتح۔ قول شہداء احمد رضی اللہ عنہم اپنے مقام پر مدفون ہوئے اور صحیح ہوا کہ جب  
 وہ نہر جو قبور شہداء کے قریب سے جاری ہوتی تھی نالائے کا قصد ہوا تو حضرت سید الشہداء حمزہ رضی اللہ عنہ کی  
 انگلی ٹھٹھ گئی۔ اور جب قبہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر مانہ ولید بن عبد الملک بنایا گیا تو ایک قدم ظاہر ہوا جس  
 لوگ نہایت خوفناک ہو کر کہنے لگے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قدم مبارک کھل گیا تو عروہ بن الزبیر رحمہ نے کہا کہ  
 نہیں واسرہ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہما دونوں انصاری شہداء احد سے ہیں ان دونوں کی قبر بعد چھپالیس برس  
 کھودی گئی حالانکہ ویسی ہی تھی گویا کل شہید ہوئے ہیں۔ باوجود اسکے انکو منتقل بدینہ نہیں کیا اور اسی وجہ سے  
 جو صحیح بخاری میں عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر  
 ناز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے ہیں۔ اس ناز میں کچھ اشکال ہم پر لازم نہ آیا کیونکہ شہداء احد میں کچھ تغیر نہیں ہوا جو  
 اسکے لازم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت کہی جاوے یا دعا ہو کیونکہ سلف و خلف کسی نے دوبارہ  
 نقل ناز ان شہداء پر نہیں پڑھی۔ اور بحث گندجی۔ اور یہاں کلام اسمین کہ جیسے ازبنا علیہم السلام نے جس جگہ  
 پر وفات فرمائی خاص وہیں مدفون ہونا انکی خصوصیت ہے تو شہداء کے واسطے جس میدان میں شہید ہوں وہیں  
 دفن ہوں اگرچہ خاص وہی جگہ جہان دم نکلا ضرور نہیں ہے۔ اور عوام کے واسطے ظاہر مذہب میں شخص یہ کہ جس  
 شہر میں ہوں وہیں کے مقبرہ میں دفن ہوں۔ پھر اس دیار میں اسوقت سابقین اہل شرع صالحین کا جوار حشر





برید بن عبد الصمد رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم لوگ بیت کے بیان جمع ہوتے اور ان لوگوں کے کھانا پکانے کھلانے کو نیاحت میں شمار کرتے تھے۔ اسناد صحیح۔ پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم ایک نیاحت حرام شمار کرتے تو یہ بد اس زمانہ میں نہایت قبیح ہے۔ اہل بیت کے واسطے اقرباء و ثبوتیوں کو اس قدر طعام بھیجا کہ ایک رات دن اس کے واسطے پیٹ بھر کافی ہو مستحب ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آل جعفر کے لیے تیار کر لیا تھا۔ کما رواہ الترمذی و الحاکم۔ اور اہل بیت سے کھانے کے واسطے اہل ذوالحجہ کرے کیونکہ عیسیٰ انکی خواہش رو کیگی۔ یخص الفتح۔ میت سے منکر و نکیر کا سوال قبر ہی میں ہوا و عامہ علماء کے نزدیک کچھ اسی امت سے مخصوص نہیں ہے۔ عامہ علماء کے نزدیک میت پر اسکے لوگوں کے رونے سے عذاب نہیں ہوتا مگر جب کہ اُس نے یہ وصیت کی ہو۔ کما فی الظہیر۔ ع۔ اور یوں ہی جب وہ زندگی میں راضی ہو۔ عید و ن کے ایام میں مقابر میں کھانا بجانا و چراغ روشن کرنا وغیرہ کمرہ ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ مقابر میں کسی یودی کی ہڈی ملی تو اُسکو توڑنا نہ چاہیے اور جمع العلوم میں ہے کہ مقابر میں عورت کی ہڈی پر نظر کرنا نہیں روا ہے۔ ع۔

### باب الشہید

باب شہید کے بیان میں۔ شہید نام اس لیے کہ مشہور بالجنۃ ہیں یعنی اُنکے جسی ہونے کا وعدہ ہوا اس لیے کہ حضرت صلعم نے فرمایا۔ انی شہید علی ہوا۔ میں ان لوگوں پر شاہد ہوں یا اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان لوگوں پر گواہ ہونگے کہ جنہوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت سے انکار کیا اور آپ کے ساتھ نافرمانی کی حتیٰ کہ آپ کے اصحاب میں سے یہ لوگ لڑائی میں شہید ہو گئے۔ م۔ مع۔ شہادت و قسم ہوا کہ ایک وہ احکام آخرت میں شہید ہو اگرچہ دنیاوی احکام میں اسکو غسل وغیرہ دیا جاوے اور دوم وہ کہ دنیا و آخرت دونوں میں شہید ہو جتنے کہ غسل نہ دیا جاوے۔ اور اصل اس میں شہداء احد رضی اللہ عنہم ہیں اور انہیں پر تباس کرنے میں بعض وجوہ سے امام و صاحبین میں اختلاف ہے چنانچہ معلوم ہو گا اور وہ تین قسم ہیں جن میں بعض سے بعض اعلیٰ ہے چنانچہ فرمایا۔ الشہید شہید یعنی بالاتفاق امام و صاحبین کے قول میں۔ اول۔ من قتلہ المشرکون۔ جس شخص مسلمان کو مشرکوں نے قتل کیا۔ و۔ خواہ کسی آگے تلوار بند و ق کٹری ڈھیلا بھر وغیرہ یا کسی ذریعہ سے جبکہ قتل کے قصد سے کیا ہو المحبط۔ حتیٰ کہ دشمن نے گھوڑے پر سوار ہو کر یا ساقی ہو کر اُس سے روندایا دھکا یا تھوک یا لال یا اگلے پانوں سے صدمہ ہو چنانچہ یا شہید کے گھوڑے کو مارا یا بھگایا حتیٰ کہ خود گھوڑے نے گرا کر مار ڈالا یا نیزہ مارا کہ وہ پانی یا آگ میں یا دیوار پر سے گر کر مر گیا اگرچہ خود نیزہ کا زخم کاری نہ تھا یا پتھر یا آگ پھینکی یا پانی کے ذریعہ سے غرق کیا۔ الکافی۔ اور باخون و ریزہ خون کا حکم مانند مشرکوں کے ہے۔ مع۔ اور شہید کا قتل باغ طاس ہونا امام کے نزدیک شرط ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ م۔ دوم۔ او وجد فی المعرکہ وہ اثر۔ یا وہ معرکہ میں طاس حالیکہ اس میں اثر ہو۔ و۔ یعنی جہت حتیٰ کہ آگ یا کان یا پیٹ سے خون بہنے یا جلنے کا اثر ہو۔ قسم سوم۔ او قتلہ المسلمون۔ یا اسکو قتل کیا مسلمانوں نے و۔ دھار دار و قاتل آگ سے اگرچہ ٹھہر میں ہو۔ ظلم۔ ازراہ ظلم کے۔ و۔ یعنی نافرمانی و نافرمانی و جرم کے اور باوجود ظلم کے یہ بھی شرط ہے کہ۔ ولم یحب بہ دتہ۔ اس قتل کی وجہ سے دیت واجب نہ ہوئی ہو۔ و۔ جیسے خطا سے قتل و مشابہ عہد میں دیت واجب ہوتی ہے بلکہ قصاص واجب ہو اگرچہ وہ کسی وجہ سے ساقط ہو جاوے چنانچہ باب نے بچے کو ناحق قتل کیا تو دراصل قصاص ہی واجب ہے مگر باب کے احکام سے قصاص ساقط ہو کر

دیت ہو جاتی ہو جیسے سواے باپ کے اگر کسی نے دوسرے کو قتل کیا اور باہم صلح کر لی تھی تو مقتول غیبہ رہا پس  
 ان بیویوں صورتوں میں مقتول شہید کا حکم یہ ہے کہ - فیکفن - اسکو کفن دیا جاوے - فن - بلا خلاف - یعنی علیہ  
 اور سپر ناز پڑھی جاوے - فن - ہمارے نزدیک خلافاً للشافعی - ولا یغسل - اور اسکو غسل نہ دیا جاوے  
 یہ بھی بلا خلاف کے مانند ہے - کافی وغیرہ میں یہ قید فرمادی ہے کہ اسنے ارتقاٹ یعنی کوئی راحت کھانے پینے دوا کی نہ پائی  
 ہو اور اتنی دیر تک ہوش و حواس میں زندگی کہ وقت ناز گندے یا علاج کے لیے خیمہ میں آوے ہنر کہ اثبات کے  
 ہو اور اگر علاج کا قصد نہ ہو تو حج نہیں - اور واضح رہے کہ کھانا پانی وغیرہ بعد حب کے ارتقاٹ ہو نہ حالت حب میں -  
 م - دفع - بالجملہ شہید آخرت میں زندہ ہوا اپنے ثواب میں جو اور دنیا میں اسکو غسل نہیں مگر کفین و ناز ہے - لاندہ فی معنی  
 شہداء واحد - کیونکہ ایسا مقتول شہداء واحد کے معنی میں ہے - وقال صلی اللہ علیہ وسلم فیمم - اور حضرت صلعم نے  
 شہداء واحد کے حق میں فرمایا - فن - کہ میں ان لوگوں کا شاہد ہوں - زلموہم بکلمہ و دماہم و لا یغسلوہم - انکو  
 پیٹ دو انکے زخموں و خون کے ساتھ اور انکو غسل مت دو - فن - رواہ احمد و انسائی عن عبد الرحمن بن ثعلبہ رحمہ  
 اور جابر بن عبد الرحمن نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہداء واحد کو جمع کرتے اور فرماتے کہ انہیں سے کون قرآن کا زیادہ  
 لینے والا ہے جب آپ کو کوئی بتلایا جاتا تو اسکو حد میں مقدم فرماتے اور فرمایا کہ میں قیامت کے روز انکا گواہ ہوں اور حکم  
 دیا انکے دفن کا انکے خونوں سمیت اور انکو غسل نہیں دیا - ابو داؤد و انسائی ما بن ماجہ - اور ابن ناز نہیں پڑھی - البزار  
 و الترمذی - ابن عباس رحمہما نے خون و کپڑوں میں مدفون ہونے کو بیان کیا - رواہ ابو داؤد - اور جابر بن عبد الرحمن بھی  
 اسی طرح ایک کے بارہ میں بیان کیا - رواہ ابو داؤد - اور نووی رحمہ نے کہا کہ اسناد صحیح بشرط تسلیم ہے - منع یس بن یزید  
 اس جنگ میں حق پر ہے اور کافروں نے ناحق انکو قتل کیا تو وہ شہید ہوے - م - فکل من قتل بالحدید ظلم -  
 پس جو کوئی قتل کیا گیا اور ظلم کے معنی ناحق طہر بردار سے - فن - جب کہ باہم مسلمانوں میں ہو ورنہ کافروں  
 سے و حاردار یا غیر حار کے کسی طرح سے ہو - و ہو ظاہر بالغ - اور یہ مسلم مقتول پاک و بالغ ہو - فن - یعنی ابو حنیفہ رحمہ  
 کے نزدیک دو عاقل بالغ ہو اور جانت و حیض و نفاس سے پاک ہو اور صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے - و لم یجب  
 بہ عوض مالی - اور اس قتل کی وجہ سے عوض مالی بھی واجب نہ ہوا ہو - فن - لاندہ اسنے ارتقاٹ حاصل  
 کیا ہو - نفوفی معناہم - تو وہ بھی شہداء واحد کے معنی میں ہوا - فیملحق بہم - تو انہیں کے حکم میں لاحق کیا جائیگا -  
 یعنی دنیاوی احکام میں جو بڑا شہداء واحد کے ساتھ ہوا اسکے ساتھ بھی ہوگا - تو بغیر غسل کے کفین و ناز کے ساتھ دفن  
 کیا جاوے - و المراد بالاشرا لہجراتہ - اور اثر سے مراد جراح ہے - فن - یعنی مصنف نے جو کہا کہ مرکہ میں پایا جاوے  
 اور اس میں اثر ہو تو اثر سے مراد جراح ہے - لاندہ ولاتہ القتل - کیونکہ جراح دہل ہے - و کذا خروج الدم من موضع  
 غیر معتاد کا لعین و نحوة - اور یوں ہی خون نکلنا عادت کی خلاف ورزی ہے جیسے آنکھ و اسکے مانند - فن - کان یا  
 بیت سے چڑھ کر نہو سے نکلے بخلات ناک یا قصد یا نازہ یا سر سے اترنا کیونکہ ان جگہوں سے جو نہ نکسیر و ہا سیر وغیرہ  
 کے نکلنا ہے تو قتل کی دلیل نہیں ہے - الزیادات مع - و الشافعی یخالف فی الصلوٰۃ - اور شافعی رحمہ ناز میں جیسے  
 مخالف ہیں - فن - کہتے ہیں کہ غیبہ پر ناز حرام ہے - النووی - ہم کہتے ہیں کہ ناز پڑھی جاوے اور یہی شافعی کے  
 شاگرد زنی رحمہما کا امام احمد و اذاعی و توری و کول و سید ابن المسیب و حسن بھری و کرمہ رحمہم اور عقبہ بن عامر  
 و ابن عباس و غیرہم رضی اللہ عنہم کا قول ہے - و یقول السیف محاذ للذنوب کما رواہ ابن جان مرفوعاً - فافنی  
 عن الشفاعۃ - اور شافعی رحمہ کہتے ہیں کہ تلوار نو گناہوں کی محو کرنے والی ہے پس اسنے شفاعت و دعا سے مستغنی

[illegible]



نے یا رہزمنوں نے تو کسی چیز سے قتل کیا ہو وہ غسل نہ دیا جاوے۔ **ف**۔ اہل الحرب وہ کفار جو خود مختار اور  
اہل ایمان سے جنگ رکھتے ہیں۔ اہل بغاوت وہ گروہ مسلمانوں کا جو امام سے کسی امر پر ناراض ہو کر بیعت سے  
بہر جاوین اور امام و اسکے ساتھیوں اہل عدل سے جنگ کریں۔ قطع الطريق رہزن معروف ہیں بس انکا  
مقتول چاہے کسی چیز سے کسی طرح مار ڈالیں وہ شہید ہے۔ لان شہد احد ما کان کلمہ قتل السیف والسیاح  
کیونکہ شہد احد تو سب کے سب تلوار و ہتھیار ہی کے شہید نہیں تھے۔ **ف**۔ شاید یوں ہی ہو۔ والہ اعلم  
مگر کافی تو اسی قدر ہے کہ اس مقتول نے بھی رضاے الہی میں جان فدا کی اور وہی شہید ہوتا ہے۔ **ف**۔ جو کفار  
کہ مومنوں کے ملک میں عہد و ذمہ داری پر رہتے جنکو ذمی کہتے ہیں یا کوئی حبشی کا فر یا ان لیکر ہمارے ملک میں  
آیا جسکو مستامن کہتے ہیں پس اگر ذمی یا مستامن نے کسی مومن کو ظلماً قتل کیا تو وہ شہید ہے۔ الجمع۔ جو اپنی پہلانی  
کی جان یا مال بچانے میں یا اپنے ذمیوں کی جان یا مال بچانے میں ناحق کسی آلہ و چیز سے قتل ہوا تو وہ شہید ہے  
محیط السرخسی۔ مسلمانوں کے ایک جائز پر کافروں نے آگ پھینکی کہ وہ جل گئی اور اس جائز سے دوسرے جائز میں  
آگ لگی کہ وہ بھی جلے تو سب شہید ہیں۔ الخلامہ۔ اور اگر کافروں نے مسلمانوں کو بھگا یا کہ دے ایک دریا پر پہنچے  
اور بعض نے اپنے آپ کو پانی میں ڈالا اور مرے تو یہ شہید نہیں یعنی دنیاوی احکام میں اور یوں ہی لوگوں کو گرد اپنے گرد  
بھگائے اور کوئی مسلمان اس سے مراد مٹ۔ شہید اپنے کپڑوں و خون میں دھن کر دیا جاوے۔ انکافی۔ اور اگر  
شہید کے کپڑے میں نجاست ہو تو دھوئی جاوے۔ القابیہ۔ خون شہید نہیں مہین۔ و اذا استشہد الجنب غسل  
اور اگر حالت جنابت میں شہید ہوا تو غسل دیا جاوے۔ **ف**۔ اگرچہ وہ آخرت کے حکم میں بلا خلاف شہید  
ہو۔ ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ **ف**۔ کیونکہ طہارت شرط ہے۔ و قال لا یغسل  
لان ما وجب بالجناۃ سقط بالموت والثانی لم یجب للشہادۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ غسل نہ دیا جاوے  
کیونکہ جو غسل بوجہ جنابت کے واجب تھا وہ موت سے ساقط ہو گیا اور غسل دوم یعنی غسل میت بوجہ شہادت کے  
واجب نہیں ہوا۔ ولابی حنیفہ ان الشہادۃ عرفت مانعہ غیر رافعة فلا یرفع الجناۃ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل  
یہ ہے کہ شہادت تو پہچانی گئی کہ غسل میت واجب ہونے سے مانع ہے نہ آنکہ غسل واجب کو رفع کرنے والی ہے تو وہ  
جنابت کو دور نہ کرے گی۔ وقد صح ان حنظلہ لما استشہد جنباً غسلہ الملائکۃ۔ اور صحیح ہوئی یہ حدیث کہ حنظلہ رضی  
اللہ عنہ ہر گاہ کہ جنب شہید ہوے تو حنظلہ رحمہ کو ملائکہ نے غسل دیا۔ **ف**۔ چنانچہ قصہ یہ ہے کہ جب سنا دی کرائی گئی کہ اے  
لوگو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلاتے ہیں کہ جادو کے ساتھ نکلے تو سب لوگ فوراً نکل کر روانہ ہوئے انہیں  
حنظلہ رحمہ بھی تھے اور ثرائی میں حنظلہ رضی اللہ عنہ شہید ہوئے پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حنظلہ کی لاش  
کو دیکھا تو مسکرائے اور فرمایا کہ حنظلہ کو ملائکہ غسل دیتے ہیں اور واپس ہو کر حنظلہ رضی اللہ عنہ کی بی بی سے دریافت  
کیا گیا تو اسنے عرض کیا کہ ہاں میرے ساتھ لیٹا تھا کہ یکایک سنا دی ہوئی تو اسنے ناخبر سے خوف کیا اور اسی حالت  
فورا روانہ ہوا۔ یہ قصہ باسناد صحیح ابن حبان و حاکم و ابن اسحق و الطبرانی و غیر ہم نے روایت کیا ہے پس یہ غسل کافی ہوا  
جیسے حضرت آدم کو ملائکہ کا غسل کافی ہوا۔ منع۔ و علی ہذا الخلاف الخلاف الحاکم۔ اور اسی اختلاف پر یہ حاکم نے  
جب کہ میں رذریا زیادہ خون آچکا ہو ورنہ تب سے کم میں بالاجمل غسل نہیں۔ التمر تاشی۔ ع۔ و انفسا۔ او  
زچہ عورت۔ اذ اطرتا۔ جب کہ حائضہ و نفاسا و دون انہی ایام سے پاک ہو جاوین۔ **ف**۔ تو انہیں  
غسل واجب ہے پھر اگر قبل غسل کے دونوں شہید کی جاوین تو امام رحمہ کے نزدیک غسل حیض و نفاس

واجب ہو اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ وکذا قبل الانقطاع فی الصحیح من الروایۃ۔ اور یوں ہی قبل انقطاع خون کے بنا بر صحیح روایت کے۔ فن۔ وہ روایت حسن من الامام رحمہ کیونکہ موت طاری ہوئی ہوگیا ایام منقطع ہو گئے۔ وعلیٰ ہذا الخلاف الصبی۔ اور اسی اختلاف پر طفل کا حکم ہو۔ فن۔ کہ امام رحمہ کے نزدیک غسل دیا جادے نہ صاحبین کے نزدیک۔ لہذا ان الصبی احق بندہ الکرامۃ۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ طفل اس کرامت کا زیادہ مستحق ہو۔ فن۔ کہ بغیر غسل کے طاهر قرار پادے۔ ولہ ان السیف کفی عن غسل فی حق شہداء واحد بوصف کو نہ طرہ۔ ادامام رحمہ کی دلیل یہ کہ غمد اور احد کے حق میں غسل سے تلوار کافی ہوگئی اس وصف کے ساتھ کہ تلوار گناہوں سے پاک کرنے والی ہو۔ فن۔ کیونکہ حدیث ہے کہ السیف محاذ ذنوب یعنی تلوار بہت خوب گناہوں سے پاک کرنے والی ہو۔ کما رواہ ابن جان۔ ولا ذنب علی الصبی۔ اور طفل پر کوئی گناہ نہیں ہے۔ فلم یکن فی معناہم۔ تو طفل ان شہداء کے معنی میں نہ ہوا۔ فن۔ پس طفل کو غسل دیا جادو در ہی اولیٰ ہو۔ الفتح۔ اور بخون پیدا ہونے میں بھی یہی اختلاف ہو۔ زرع۔ ولا یغسل عن الشہید دمہ ولا یزرع عند شہابہ۔ اور شہید سے اسکا خون دھویا نہ جادے اور نہ اس کے کپڑے اتارے جادین۔ کما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ فن۔ تو نہ زلوہم الخ۔ بلکہ بدلیل حدیث ابن عباس رحمہ کہ حضرت صلعم نے شہداء اور احد کے حق میں حکم دیا کہ ان کے بدن سے لوہا دو پستین جدا کر دو اور انکو ان کے کپڑوں میں دفن کر دو۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ۔ ویزع عنه الفرو۔ اور جدا کر دو جادے شہید سے پستین۔ والحشو۔ اور روئی وغیرہ سے بھر دو کی چیز۔ والسکح۔ اور تھپار۔ والخت۔ اور موزے۔ فن۔ ٹوپی و بانجامہ لمحیط لانہا لیست من جنس الکفن۔ کیونکہ یہ چیزیں جنس کفن سے نہیں ہیں۔ فن۔ پس اصل یہ تھمرا کہ جنس کفن سے نہ ہوتا رو جادے۔ ویزیدون وثقصول ماشار واما مالکفن۔ اور بڑھادین و گھٹادین جب کہ سنت سے زائد ہو جو چاہیں بغرض کفن پورا کرنے کے۔ فن۔ یعنی کفن سنت پورا ہو۔ الکافی۔ اور نقیہ ابو جعفر نے کہا کہ بانجامہ نہ اتارنا چاہیے اور بہت سے مشائخ نے موافقت کی۔ المحیط۔ اور سب کپڑے اتار کر نیا کفن دینا مکروہ ہے۔ الا سبیحابی و التحفر۔ حوط لگا جادے۔ البحر۔ ومن ارتش غسل۔ اور جو کوئی ارتشا پاوے غسل دیا جادے۔ و جو من صار خلفانی حکم الشہادۃ لنیل مرافق الحیاء لان ہد لک یخف اثر انظم فلم یکن فی معنی شہداء واحد۔ اور یہ وہ کہ جو حکم شہادت میں بھانا ہو گیا جو حصول راحت جات کے کیونکہ یہ رحمت حاصل ہونے سے ظلم کا اثر ہلکا ہو گیا تو شہداء احد کے معنی میں نہیں رہا۔ والا ارتشا ان یا کل۔ اور ارتشا یہ کہ کچھ کھا دے۔ اویشرب۔ یا کچھ پیے۔ اوینام۔ یا سو جادے۔ فن۔ یا خرید وخت کرے یا بہت کلام کرے یا ناز پڑھے۔ البدل الخ۔ ع۔ اوید اوی۔ یا اسکی دعوت کی جادے۔ اوینفل من المعرکۃ جہا۔ یا مکر میں زیادہ منتقل کیا جادے۔ فن۔ بشرطیکہ بیمار داری کے طور پر ہو۔ الذخیرہ۔ یا ایک رات دن اپنے گرنے کی جگہ زندہ پڑا رہے۔ التحفہ البیضاء المینع۔ لانہ مال بعض مرافق الحیاء و شہداء احد ما تو اعطاشا۔ کیونکہ اسے بعض راحت جات حاصل کی۔ اور شہداء احد تو پیاسے مر گئے۔ والکاس تد اعلیم۔ حالانکہ بانی کا پیاسہ انپر پھرایا جاتا تھا۔ فلم یقبلوا خوفا من نقصان الشہادۃ۔ مگر انہوں نے خوف نقصان شہادت کے اسکو پینا قبول نہ کیا۔ فن۔ لم یجد نہ واقفۃ و دع۔ اپنے منتقل سے اسوجہ سے آٹھا لایا جادے کہ اسکو گھوڑے نہ روئے والین۔ فن۔ تو یہ منتقل کرنا کچھ مضر نہیں ہے۔ لانہ مال شیان من الراحة کیونکہ اسنے راحت سے کچھ حاصل نہیں کیا

ف۔ بھر جو قصہ اہل احد کے حق میں بیان کیا ہو۔ واسطیٰ عالم۔ کہاں رعایا میں ہو لیکن شعب الایمان میں ابو جہیم بن خدیفۃ العدوی سے روایت ہے کہ جنگ یرموک کے دن میں نے پانی کا مشکیزہ لیکر مقتولوں میں اپنے چچا زاد بھائی کو تلاش کیا کہ اس کے ہم میں پانی بٹکاؤں اگر اس میں کچھ رقی باقی ہو پس میں نے پایا اور چہرہ پر ہاتھ پھیرا پھر میں نے کہا کہ پانی پلا دوں تو اشارہ سے کہا کہ ہاں پس ناگاہ ایک آواز آئی تو میرے چچا زاد بھائی نے کہا کہ اسکو وہاں بیجا تو میں نے جا کر دیکھا کہ وہ عمرو بن العاص کے بھائی ہشام بن العاص میں پس میں نے کہا کہ پانی پلا دوں اسنے میں ایک آواز آئی تو ہشام نے اشارہ سے فرمایا کہ اسکو وہاں بیجا پس میں نے ہاتھ پھیرا تو دیکھا کہ اسنے انتقال کیا تو میں مشکیزہ لیکر ہشام کی طرف آیا دیکھا کہ انتقال کیا پھر میں جلد اپنے چچا زاد بھائی کی طرف آیا دیکھا کہ انتقال کیا ہے۔ رواہ البیہقی۔ حسیب بن ابی ثابت رحم سے روایت ہے کہ حارث بن ہشام و عکرمہ بن ابی جہل و عیاش بن ابی ربیعہ یوم الیرموک کو شہید ہوئے پس حارث کے واسطے پانی لایا گیا تو عکرمہ رونے لگا کہ کی پس حارث نے کہا کہ عکرمہ کے پاس لیجاؤ پس عکرمہ پاس لائے کہ عیاش رونے لگا کہ کی پس عکرمہ نے کہا کہ عیاش پاس لیجاؤ اور عیاش تک پہنچے نہیں کہ انتقال کیا اور باقی دونوں نے بھی انتقال کیا کسی نے پانی نہیں چکھا۔ رواہ الطبرانی و البیہقی۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ واقعی رح نے عکرمہ رضی اللہ عنہ کی شہادت واقعہ بعینہ بیان کی ہے لیکن واقعی رح سے یہ لوگ قوی ہیں۔ واسطیٰ عالم۔ خارجہ بن زید نے اپنے باپ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنگ احد کے روز مجھے سعد بن الربیع رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا کہ شہداء میں دیکھو اگر ملے تو کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا اور حال پوچھا ہے۔ پس میں مقتولوں میں ڈھونڈتا پھرا اور آخر پایا کہ آخری رقی ہے اور دیکھا کہ بدن پر تلوار و تیر و پتھر کے ٹکڑے شتر زخم میں پس میں نے کہا کہ ای سعد آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کیا ہے اور حال پوچھا ہے پس سعد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر امدد بھیج سلام ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہیو کہ آپ پر فدا اور مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور کہا کہ میری قوم انصار سے کہیو کہ تمہارے واسطے کچھ عذہ نہو گا اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ عذہ پہنچا اور آنکھوں سے آنسو جاری ہوئے۔ شرح المصنفی عبد الملک رح۔ سب سے قوی قوت روحی وہ ہے جو انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے چچا حضرت انس بن النضر رضی اللہ عنہ سے ہوا کہ یوم الیامہ کے روز کہا کہ مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور اپنے تلوار کا میان توڑ دیا اور حلقہ آور ہوئے ہر چند روکے گئے مگر نہ مانا اور آخر شہید ہوئے رضی اللہ تعالیٰ عنہ و عنہم اجمعین۔ م۔ ولو آواہ فسطاط او خیمۃ کان مرتثا۔ اور اگر ایک بڑے خیمہ یا چھوٹے میں جگہ ملی تو اسنے ارثاٹ پایا۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو بیان ہوا۔ ف۔ کہ راحت زندگانی حاصل ہوئی۔ ولو بقی حیاتی مضی وقت صلوٰۃ۔ اور اگر وہ زندہ رہا یہاں تک کہ وقت نماز گذرا۔ ف۔ یعنی جنت پر سے نماز واجب ہو جاتی ہے۔ م۔ و ہو لعقل۔ اور حال یہ کہ اسکے حواس و سمجہ ہے۔ ف۔ حتی کہ اشارہ سے پھرنے پرتا ہے۔ فہو مرتث۔ تو اسنے ارثاٹ کیا۔ لان ملک الصلوٰۃ صارت دنیا فی ذمہ و مومن احکام الایجاد۔ کیونکہ یہ نماز اسکے ذمہ مقرر ہو گئی اور یہ زندوں کے احکام میں سے ہے۔ قال و ہذا مروی عن ابی یوسف۔ مصنف رحم نے کہا کہ یہ مسئلہ امام ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔ اور ہمارے نزدیک ایک رات دن ہے۔ البیہقی۔ م۔ اور اگر حواس و سمجہ سے قائل نہو تو وہ مرتث نہیں اگرچہ ایک رات دن سے ناگزیر ہے۔ مختصر الکرخی۔ م۔ اور امام محمد نے کہا کہ ایک رات دن تک مرتث ہے اگرچہ قائل نہو کیونکہ شہداء و احدین کوئی اتنی دیر تک جیتا نہیں رہا۔ م۔ اور اگر اپنی جگہ سے کھڑا ہو گیا یا دوسری جگہ گیا تو وہ



مرثیہ۔ المخلصہ۔ ولو اوصی بشئ من امورا لاخرۃ کان ارتثا ثا عند ابی یوسف۔ اور اگر امیر آخرت  
 میں سے کسی چیز کی وصیت کی تو ابو یوسف کے نزدیک یہ سبھی ارتثا ثا ہے۔ لانه ارتفاق۔ کیونکہ یہ حصول ثواب  
 کی راحت ہے۔ وعند محمد لا یكون لانه من احکام الاموات۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ارتثا ثا نہیں کیونکہ  
 یہ مردوں کے احکام سے ہے۔ فن۔ قال الصدوق الشہید رحمہ اللہ دنیا کی وصیت میں بالاجل ارتثا ثا ہے۔ شرح  
 الطحاوی میں لکھا کہ ابو یوسف نے امور الدنیا میں ارتثا ثا کیا اور امام محمد نے امور آخرت کو ارتثا ثا نہیں کیا تو  
 درحقیقت کچھ اختلاف نہیں رہا۔ ظاہر ان علماء نے قول محمد رحمہ اللہ کو ترجیح دی۔ وہو الاولی۔ پھر میں نے درانتخاب  
 میں دیکھا کہ جو ہرہ میں اسی کو اصح کہا۔ م۔ پھر یہ سب جب ہی ارتثا ثا ہو گئے کہ ثرائی ختم ہونے کے بعد ہوں اور  
 اگر قبل اسکے تو کچھ ارتثا ثا نہیں ہے۔ القیین دت۔ پھر جس نے ارتثا ثا پایادہ غسل کے حق میں شہید نہیں اور  
 آخرت میں شہید ہے۔ م۔ ومن وجد قعیلا فی المصر غسل۔ اور جو شخص کہ شہر میں مقتول ملا جو وہ غسل دیا جاوے  
 فن۔ اگرچہ تمبیہ سے مجروح ہو۔ لان الواجب فیہ القساتہ والدتیہ۔ کیونکہ اس قتل میں واجب تو قسات  
 ودیت ہے۔ فن۔ نہ قصاص۔ فحفت اثر الظلم۔ تو ظلم کا اثر ہلکا ہو گیا۔ فن۔ پس ظہر احد کے معنی میں  
 نہیں رہا پس آخرت میں اگرچہ وہ شہید ہو لیکن دنیا میں غسل دیا جائیگا۔ الا اذا علم انه قتل بجدیدۃ ظلم۔ مگر جب کہ  
 یہ معلوم ہو کہ وہ دھار دار چیز سے اذراہ ظلم کے مارا گیا ہو۔ فن۔ جیسے مثلاً ڈانکا بٹھا اور کوئی مقتول ہوا تو قتل  
 ظالم معلوم ہے اگرچہ تعین نہیں معلوم ہے تو وہ شہید ہے۔ لان الواجب فیہ القصاص وهو عقوبتہ۔ کیونکہ اس  
 قتل میں واجب تو قصاص ہے اور وہ عقوبت ہے۔ فن۔ مگر قاتل حسین نہیں۔ والقاتل لا یخلص عنہا  
 ظاہرا۔ اور قاتل کا اس عقوبت سے چھٹکارا نہ ہونا ظاہر معلوم ہے۔ اما فی الدنیا واما فی العقبی۔ یا تو وہ دنیا  
 میں عقوبت پاویگا اگر مل گیا اور یا عقبی میں پکڑا جائیگا اگر دنیا سے بچ گیا۔ فن۔ بہر حال وہ عقوبت قصاص  
 میں گرفتار ہوگا مگر۔ اور اولی یہ کہ یون کہ جاوے کہ اصل قتل اذراہ ظلم کے موجب قصاص معلوم ہے تو مقتول  
 شہید ہے بخلاف اسکے جب سبب ظلم معلوم نہ ہو تو احتمال ہے کہ شاید ظلم سے قتل ہو یا اس نے مثلاً کسی کا بالی حسین لے کر  
 قصد کیا تھا اور ثرائی میں مارا گیا مگر قاتل نے اپنے پاس اس وقت گواہ نہ ہونے سے اپنی تصدیق کر دیگی اور  
 مقتول ظالم کو اس طرح ڈال دیا ہو۔ فانہم۔ پھر جب اس قتل کا قاتل مسلمان ہو تو امام رحمہ اللہ کے نزدیک شرط یہ کہ دھار دار  
 چیز سے قتل کیا ہو تب شہید ہوگا کیونکہ اگر لٹھا یا بھاری پتھر سے مار ڈالا تو اس میں قصاص عوض نہیں ہے۔ وعند  
 ابی یوسف و محمد۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک۔ مالا یلیث کالسیف۔ جو چیز قتل میں درج نہیں کرتی  
 وہ مثل تلوار کے ہے۔ فن۔ حتی کہ بھاری پتھر و لٹھے کے قتل سے جب کہ ظلم معلوم ہو قصاص واجب اور مقتول  
 شہید ہے یعنی غسل نہ دیا جاوے۔ وعلی ہذا اگر تیلی ٹکڑی وغیرہ جس سے غالباً قتل نہیں ہوتا اگر اتفاق سے ہو گیا  
 تو بالاتفاق شہید نہیں ہے۔ ویرف فی الجنبات ان اشارہ تعالے۔ اور یہ مسئلہ باب الجنایات میں  
 انشاء اللہ تعالے معلوم ہوگا۔ ومن قتل فی حد۔ اور جو شخص قتل کیا گیا کسی حد میں۔ فن۔ مثلاً حد زانیہ میں  
 ہوا۔ او قصاص۔ یا قصاص میں۔ فن۔ مثلاً کسی کو نافع قتل کر کے شہید کیا تھا اسکے عوض میں حق تو قصاص  
 میں قتل ہوا۔ غسل علیہ۔ تو وہ غسل دیا جاوے اور اسپر ناز پڑھی جاوے۔ فن۔ جیسے روایت  
 بخاری میں ماحون ابی اذک رضی اللہ عنہ کے واسطے نہایت۔ لانه ہاؤل فطیہ لا یفاء حق مستحق علیہ۔ کیونکہ اس نے  
 بدل کیا اپنی جان کو ایسے حق نفا کر کے میں جو اس پر واجب ہوا تھا۔ فن۔ پس اس بات میں تو قاتل تو قاتل

لیکن وہ شہید کے درجہ پر جب ہوتا کہ شہداً اُحد کے طور پر جان دیتا۔ و شہداً اُحد بذلوا النفس فانتحوا  
مرضاۃ اللہ تعالیٰ۔ اور شہداً اُحد نے تو اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل ہونے کو اپنی جانیں قربان کیں۔  
فـ پس اس میں اور آئین بڑا فرق ہے۔ ظالم حق بہم۔ تو یہ مقتول اُن شہداً کے ساتھ لاحق ہوگا۔ و من  
قتل من البغاة۔ اور امام حق کے باغیوں میں سے جو شخص قتل ہوا حالت جنگ میں۔ او قطعاً الطریق  
بارہزنون میں سے قتل ہوا۔ کلم یصل علیہ۔ تو اسپر ناز نہیں پڑھی جائیگی۔ لان علیا رزم لم یصل علی البغاة  
کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیوں پر ناز نہیں پڑھی۔ فـ یہ روایت تو ثبوت نہیں ہوئی۔ اور ابن  
و غیرہ نے روایت کی کہ جب معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ حکیم واقع ہوئی اور حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ  
کو نہ میں واپس آئے تو آپ کے ساتھیوں میں سے ایک گروہ نے آپ سے مخالفت کی اور حروراء میں مجتمع ہو  
تو آپ نے عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کو ان کے پاس بھیجا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ان کے شبہات دور کیے اور آیات  
واحادیث سے انکو قائل کیا پس بہتوں نے توبہ کی اور بہت سے اسی خیال پر اڑے رہے اور حروراء سے  
نہروان کو جا کر حضرت جناب بن الارت کو شہید کر ڈالا پس حضرت امیر المومنین رضی اللہ عنہم اپنی جانب روٹ  
ہوئے اور ثرائی میں خراج کا سردار ملا گیا اور یہ سکہ کا ذکر ہے اور وہاں سے کوفہ واپس آئے۔ سر دہی نے  
کہا کہ آپ نے مقتول خراج کو غسل نہیں دیا اور نہ ناز پڑھی تو عرض کیا گیا کہ کیا یہ لوگ کافر ہیں فرمایا کہ نہیں بلکہ  
باغی ہیں اور یہ ان کے واسطے زجر و عقوبت ہے۔ مع۔ جس نے اپنے آپ کو قتل کیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے اسپر ناز نہیں پڑھی۔ کافی صحیح مسلم عن جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ اور یہی ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ سے روایت  
کی۔ یہی ائمہ ثلثہ رحمہم کا قول ہے اور علوانی رحمہم نے کہا کہ علی الاصح اسپر ناز پڑھی جاوے۔ اقول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
کے ناز نہ پڑھنے سے یہ لازم نہیں کہ اسپر ناز نہ ہو کیونکہ مقروض پر خود نہ پڑھی اور دوسروں کو اجازت دی۔ سطح  
مروجہ پر لوگوں کو منع نہ کیا۔ م۔ جس سے ملک میں فساد کرنا یا لگا گھونٹ کر یا دھتورہ یا پھانسی سے مار ڈالنا کر  
ثبوت ہوتا وہ باغیوں درہزنون کے حکم میں ہے۔ الخلاصہ۔ جو غرق ہو کر یا دیوار وغیرہ سے دب کر یا گر کر یا درندہ کے  
بھاڑنے سے مرادہ غسل دیا جاوے اور اسپر ناز پڑھی جاوے اور جو شخص شہر میں رات کو ہتھیار سے یا باہر  
شہر کے ہتھیار یا بغیر ہتھیار کے مارا گیا اور دیت واجب نہ ہو تو مارے نزدیک شہید ہے۔ مع۔ قتال کفار یا قصد جاد میں جو شخص  
کسی طرح مارا گیا وہ آخرت میں شہید ہے اگرچہ اس نے ارشاث پایا ہو اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے انہی واسطے امام مصنف  
نے یہ نہیں کہا کہ مرتد شہید نہیں بلکہ کہا کہ غسل دیا جاوے یعنی نقی احکام کی راہ سے شہید نہیں ہے۔ صریح فی الفتح  
آخرت کے شہید دن میں سے ایک مبطون ہے یعنی جو اسہال و پیٹ کے عارضہ سے بدون معصیت مرا ہو اور  
اس میں ہیضہ والا بھی داخل ہے۔ سوم۔ مسلول یعنی عارضہ سل میں مرا۔ سوم۔ ذات الجنب میں مرا۔ چارم۔ مطلقاً  
میں مرا۔ اور اس میں ہر قسم کی دباؤ داخل ہے جب کہ تقدیر سے گزیر نہ کرے۔ پنجم۔ غرق یعنی ڈوب کر مر گیا۔ ششم  
جل کر مرا۔ ہفتم۔ اوپر سے گرا۔ ہشتم۔ کچل کر مر گیا۔ نهم۔ خطا سے قتل ہوا۔ وہم۔ کسب حلال معاش کے  
کسی حد سے مرا۔ یون ہی علم دین حاصل کرنے میں مرا۔ اور علامہ سیوطی نے قریب بس کے شمار کیے ہیں۔ چھم۔ جو کہ  
ڈوبنا مثلاً حمد انہ اور کسی معصیت کے مطلب میں نہو حتی کہ جو لوگ لغو طور پر دیاؤں میں پیرتا و سیرتا شاؤ وغیرہ  
کمر و ہات میں مبتلا ہوتے ہیں وہ عاصی کے ساتھ ایتھ ہیں اور یہی لحاظ مابعد میں ضرور ہے۔ مع حسن نیت۔ کیا نہیں  
دیکھتے کہ جو لوگ جہاد میں نام و حیثیت و قیمت کے طالب ہیں انکو مرتد حدیث میں شہید سے خارج کیا ہے۔ فافہم

والله اعلم بالصواب -

## باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ

باب کعبہ میں نماز پڑھنے کے بیان میں - الصلوٰۃ فی الکعبۃ جائزۃ - نماز پڑھنا کعبہ میں جائز ہے - **ف** یعنی منع نہیں ہے - فرضہا و نفلہا - نواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو - **ف** اور امام شافعی بھی متفق ہیں مگر جب دروازہ کھلا ہو اور آگے سترہ نہ لٹا چھت پر نہ ہو تو بھی جائز ہے - خلافا للشافعی فیہما - اس میں امام شافعی نے خلاف کیا فرض و نفل دونوں میں - **ف** یعنی جب دروازہ کھلا اور آگے سترہ نہ ہو تو شافعی کے نزدیک فرض و نفل نہیں جائز ہے اور اگر دروازہ بند ہو یا آگے سترہ ہو تو جائز ہے - نووی رحمہ نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے - السردجی - مع - ولما ملک فی نفلہا اور مالک نے اختلاف کیا فرض میں - **ف** یعنی واجبات میں حتی کہ طواف کی دو رکعت و سنت فجر و وتر بھی جو تقدیر واجب ہیں امام مالک رحمہ کے نزدیک نہیں جائز اور نوافل جائز ہیں - کما فی الذخیرۃ المالکیہ - اور یہی قول امام احمد ہے - مع - اور ہمارے نزدیک سب طرح اور سب نمازیں جائز ہیں - لائے صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی جو فی الکعبۃ یوم الفتح - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز کعبہ کے اندر نماز پڑھی - **ف** اور رکعت جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں صحیح ہے - اور واضح ہو کہ جب آپ حجۃ الوداع میں تشریف لے گئے تو یوم النحر کو اندر داخل ہوئے اور نماز نہیں پڑھی صرف دعا کی اور دوسرے روز داخل ہوئے تو اندر دو رکعت پڑھیں پھر نکل کر درمیان باب و حجر کے دو رکعت پڑھ کر فرمایا کہ یہی قبلہ ہے جیسا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے دارقطنی نے باسناد حسن روایت کی پس صحیحین میں ابن عباس سے جو روایت ہے کہ صرف دعا کی وہ حجۃ الوداع میں ایک روز کے داخلہ پر محمول ہے اور یہ خود دارقطنی و طبرانی رحمہ نے ابن عباس سے صحیح روایت کی - اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ سے بھی امام احمد و ابن حبان نے دونوں ستونوں کے درمیان نماز پڑھنا روایت کیا - اور حدیث عبد اللہ بن السائب رحمہ میں ہے کہ یوم الفتح کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نعلین مبارک اتار کر بائیں طرف رکھیں اور نماز میں سورہ المؤمنون شروع کی - کما رواہ ابن حبان فی الصحیح - مع - وجہ قول مالک رحمہ یہ بیان ہوئی کہ اندر نماز پڑھنے میں بعض قبلہ پیچھے کے پیچھے پڑتا ہے اور یہ کچھ نہیں ہے کیونکہ نص مرتج جازم ہے - ولانہا صلوٰۃ استجمعت شرائطہا - اور اسوجہ سے اندر جو نماز ہو صحیح ہے کہ وہ نماز ایسی ہوئی کہ تمام شرائط نماز کو جامع ہے و نہ طہارت و ستر و استقبال قبلہ وغیرہ اور استقبال قبلہ میں تردید صحیح نہیں - لوجود استقبال القبلیۃ - کیونکہ استقبال قبلہ پایا گیا - لان استیعابہا لیس بشرط - کیونکہ تمام قبلہ کا استقبال شرط نہیں ہے - **ف** کیونکہ وہ تو ممکن نہیں ہے - بلکہ قبلہ تو وہ فضاء ہے نہ دیوارین و حجت - بلکہ نص اصح قولہ تعالیٰ - ان طراہینی للطائفین کفین والرحیع السجود - کیونکہ نماز کے واسطے بیت کی باکی رکھنا مرتج اجابت نماز ہے - مع - ہمارے نزدیک اس میں جماعت بھی جائز ہے - فان صلی الامام بجماعۃ فیہا - پس اگر امام نے کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھی - فحصل بعضهم ظہرہ الی ظہر الامام جائز - پس بعض مقتدیوں نے اپنی بیچہ امام کی بیچہ کی طرف کی تو جائز ہے - **ف** کیونکہ اقتداء کے واسطے یہ شرط ہے کہ قبلہ کا استقبال ہو اور اپنے امام کو خطا پر نہ سمجھے اور یہاں دونوں بائیں موجود ہیں - لائے متوجہ الی القبلیۃ - کیونکہ یہ مقتدی قبلہ کی طرف متوجہ ہے - **ف** ایسے کہ وہاں عین قبلہ ہے جدھر متوجہ کرے ولا یعتقد امامہ علی الخطا - اور وہ اپنے امام کو بھی خطا پر نہیں جانتا - **ف** اگر کما جادے کہ پھر جب اندھیر ہو



راست میں جان قبلہ نہیں معلوم ہو مسافروں کے تحریر سے جماعت شرعی اور مقتدی کی پیشہ امام کی پیشہ کی طرف ہوتی اور مقتدی جانتا ہے تو حکم یہ کہ مقتدی کی ناز جائز نہیں ہے۔ پھر بیان بھی یہی صورت ہے تو جائز نہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ بیان قبلہ تحقیقی معلوم ہے اور مقتدی امام کو بھی تحقیقاً قبلہ رخ متوجہ جانتا ہے۔ بخلاف مسئلہ التحریر۔ بر خلاف مسئلہ تحریر کے۔ و۔ کہ وہاں مقتدی کی تحریر میں قبلہ ایک طرف اور امام کی تحریر میں اسکے برعکس جانب ہے حتیٰ کہ ایک کی پیشہ دوسرے کی طرف ہو گئی اور ہر ایک دوسرے کی جہت کو خطا سمجھتا ہے پس اقتدار صحیح نہیں جبکہ امام کو اپنی رائے میں خلاف جہت قبلہ متوجہ سمجھتا ہے اور تحریر میں ہر ایک کا تحقیقی قبلہ وہی ہے جس طرف تحریر واقع ہو۔ و۔ من جل منہم ظہرہ الی وجہ الامام لم یجز صلوٰۃ۔ اور مقتدیوں میں سے جس نے اپنی پیشہ کو امام کے منہ کی طرف کر دیا تو اسکی ناز نہیں جائز ہے۔ و۔ کچھ ایسے نہیں کہ قبلہ رخ نہیں رہا بلکہ۔ تقدیم علی امام۔ بوجہ اسکے امام سے مقدم ہو جانے کے۔ و۔ کیونکہ یہ صورت جب ہی ہوگی کہ مقتدی امام سے آگے ہو۔ اگر مقتدی نے اپنا منہ امام کے منہ کی طرف کیا تو جائز مگر ظاہری صورت مکررہ ہے لہذا درمیان میں کوئی چیز حاصل کر دے تو کراہت نہوگی۔ الا یضاح۔ اور اگر مقتدی کا منہ امام کے پہلو کی طرف ہو تو جائز ہے۔ وبالعکس۔ العنابی۔ اور اگر خانہ کعبہ کے باہر مسجد المحرام میں امام نے جماعت کی تو بھی جائز ہے۔ و اذا صلی الامام فی المسجد المحرام وحلقی الناس حول الکعبۃ وصلوا بصلوٰۃ الامام۔ اور جب امام نے مسجد المحرام میں ناز شرعی یعنی کعبہ کی طرف متوجہ ہو کر اور حال یہ کہ مقتدیوں کی کثرت وغیرہ سے لوگوں نے گرد کعبہ کے حلقہ باندھا اور امام کی ناز میں اقتدار کی۔ و۔ تو ظاہر ہے کہ ایک دیوار کی طرف امام کا منہ اور اسکے پیچھے صف مقتدیوں کی ہو اور دوسری دیواری دوسری دیواروں کی طرف صفین مقتدیوں کی متوجہ ہیں اور سب نے امام کی اقتدار کی۔ فمن کان منہم اقرب الی الکعبۃ من الامام جائز صلاتہ اذا لم یکن فی جانب الامام۔ توجہ کوئی بہ نسبت امام کے کعبہ سے زیادہ نزدیک ہو تو اسکی ناز بھی جائز ہے بشرطیکہ جس جانب امام ہو اس جانب میں نہو۔ و۔ کیونکہ وہ امام سے آگے بڑھا ہوا نہیں کہلاوگا۔ لان التقدم والتاخر انما یظهر عند اتحاد الجانب۔ کیونکہ آگے ہونا وہیچے ہوتا تو جب ہی ظاہر ہو گا کہ طرف ایک ہو۔ و۔ تو امام کی طرف میں جو امام سے آگے بڑھ کر کعبہ سے زیادہ نزدیک ہو اور امام سے آگے بڑھ گیا تو اسکی ناز فاسد ہے بر خلاف اسکے جو مقتدی دوسری طرف ہیں م۔ اگر امام خانہ کعبہ میں اندر ہو اور دروازہ کھلا ہوا ہو اور مقتدیوں نے باہر سے اقتدار کی تو صحیح ہے۔ ح۔ ت۔ و۔ من صلی علی ظہر الکعبۃ جائز صلوٰۃ۔ اور جس نے عمارت کعبہ کی چھت پر ناز شرعی تو اسکی ناز جائز ہے۔ و۔ یعنی ناز ہو گئی اگرچہ مکررہ ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اس میں امام شافعی رحمہ کا خلاف ہے۔ و۔ بلکہ مالک کا خلاف بھی ہونا چاہیے کیونکہ زجرہ الما لکیہ میں ہے کہ امام شافعی کے نزدیک بعض عمارت کعبہ کا استہمال کرنا اور مالک کے نزدیک جمیع عمارت کا قصد کرنا شرط ہے تو چھت پر دونوں کے نزدیک جواز نہو گا اور ہمارے نزدیک روا ہے لان الکعبۃ ہی العرصۃ والحوار الی عنان السماء عندنا وون الہما۔ کیونکہ ہمارے نزدیک کعبہ تو وہ میدان وقفا خالی آسمان تک ہر شے وہ عمارت۔ و۔ یعنی دیوار و چھت نہیں ہے۔ لہذا نہ ثقیل۔ کیونکہ وہ نہ منتقل ہو سکتی ہے۔ و۔ پس اگر وہی پتھر کعبہ ہوئے تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتا اور یہ باطل ہے لا تحریر انہ لو صلی علی جبل الی قبیس جائز ولا بناء بین یدیه۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے کہ وہ ابو عبس کی چوٹی پر جو عمارت کعبہ سے بہت اونچا ہے پتھر پر ناز شرعی تو جائز ہے حالانکہ اسکا سامنا عمارت سے ممکن نہیں ہے

نہی کہ اگر اسکے سامنے سے خط کھینچا جاوے تو عمارت سے بہت اوپر واقع ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ وہ قضا  
 نامہ آسمان کعبہ پر پس چھت پر بھی استقبال موجود ہے تو ناز جائز ہے۔ الا انہ یکرہ لما فیہ من ترک تعظیم۔ مگر  
 بات اتنی کہ چھت پر چڑھ کر چرچنا مکروہ ہے کیونکہ اس میں ترک تعظیم ہے۔ وقد ورد النبی عنہ عن النبی صلی علیہ وسلم اور  
 اس سے حضرت صلی علیہ وسلم کے کلام میں مخالفت وارد ہوئی ہے۔ **فت** چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی  
 روایت ہے کہ سات مقام میں ناز جائز نہیں خانہ کعبہ کی چھت پر اور مقبرہ دگھور سے پر اور جہان اونٹ وغیرہ  
 ہونے ہون اور عام میں اور جہان سات کو اونٹ بندھتے ہیں اور بیچ راستہ میں۔ ورواہ ابن ماجہ والترمذی۔ اور  
 تنقیح التحقيق میں کہا کہ ابو صالح راوی کی ایک جماعت نے توشیح اور دوسروں نے تعظیم کی۔ مع۔ ا۔ حاصل  
 عدم جواز بوجہ ترک تعظیم ہے ورنہ شرائط ناز موجود ہونے سے نفس ناز صحیح ہے۔ (فروع) دیوار کعبہ پر کھڑا ہو کر  
 جب چھت کی طرف استقبال کیا تو صحیح ہے اور اگر اس طرف پیشگی نہ تو ناز باطل ہے۔ مع۔ امام نے عورتوں کی نیست  
 کی اور ایک عورت نے امام کے محاذی اسی کی جہت میں استقبال کیا تو کل کی ناز فاسد ہوئی۔ فائدۃ الاولی  
 جو سجدہ اپنے محل میں ادا ہو محتاج نیست نہیں ہے اور جب اپنے موقع سے چھوٹ گیا تو نیت ضرور ہے۔ موقع سے  
 چھوٹنا جب ہی مجبر ہے کہ درمیان میں پوری ایک رکعت ہو جاوے۔ الثانیہ۔ جب شک ہو کہ کعت چھٹی یا سہوا  
 تو دونوں کو جمع کر دے اور سجدہ پہلے ادا کرے اور اگر رکعت مقدم کی تو ناز فاسد ہوئی۔ الثانیہ۔ جس چیز میں  
 دلیل سے اختلاف ہے کہ یہ واجب ہے یا بدعت ہے تو احتیاط یہ کہ اس پر عمل کرے اور جسکی سنت یا بدعت ہونے  
 میں تردد ہو تو اسکو ترک کرے۔ التعلیل یہ وجہ السرخسی۔

### کتاب الزکوۃ

چونکہ قرآن پاک میں ناز کے بعد زکوۃ ملانی گئی۔ کمافی قولہ تعالیٰ۔ اقموا الصلوۃ واؤوا الزکوۃ الایہ۔ اور حدیث  
 اسلام کے پانچوں ارکان میں بھی اقام الصلوۃ وایتاء الزکوۃ۔ اور بعد ہجرت کے دوسرے سال زکوۃ فرض  
 ہوئی تو مصنف رحمہ نے بعد ناز کے زکوۃ کو بیان کیا۔ عرف شرع میں وہ جزو مال ہے جو خالصاً لوجہ امر تعالیٰ  
 ادا کیا جاتا ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں اس مال کے اداء کا نام زکوۃ ہے کیونکہ زکوۃ واجب ہونے سے بھی فعل  
 وجوباً بجا لانا مراد ہے۔ نفسی وغیرہ نے کہا کہ مالک کر دینا اپنے مال میں سے ایک جزو کا کسی مسلمان فقیر کو جو کچھ  
 پاس کا غلام ہو یا خالصاً امر تعالیٰ بشیر طیکہ مالک اس سے اپنی ہر طرح کی منفعت قطع کر دے۔ مع۔ واضح ہو کہ  
 زکوۃ دین کے کھلے جوے ارکان میں سے ہے اور جب کوئی شخص امر تعالیٰ و محمد رسول اللہ صلی علیہ وسلم  
 پر ایمان لایا تو وہ دل و زبان سے ہر فرائض کا مقرب و امتی ناز کے تو ظاہر کہ فرض میں ہے اور اقرار زکوۃ کے یہ  
 معنی کہ اگر مال ہو گا تو ادا کر دنگا۔ جیسے حرام سے اجتناب کے یہی معنی کہ جب موقع پیش آویگا باز رہو ننگا پس  
 یہ وجوب تو ہر شخص پر ہے اور وجوب الاداء بعد مال کے ہے۔ اور اجماع ہے کہ انبیاء و علیہم السلام پر فرض نہیں کیونکہ  
 ملک مالی نہیں ہے۔ منع۔ حضرت ابو ذر غفاری کی حدیث میں ہے کہ مال کی بنیادیت کرنے والے برباد ہوئے اور فرمایا  
 کہ جس کسی اونٹ و گائے والے نے اسکی زکوۃ نہ دی اور مر گیا تو قیامت میں یہ جانور نہایت بزرگ دھوکے  
 نازے آکر اسکو سینگوں و گھروں سے مارینگے اور دوسرا دار کرنے تک پہلا بھر جائیگا یہی حال رہیگا یا تنک  
 کہ لوگوں کے درمیان فیصلہ ہو۔ ورواہ الترمذی وغیرہ و حدیث صحیح۔ الزکاۃ واجبہ۔ زکوۃ واجب۔ **فت**

یعنی قطعی ہے حتیٰ کہ اسکا منکر کافر ہے۔ بالا جماع۔ سات شرط کے ساتھ چار ملک میں اور تین مال میں چنانچہ فرمایا کہ وہ ہر  
 ہے۔ علیٰ المحر۔ آزاد پر۔ فن۔ خواہ عورت ہو یا مرد جو وہ اғلام پر نہیں پس ایک تو آزاد ہو۔ دوم۔ العاقل  
 عاقل ہو۔ فن۔ پس مجنون پر نہیں۔ سوم۔ البالغ۔ بالغ ہو۔ فن۔ پس طفل پر نہیں ہے۔ چارم۔ المسلم۔  
 مسلمان ہو۔ فن۔ پس کافر پر نہیں ہے اگرچہ آخرت میں وہ کفر پر انواع عذاب پاویگا۔ پس مسلمان عاقل بالغ  
 آزاد پر واجب۔ اذالک نصایا۔ جب کہ وہ مالک نصاب ہو۔ فن۔ اور نصاب اقسام اموال میں سے  
 استقدر جیسے زکوٰۃ ہونا آئندہ بیان ہوگا پس ایک تو یہ مال بقدر نصاب ہو۔ دوم۔ ملکاتاما۔ مالک ہونا بلکہ  
 تام ہو۔ فن۔ یعنی مالک ہونے کے سبب آثار پر قدرت ہو حتیٰ کہ فرستاد یا مکانب کا مال ہو اور کسی پر ضمانت  
 کی وجہ سے یا عورت پر خلع کا عوض یا عورت کا مہر جو ہنوز وصول نہیں ہوا ہے نہ۔ سوم۔ و حال علیہ التحول۔  
 اور اس پر ایک سال گزرجاوے۔ فن۔ پس بدون سال گزرنے کے زکوٰۃ ادا کرنا واجب نہیں ہے اگرچہ زکوٰۃ  
 کا سبب یعنی مال موجود ہے۔ بیان ہر ایک کا یہ ہے۔ اما الوجوب فلقولہ تعالیٰ و اتوا الزکوٰۃ۔ رہا واجب  
 ہونا زکوٰۃ کا تین دلیل سے اول قولہ تعالیٰ و اتوا الزکوٰۃ۔ فن۔ یعنی حکم کے صیغہ سے اور یہ صیغہ موجب یعنی  
 فرض کرنے والا ہے۔ و لقولہ علیہ السلام ادا زکوٰۃ اموالکم۔ اور دوم بدلیل قولہ علیہ السلام ادا زکوٰۃ اموالکم  
 فن۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ حجۃ الوداع میں فرمایا۔ اتقوا السر و علوا تمسک و صوموا شہرکم و ادا زکوٰۃ  
 اموالکم و اطیعوا السرا اذا امرکم عند خلوا جنبہ ربکم۔ اسکو ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حسن صحیح۔ و رواہ ابن جہان  
 و اسحاق بن ابی امامہ رحمہ اللہ و ابو اللہ دارقطنی اسر عنہم کی حدیث میں حج البیت بھی ہے۔ رحمہ اللہ الطبرانی۔ و علیہ اجماع  
 الامة۔ اور دلیل سوم یہ کہ اسی پر اجماع امت ہے۔ فن۔ حتیٰ کہ جو منکر ہو کافر ہو اور جو اقرار کرے مگر ادا نہ کرے  
 وہ فاسق ہے۔ واضح ہو کہ ابتدا سے اسلام میں جس نے زکوٰۃ ادا نہ کی اس سے حاکم قدر زکوٰۃ سے اس کے مثل یعنی  
 دو چند بطور جرمانہ لیتا تھا اور وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آل و اولاد پر حرام نہیں ہے۔ کما فی حدیث ابو داؤد  
 و النسائی۔ پھر یہ نسخ ہو گیا اور جس نے ادا نہ کیا ہو وہ قدر مفروض ادا کرنے اور یہی ائمہ اربعہ و جمہور علماء کا قول  
 ہے۔ مع۔ اگر کتنا جاوے کہ دلائل سے تو فرض ہونا مطلق ہو ابھر کتاب میں واجب کیوں کہا جواب یہ کہ المراد  
 بالوجوب الفرض لانه لا شبهة فیہ۔ مراد واجب سے فرض ہے کیونکہ اس میں کچھ شبہ نہیں ہے۔ فن۔ خلاصہ یہ  
 کہ شروع میں واجب وہ کہ جو بندہ کے ذمہ اسکا کرنا قطعاً لازم ہو پھر ہم کو جس دلیل سے ثبوت ہو نہ چاہے اگر قطعی بلاشبہ ہو  
 تو ہم اسکو فرض کہتے ہیں اور اگر کچھ شبہ ہو تو واجب کہتے ہیں اور بیان مصنف نے اس اصطلاح پر کلام نہیں کیا بلکہ  
 شرعی اطلاق کیا۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر انکو آگاہ کر کہ اسر تعالیٰ  
 انجرانکے اموال میں زکوٰۃ فرض فرمائی ہے جو انکے نوگروں سے یکساں نہیں کے فقیروں کو تقسیم ہوگی۔ کما فی اسنن ذہیر  
 تو فرض کا اطلاق موجد ہے۔ م۔ و اشتراط المحرقة۔ اور آزادی کا شرط ہونا۔ لان کمال الملک بہا۔ اسواسط  
 ہے کہ کامل ملکیت اسی کے ساتھ ہوتی ہے۔ فن۔ اور امام جصاص رحمہ نے شرح الطحاوی میں اسی اسناد کے ساتھ  
 جابر رحمہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکاتب کے مال میں زکوٰۃ نہیں یہاں تک کہ آزاد  
 رہ۔ حالانکہ مکاتب کی گردن ملوک ہے اور ہاتھ خود مختار ہے تو محض غلام جبکی گردن و ہاتھ دونوں ملوک ہیں اسے  
 زکوٰۃ بدرجہ اولیٰ نہیں اور آزاد جو نے پر زکوٰۃ صحیح ہے۔ م۔ و العقل و البلوغ لما تذکرہ۔ اور عقل و بلوغ شرط  
 ہونا اس دلیل سے جسکو ہم ذکر کرینگے۔ والا سلام لان الزکوٰۃ عبادة۔ اور اسلام شرط ہونا اسوجہ سے ہے کہ



زکوۃ ایک عبادت جنت ہے۔ ولا یتحقق العبادۃ من الکافر۔ اور کافر سے کوئی عبادت متحقق نہیں ہوتی۔ ورنہ وہ ثواب جنت کا مستحق ہوا۔ باطل ہے۔ ولا بد من ملک مقدار النصاب۔ اور ملک بھی بقدر نصاب ہوتا ضرور ہے۔ یعنی کوئی مقدار جو اس قسم کے مال میں مقدر ہو۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدر السبب یہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سبب زکوۃ کو قدر نصاب کے ساتھ مقدر کر دیا ہے۔ و چنانچہ فرمایا کہ تم کے پانچ دست سے کم میں زکوۃ نہیں اور پانچ اس اوٹ سے کم میں زکوۃ نہیں ہے۔ کما رواہ البخاری عن ابی سعید رحمہ اللہ۔ بلکہ حدیث معاذ میں صحیح ہے کہ تو نگران سے لیکر فقیروں پر تقسیم ہوگی تو ضرور ہوگا کہ کس قدر مال پر تو نگر ہوگا اور وہ حدیث سے بیان ہوا۔ پھر آیا ہر روز واجب ہو تو ضرور ہے کہ تو نگر فقیر ہو جاوے یا کوئی حد ہے کہ اس میں تو نگر اپنے مال و حاصلات سے مقدار حاصل کرے تو فرمایا کہ۔ ولا بد من الحول لانه لا بد من مدۃ یتحقق فیہا النماء۔ اور سال گذرنا ضرور ہے کیونکہ اتنی مدت کی ضرورت تھی جس میں نمو اور بڑھنا ضرور ہو۔ و قدرہا الشرع بالحول۔ اور شرع نے اس مدت کو ایک سال مقدر کیا ہے۔ اور اسی پر اجماع سلف و خلف واقع و متواتر چلا آیا ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا زکوۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول۔ بدلیل حدیث کہ کسی مال میں زکوۃ نہیں یعنی واجب اور نہیں یہاں تک کہ اس پر سال گذر جاوے۔ و چنانچہ دارقطنی و ابن عدی نے انس رحمہ اللہ سے اور دارقطنی نے ابن عمر رحمہ اللہ سے اور ابن ماجہ نے عائشہ رحمہ اللہ سے اور ابو داؤد نے حضرت علی رحمہ اللہ سے روایت کی اور اسناد ابو داؤد میں حاتم بن ضمرہ کو ابن معین و ابن المدینی و نسائی نے ثقہ کہا تو حدیث حسن ہے اور باقی روایات کی اسانید اگرچہ ضعیف ہیں مگر مؤید اور قوی ہو گئیں۔ علاوہ برین اس پر اجماع ہے تو افادہ ہوا کہ کبھی متن ثابت کی اسناد ضعیف ہوتی ہے جیسے شرط حول۔ و لانه ممکن بہ من الاستثناء۔ اور اس وجہ سے کہ یہ قابو دینے والا ہے بڑھنا اور کا۔ یعنی سال کے اندر آدمی کو وقت ملتا ہے کہ تجارت وغیرہ سے مال کو بڑھادے پس فقراء کی خبر گیری کو زکوۃ نکالے لاشتمال علی الفصول المختلفہ۔ کیونکہ سال تو مختلف فصلوں سب کو شامل ہے۔ و الغالب تفاوت الاسعا فیہا۔ اور ان فصلوں میں غالباً نزول کا تفاوت ہوتا ہے۔ و آدمی کو تجارت میں نفع حاصل ہو کر مال بڑھ جاتا ہے پس مدار اگرچہ نمو اور بڑھنا ضرور ہے اور وہ سال میں ہو جاتی ہے۔ فاویر الحکم علیہ۔ تو حکم ادرے زکوۃ کا مدار اسی پر کر دیا گیا۔ اگر کہا جاوے کہ جس نے مال دینے کر دیا اس پر بھی زکوۃ ہے حالانکہ وہ ان کچھ بھی بڑھنا نہیں۔ جواب یہ کہ مالک کی حاکمیت ہے کہ اس نے زمین کے مال کیا حالانکہ اس کو اپنے مال پر تجارت وغیرہ کی قدرت حاصل ہے تو اس کی قدرت معتبر ہوئی اور حاکمیت معتبر نہ ہوتی۔ م۔ رہا یہ کہ جب زکوۃ بعد سال کے واجب الادا ہوئی تو آیا فی الفور ادا کرنی واجب ہے یا تاخیر جائز ہے۔ تو ظاہر الروایۃ کچھ نہ کو رہیں اور اس میں اختلاف مشائخ ہے چنانچہ فرمایا تم قیل ہی واجبہ علی الفور۔ پھر کہا گیا کہ وہ علی الفور واجب ہے۔ حتی کہ تاخیر میں گنہگار ہوگا۔ لایہ مقتضی مطلق الامر۔ کیونکہ یہی مقتضا ہے امر ہے جب امر مطلق ہو۔ لیکن اصول میں قول مختار یہ کہ امر مطلق تو فی الفور یا تاخیر کسی کو مقتضی نہیں بلکہ خارجی دلیل چاہیے پس بیان خارج سے ظاہر ہے کہ زکوۃ تو فقیہ کی حاجت روائی کے لیے ہے تو فوراً ادا کرنی واجب ہے۔ کما فی الفتح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ التہذیب۔ یہی عامۃ اہل حدیث کا قول ہے۔ اور نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ کے کہا کہ جو تاخیر کرے اس کی گواہی مردود ہے۔ المحیط۔ وقیل علی التراخی۔ اور کہا گیا کہ زکوۃ ادا کرنے میں دیر سے جائز ہے۔ لان جمیع العزوفت الاداء۔ کیونکہ تمام عمر اس کے اداء کا وقت ہے۔ یعنی اگر فی الفور ادا نہ کی تو جب کبھی عمر میں ادا کرے تو ادا ہوگی قضاء نہ ہوگی تو معلوم ہوا کہ اسکے اداء کا وقت موت تک ہے

ولہذا لا یضمن بہلاک النصاب بعد التفريط۔ اور اسی وجہ سے جب واجب الاداء زکوٰۃ دیدینے میں تفریط کی پھر مال تلف ہو گیا تو وہ مقدار زکوٰۃ کا ضامن نہیں ہوتا۔ **فت** یہی قول صحیح ہے پس اگر فی الفور واجب ہوتی تو ضامن ہوتا۔ اور بعض کے نزدیک زکوٰۃ کا ضامن ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی واحد کا ہے۔ مع۔ اور اگر خود تمام مال صرف کر دیا تو مقدار زکوٰۃ کا بالافتاق ضامن ہے۔ اور حق یہ کہ اگر فی الفور ادا نہ کرے تو ترک وجوب کا گناہ ہے اور دینے کا وقت نہیں گیا حتیٰ کہ جب دیدے ادا ہوگی۔ پھر عقل و بلوغ شرط ہے۔ و لیس علی الصبی والمجنون زکوٰۃ۔ اور طفل یعنی غیر بالغ پر اور مجنون پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ **فت** یہی ایک جماعت سلف سے مروی اور حسن بصری نے اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع نقل کیا۔ مع۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی رحمہ کے **فت** کہ ان کے نزدیک غیر بالغ اور مجنون کے مال پر زکوٰۃ ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے بدلیل حدیث عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ جو شخص کسی مالدار یتیم کا متول ہو تو اس کے مال کو تجارت میں لگا دے اور بیکار نہ چھوڑے کہ اسکو صدقہ کہا جاوے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے اور امام احمد نے کہا کہ صحیح نہیں اور اس کے مانند طبرانی رحمہ کی حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے۔ شمس اللہ سرخسی وغیرہ نے جواب دیا کہ صدقہ سے مراد نفقہ ہے کیونکہ حدیث میں اسکو بھی صدقہ فرمایا ہے اور یوں ہی صدقہ اور یہ اسوجہ سے کہ زکوٰۃ تمام مال کو نہیں کھاتی ہے علاوہ برین یہ روایات ضعیفہ ہیں۔ مع۔ **فت** نہ یقول یہی عزائم مالیت فقہر بسائر المسلمون کثقة الزوجات وصار کالعشر والخراج۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ زکوٰۃ تمام مال پر ایک حق لازمی ہے تو باقی مؤنت پر قیاس ہوگی جیسے جو رزق کا نفقہ اور یہ حق مانند عشر اور خراج کے ہو گیا۔ ولہذا انہا عبادة فلا تتاوی الا بالاختیار تحقیقاً معنی الابطال ولا اختیار لہما لعدم العقل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے تو یہ عبادت نہ ادا ہوگی مگر باختیار تاکہ اہلار کے معنی محقق ہوں اور طفل و مجنون کے لیے کچھ اختیار نہیں بوجہ عقل نہ ہونے کے۔ **فت** حاصل یہ کہ مال دینے میں نفس تنگی کرتا ہے جب سمجھ ہو پھر جب اختیار کے ساتھ دیدے تو نفس کی مخالفت و عبودیت ہے اور خود اختیار ہی بعد بلوغ و عقل کے ہوتی ہے۔ بخلاف الخراج لانہ مؤنت الارض۔ بخلاف خراج کے کہ وہ تو زمین کی مؤنت ہے۔ و کذلک الغالب فی العشر معنی المؤنت ومعنی العبادة تابع۔ اور اسی طرح عشر میں بھی مؤنت کے معنی غالب ہیں اور عبادت کے معنی تابع ہیں۔ **فت** اسی واسطے خراج و عشر تو پیداوار پر ہے اور سال گزرنے پر نہیں ہے اور عشر میں فقراء پر خرچ کیے جانے سے معنی عبادت ہیں۔ مع۔ پھر یہ تو ایسے مجنون ہیں جو سال بھر میں برابر مجنون رہا۔ ولو افاق فی بعض السنتہ اور اگر اسکو سال کے بعض وقت میں افاقہ ہو گیا۔ **فت** اگرچہ قلیل ہو اور وہ اتنا سال و آخر میں نصاب کا مالک رہا تو اس پر اس سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مع۔ یہی ظاہر الروایت ہے۔ انکان فی ہوا لا صح۔ فہو بمنزلۃ افاقۃ فی بعض الشہر فی الصوم۔ تو یہ بمنزلۃ اسکے کہ ماہ رمضان کے بعض وقت میں اسکو افاقہ ہوا۔ **فت** خواہ دن یا رات میں چنانچہ تمام صیئ کے روزے اس پر واجب ہو جاتے ہیں اگرچہ قضاء کرے یا کفارہ دے۔ مع۔ وعن ابی یوسف انہ یعشر اکثر الحول۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انھوں نے سال کا اکثر وقت اعتبار کیا۔ **فت** پس اگر اکثر وقت مجنون رہا تو سال بھر مجنون ہے اور افاقہ رہا تو منفق ہے لیکن ظاہر الرواۃ اول ہے۔ پھر جنون دو قسم ہے ایک یہ کہ مجنون ہی بالغ ہوا اور یہ اصلی ہے دوم یہ کہ بحالت عقل وہ بالغ ہوا تھا پھر جنون طاری ہو گیا اور یہ عارضی ہے۔ ولا فرق بین الاصلی والعارضی۔ اور حکم جنون اصلی میں و عارضی میں

کچھ فرق نہیں ہے۔ **ف**۔ یہی ظاہر ارادۂ ہر مع۔ حتیٰ کہ جس جون میں سال کے اندر کچھ افاقہ ہو زکوۃ واجب ہوگی۔ **و**۔ عند ابی حنیفہ انہ اذا بلغ مجنوناً۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون جب بمشون ہی بالغ ہوا **ف**۔ پھر کسی وقت اسکو افاقہ ہوا۔ باعتبار الحول من وقت الافاقہ۔ تو افاقہ کے وقت سے سال شروع ہونا معتبر ہوگا۔ **ب**۔ بمنزلۃ الصبی اذا بلغ۔ بمنزلۃ طفل کے جب بالغ ہوا۔ **ف**۔ تو وقت بلوغ ہی سے سال شروع ہوتا ہے۔ پس امام رحمہ کے مذہب پر سال شروع ہونا تو معتبر ہو گیا پس اگر سال میں سے ایک روز بھی افاقہ میں۔ **ل**۔ ما تو زکوۃ واجب ہوگی۔ **م**۔ اور جو بار بار مجنون و فقیق ہوتا ہے وہ بمنزلۃ عاقل کے ہر مع۔ اگر تمام سال انعام رہا تو بھی زکوۃ واجب ہے۔ **ق**۔ فاضیخان۔ پھر ملک تام یعنی کامل یہ ہے کہ ملک و قبضہ دونوں مجتمع ہوں ورنہ تام نہیں جیسے عورت نے مہر معین پر قبضہ نہیں پایا اگرچہ ملک ہی یا مکاتب یا قرضدار کے قبضہ میں مال ہر گز ملک مولیٰ یا قرضخانی ہے۔ **س**۔ السراج۔ اگر خریدی ہوئی چیز پر قبضہ نہ کیا ہو تو صحیح یہ کہ وہ قبضہ نصاب ہے۔ محیط السرخسی۔ **و**۔ لیس علی المکاتب زکوۃ اور مکاتب پر زکوۃ نہیں۔ **ل**۔ لانه لیس بالک من کل وجہ لوجود المنافی و هو الرق۔ کیونکہ وہ ہر درجہ سے مالک نہیں کیونکہ ملک کے مثانی بات پائی جاتی ہے اور وہ رعیت ہے۔ **ف**۔ اور حدیث میں ہے کہ مکاتب پر حبیب ایک دم رہے وہ غلام ہے۔ **و**۔ ولذا لم یکن من اہل ان یتق عبده۔ اور اسوجہ سے مکاتب ایسے لوگوں سے نہیں کہ اپنے غلام کو آزاد کرے۔ **ف**۔ شامکاتب نے کمائی کر کے ایک غلام خرید لیا تو وہ اس غلام کو آزاد نہیں کر سکتا۔ **م**۔ جس غلام کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی اگر اس پر قرضہ ہو تو صحیح یہ کہ جب مولیٰ نے اس سے مال لے لیا تب زکوۃ ادا کرنا لازم ہے۔ **ح**۔ محیط السرخسی۔ **و**۔ من کان علیہ دین محیط بالمال۔ اور جس شخص پر اس قدر قرضہ ہو کہ اس کے تمام مال کو محیط ہو۔ **ف**۔ اور اس قرضہ کا کوئی بندہ مطالبہ کرنے والا ہو خواہ یہ قرضہ بندوں کا ہو یا اسد تقالے کے واسطے ہو جیسے چرنے والے جانور کی زکوۃ بر خلاف نذر و کفارات وغیرہ کے جبکہ مطالبہ امام نہیں کرتا ہے۔ **ف**۔ فلا زکوۃ علیہ۔ تو ایسے مقروض پر کچھ زکوۃ نہیں ہے۔ **ف**۔ یہی قول ایک جماعت سلف و خلف کا اور مذہب امام احمد کا ہے۔ **ع**۔ وقال الشافعی۔ **ع**۔ جب۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اس مقروض پر بھی زکوۃ واجب ہے۔ **ف**۔ یہی انکا اصح قول ہے۔ **ت**۔ تحقق السبب و ہو ملک نصاب نام۔ کیونکہ سبب موجود اور وہ مالک ہونا نصاب نامی کا۔ **ف**۔ یعنی ایسے نصاب کا جب میں فوت ہو یعنی بڑھاد ہے۔ **و**۔ لانا انہ مشغول بحاجۃ الاصلیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسکا مال اسکی اصلی حاجت میں مشغول ہے۔ **ف**۔ اور وہ ادا سے قرضہ ہے کیونکہ قرضہ دینا و آخرت میں ملک ہے۔ **ف**۔ فاعترض معدوماً تو یہ مال گویا معدوم شمار ہوا۔ **ک**۔ الماء المستحق بالعطش۔ جیسے وہ پانی معدوم شمار ہوتا ہے جو پیاس بجھانے کے لیے مستحق ہے۔ **ف**۔ پس اسکے ہوتے ہوئے نیم جائز ہے۔ **و**۔ ثیاب البذلۃ۔ اور جیسے فردی رزمرو کے کپڑے۔ **و**۔ المہنتہ۔ اور کار خدمت کے کپڑے۔ **ف**۔ کہ انکا ہونا زکوۃ کے حق میں کالعدم ہے۔ **ع**۔ اگر مرد پر زکوۃ کا مہربمعدی بانی الحال ادا کرنے والا واجب ہو تو بھی زکوۃ واجب نہیں۔ **ح**۔ محیط السرخسی۔ اور یہی صحیح و ظاہر المذہب ہے اور شلخ نے کہا کہ اگر دین مہر ادا کرنے کی نیت ہی نہ ہو تو یہ زکوۃ سے مانع نہیں کیونکہ اسکا مطالبہ نہیں ہوتا اور یہ قول خوب ہے۔ **ا**۔ ابو اہر۔ مترجم کتا ہے بلکہ بیان اسی پر فتویٰ رہیگا۔ **م**۔ یہ سب اسوقت کہ وجوب زکوۃ سے پہلے اس پر قرضہ ہو گیا ہو اور اگر زکوۃ واجب ہو جانے کے بعد اس پر قرضہ ہو تو زکوۃ ساقط نہوگی۔ **ا**۔ ابو ہرہ۔ یہ اسوقت کہ مطالبہ کا قرضہ اسکے سب مال کو محیط ہو۔ **و**۔ ان کان مالہ اکثر من دینہ۔ اور اگر اسکا مال اسکے قرضہ سے زیادہ ہو **ن**۔ کی انفاصل۔ تو قرضہ کی مقدار سے جو بڑھتی ہے اسکی زکوۃ ادا کرے۔ **ا**۔ اذا بلغ نصاباً۔ بشرطیکہ یہ بڑھتی قدر نصاب



کو پہنچ جاوے۔ بالفراغۃ عن الحاجة مع حاجت سے فارغ ہونے کے۔ **ف** یعنی نصاب بھی ہو اور سوا  
حاجت اصلی سے فارغ بھی ہو تب زائد میں زکوٰۃ واجب ہے۔ والمراد یہ۔ اور دین سے مراد۔ دین لہ مطالب  
من جتہ العباد۔ ایسا قرضہ ہے جس کا کوئی مطالبہ کرنے والا بندہ دن کی طرف سے ہو۔ **ف** اگرچہ العداۃ ہے  
کے واسطے بندہ مطالبہ کرے جیسے جرائی کے جانور دن کی زکوٰۃ کو امام المسلمین ہی مطالبہ کرتا ہو۔ تو ایسا قرضہ وجوب  
زکوٰۃ سے روکتا ہے ورنہ نہیں۔ حتی لا يمنع دین النذر والکفارة۔ حتی کہ جہیز نذر و کفارہ کا قرضہ ہو وہ وجوب  
زکوٰۃ سے مانع نہیں۔ **ف** مثلاً ایک کے پاس دوسو درم ہیں اور اس نے کسی قدر درم خیرات کرنے کی نذر کی یا اس  
قسم کا کفارہ لازم ہو اور اس نے نذر یا کفارہ ادا نہ کیا حتی کہ سال گزر گیا تو اس پر دوسو درم کی زکوٰۃ واجب ہوگی اس لیے  
کہ نذر و کفارہ وہ خود ادا کرے اور امام المسلمین یا قاضی اس پر مطالبہ نہیں کریگا۔ و دین الزکوٰۃ۔ اور بادی زکوٰۃ۔  
**ف** پس اگرچہ نے والے جانور دن کی زکوٰۃ اس نے نہیں دی تھی تو یہ قرضہ۔ مانع حال بقا، النصاب  
لانہ متیقن بہ النصاب۔ وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے در حالیکہ فقط قدر نصاب باقی ہوں کیونکہ زکوٰۃ کے جانور  
نکال کر نصاب کم ہو جائیگا۔ **ف** اور اس میں اتفاق ہے۔ اور اگر اسباب تجارت وغیرہ کی زکوٰۃ نہ دی تھی وہ اس پر  
قرضہ ہے اور اب صرف ایک نصاب ہے کہ نکالنے سے کمی آتی ہے تو بھی ظاہر الروایۃ میں وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے۔ ولذا  
بعد الاستہلاک۔ اور یہی حکم بعد تلف کرنے کے ہے۔ **ف** یعنی اگر نصاب مع حصہ زکوٰۃ کے سب اس نے  
تلف کر دیا حتی کہ زکوٰۃ اسکے ذمہ فرمہ رہی پھر فقط دوسو درم پائے اور اس پر سال گند گیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں زکوٰۃ  
واجب نہوگی کیونکہ اگر اس میں سے قرضہ مذکور طرح دین تو باقی نصاب سے کم ہے۔ مع۔ اور وبری میں ہے کہ اگر جرائی کے جانور دن کی  
زکوٰۃ نہ دی پھر جانور تلف ہوے تو صحیح یہ کہ ضامن نہوگا۔ خلافاً لفرقیہما۔ زفر رحمہ نے دونوں صورتوں میں خلاف کیا۔  
**ف** یعنی زکوٰۃ دین ہو یا اس نے تلف کر دی ہو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہے۔ ولابی یوسف فی الثانی۔ اور خلاف کیا  
ابو یوسف نے دوسری صورت میں۔ **ف** جبکہ مال کو تلف کر ڈالے تو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں۔ علی ماروسی عنہ۔ بنا برہان  
روایت کے جو ابو یوسف سے مروی ہوئی۔ **ف** یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں ورنہ ظاہر الروایۃ میں تو بدون ذکر خلاف کے بھی  
ہے کہ دونوں صورتیں وجوب زکوٰۃ سے مانع ہیں۔ لان لہ مطالبہ۔ کیونکہ دین الزکوٰۃ کا مطالبہ کرنیوالا بندہ موجود ہے۔ وهو اللہ  
فی السوائم وناہ فی اموال التجارۃ۔ اور وہ بندہ جرائی والے جانور دن کی زکوٰۃ میں امام المسلمین ہے اور دیگر اموال تجارت میں  
امام کا نائب ہے۔ **ف** اگر کہا جاوے کہ سواے جرائی کے جانور نہ نکلے نقد و اموال تجارت کی زکوٰۃ مانگنے امام کا کوئی نائب  
نہیں آتا اور یہ تو معروف ہے۔ جواب یہ کہ امام نے خود مالکون کو اجازت دیدی۔ فان المملک نوابہ۔ پس مالکان مال خود  
نائبان امام ہیں۔ **ف** پس مالک مال زکوٰۃ نکالنے میں صاحب زکوٰۃ ہے اور یہ زکوٰۃ فقیر دن کو ادا کرنے میں امام کا نائب ہے۔ مع۔ اصل  
یہ ہے کہ اندر تہ کے فرمایا۔ خذ من اموالہم صدقۃ الایہ۔ لے آئے مالوں میں سے زکوٰۃ کو الخ ہر مال میں سے امام کو زکوٰۃ لینے کا  
حکم ہے لہذا حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما جانور دن و نقد و اموال تجارت سب کی زکوٰۃ لے کر مصارف  
حق میں صرف کرتے تھے یہاں تک کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا وقت خلافت ہوا تو آپ نے دیکھا کہ اہل اسلام  
میں زکوٰۃ معدوم ہو چکی لیکن آئندہ ایک زمانہ ہو گا کہ سلاطین لوگوں کے مالوں پر ہوس کا ہاتھ پھیرے گئے پس مالکان  
مال کو نائب کر دیا کہ خود ادا کریں اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ مع۔ کسی نے بیع میں ضمان دے کر کرنی بھر دہ  
بیع در خیفۃ استحقاق میں مل گئی اور مشتری کے ٹمن کی ضمان اس ضمان پر آئی تو مشایخ نے کہا کہ سال کے اندر  
ہوا تو مانع ہے اور اگر بعد سال کے ہوا تو مانع نہیں۔ البتہ لے۔ اگر قرضہ جو وجوب زکوٰۃ سے مانع تھا ساقط ہو گیا مثلاً

فان مالک نے  
کہ ایک نے  
نہیں ہے کہ  
کر کو بیعت  
خبر ہے کہ  
کسی دوسری  
کے بھی ہیں  
چند دنوں کا  
ضامن ہیں

مقتدا فرموا کہ اسکو صاف کر دیا تو جو وقت سے سقوط ہوا اسی وقت سے زکوٰۃ واجب ہونے کا سال شروع ہوگا۔ فتح  
 کر ایک شخص کے پاس چار سو درم ہیں اور ان قرضوں کے اقسام سے سو درم ہیں تو دو سو درم پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور  
 اگر صرف دو سو درم ہوں تو زکوٰۃ بالکل واجب ہوگی۔ مع۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ اس مال نصاب پر واجب ہوتی ہے جو اصلی  
 حاجت سے بھی فانی ہو لہذا فرمایا۔ ویس فی دور السكنی و ثياب البدن و اثاث المنزل و دواب الركوب  
 و عید الخدمہ و سلاح الاستعمال زکوٰۃ۔ یعنی زکوٰۃ واجب نہیں رہتی کے گھروں میں اور بدن کے کپڑوں میں  
 اور گھر کے اثاثہ میں (جیسے چار پائی برتن جلی وغیرہ) اور سواری کی غرض کے جانوروں میں اور خدمت کے غلاموں  
 میں اور استعمال کے تھپیاروں میں۔ ف۔ اور اہل و عیال کے کھانے کے اناج و طعام میں اور زینت و محل کے  
 غروں میں جب کہ سونے و چاندی کے نمون اور یوں ہی موتیوں و پاتوت و ہیرے و لعل وغیرہ زیوروں میں  
 جب کہ تجارت کے واسطے نمون اور اسی طرح ان غلوں میں جو بیع کے واسطے خریدے ہوں۔ البسوط۔ لانا  
 مشغولہ بالماجہ الاصلیہ۔ کیونکہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں گھرنی ہوتی ہیں۔ ف۔ اور اصلی حاجت اسکو  
 لیتے ہیں کہ جس سے انسانی ہلاکت و تکلیف دور ہو خواہ حقیقہ یا تقدیراً۔ مع۔ اور یہ چیزیں اسی قسم سے ہیں لیست  
 بنامیہ ایضاً۔ اور یہ چیزیں بر حادہ دالی بھی نہیں ہیں۔ ف۔ یعنی جب تجارت کے واسطے ہوں تو اشیاء  
 تجارت میں مقدار نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جب یہ چیزیں استعمال و صرف میں ہیں تو کچھ نہ نہیں ہے۔ علی ہذا  
 کتاب العلم لا ہلہا۔ اور اسی حکم پر علم کی کتابیں اہل علم کے واسطے ہیں۔ ف۔ شمس الانہ سرخسی نے شرح بسوط  
 میں کہا کہ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ فقیہ اگر کتابوں میں سے استفادہ مالک ہو کہ مال عظیم کو پہنچتی ہیں لیکن اسکو  
 ان کتابوں کی احتیاج ہے تو فقیہ کو صدقہ لینا حلال ہے مگر جب کہ حاجت سے زائد ہے۔ الفتح۔ اگر یہ کتابیں اہل علم کے پاس  
 ہوں بلکہ کسی جاہل کے پاس ہوں مگر وہ تجارت کے واسطے نہیں ہیں تو انہیں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ انہیں ہے  
 لیکن اسکو زکوٰۃ لینا بوجہ ان کتابوں کے حلال نہ ہوگا جب کہ انکی قیمت بقدر نصاب ہو۔ کذا فی شرح الکاکی۔ اگرچہ کتابیں  
 تجارت کے واسطے ہوں تو کسی کے پاس ہوں نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مع۔ والآلات المحترقین۔ اور  
 اسی حکم اہل حرفہ کے آلات ہیں۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں مشغول  
 ہیں جیسے باورچیوں و حلوانیوں و زنگیریوں کی دیگیں و کڑھاد وغیرہ اور عطاردون و برہیوں وغیرہ کے آلات۔ اور  
 ذخیرہ میں ہے کہ اگر نیت ہو کہ آخر میں انکو فروخت کر دوں گا تو اس نیت کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اگر کارگیروں نے ایسی چیزیں  
 خریدیں کہ جنکا اثر باقی نہیں رہتا۔ جیسے دھوبی نے صابون و دشمنان و ریہ و ریٹھا خریدے اور نانوائی نے لکڑی و نمک  
 و دیون کے لیے خریدے اور دباغ نے جڑے کے لیے چربی و تیل خریدے تو چاہے بقدر روپیہ کے ہوں انہیں زکوٰۃ واجب  
 نہیں اور اگر ایسی چیزیں ہوں جنکا اثر باقی ہو تو ان چیزیں رہتا ہے جیسے رنگہ زریے کے کسم و زعفران و رنگ خریدے اور باورچی  
 نے تھپہ کے تل خریدے تو انہیں زکوٰۃ ہے۔ مع۔ اصل یہ کہ نقد و اور سونا چاندی اور انکے ظروف و زیور اور اس زمانہ میں  
 کاقد زر یعنی نوٹ۔ ان چیزوں کے سواے باقی اسباب و اموال میں انہیں زکوٰۃ کے لیے تجارت کی نیت یا جانور  
 ہوں تو جنگل میں چرائی معتبر ہے اور املاک فارغہ یعنی گھروں میں حساب حاصلات ہے۔ مع۔ اگر مال کسی پر فرض  
 ہو تو اس میں کئی صدقہ ہیں چنانچہ فرمایا۔ ومن لم علی آخر دین۔ اور جس شخص کا دوسرے پر فرض ہے۔ فقہاء سنن  
 اور ابن سنی نے کئی برس اس فرض سے انکار رکھا۔ ثم قامت بہ منۃ۔ پھر اسکے گواہ کئے ہوئے۔ ف۔ حالانکہ  
 پہلے نہ تھے حتی کہ یہ فرض اب ایسا فرض ہے کہ جسکے گواہ ہیں۔ لم یرکہ لما مضی۔ تو وہ گزرے ایام کی زکوٰۃ اس فرض کی

و بیگا۔ فن۔ اور مصنف رحم نے جو کہا کہ۔ قامت لم یثبتہ۔ یہ کلام بہت جامع ہے۔ معناه صارت لم یثبتہ اس  
 کلام کے معنی یہ کہ اسکے گواہ ہو گئے۔ بان اقر عند الناس۔ باین طور کہ مدیون نے لوگوں کے نزدیک قرضہ کا  
 اقرار کر دیا۔ فن۔ تو یہ اسکے اقراری گواہ ہو گئے۔ و باین طور کہ اہل عدل کو اس نے معفی کر کے مدیون سے باین مین  
 اور اس نے تنہا سمجھ کر اقرار کیا جسکو اہل عدل نے سنا اور مدیون کو بے شبہ پہچان لیا یا دیکھ لیا۔ تو بغیر تفصیلی حال  
 کے یہ لوگ گواہی دیں۔ المترجم۔ یوں ہی جب کہ گواہ قبول کئے تھے پھر انکو اپنی گواہی یاد ہو گئی۔ یا کہیں باہر گئے تھے  
 وہاں سے آ گئے۔ مع۔ اگر قرضہ پر ابتدا سے گواہ عادل ہوں تو گذرے ایام کے زکوۃ بھی واجب ہوگی۔ المبسوط۔  
 شیخ الاسلام۔ اور اگر گواہ غیر عادل ہوں تو بھی قبول صحیح زکوۃ واجب ہوگی اور اگر مدیون مقرر ہو تو خواہ وہ تو گمراہ یا  
 شکست ہو یا مفلس ہو بہر حال زکوۃ واجب ہوگی۔ الکافی۔ اگر قاضی نے اعلان کر دیا ہو کہ فلان مفلس ہے اور  
 اس مفلس پر اسکا قرضہ ہو جو بعد چند سال کے وصول ہو گیا تو شیخین رحم کے قول میں گذرے ایام کی زکوۃ واجب  
 ہے۔ شرح البامع الضعیف فی ضیخان۔ امام محمد رحم کے نزدیک قرضدار شکر کے قرضہ پر زکوۃ نہیں اگرچہ گواہ ہوں کیونکہ  
 گواہ کبھی قبول نہیں ہوتے اور یہی صحیح ہے۔ ابن مالک۔ د۔ وہی مسأله المال الضمار۔ اور یہ مال الضمار کا مسئلہ  
 ہے۔ فن۔ مال ضمار ہر وہ مال جو اصل میں ملوک جو قبضہ سے باہر اور اس سے نفع اٹھانے کی امید نہ ہو۔ محیط۔  
 ۶۔ اور اگر امید ہو تو ضمار نہیں ہے۔ نفع۔ وفیہ خلاف زفر و الشافعی۔ اور مال ضمار میں زفر و شافعی کا خلاف ہے  
 فن۔ چنانچہ اس مسئلہ میں ان کے نزدیک گذرے ایام کی زکوۃ واجب ہے اور یہی ایک روایت احمد ہے۔ مع۔ و  
 من جملة المال المنقود والایق والفضال والمنصوب اذالم یکن علیہ بنیۃ والمال الساقط فی البحر  
 والمدفون فی المفازة اذا نسى مکانہ والذی اخذہ السلطان مصادرة۔ اور منجمہ مال ضمار کے وہ مال  
 ہے جو منقود ہو گیا اور وہ غلام جو بھاگ گیا۔ اور وہ جانور و غلام جو ہلک کر گم ہو گیا اور وہ مال جسکو کسی نے غصب  
 کر لیا بشرطیکہ غاصب پر گواہ نہ ہوں اور وہ مال جو سمندر میں گر پڑا اور وہ مال جسکو خنجر میں دھینک کر دیا جبکہ اسکی  
 جگہ بھول گیا ہو اور وہ مال جسکو سلطان نے مالک سے جد کر لیا ہو۔ فن۔ پھر بعد کئی سال کے یہ چیزیں  
 طین تو گذرے ایام کی زکوۃ نہیں۔ م۔ اور اگر جرائی کے جانور غصب کر لیے تو مالک پر زکوۃ نہیں اگرچہ غاصب  
 مقرر ہو۔ البحر۔ و وجوب صدقة الفطر بسبب الایق والفضال والمنصوب علی ہذا الخلاف۔ اور  
 بھاگے غلام و بھٹکے غلام و غصب کیے ہوئے غلام کی طرف سے صدقة الفطر واجب ہونا اسی اختلاف پر ہے  
 چنانچہ ہمارے نزدیک نہیں واجب اور زفر و شافعی کے نزدیک واجب ہے۔ لہذا ان السبب قد تحقق وفوت  
 البعد غیر مغل بال وجوب کمال ابن السبیل۔ زفر و شافعی کی دلیل وجوب یہ ہے کہ صدقة فطر کا سبب تو تحقق ہونا  
 ہے اور رہا قبضہ نہ ہونا تو وہ وجوب کا مغل نہیں ہے جیسے مسافر کا مال۔ فن۔ کہ حالت سفر میں اسکے قبضہ میں نہیں  
 حالانکہ بالاتفاق اس پر صدقة فطر بلکہ زکوۃ واجب ہے۔ ولنا قول علی کرم اللہ وجہہ لازکوۃ فی مال الضمار۔  
 اور ہماری دو دلیلین عدم وجوب کے ہیں ایک تو قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مال ضمار میں زکوۃ نہیں ہے۔ ف  
 یوں ہی ہمارے مشائخ نے ذکر کیا اور زلیعی نے علم الروایۃ میں نہیں پایا۔ ولیکن ابو حنیفہ قاسم بن سلام نے  
 کتاب الاموال میں کہا کہ حدثننا یزید بن ہارون عن ہشام بن حسان عن الحسن البصری قال اذا حضر وقت الذی  
 یروی فیہ الرجل زکوۃ اوی عن کل مال وعن کل دین الا ما کان ضمارا برجہ یعنی حسن رحم نے فرمایا کہ جب کسی شخص کا  
 وہ وقت آوے جس میں وہ اپنی زکوۃ ادا کرتا ہے تو ہر مال سے وہ ہر قرضہ سے زکوۃ ادا کرے سوائے اس مال کے



جو ضار ہو کہ اسکی امید نہیں رکھتا۔ ف۔ اسناد صحیح۔ م۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد الرحمن بن سلیمان بن عمرو بن میمون قال اخذ الولید بن عبد الملک النخ یعنی عمرو بن میمون نے کہا کہ ولید بن عبد الملک بادشاہ نے اہل کوفہ میں سے ایک شخص ابو عائشہ نام کا بیس ہزار مال لیکر بیت المال میں ڈال دیا بھر جب عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ ہوئے تو اس شخص کے فرزند دن نے آکر خلیفہ سے اپنے مظلمہ کی تالش کی پس آپ نے میمون کو کھٹاکہ ان کو لوگ کا مال انکو دیدے اور ان سے اسی سال کی زکوۃ لے لے کیونکہ اگر وہ مال ضار نہوتا تو ہم اسے گذرے برسوں کی زکوۃ وصول کرتے۔ انا ابو اسامہ من ہشام عن الحسن قال علیہ زکوۃ ذلک العام۔ یعنی حسن بصری نے کہا کہ ضار دالے پر اسی سال کی زکوۃ ہو امام مالک رحمہ اللہ نے موطا میں ایوب استخباتی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ عمر بن عبد العزیز نے ایسے مال کی نسبت جسکو بعض سلاطین نے ظلم سے لیا تھا یوں لکھا کہ وہ واپس دیدو اور گذرے برسوں کی زکوۃ لے لو پھر صحیح سے دوسرا فرمان بھیجا کہ اس میں سے صرف ایک سال کی زکوۃ بجا دے کیونکہ وہ مال ضار تھا ایوب بن عمر بن عبد العزیز کو نہیں پایا لیکن ہمارے نزدیک مفسرین ہیں۔ شافعی رحمہ اللہ تو قول صحابی کو حجت نہیں رکھتے اور یہاں تو تابعین کا قول ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک اثبات مذہب کے واسطے دلیل ہے۔ ولان السبب ہو المال الناصی۔ اور دلیل دوم یہ کہ سبب زکوۃ تو وہ مال ہو جو مودا لا ہو۔ ولا تار الا بالقدرة علی التصرف۔ اور نہیں مگر جبکہ تصرف کی قدرت ہو۔ ولا قدرۃ علیہ۔ اور تصرف کی قدرت مال ضار پر حاصل نہیں۔ ف۔ تو اس میں زکوۃ بھی نہیں ہے پھر قدرت تصرف خواہ بذات خود ہو یا بذریعہ نائب ہو اور خواہ حقیقہ قبضہ سے ہو یا حکماً بذریعہ امکان قبضہ ہو پس یہ قدرت تو مال مسافر و مدفون و مقروض سب کو شامل ہے چنانچہ فرمایا۔ وابن السمیل یقدر بہا ئہ۔ مسافر کو اپنے نائب کے ذریعہ سے قدرت تصرف حاصل ہے۔ ف۔ تو اس پر زکوۃ واجب ہے۔ والمدفون فی البیت۔ اور جو مال کہ کوٹھری میں دفن ہو۔ ف۔ یا ایسی جگہ جان آسانی سے لی سکتا ہے۔ نصاب لتیسیر الوصول الیہ۔ وہ نصاب زکوۃ ہے کیونکہ اسکو قبضہ تصرف میں لانا آسان ہے حتی کہ اگر اسکو یا اسکی جگہ بھول گیا تو بہ سال کے زکوۃ واجب ہوئی۔ وفی المدفون فی الارض او الکرم اختلاف مشائخ۔ اور جو مال کہ زمین کھیت یا باغ میں دفن ہو تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ جبکہ جگہ بھول گیا بعض نے کہا کہ سب کھودنا ممکن تو وہ ہنزلہ کوٹھری کے ہو گیا ستاج اشرعیع۔ حتی کہ غیر کی زمین و دار ہو تو بھی ضار نہیں۔ ایچ۔ اور بعض نے کہا کہ سب کھودنا متعذر اور حج عظیم ہے جو شرح نے دور کیا تو وہ نصاب نہیں ہے۔ تابع الشریع۔ احوال ہی حج سے بندے نے اسکو تصرف میں لانے سے چھوڑا تو اس نے اعلیٰ و اجل ہے کہ حق الزکوۃ ساقط نہ کرے پس نظر قول دوم ہے۔ والعدا عالم پس جب کبھی ہاتھ آوے تو اسی سال کی زکوۃ واجب ہوگی۔ م۔ ولو کان الدین علی مقترنی او معسر یجب الزکوۃ۔ اور اگر قرضہ ہو پس اگر قرضہ کسی قرضہ ارتعیر ہو خواہ وہ مقر مالدار ہو یا غنہ مست ہو زکوۃ واجب ہوگی۔ لا مکان الوصول الیہ ابتداء۔ کیونکہ قرضہ وصول کر لینا ممکن ہے یا تو ابتداء میں۔ ف۔ جب کہ مدیون مذکور مالدار ہے۔ او بواسطۃ التحصیل۔ یا بواسطۃ تحصیل کے۔ ف۔ جبکہ تنگدست ہو یعنی اسکی کمائی سے حکم قاضی یا باہمی رضامندی حاصل کر لے پس ایسے قرضہ پر اسکو حکماً قدرت حاصل ہے۔ یہ اس بنا پر کہ فرض میں سعاد لازم نہیں ہے۔ وکذا لو کان علی جاحد۔ اور یوں ہی اگر قرضہ کسی شکر پر ہو۔ وعلیہ ہتہ۔ اور اس پر گواہ موجود ہوں۔ ف۔ تو زکوۃ واجب ہے اگرچہ گواہ غیر عادل ہوں بھی صحیح ہے۔ الکافی ۲۔ امام محمد نے اصل میں کہا کہ قرضہ پر زکوۃ نہیں واجب یعنی اگرچہ گواہ عادل ہوں۔ تحفہ اور بیہوش شمس الائمہ میں کہا کہ یہی صحیح ہے کیونکہ ہر گواہ قبول نہیں ہونے اور ہر قاضی عادل نہیں ہے۔ نفع۔ او علم القاضی بہ لما قلنا۔ باقانی کو اس

قرضہ کا علم ہو جو ہر اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ **ف**۔ یعنی وصول ممکن ہے کیونکہ قاضی اپنے علم کے موافق اموال میں حکم کر دیکر مع الکافی۔ لیکن فتویٰ یہ کہ قاضی اپنے علم پر حکم نہ دے اور شاید یہ سوائے اموال کے حدود میں ہو مگر اصح و ادق یہ کہ امام محمد کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ **ف**۔ فاسد علم ہم۔ ولو کان علی مقرر مفلس۔ اعدا اگر قرض کسی مدیون مقرر مفلس پر ہو۔ **ف**۔ یعنی قرضدار اقرار کرتا ہے مگر قاضی نے اس مرد کی افلاس کا حکم دیا اور اعلان کر دیا ہے۔ **ف**۔ فو نصاب عند ابی حنیفہ لان تفلیس القاضی لا یصح عندہ۔ **ف**۔ تو یہ قرضہ بھی امام ابو حنیفہ ہم کے نزدیک نصاب زکوٰۃ ہے کیونکہ قاضی کا اسکو مفلس کرنا امام ہم کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ **ف**۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی گھٹت و بھجوری ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک تفلیس القاضی صحیح ہے تو امام محمد اپنی اصل پر رہے چنانچہ کہا۔ **ف**۔ عند محمد لا یجب التحق الا فلاس عندہ بالتفلیس۔ اور امام محمد کے نزدیک ایسے قرضہ کی زکوٰۃ واجب نہوگی کیونکہ امام کے نزدیک تفلیس القاضی سے افلاس متحقق ہو جاتا ہے۔ **ف**۔ ابو یوسف مع محمد فی تحقق الافلاس۔ اور ابو یوسف افلاس متحقق ہونے میں امام محمد کے موافق ہیں۔ **ف**۔ مع ابی حنیفہ فی حکم الزکوٰۃ رعایتہ بجانب الفقراء۔ اور زکوٰۃ واجب ہوئے میں ابو حنیفہ کے موافق ہیں نہ مقرر رعایت فقراء کے۔ **ف**۔ کیونکہ جب زکوٰۃ واجب ہوئی تو فقروں کو انکی حاجت روائی پہنچائی۔ **م**۔ ابن رسم نے امام محمد سے رعایت کی کہ ایک نے دوسرے کو دینے دی جسکو اسنے کئی سال نہیں پہچانا پھر یاد کیا تو مالک و دینت پر گزری ایام کی زکوٰۃ واجب ہے۔ **ف**۔ قدوری نے کہا کہ یہ صحیح ہے۔ **م**۔ **ع**۔ **و** من اشتری جاریۃ للتجارۃ۔ اور جس شخص نے تجارت کے لیے خریدی ایک باندی۔ **ف**۔ یا اور کوئی چیز۔ **و** نواہا للخدمۃ۔ اور خدمت کے لیے اسکی نیت کر لی۔ **ف**۔ پس اگر یہ نیت ہو کہ اس تجارتی باندی سے سال دو سال خدمت بھی لو لگا تو وہ تجارتی ہے اور اگر یہ نیت ہو کہ تجارت سے خارج کر لی تو اسکا حکم قرابا کہ بطلت عنہا الزکوٰۃ۔ تو اس باندی سے زکوٰۃ باطل ہو گئی۔ **ف**۔ **م**۔ **ع**۔ **و** کیونکہ وہ باندی خدمت کی واسطہ ہو گئی۔ **ل**۔ لاتصال النیت بالعمل و ہو ترک التجارۃ۔ کیونکہ نیت متصل عمل ہوئی اور وہ ترک تجارت ہے۔ **ف**۔ واضح ہو کہ نیت جب کارآمد ہوئی ہے کہ کام سے متصل ہو جاوے پس جب کسی باندی یا کسی چیز کے حق میں خدمت کی نیت کر لی تو اس چیز میں تجارت ترک کی پس نیت مذکور اس عمل یعنی ترک تجارت سے ملی تو کارآمد ہوئی اور وہ تجارت سے خارج ہو گئی پس زکوٰۃ واجب نہوگی۔ **و** ان نواہا للتجارۃ بعد ذلک لم تکن للتجارۃ۔ اور اگر بعد اسکے یعنی باندی کی خدمت کی نیت سے کر لینے کے بعد پھر باندی کی تجارت کے واسطے نیت کی تو وہ باندی تجارت کے واسطے نہو جائیگی۔ **ف**۔ اسلئے کہ تجارت کا فعل ابھی نہیں ہوا۔ حتیٰ بیعہا۔ یہاں تک کہ اس باندی کو فروخت کرے۔ **ف**۔ یعنی وہ کرے جو تجارت کا فعل ہے۔ **ف**۔ فیکون فی مئہا زکوٰۃ۔ تو اب اس باندی کے ثمن میں زکوٰۃ ہے۔ **ف**۔ **ع**۔ **و** حاصل یہ کہ خالی نیت سے تجارت کی نہوئی اور بعد متصل تجارت کے ہو گئی لان النیت لم یتمصل بالعمل او ہو لم یتم فہم تغیر۔ کیونکہ جب تک خالی نیت تھی تو نیت کسی عمل تجارت سے متصل نہوئی کیونکہ اسنے تجارت کا کوئی فعل نہیں کیا تو نیت مغیر نہوئی۔ **ف**۔ اور یہی کل نیت کا حال ہے۔ **و** لہذا یصیر المسافر مقیمًا بمجرد النیت۔ اور اسی وجہ سے مسافر خالی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے۔ **ف**۔ کیونکہ اقامت کا فعل یہی کہ سفر ترک کرے تو درحقیقت خالی نیت نہیں بلکہ فعل سے متصل ہے۔ **و** لا یصیر المقیم مسافرًا بالنیت الا بالسفر۔ اور مقیم فقط نیت سے مسافر نہو گا لیکن سفر کے ساتھ۔ **ف**۔ جبکہ چلنا شروع کرے۔ **و** ان ہی روزہ دار خالی نیت سے انکار کرنے والا نہو گا اور خالی نیت سے روزہ دار ہو جائیگا۔ **م**۔ **ع**۔ **و** مسلمان خالی نیت سے کافر ہو جائیگا۔

جب کہ گھر کا مستحق ہو اور کافر خالی نیت سے مسلمان ہو گا مگر جب کہ اسلام لاوے - مع - وان اشترى شیئاً و نولہ  
 للتجارة کان للتجارة - اور اگر کوئی چیز خریدی اور تجارت کے واسطے اسکی نیت کی تو وہ تجارت کی ہو گئی - لا تھما  
 البتہ بالعلل - کیونکہ نیت متصل بعلل ہے - فن - یعنی خریداری کیونکہ تجارت بھی خرید و فروخت ہے - بخلاف  
 ما اذا ورث و نولہ للتجارة - بخلاف اسکے اگر میراث میں کوئی چیز پائی اور اسکی نیت تجارت کے لیے  
 کر لی - فن - تو وہ تجارت کے واسطے ہو گئی جب تک کہ اسکو فروخت نہ کرے - لانه لا عمل منہ - کیونکہ نیت  
 کے ساتھ اس سے کوئی عمل نہیں ہوا - ولو ملکہ بالہبہ او بالوصیۃ او بالنکاح او الخلع او الصلح عن التثود و نولہ  
 للتجارة کان للتجارة عند ابی یوسف لا یقر انہا بالعلل - اور اگر وہ ہبہ سے کسی چیز کا مالک ہو ایسی  
 کسی نے اسکو ہبہ مقبوضہ کر دیا - یا وصیت سے مالک ہوا یا نکاح کے ذریعہ سے مہر کے غلام یا اسباب مالک  
 ہوا یا خلع کے ذریعہ سے مالک ہوا یا نصاب کے عوض صلح کر کے مالک ہوا اور اس چیز کی نیت تجارت نہ کر لی تو  
 ابو یوسف رحمہ کے نزدیک وہ تجارت کے واسطے ہو جائیگی کیونکہ نیت متصل بعلل ہے - فن - یعنی ہبہ وغیرہ  
 جب اسنے قبول کیا تب ہی مالک ہوا تو نیت اسکے فعل قبول سے متصل ہوئی - اور ایجاب و قبول تجارت یعنی  
 بیع کے رکن ہیں - وعند محمد لا یصیر للتجارة لانہا لم تغارن عمل التجارة - اور امام محمد رحمہ کے نزدیک ہبہ  
 چیز تجارت کے واسطے نہیں ہوگی کیونکہ نیت تو کسی عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی - فن - اور قبول مخصوص تجارت  
 کا فعل نہیں ہے کیونکہ سوائے خرید و فروخت کے دیگر عقود میں بھی ایجاب و قبول ہوتا ہے - وقیل الا اختلاف  
 علی عکسہ - اور کہا گیا کہ اختلاف اسکے برعکس ہے - فن - یعنی ابو یوسف کے نزدیک وہ تجارت کے لیے  
 ہوگی اور امام محمد کے نزدیک ہو جائیگی - الحاصل درم و دینار تو بذات خود میں تو انہیں زکوٰۃ ہر طرح واجب ہوگی  
 چاہے جیسے رکھے اگرچہ خرچ کرنے کی نیت سے روکے - اور جانور دن میں زکوٰۃ اسوقت کہ مفت کے خجل میں جڑا  
 جاوے اور عروض و اسباب میں اسوقت کہ تجارت کی نیت ہو خواہ وہ خرید کے وقت ضرور ہو کہ صریح نیت کرے  
 یا تجارتی مال کے عوض کوئی مال میں بدلے یا تجارتی گھر کو کسی اسباب کے عوض اجارہ پر دیدے تو یہ عین اسباب  
 و لاۃ نیت سے تجارت کے لیے ہونگے - ہاں مضارب نے اگر کوئی چیز خریدی تو ہر حال میں تجارت کی ہوگی  
 اور جو چیز اسکی زمین خراجی یا عشری سے یا اجارہ پر یا مانگی ہوئی سے پیداوار ہوئی تو اس میں تجارت کی نیت  
 صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں ایک حق تو عشر یا خراج موجود ہے ہر زکوٰۃ لازم ہوگی - و - ولا یجوز ادا الزکوٰۃ الا  
 بنیتہ مقارنتہ للاداء - اور ادا سے زکوٰۃ نہیں جائز مگر ایسی نیت کے ساتھ جو ادا سے متصل ہو - فن -  
 یعنی ادا کے ساتھ موجود ہو - او مقارنتہ لغزل مقدار الواجب - یا ایسی نیت کے ساتھ جو مقدار واجب  
 نکالنے سے متصل ہو - فن - یعنی بقدر زکوٰۃ واجب ہوئی ہے اسکو نصاب میں سے جدا کرنے کے وقت زکوٰۃ  
 کی نیت ہو - پھر چاہے غزار کو دینے کے وقت نیت نہ تو اول کافی ہے - لان الزکوٰۃ عبادۃ - کیونکہ فعل زکوٰۃ  
 تو عبادت ہے - فن - اور اگر زکوٰۃ مقدار مال کا نام ہو تو کوکہ وہ مال ادا کرنا عبادت ہے - فکان من شرطہ البیتۃ  
 تو اسکی شرط میں سے نیت بھی ہوئی - فن - تاکہ وہ دوسرے صدقہ سے ممتاز ہو - والاصل فیہا الاقران - اور  
 نیت میں اصل اقران ہے - فن - یعنی اصل یہ کہ فعل زکوٰۃ کے ساتھ ملی ہوئی نیت ہو - الا ان الدفع یتفرق ساور  
 بات اتنی ہے کہ مقدار واجب بقدر دن کو دینا متفرق واقع ہوتا ہے - فن - پس ہر بار نیت کرنے میں حج غدید ہے  
 فاکتفی بوجودہا حالہ الغزل - تو مقدار واجب کو نصاب سے جدا کرنے کے وقت نیت ہونے پر اکتفا کیا گیا ہے

۱۰  
 قریب ہوتا ہے  
 کہ نیت تجارت  
 کی ہے اسوقت  
 کیا اور غریب  
 کہ نیت کی ہے



تیسیراً۔ بفرض آسانی دینے کے۔ فن۔ یعنی بفرض اسکے کہ حج شرع نے دور کیا ہے تو آسانی لازم ہو اور وہ اس طرح کہ جدا کرتے وقت زکوٰۃ کی نیت کر لے۔ کتقدیم الفیۃ فی الصوم۔ جیسے روزہ میں تقدیم نیت کافی ہے۔ فن۔ کیونکہ طلوع صبح کے ساتھ ہی نیت شرط کرنے میں حج شد بد ہو۔ م۔ واضح ہو کہ نیت کا فعل کے ساتھ ہونا جیسے حقیقہ دیکھ کر حکماً بھی کافی ہو۔ مثلاً فقیر کو بغیر نیت دیا خواہ اپنا مال یا غیر کی طرف سے غیر کا مال اور ابھی وہ فقیر کے قبضہ میں اسی طرح قائم ہو پس زکوٰۃ کی نیت کی یا غیر نے اجازت دی تو جائز ہے یا دکیل مسلمان یا ذمی کافر کو مقدار واجب بہ نیت زکوٰۃ دی کہ فقیروں میں تقسیم کر دے پھر دکیل نے تقسیم کی وقت نیت نہ کی تو جائز ہے کیونکہ موکل ہی کی نیت معتبر ہے۔ اگر دکیل کو کچھ مال دیا کہ یہ صدقہ یا کفارہ قسم وغیرہ ہے پھر دکیل نے ہنوز فقرا کو تقسیم نہ کیا تھا کہ موکل نے زکوٰۃ کی نیت کر لی تو صحیح ہے۔ دکیل نے اگر دو موکلوں کی زکوٰۃ میں غلط کر دیں تو دکیل ضامن ہوا اور دو موکلین اپنی اپنی زکوٰۃ ادا کریں۔ لیکن اگر فقیروں نے کسی کو اپنی طرف سے مال زکوٰۃ وصول کرنے کا دکیل کیا تو اس صورت میں ملانا جائز ہے اور ضامن نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے لوگوں کی خیرات بطور چندہ وصول کیں اور سب کو غلط کر دیا تو وہ امر تھامے کے نزدیک ضامن ہو اور جواز کا طریقہ یہی ہے کہ فقرا اسکو دکیل کر دیں۔ جیسا کہ آخر کتاب الوقف ہند یہ میں ہے۔ دکیل کو کہا کہ جان چاہے صرف کر تو اسکو اختیار ہے کہ خود لے جب کہ فقیر ہو۔ اگر یہ زمین کا تو خود زمین لے سکتا مگر اپنے فرزند یا بانی کو دے سکتا ہے۔ م م ع۔ درجنے مقدار واجب جدا کی تو عہدہ زکوٰۃ سے بری نہ ہو گا یا شاک کہ فقرا کو دیکھا۔ اگر کہا جو کچھ آخر سال تک صدقہ دون وہ میں نے زکوٰۃ میں سے نیت کی تو جائز نہیں ہے۔ السراجیہ۔ ومن تصدق بجمع مالہ لانیوی الزکوٰۃ سقط فرضہا عنہ۔ اور جنے اپنا تمام مال زکوٰۃ صدقہ کر دیا حالانکہ نیت زکوٰۃ نہیں ہے تو فرض زکوٰۃ اس سے ساقط ہو گیا۔ ہذا استحسان۔ یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ لان الواجب جزو منہ۔ کیونکہ واجب تو اس میں سے ایک جزو ہے۔ فن۔ یعنی چالیسواں حصہ۔ فکان شیعنا فیہ۔ تودہ لصاب میں تعین تھا۔ خلا حاجۃ الی التعمین۔ تو تعین کرنے کی کچھ حاجت نہیں ہے۔ فن۔ پس کل کے صدقہ کرنے میں وہ تعین جزو زکوٰۃ بھی ادا ہو گیا۔ یہ اس وقت کہ کچھ نیت نہ تھی یا فعل صدقہ کی نیت تھی۔ اور اگر کسی واجب امتدندر وغیرہ کی نیت ہو تو جسکی نیت ہو وہی واقع ہو گا اور مقدار زکوٰۃ کا ضامن رہیگا۔ التبعین۔ ولو ادا فی بعض النصاب۔ اور اگر اسنے نصاب کا بعض حصہ دیا ہو تو۔ سقط زکوٰۃ الموادی۔ دیے ہوئے کے حصہ زکوٰۃ بھی ساقط ہو گئی عند محمد رحم۔ یہ حکم امام محمد رحم کے نزدیک ہے۔ لان الواجب شائع فی الكل۔ کیونکہ جسقدر مقدار واجب جمعی وہ کل نصاب میں پھیلی ہوئی تھی۔ فن۔ مثلاً دو سو درم میں ۵۔ دیم تھے اور اسنے چالیس درم صدقہ کر دیے تو ان میں ایک درم زکوٰۃ بھی نکل گیا اور یہی روایت امام ابو حنیفہ سے بھی ہے اور یہی اشبہ ہے۔ کافی الزکوٰۃ وعندہ الی یوسف لایسقط لان البعض غیر متعین۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس حصہ کی زکوٰۃ ساقط نہ ہو گی کیونکہ زکوٰۃ کے لیے نصاب کا یہ ٹکڑا کچھ متعین نہ تھا۔ لکون الباقی محلا للواجب۔ کیونکہ جسقدر باقی رہا وہ بھی زکوٰۃ واجبہ کا محل ہے۔ فن۔ تو کل مقدار یعنی مثلاً ۵ درم اسی میں سے ادا ہو سکتے ہیں۔ بخلاف الاول۔ خلاف مسئلہ اول کے۔ فن۔ جب کہ کل مال دید یا کیونکہ قدر واجب تو لا محالہ اس میں داخل ہے۔ والہ تعالیٰ اعلم۔ (دفعہ) دوسرے پر قرضہ تھا اور بعد سال بھر کے کل قرضہ سے جو قدر نصاب تھا قرضہ دار کو بری کیا تو اس میں زکوٰۃ بھی ادا ہو گئی۔ فن۔ اور اگر قرضہ دار خود صاحب نصاب ہو تو قرضہ زکوٰۃ کا محل نہ ہو گا۔ بھی اصح ہے۔ محیط ص۔ زکوٰۃ کو اعلان سے ادا کرنا چاہیے بخلاف دوسرے صدقات کے۔ اقاہ فی خان

میں۔ اگر فقیر کو معلوم ہو کہ یہ زکوٰۃ ہے تو جائز ہے کہ نہ زکوٰۃ دے نہ اسے کی نیت مقبرہ۔ شیخ الاسلام۔ عیدین میں جو اپنے عزیز اقارب فقراء اور لڑکوں و بھائیوں کو دینے والوں یا نیا بچل لانے والوں کو جب کہ مسلمان ہوں جو کچھ دیتا ہے اگر زکوٰۃ کی نیت کرے تو زکوٰۃ ہوگی کیونکہ انہیں سے کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ عیدون و غرضی کے ایام میں جو مرد عورتین کام کاج کرتی ہیں اور انکو اجرت پر مقرر نہیں کیا ہے تو سوائے اجرت کے جو کچھ دے اگر زکوٰۃ کی نیت کرے تو ادا ہوگی۔ جمع العلوم و اجتبیاح۔ اپنے پاس جو مال ہے اسکی زکوٰۃ کی نیت سے فقیر کو اپنا قرضہ جو طمان پر ہے دوا یا تو ہمارے نزدیک جائز ہے یعنی جب کہ فقیر کو وصول ہو جاوے۔ البحرہ۔ اور اگر ایسی صورت میں خود قرضدار کو ہبہ کیا تو نہیں جائز ہے۔ الکافی۔ زکوٰۃ میں سال قمری کا اعتبار ہے۔ القیثہ۔ اور سال کے اول و آخر میں نصاب پورا ہونا کافی ہے اگرچہ درمیان میں کم ہو جاوے جیسا کہ کتاب میں آتا ہے اور اگر نفوذ یا مال تجارت کو اسی کے جنس سے یا غیر جنس سے بدل لیا تو سال کا حکم نہیں قطع ہوگا اور اگر چرائی کے جانوروں کو جنس یا غیر جنس سے بدلے تو سال کا حکم بدل گیا اور اب سے نیا سال شروع ہوگا حتیٰ کہ اسکے گزرنے پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ محیط السرخسی۔ اور جو مال درمیان سال میں ملا اگر اسی جنس کا ہو تو آخرین سب ملا کر سب کی زکوٰۃ دے خواہ ملنے والا مال نفع سے ملا ہو یا میراث و ہبہ وغیرہ تجارت میں لگایا ہو یا نقد ہو۔ بشرطیکہ پہلے سے قدر نصاب سے کم نہ ورنہ نہیں۔ ابدائع۔ اور اگر بالکل غیر جنس ملا جیسے اونٹ تھے اور بکریاں ملیں تو ملایا نجاوے اور اس پر جدید سال شروع ہوگا۔ البحرہ۔ اور جو بعد ختم سال کے ملا بلا اتفاق نہیں ملایا جائیگا۔ شرح الطحاوی نصاب چاندی دسوں کے جانوروں کا بیان ہوتا ہے۔ م۔

### باب صدقۃ السوائم

باب زکوٰۃ السوائم کے بیان میں۔ سوائم جمع سائہ وہ جانور جو مباح جنگلون میں چرائے جاتے ہیں تو انکے نزد مادہ اندلے ہوئے میں زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ مقصود دودھ اور نسل یعنی بچوں کی بڑھاد اور موٹائی و داموں کی زیادتی ہو۔ حتیٰ کہ اگر یہ نہیں بلکہ سواری یا گوشت مقصود ہو تو زکوٰۃ نہیں۔ محیط ابدائع۔ اور اگر تجارت مقصود ہو تو انہیں زکوٰۃ السوائم نہیں بلکہ زکوٰۃ التجارہ ہوگی۔ ابدائع۔ مترجم کہتا ہے کہ مباح جنگل کی قید ضرور ہے حتیٰ کہ اگر قیمت دینی پڑے جیسے ہمارے وقت میں خلاف طریقہ اسلام کے حاکم کا عہدہ آمد ہے تو انہیں زکوٰۃ نہیں رہی۔ طحطاوی۔ پھر میں نے درمختار میں شمنی رحم سے مصرح پایا قاعدۃ اعلام الغیوب۔ المترجم۔ پھر سال بھر مباح میں چرائے والے بقصد مذکور سائہ میں اور اگر سال میں اکثر حصہ چرائی پر رہے اور باقی دنوں باندھ کر کھلا کے گئے تو وہ بھی سائہ میں۔ محیط السرخسی۔ اور اگر نصف سال باندھ کر چارہ دیا ہو تو سائہ نہیں۔ التبيين۔ اور اگر تجارت کے واسطے ہیں پھر انکو جو جینے یا زیادہ چرائی پر رکھا تو سائہ نہو جاوے گا مگر جب کہ انکو سوائم کر دے جیسے تجارت کے واسطے غلام چھوڑا اور چاہا کہ کئی سال اس سے خدمت لے اور پھر کیا تو وہ بحال خود تجارت کا غلام ہے مگر جب کہ نیت کرے کہ اسکو تجارت سے خارج کر کے خدمت کے لیے کر لیا۔ ملاحظہ۔ اور اگر چاہا کہ سوائم کو باندھ کر چارہ دے اور کام میں لاوے مگر مادہ پورا نہ کیا حتیٰ کہ چرائی پر سال گزند گیا تو انہیں زکوٰۃ السوائم واجب ہے۔ ملاحظہ۔ اور اگر انکو تجارت کے لیے خرید اتھا پھر درمیان میں سائہ کر دیا تو جب سے کیا جو اسی وقت سے سال شروع ہوگا۔ محیط السرخسی۔ سوائم وقف اور صلہ میں زکوٰۃ نہیں۔ البحرہ۔ و۔

**فصل فی الابل** - نصل سوائم اونٹ کی زکوٰۃ میں - یس فی اقل من خمس ذود صدقہ - پانچ رہی اونٹ سے کم میں کچھ زکوٰۃ نہیں ہے - **ف** - اور نصاب میں قیاس کو دخل نہیں - **ف** - فاذا بلغت خمساً پس جب مقدار پانچ پہنچے - **ف** - نو نصاب ہوا - سائمتہ - در حالیکہ یہ سائمتہ ہوں - و حال علیہا الحول - اور انہر سال پلٹ جاوے - فیہا شاة الے تسع - تو پانچ میں ایک بکری ہے تو تک - **ف** - بکری مادہ بجاوے جو پورے سال کی ہو کہ دوسرے میں لگی ہو - ابوجہرہ - اور پانچ کے بعد تو تک عفو ہر وہی ایک بکری رہیگی - فاذا کانت عשרا - پھر دس ہو جاوے - فیہا شاتان الی اربع عشرة - تو دس میں دو بکریاں ہیں جو دہ تک - فاذا کانت خمس عشرة فیہا ثلث شہاء الی تسع عشرة - پھر جب پندرہ ہو جاوے تو پندرہ میں تین بکریاں ہیں - ۱۹ تک - فاذا کانت عشرين فیہا اربع شہاء الی اربع وعشرين - پھر جب ۲۰ ہو جاوے تو ۲۰ میں چار بکریاں ہیں - ۲۴ تک - **ف** - پس ۲۰ تک ہر پانچ میں ایک بکری رہی اور چار عفو ہو گئی - فاذا بلغت خمساً وعشرين - پھر جب اونٹ - ۲۵ تک پانچ جاوے - فیہا بنت مخاض تو انہیں ایک بنت مخاض ہے - وہی الی طعنت فی الثانیہ - اور بنت مخاض وہ مادہ بچہ جو دوسرے سال میں لگی ہو - **ف** - مخاض حالہ تو بنت مخاض اس واسطے ہوئی کہ جب دوسرے سال میں لگتی ہو تو اسکی مان گا بھن ہو جاتی ہے - پس یہ بنت مخاض بھی میں واجب ہو گئی - الی خمس وثلثین - ۳۵ تک - **ف** - تو در بیان میں دس عفو رہے - فاذا کانت ستاً وثلثین - پھر جب ۳۶ ہو جاوے - فیہا بنت لبون - ۴۰ تک - ۳۶ میں ایک بنت لبون ہے - وہی الی طعنت فی الثالثہ - اور بنت لبون مادہ بچہ جو تیسرے سال میں لگی ہو - الے خمس واربعین - ۴۴ تک - **ف** - پس ۳۶ سے ۴۴ تک ۹ عفو ہیں - فاذا کانت ستاً واربعین - پھر جب اونٹ ۴۴ ہو جاوے - فیہا حقہ - تو انہیں ایک حقہ ہے - وہی الی طعنت فی الرابعہ - اور حقہ وہ مادہ بچہ جو چوتھے سال میں لگی ہو - الی ستین - ۶۰ تک - **ف** - تو ۴۴ سے ۶۰ تک ۱۴ عفو ہیں - فاذا کانت احدى وستین - پھر جب ۶۱ ہو جاوے - فیہا جد حقہ - تو ۶۱ - میں جد حقہ ہے - وہی الی طعنت فی الخامسہ - اور جد حقہ وہ مادہ بچہ جو پانچویں سال میں لگی ہو - الی خمس و سبعین - ۷۵ تک - یہی جد حقہ دینا پڑیگی - فاذا کانت ستاً و سبعین - پھر جب ۷۶ ہو جاوے - فیہا بنت لبون الی تسعین - ۹۰ تک - ۷۶ میں دو بنت لبون ہیں - ۹۰ تک - فاذا کانت احدى وتسعين - پھر جب ۹۱ ہو جاوے - فیہا حققتان الی مائتہ وعشرين - تو ۹۱ میں دو حقہ ہیں - ۱۲۰ تک - ہذا اشترت کتب الصدقات من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - جس طرح مذکور ہوا اسی کے ساتھ زکوٰۃ کے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشہور ہوئے - **ف** - جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے بلکہ صحیح ابن جابر میں حدیث عمرو بن کثرم رضی اللہ عنہ میں مذکور بلکہ عائشہ اعصار سلف و خلف میں معمول و مشہور ہیں - ثم اذا زادت علی مائتہ وعشرين کتائف الفریقة - پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو فریقہ دوہرا پایا جاوے از سر نو - **ف** - یہ پہلا دوہرا ناشرع ہوا - فیکون فی الخمس شاة وحققتان - تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری اور دو حقہ ہو گئی - **ف** - یعنی یک صد و بست کے در حقہ اور پانچ کی ایک بکری پس - ۱۲۵ - پر دو حقہ و ایک بکری ہوئی تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری ہے - و فی العشر شاتان - اور دس میں دو بکریاں - **ف** - یعنی ۱۳۰ - پر دو حقہ و دو بکریاں اسی طرح دو حقہ کے پانچ پر ایک بکری کے حساب سے بڑھیا - چنانچہ - و فی خمس



عشرة ثلث شياه وفي العشرين اربع شياه - اور پندرہ میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں -  
 یعنی ۱۲۵ - ہر دو حقہ میں بکریاں اور ۱۲۰ - ہر دو حقہ چار بکریاں - وفي خمس وعشرين بنت مخاض - اور  
 پچیس میں بنت مخاض - فن - یعنی ۱۲۵ - میں دو حقہ ایک بنت مخاض ہوئیں پھر یہ دوسرا چلا جائیگا -  
 الی مائتہ و خمسین - ایک سو پچاس تک - فن - جب ایک سو پچاس پورے ہوے - فیکون فیہا ثلث  
 حقائق - تو ایک سو پچاس میں تین حقہ ہو جاوینگے - ثم تتألف الفریقہ - پھر فریقہ دوسرا یا جاوے  
 فن - یہ دوسرا دوسرا شروع ہوا - فیکون فی الخمس شاة - پس پانچ میں ایک بکری ہوگی - فن -  
 یعنی ۱۵۰ - ہر پانچ بٹھے تو ۱۵۰ - ہر تین حقہ ایک بکری ہوئیں ہر پانچ پر ایک بکری چنانچہ کہا - وفي العشر  
 شاتان وفي خمس عشرة ثلث شياه وفي العشرين اربع شياه - اور دس بڑھنے میں دو بکریاں اور پندرہ میں تین  
 بکریاں اور بیس میں چار بکریاں ہوئیں - فن - پس ۱۵۰ - ہر - ۲۰۰ - بڑھے تو - ۱۶۰ - ہر تین حقہ چار بکریاں ہوئیں  
 وفي خمس وعشرين بنت مخاض - اور پچیس میں بنت مخاض - فن - تو ۱۶۵ - ہر تین حقہ ایک بنت مخاض  
 وفي ست وثلثین بنت لبون - اور ۳۶ - میں بنت لبون - فن - تو ۱۸۶ - میں تین حقہ ایک بنت لبون  
 ہر - فاذا بلغت مائتہ و ستادسین - پھر جب دس بڑھکر ۱۹۶ - تک پہنچے - فیہا اربعہ حقائق - تو ۱۹۶  
 میں چار حقہ ہیں - الی مائتین - دو سو تک - فن - اور اگر چاہے تو بجائے چار حقہ کے پانچ بنت لبون  
 دیدے - قاضخان - ثم تتألف الفریقہ ابدًا کماتتألف فی الخمسین التي بعد المائتہ و الخمسین - پھر  
 فریقہ ہمیشہ ہر پچاس کے واسطے اسطرح دوسرا یا جایا کر یگا جیسا کہ ایک سو پچاس کے بعد پچاس کے لیے دوسرا یا کیا تھا  
 فن - یعنی دوسو کے بعد ہر پچاس کا حساب رہیگا اسطرح کہ ہر پانچ کے واسطے ایک بکری ۲۴ - تک پھر ۲۵ - بنت  
 مخاض اور ۳۶ - پر بنت لبون اور ۴۶ - ہر حقہ پچاس تک - تو دوسو پچاس پر پانچ حقہ ہوے پھر آئندہ پچاس  
 کے واسطے بھی اسطرح ہر پانچ پر بکری یا تک کہ ۲۵ - پر بنت لبون آخر ۴۶ - ہر حقہ پچاس تک پس تین سو پر  
 چھ حقہ ہوے غرض کہ ہر پچاس کا حساب ہوتا رہیگا - م - و ہذا عندنا - اور یہ ہمارے نزدیک ہے - فن -  
 ہو کہ ایک سے ۱۲۰ - تک تو اتفاق ہوا اور بعد اسکے اختلاف ہے - وقال الشافعی - اور شافعی نے کہا کہ  
 اور یہی قول احمد رحمہ - اذا زادت علی مائتہ وعشرين واحدة فیہا ثلث بنات لبون - جب ایک سو  
 بیس پر ایک بڑھے تو اس میں تین بنت ہون دینی پڑنگی - فن - کیونکہ یہ چالیس کا سہ چند ہے - اور اصل اسکے  
 نزدیک یہ کہ ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ ہے - چنانچہ کہا کہ - فاذا صار مائتہ و ثلثین  
 فیہا حقہ و بنتا لبون - پھر جب ۱۳۰ - ہو جاوے یعنی دس بڑھیں تو اس میں ایک حقہ دو بنت لبون ہیں - فن -  
 یعنی ۱۳۰ - دو چالیس و ایک پچاس ہے تو دو بنت لبون و ایک حقہ دینی پڑنگی - پھر دس بڑھیں ۱۴۰ - ہوں تو  
 دو حقہ و ایک بنت لبون اور ۱۵۰ - ہر تین حقہ ہوے اور ہمارے نزدیک بھی ۱۵۰ - ہر تین حقہ ہیں اور آگے  
 معلوم ہو گا کہ درمیان میں وجہ اختلاف کیا ہے - ثم یدار الحساب علی الاربعینات و الخمینات  
 بعد اسکے امام شافعی کے نزدیک حساب گھوایا جائیگا ہر چلے و پچاسے پر - فوجب علی کل اربعین بنت  
 لبون وفي کل خمسین حقہ - تو ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ واجب ہوا کر یگا - لما رو  
 انه علیہ السلام کتب اذا زادت الابل علی مائتہ وعشرين ففی کل خمسین حقہ وفي کل اربعین بنت  
 لبون - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرماں میں تحریر فرمایا کہ جب اونت ایک سو بیس

بڑھیں تو ہر چاس میں ایک حقہ اور ہر چالیس میں ایک نبت لبون ہو۔ **ف**۔ یہ صحیح بخاری کی اسی حدیث  
 انس رضی اللہ عنہ میں جس کا حوالہ اوپر گذرا ہر چالیس و چاس کا حساب مذکور ہے۔ من غیر شرط عود و ما و نہما۔ بدون شرط  
 عود اس سے کم ہے۔ **ف**۔ یعنی حدیث میں اربعینات سے کم کی صورت میں ابتداء فی فریضہ کا عود کرنا شرط نہیں  
 فرمایا کہ ہر پانچ میں بکری دسہ ۲۵ میں نبت مخاض بھی ہو تو اس سے مفہوم ہوا کہ کتر سب صواب ہے۔ مخرج کتہا ہر بلکہ  
 حدیث محتمل ہے کہ ۱۲۰ کے بعد مجموعہ چالیس زیادہ ہوں تو نبت لبون ہو یا ایک زیادہ ہو تو نبت لبون چالیس تک  
 اور اکتالیسویں سے حقہ چاس تک ہو لیکن ابو داؤد کی روایت ابن المبارک عن یونس عن الزہری میں دوسرے معنی  
 مخرج بن م۔ ولنا انہ علیہ السلام کتب فی آخر ذلک فی کتاب عمرو بن حزم رحمہ۔ اور بخاری دلیل یہ ہے  
 کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کو جو فرماں دیا اسی میں اس بیان کی آخر میں لکھا۔ فما کان اقل من  
 ذلک۔ پس جو اس سے کم ہو۔ **ف**۔ یعنی چاس و چالیس سے کم ہو۔ فقہی کل خمس ذو دشاۃ تہو ہر پانچ  
 اس میں ایک بکری ہو۔ فتعلیل بالزیادۃ۔ پس ہم لوگ اس زیادت پر عمل کرتے ہیں۔ **ف**۔ کیونکہ چالیس و  
 و چاس کے حساب سے یہ نفی نہیں کہ کم میں کچھ نہ ہو۔ پس جتنے چالیس و چاس میں موافق فرمان انس رضی اللہ عنہ کے اور کم میں  
 موافق فرمان عمرو بن حزم کے عمل کیا۔ نفع۔ میں کتنا ہوں کہ شمار میں کی یہ تقریر تو صحیح نہیں جب کہ استدلال شافعی کے  
 تحریر میں نے بیان کر دی کہ مراد حدیث یہ کہ ایک سو بیس کے بعد جب زیادہ ہوں تو ایک سے چالیس تک نبت لبون  
 کیونکہ ابو داؤد کی روایت زہری میں ہے کہ بھر جب ایک سو بیس کے بعد ایک زیادہ ہو تو تین نبت لبون۔ ۱۲۹۔ تک ہیں  
 بھر جب پورے ۱۳۰۔ ہو جاویں تو دو نبت لبون و ایک حقہ ہو الخ۔ پس تحقیق جواب یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے  
 جو تفسیر شہداء کی لگتی اور فرمان عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کا مصنف رحمہ نے حوالہ دیا ہے اس کو ابو داؤد نے مراسیل میں اور اس  
 بن راہو یہ نے سند میں اور طحاوی نے شکل الآثار میں حاد بن سلمہ سے روایت کیا کہ میں نے قیس بن سعد سے  
 محمد بن عمرو بن حزم کا فرمان مانگا تو مجھے دیکر کہا کہ میں نے اس کو ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے لیا اور مجھے ابو بکر  
 نے کہا کہ یہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دادا کے واسطے لکھا تھا جب میں بھیجا ہے پھر آخر تک روایت  
 ذکر کی۔ اسی میں ہے کہ بھر جب ۱۳۰۔ سے بڑھیں تو عادہ کیا جاوے اول فریضہ اونٹ کا الخ۔ پھر اگر عبدالرزاق و شافعی  
 و ابن جابر کی روایت فرمان عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ میں یہ زیادت نہیں ہے تو کچھ مخرجین۔ کیونکہ زیادت ثقہ مقبول ہے بلکہ مؤید  
 اس کی حدیث سفیان ثوری عن ابی اسحق عن عاصم عن علی رضی اللہ عنہ ہے جو بالکل اسکے موافق ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ  
 و ابن اسحاق و دیگر آثار صحیح میں نہیں معلوم ہوا کہ وہ جو حدیث میں آیا کہ بھر جب ۱۲۰۔ سے بڑھیں تو ہر چالیس پر نبت لبون  
 اور ہر چاس پر حقہ ہے اسکے معنی یہی کہ جب چالیس تک پہنچے ورنہ ایک بڑھنے سے نبت لبون چالیس تک جیسا کہ  
 ابو داؤد کی مرسل زہری میں ہے وہ ابو داؤد کے مرسل حاد بن سلمہ سے متعارض ہے اور مرسل حاد بن سلمہ عن قیس بن سعد  
 اسوجہ سے مخرج ہے کہ اول تو اسکے مؤید قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ و غیرہ۔ دوم یہ کہ اس سے خاص نقل فرمان ثبوت  
 ہوتا ہے۔ سوم صحیح روایات میں موافقت ہو جاتی ہے۔ چارم اصل یہ کہ علو میں نقص ہے نہ قیاس۔ پنجم یہ حکم ہے اور وہ  
 محتمل۔ تو یہی صحیح ہے لیکن عمرو بن حزم کا حساب چالیس و چاس کا بعد ۱۵۰ کے تاویل کریں اور موافق قول شافعی رحمہ کے  
 حدیث عمرو بن حزم کا ترک لازم آتا ہے تو ہر ایک نے اپنے اجتہاد کو لیا۔ پس یہ انتہائے تحقیق المقام ہے۔ و اللہ اعلم  
 بالعداب بھر اختلاف دو مقام ہے۔ اول تو ۱۲۰۔ سے لیکر ۱۵۰۔ تک کیونکہ یہ مقدار صرف (۳۰) ہے پھر ۱۵۰۔ سے  
 لیکر ۲۰۰۔ تک میں چالیس و ۵۰ کا حساب درست مگر چالیس سے کم میں ہمارے نزدیک نقل ابتداء کے اور شافعی رحمہ کے

نزدیک نہیں ہے۔ بالجملہ نصاب اذنت کی زکوۃ کا یہ ہے جو مذکور ہوا۔ والبحت والعراب سوا۔ اور سختی دہری دونوں برابر ہیں۔ **ف** یعنی اونٹ کسی قسم کے ہون جب حد نصاب کو پہنچیں زکوۃ واجب ہوگی۔ لان مطلق الاسم تینا ولما۔ کیونکہ اہل کا لفظ دونوں کو شامل ہے۔ **ف** وجب حدیث میں اہل پر زکوۃ ہے تو سختی ہون یا عربی یا غلبہ پر زکوۃ ہے۔ کم عمر کا بچہ جو نصاب میں شمار ہوا ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک بخت محض ہے شرح الطحاوی اور اندھا بچہ شمار ہوگا مگر زکوۃ میں نہ لیا جائیگا اور واضح ہو کہ زکوۃ لینے والا ایسی اذنتی نہیں لیگا جو بچہ کو دودھ پلاتی ہو یا گوشت کے لیے موٹی کی گئی یا حاملہ ہو اور اذنتوں کی زکوۃ میں مادہ کے سواے زرنہیں لیگا۔ محیط السرخسی۔ م۔

**فصل فی البقر**۔ فصل خمس گائے کی زکوۃ میں۔ واضح ہو کہ بقرا سم خمس ہے نزدیک پر بولا جاتا ہے اور بقرا ایک راس اور کہا گیا کہ مؤنث ہے۔ اسکا نصاب (۳) ہے چنانچہ فرمایا۔ یس فی اقل من ثلثین من البقر صدقة۔

۳۔ بقر سے کم میں زکوۃ نہیں۔ فاذا كانت ثلثین سائمتہ و حال علیہا اسحول فیہا تمیع او طبیعہ۔ پھر جب ۳۔ ہو جاوین و حالیکہ سائمتہ ہوں اور اُس پر سال گذر جاوے تو ان میں ایک تمیع یا طبیعہ واجب ہے۔ وہی الی طعنت

فی الثانیہ۔ اور تمیع یا طبیعہ وہ بچہ جو دوسرے سال میں لگا ہو۔ **ف** اور یہاں وکبر یوں میں کچھ مادہ بچہ دینا متعین نہیں۔ **ف** اور یہی کمتر عمر ہے جب سے زکوۃ کے جانوروں میں شمار ہوگا۔ شرح الطحاوی۔ و فی اربعین سن و مستہ۔ اور چالیس میں ایک سن یا سنہ واجب ہے۔ وہی الی طعنت فی الثانیہ۔ اور سن یا سنہ وہ بچہ جو دوسرے سال میں لگا ہو۔ ہذا امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذ رضی اللہ عنہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یہی حکم دیا تھا۔ **ف** جب انکو میں بھیجا ہے۔ کما رواہ الاربعۃ وابن جابر نا لحاکم۔ اور ابن عبد البر رحم نے کہا کہ اسکی اسناد متصل ہے اور ابن حزم رحم نے اسی پر حزم کیا کیونکہ مسروق رحم نے میں میں معروف پایا کہ معاذ بن جبل نے اسی نصاب پر زکوۃ وصول کی۔ **ف** یخص الفتح۔ فاذا زادت علی اربعین۔ پھر جب چالیس سے بڑھیں۔ **ف** تو امام ابو حنیفہ سے تین روایات ہیں اول یہ کہ۔ وجب فی الزیادۃ بقدر ذلک۔ زیادتی میں بقدر اسکے واجب ہے الی ستین۔ ساتھ تک۔ **ف** فی الواحدۃ الزائدۃ بلعشر مستہ۔ پس ایک زائد میں سنہ کا چالیسواں حصہ ہے۔ و فی الاثنین نصف عشر مستہ۔ اور دوازدہ میں بیسواں حصہ سنہ کا۔ و فی الثلثۃ ثلثہ ارباع عشر مستہ۔ اور تین زائد میں تین چالیسویں حصے۔ **ف** یعنی سنہ کی قیمت لگا کر مثلاً عرض کر دے کہ دس گائے تو اسکے چالیس حصہ کر کے تین حصہ چنانچہ میں پیسے ہوئے۔ اور علی بن ابی القیاس م۔ و ہذا روایت الاصل۔ اور یہ مبسوط کی روایت ہے۔ لان العفو ثبت لصابغلاف القیاس ولا یصل ہمتا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ ملل زکوۃ میں عفو کا ثبوت از روئے نص کے ہوا بخلاف قیاس کے اور یہاں یعنی چالیس سے زائد کی غنوں میں کوئی نص نہیں۔ **ف** تو ہم قیاس سے ثابت نہیں کر سکتے ہیں۔ لیکن آگے آنا ہے کہ ایک نص وارد ہے مگر جبکہ تاویل ہو م۔ و رومی الحسن عنہ انہ لا یجب فی الزیادۃ شیء حتی تبلغ خمسین ثم فیہا مستہ و زیلع مستہ او ثلث تمیع۔ اور روایت دوم وہ جو حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ زیادتی میں کچھ واجب نہ ہوگا یا نہ تک کہ چالیس پہنچیں پھر پچاس میں ایک پر اسنہ ہوگا اور اسکے ساتھ سنہ کی جو تھائی قیمت یا تمیع کی تہائی قیمت ہوگی۔ **ف** و معنی ہذا انصاب علی ان یکون بین کل عقدین و قص و فی کل عقد واجب اس روایت کی وجہ یہ کہ نصاب بقرا کا معنی اس شان پر ہے کہ ہر دو عقد کے درمیان و قص یعنی عفو ہو اور ہر عقد پر جب کہ واجب ہو۔ **ف** عقد یعنی دہائی کی گزیر۔ جیسے ۳۰۔ ۴۰۔ ۵۰۔ ۶۰۔ ۷۰۔ وغیرہ تو ۳۰۔ اور ۴۰۔ کے درمیان



عقد ہر اور ۴۰۔ کے عقد پر تبعہ واجب اسی طرح ۴۰۔ سے دہائی تک عقد ہر اور ۵۰۔ ہر جا کر واجب ہوا۔ و  
قال ابو یوسف ومحمد لاشئ فی الزیادۃ حتی تبلغ ستین۔ اور صاحبین نے کہا کہ چالیس سے بڑھنے میں  
کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ ساتھ کو پہنچیں۔ فن۔ اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ وغیرہ  
عن ابی حنیفہ۔ اور یہی تیسری روایت امام ابو حنیفہ رحم سے ہے۔ فن۔ یہی روایت اذنی ہے۔ المحیط اور  
یہی مختار ہے۔ جوامع الفروع۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ البعد۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذ رنہ لا تاخذ من اوقاص  
البقر شیئاً۔ کیونکہ حضرت علی الصریح وسلم نے معاذ رنہ کو ارشاد فرمایا کہ اوقاص البقر سے کچھ نہ لیتا۔ و  
فسر وہ بامین اربعین الی ستین۔ اور علماء نے اوقاص کی تفسیر کی کہ وہ عقد ہر ۴۰۔ اور ۶۰۔ کے درمیان  
ہے۔ فن۔ یعنی دو نصاب کے درمیان۔ قلنا قد قیل ان المراد ہنا الصغار۔ ہم جواب دیتے ہیں  
کہ یہ سبھی کہا گیا کہ اس مقام پر اوقاص سے بہت چھوٹے بچے مراد ہیں۔ فن۔ یعنی مجلہ جو سال بھر کے  
خون۔ مترجم کتاب ہے کہ اس تاویل میں اشکال ہے۔ وارطانی اور ابو بکر البرار رحم نے ابن عباس رنہ سے روایت  
کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رنہ کو یمن بھیجا اور حکم دیا کہ ہر تیس بقر سے بیع یا تبعہ لے اور ہر چالیس  
سے سن یا سنہ لے پس اہل یمن نے کہا کہ ہر اوقاص لینے اوقاص میں کیوں نہیں لیتے تو معاذ رنہ نے کہا کہ  
مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں کچھ حکم نہیں دیا اور میں غریب دریافت کر لوں گا جب وہاں حاضر  
ہو گا پس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اوقاص میں کچھ  
نہیں ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اسکی اسناد میں ضعف ہے اور صحیح طبرانی کی روایت معاذ بن جبل رنہ میں مذکور  
ہے کہ مجھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ اہل یمن میں حکم دیا کہ ہر تیس بقر سے بیع اور ہر چالیس میں سنہ  
اور ساتھ میں دو بیع اور ستر میں تبعہ و سنہ لون اور حکم دیا کہ اسکی دابین میں کچھ نہ لون مگر جبکہ سنہ یا جذع کو پہنچے  
ورداہ انقاسم بن سلام یعنی ابو حیدر رحم۔ ابن الہمام نے کہا کہ روایت مرسل ہے اور سادہ فی غیر مشہور۔ میں کہنا ہوں  
مرسل اور غیر مجروح سے فرماتے ہیں کہ یہ عقیدہ ہے کہ بعد دریافت کے روایت کی۔ فاحفظہ فانہ تانہ۔ م۔ ثم فی الستین  
بیعان او بیعتان۔ پھر ساتھ میں دو بیع یا دو تبعہ ہیں۔ فن۔ بحساب ہر تیس پر بیع یا تبعہ کے۔ و فی  
سبعین سنہ و بیع۔ اور ستر میں ایک سنہ و ایک بیع۔ فن۔ یعنی ۴۰۔ لاسن یا سنہ اور ۳۰۔ لابیع یا  
تبعہ۔ و فی ثمانین سنتان۔ اور اسی میں دو سنہ ہیں۔ فن۔ بحساب ہر چالیس پر سنہ کے۔ و فی تسعین  
ثلثۃ تبعۃ۔ اور نوے میں تین تبعہ ہیں۔ و فی المائۃ بیعان و سنہ۔ اور تلوین دو تبعہ و ایک سنہ ہے۔ و  
علی ہذا۔ اور اسی قیاس پر حساب کرنا چاہیے۔ محبتغیر البقر فی کل عشرۃ من بیع الی سنہ و من سنہ  
الی بیع۔ پس فرض زکوۃ متغیر ہوتا جائیگا ہر دہائی پر بیع سے سنہ کی طرف اور سنہ سے بیع کی طرف۔ لقولہ  
علیہ السلام فی کل ثلاثین من البقر بیع او بیعتہ و فی کل اربعین سن او سنہ۔ بدلیل قولہ علیہ السلام بقر سے  
ہر تیس میں ایک بیع یا تبعہ ہے یعنی نریا مادہ اور ہر چالیس میں سن نریا سنہ مادہ ہے۔ فن۔ و رواہ ابو داؤد عن  
علی رنہ و رواہ الطبرانی عن معاذ رنہ۔ و الجوامیس و البقر سواد۔ جوامیس و بقر برابر ہیں۔ فن۔ یعنی  
زکوۃ کے حق میں حکم یکساں ہے حتیٰ کہ ہر تیس بھینسوں پر ایک سال گننا ہو ایچہ نریا مادہ ہے اور ہر چالیس بھینسوں  
پر دو سال گننا ہو انریا مادہ ہے۔ لان اسم البقر مینا و لہما۔ کیونکہ بقر کا نام گاے و بھینس دونوں کو شمال  
ہے۔ فن۔ اور بیل و بھینسا اسی جنس میں ہیں۔ اور ہونوع منہ۔ کیونکہ جوامیس یعنی گاڑیش ایک قسم گاؤں کی ہے

الا ان اوہام الناس لا یسبق الیہ فی دیارنا نقلتہ۔ مگر ہمارے دیار مرغینان میں چونکہ بھینس بہت کم ہیں تو گا دہلنے سے گا دیش کی طرف خیالی نہیں جاتا ہے۔ فن۔ اور ہمارے دیار ہندوستان میں بھی دونوں کا نام علیحدہ معروف ہونے سے بھینس و ذات کا خیال چھوڑ کر گائے کہنے سے بھینس کی طرف بالکل ذہن متبادر نہوگا۔ مگر زکوۃ تو اصل حقیقت پر مبنی ہر ان قسم کی بنا و البتہ عرف متبادر پر ہے۔ فلذ لک لا یخف بہ فی یمینہ لایاکل لحم بقر۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت گاؤں کاؤں کا تو بھینس کا گوشت کھانے سے حائل نہ ہوگا۔ فن۔ یعنی قسم نہ تو ملے گی۔ مین کتاب ہون کہ امام مصنف کے ملک میں تو گا دیش اور گادین ذاتی جنسیت کے ساتھ نام کی بھی کچھ شرکت ہو لہذا قسم نہ تو متناہک نوع بتا دیر پر ہو اور ہمارے دیار میں تو کچھ شبہ نہیں کہ بھینس کے گوشت سے اتند بکری کے گوشت کے حائل نہوگا۔ والہ تعالیٰ اعلم ہم۔ اگر پاؤ مادہ اور جنگلی نر سے پیدا ہوئے ہوں تو انہر زکوۃ ہے اور برعکس ہو تو نہیں ہے محیط السرخسی ج۔ ۷۔ اگر گائیں بھینسیں مختلف ہوں تو نصاب پورا کرنے کے لیے انکو ملا کر شمار کرنا واجب ہے جس قسم میں سے جس قسم کے زیادہ ہوں اسی قسم سے زکوۃ میں لیا جاوے اور اگر مساوی ہوں تو اعلیٰ میں سے ادنیٰ لیا جاوے اور ادنیٰ میں سے اعلیٰ لیا جاوے۔ البحر۔ افضل یہ کہ بقر کی زکوۃ میں نر سے تمیع اور ادہ میں سے تمیع دیا جاوے۔ اجماعیہ

فصل فی الغنم۔ فصل غنم کی زکوۃ کے بیان میں۔ فن۔ غنم ہر شخص کے لیے مفت جنسیت ہر خلاف گائے کے کہ وہ سینگ ہو تک کر پٹ بقر گردنی ہے۔ غنم اسم جنس ہے جو بکری و بھیر و دونوں قسم کو شامل ہے۔ اسکا کثر نصاب چالیس ہے چنانچہ فرمایا۔ یس فی اقل من اربعین من الغنم السائمتہ صدقۃ۔ غنم کی چالیس چرائی والیوں سے کم میں زکوۃ نہیں ہے۔ فاذا کانت اربعین۔ پھر جب چالیس ہو جاوے۔ فن۔ جنہن سال بھر کا بچہ بھی شمار ہو گا نہ کم کا۔ شرح الطحاوی۔ اور وہ بھی جو پاؤ مادہ سے پیدا ہوا اگرچہ نہ جنگلی کبیر یا ہرن ہونے پر عکس۔ محیط السرخسی۔ پس شمار چالیس ہو۔ سائمتہ۔ در حالیکہ سائمتہ ہوں۔ و حال علیہا التحول۔ اور انہر سال پلٹ جاوے۔ نفیھا شایہ۔ تو انہن ایک شاة واجب ہے۔ فن۔ نر ہو یا مادہ۔ پھر جب چالیس سے بڑھیں تو بھی ایک ہی واجب رہے گی الی مائۃ و عشرين۔ ایک سو بیس تک۔ فاذا زادت واحدة نفیھا شاتان الی مائتین۔ پھر جب ۱۲۰۔ پر ایک زیادہ ہوئی تو اس میں دو کبیر یا واجب ہیں دو سو تک۔ فاذا زادت واحدة نفیھا ثلاث شایہ۔ پھر جب دو سو پر ایک زیادہ ہو تو اس میں تین کبیر یا واجب ہیں۔ فن۔ پھر ہی تین کبیر یا واجب رہیں گی یا تنگ کہ چار سو پرے ہوں۔ فاذا بلغت اربع مائۃ نفیھا اربع شایہ۔ پھر جب چار سو ہو جاوے تو اس میں چار کبیر یا واجب ہیں۔ غنم فی کل مائۃ شاة۔ پھر ہر سیکڑے پر ایک بکری بڑھتی جاوے گی۔ فن۔ حتیٰ کہ پانچ سو پر پانچ اور چھ سو پر چھ ہوں۔ علی ہذا القیاس۔ لکن ذلک اور دالبیان فی کتاب رسول اللہ علیہ السلام ایسا ہی بیان نصاب وار د ہوا ہے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں۔ فن۔ جو عمر و بن خرم منو کو لکھ دیا۔ و فی کتاب ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ۔ اور فرمان زکوۃ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ۔ و رواہ البخاری۔ اور فرمان حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ و رواہ ابو داؤد و غیرہ۔ و علیہ العقد الا جماع۔ اور اسی پر اجماع منعقد ہوا۔ فن۔ اور بھی فقہاء سلف و خلف اور جازون مجتہدین و غیر ہم کا مذہب ہے۔ مطہ۔ و انہن دالمفرسواز۔ اور قسم ضائل و معز و دون اس میں یکسان ہیں۔ فن۔ حتیٰ کہ نصاب پورے ہونے میں دونوں کو ملایا جائیگا اور اس میں کچھ اختلاف نہیں۔ مع۔ لان لفظة الغنم شاملہ للکل۔ کیونکہ لفظ غنم دونوں کو شامل ہے

ف۔ جیسے اسم جنس اپنے انواع کو شامل ہوتا ہے۔ والنفس وردہ۔ اور نفس بلفظ فہم وارد ہے۔ ف۔ دونوں شامل رہی۔ ویؤخذ الثمنی فی زکوٰۃ۔ اور ثنی اسکی زکوٰۃ میں لیا جائیگا۔ ف۔ خواہ خان کا ہو یا مغز کا۔ ولایؤخذ الجذع من الضان الا فی روایتہ الحسن عن ابی حنیفہ۔ اور ضان کا جذع نہیں لیا جائیگا۔ خاصہ الروایت میں سوائے حسن بن زیاد کی روایت ابو حنیفہ کے۔ والثمنی ماتمت لہ سنتہ۔ اور ثنی وہ بچہ کہ پورا سال بھرا ہو۔ ف۔ دوسرے میں لگا ہو۔ اور گائے کا ثنی دو برس کا اور اونٹ کا پانچ برس کا ہو۔ والجذع ما اتی علیہ اکثرہا۔ اور جذع وہ بچہ کہ چھ سال کا زیادہ حصہ گزرا ہو۔ ف۔ یہی خاصہ المذہب ہے اور بدائع وغیرہ میں کہا کہ جس پر چھ ماہ گزرے ہوں۔ مع۔ وعن ابی حنیفہ وہو قولہما انہ یؤخذ الجذع۔ اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ ضان کا جذع لیا جاوے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام انما حقت الجذعہ والثمنی۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہمارا حق تو جذعہ و ثنی ہے۔ ف۔ یہ روایت تو غریب ہے لیکن مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مصدقین سے روایت ہے کہ ہم کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاملہ بکری لینے سے منع فرمایا اور ہم جذعہ یا ثنیہ لینے لگے۔ کما رواہ ابو داؤد والنسائی واحمد۔ اسی طرح حدیث سفیان بن عبد السلام میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ سخلہ لینے جذعہ سے چھوٹا تعدا نصاب میں شمار ہوگا اور زکوٰۃ میں نہ لیا جائیگا اور گوشت کے موٹے تازے اور بچہ کو دودھ پلانے والی اور حاملہ اور غنم کا ثنی نہیں لیا جائیگا بلکہ جذعہ یا ثنیہ لیا جائیگا اور یہ عدل ہے اور حدیث کو مالک رحمہ اللہ نے موطا میں روایت کیا۔ مفت۔ ولانہ یتاوی بہ الا فحیۃ اور جذعہ اسوجہ سے جائز ہوگا کہ اسکی قربانی جائز ہے۔ ف۔ کما فی حدیث عاصم بن کلیب رحمہ اللہ عند ابی داؤد وابن ماجہ واحمد والحاکم۔ فکذا الزکوٰۃ۔ تو زکوٰۃ بھی جائز ہے۔ وجہ الظاہر حدیث علی رحمہ موقوفاً ومرفوعاً۔ وجہ ظاہر الروایت کی حدیث حضرت علی رحمہ جسکو حضرت علی کا قول کر کے موقوف اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کر کے مرفوع ترقی کیا گیا کہ۔ لایؤخذ فی الزکوٰۃ الا الثمنی فصاعداً۔ زکوٰۃ میں نہیں لیا جائیگا مگر ثنی یا اس سے بڑھ کر۔ ف۔ ثنی سے کم یعنی جذعہ جائز نہ ہوا۔ ولان الواجب ہو الاوسط و ہذا من الضحار۔ اور اسوجہ سے کہ واجب تو اوسط درجہ کا ہو اور جذعہ ادنیٰ درجہ میں ہے۔ ف۔ تو جذعہ جائز نہ ہوا۔ ولہذا لایجوز فیہا الجذع من المعزہ۔ اور اسی ادنیٰ ہونے کی وجہ سے مغز کا جذعہ زکوٰۃ میں لینا بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ ف۔ رہا جذعہ الضان کی قربانی ہونا تو فرمایا کہ۔ جواز التفصیۃ بہ عرف نصابا۔ جذع کا قربانی میں جائز ہونا نفس سے معلوم ہوا۔ ف۔ کہ جب سنہ میسر ہوتا مشکل ہو تو ضان کا جذع ذبح کر دے۔ رواہ مسلم عن جابر رحمہ۔ اور زکوٰۃ میں کوئی نفس نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ روایت نفس تو اوپر گزری کہ انا حقنا الجذع والثمنی۔ تو جواب دیا کہ۔ المراد پاروسی الجذع من الابل۔ مراد اس روایت میں اونٹ کا جذع ہے۔ ف۔ سر دجی رحمہ نے کہا کہ یہ تاویل بعید ہے اس واسطے کہ اونٹ میں نہ کر یعنی مرفوعاً نہیں جاتا۔ مع۔ پھر محقق نہیں رہا کہ مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد والنسائی واحمد میں اور حدیث سفیان رحمہ کے موطا میں صحیح اس تاویل کو رد کرتی ہیں اور وہ بلاشبہ حکم مرفوع ہے تو غیر ظاہر الروایت کو ترجیح دینا واجب ہو یعنی امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق جذع الضان لینا جائز ہے۔ مفت۔ ویؤخذ فی زکوٰۃ الغنم الذکور والاناث۔ اور غنم کی زکوٰۃ میں مردانہ و دونوں لینا جائز ہے۔ لان اسم الشاة یتقطعہا وقد قال علیہ السلام فی اربعین شاة شاة۔ کیونکہ شاة کا لفظ مردانہ و دونوں کو شامل ہے حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چالیس شاة میں ایک شاة واجب ہے۔ ف۔ تو شاة خواہ نر ہو یا مادہ ہو دیدہ سے واضح حدیث رواہ ابو داؤد



والترندی م۔ مسئلہ حضرت صدیق و حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے فرمان زکوۃ میں یہ عبارت موجود ہے۔ وما كان من خلیطین فانهما یراجعان بالسویہ ولا یفرق بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة یعنی اور جو چیدہ دو خلیط سے ہو تو دونوں باہم غدل کے ساتھ رجوع کر لیں اور جمع نہ کیا جاوے درمیان متفرق کے اور نہ تفرقہ کیا جاوے درمیان مجتمع کے بخوف زکوۃ۔ شافعی رحمہ نے کہا کہ اس حکم سے مثلاً ۵۔ ادنث یا ۳۰۔ گاسے یا ۱۰۰ غنم اگر دو شخصوں میں بشرائط مخلوط ہوں تو اس نصاب واحد میں زکوۃ واجب ہوگی اور ہمارے نزدیک زکوۃ واجب نہیں اور حدیث کے یہ معنی نہیں ہیں ورنہ ہر ایک پر نصاب سے کم میں زکوۃ لازم آوے اور یہ خلاف حدیث ہے پس جمع و تفریق باعتبار ملک کے مالکان و مصدق دونوں کو منع ہے۔ چنانچہ اگر کسی کے ملک میں ۱۲۰ بکریاں مجتمع ہیں تو ایک بکری واجب ہے پس اگر مصدق ایکو ۴۰۔ ۴۰۔ ۴۰۔ کے تین ٹکڑے کرے تو تین بکریاں لازم آدیں اور اگر تین شخصوں کی و حقیقت ہوں تو اپنے خلیط کرنے سے ایک ہی بکری رہ جاوے۔ اس طرح اگر چالیس بکریاں دو آدمیوں کی ہیں تو انکو مجتمع کر کے نصاب نہ بناوے حالانکہ ہر ایک کے ۲۰ ہیں اور اگر ایک کی ہوں تو وہ دو ٹکڑے نہ کرے کہ زکوۃ نہیں حاصل یہ کہ اگر واقعی خلیط ہوں تو مصدق نے جو یا ہر دونوں خلیط باعتبار اپنے حصہ کے سمجھ لیں اور اگر خلیط نہ ہوں تو بخوف صدقہ جمع و تفریق نہیں جائز ہے پس قولہ۔ لا یجمع بین متفرق۔ متفرق ملک واسلے جانوروں کو مصدق جمع نہ کرے تاکہ نصاب پورا کرے اور نہ مالکان مجتمع کر کے (۱۲۰) بکریوں پر ایک ہی بکری دین۔ ولا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة۔ اور مجتمع کو متفرق نہ کرے۔ بخوف صدقہ حتی کہ مالک واحد ۴۰ غنم کو دو ٹکڑے متفرق نہ کرے تاکہ زکوۃ لازم نہ آوے یا مصدق ۱۲۰ کو ملک واحد میں مجتمع نہیں ایک بکری ہر تین ٹکڑے کر کے تین بکریاں نہ لے پس مصدق تو نصاب بنانے یا صدقہ خرچہ جانے کی غرض سے جمع و تفریق نہ کرے اور مالکان نصاب کوڑنے یا صدقہ گھسانے کے لیے جمع و تفریق نہ کریں اور میں نے اس تفریق سے بعض جملہ کا زعم تو را جو اس مسئلہ کو مخالف حدیث زعم کرتے ہیں حالانکہ عین موافق و محقق ہے فافہم واسمہم عالم م۔

فصل فی الخیل۔ فصل گھوڑوں کی زکوۃ میں۔ خیل ہر قسم کے گھوڑے کو شامل ہے خواہ مذکر ہو یا مونث ہو۔ و فرج ہو کہ جو گھوڑا جاوے بغیرہ میں استعمال کا ہو اس میں بالانفاق زکوۃ نہیں۔ منع۔ اور جو گھوڑا تجارت کا ہو بالانفاق اسکی قیمت پر زکوۃ ہے۔ المضمرات۔ اور جو گھوڑے چرائی و نسل کے ہیں ان میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ اذا كانت الخیل سائمة۔ جب خیل سائمہ ہوں۔ ذکر اور اناثا۔ نر و مادہ ملے ہوئے۔ فتواصح یہ کہ انکے نصاب کی کچھ تعداد نہیں اور نہ انکی ذات سے جزو زکوۃ ہے اور بالاجماع انکی زکوۃ کو امام جبرائیل و وصول کریگا بلکہ اسکے مالک پر واجب ہے۔ قصاصہا بالخیار۔ تو انکا مالک مختار ہے یعنی دو باتوں میں ایک بہ کہ۔ ان شاء اعطی من کل فرس دینار۔ اگر چاہے تو ہر گھوڑے سے ایک دینار دیدے۔ دوم۔ ان شاء تو مہا و اعطی عن کل مائتین خمسہ دراہم۔ اگر چاہے تو انکی قیمت لگا کر ہر دو سو درم سے پانچ درم دیدے۔ فتا۔ یعنی مثلاً قیمت اندازہ کرنے والوں نے چار سو درم کا گھوڑا جلا یا تو ہر دو سو پر پانچ کے حساب سے دس درم اس گھوڑے کی زکوۃ دیدے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و یقول زفر۔ اور یہ حکم زکوۃ واجب ہونے کا امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور یہی زفر فرم کا قول ہے و قال لا لزکوۃ فی الخیل۔ اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ خیل میں زکوۃ نہیں۔ فتا۔ یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام لیس علی المسلم فی عبده و لانی فرسہ صدقہ۔ بدلیل حدیث کہ نہیں ہے مسلمان پر اس کے غلام میں اور نہ اس کے گھوڑے میں کچھ صدقہ۔ فتا۔ رواہ السنہ۔ ہم کہتے ہیں کہ نصاب ہم تجارت میں بالاجماع صدقہ ہے

تو غلام خدمت مراد ہر اسی طرح فرس جہاد و ضرورت و تو خیل سائنہ میں صدقہ نہ ہونا کہاں سے ثبوت ہوا۔ بلکہ دلیل موجود ہو تو زکوٰۃ واجب ہوگی و لہ قولہ علیہ السلام فی کل فرس سائنہ دینار او عشرۃ دراہم۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل حدیث کہ ہر چرائی کے گھوڑے میں ایک دینار یا دس درم واجب ہیں۔ **فـ** یہ حدیث بدون ذکر دس درم کے دارقطنی و سیقی نے روایت کر کے کہا کہ ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسکی قوت کے واسطے حدیث ابو ہریرہؓ ہے کہ حبیب بن جریج نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ نہ دینے والوں کے ذکر میں گھوڑوں کا ذکر فرمایا کہ ایک وہ مرد جس نے گھوڑے کو اظہار ثروت و تعفف کی راہ سے باندھا پھر وہ اس گھوڑے کی گردن و پیٹھ میں اس کے واسطے لاق نہیں بھولا۔ کہار واد البخاری و مسلم۔ تو پیٹھ کے بعد گردن کا حق وہی زکوٰۃ ہے کیونکہ بالاتفاق سوائے زکوٰۃ کے دیگر حقوں ساقط ہیں۔ منع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ صحاح السنہ کی حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا وہ اسکے معارض واضح و اقویٰ ہے تو جواب یہ کہ وہ مآول ہے۔ و تاویل ماریاہ۔ اور تاویل اس حدیث کی جو صاحبین نے روایت کی۔ **فـ** یہ کہ گھوڑے سے مراد اس میں۔ فرس الخازمی ہے۔ یعنی غازی مسلمان پر اسکے گھوڑے کی زکوٰۃ نہیں اور احمد بن زنجویہ نے کتاب الاموال میں کہا کہ حدیثنا علی بن الحسن حدیثنا یحییٰ بن عیینہ عن ابن طاہر عن ابیہ قال الخ یعنی طاہر نے کہا کہ میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا خیل میں زکوٰۃ ہے فرمایا کہ غازی فی سبیل اللہ کے گھوڑے پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ مع۔ و ہوا المنقول عن زید بن ثابت۔ اور یہی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔ **فـ** کتب الروایۃ میں نہیں ملی۔ ان شیخ ابو زید رحمہ نے کتاب الاسرار فقہ میں ذکر کیا ہے۔ مع۔ و تخمیر میں الدینار و التخمیر ماثور عن عمر رضی اللہ عنہ۔ اور اختیار ہونا کہ چاہے ایک دینار دیدے یا قیمت لگا کر زکوٰۃ دے یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ **فـ** واضح ہو کہ زکوٰۃ الخیل کے مسئلہ میں فتاویٰ قاضی خان و خلاصہ د کافی میں ہے کہ تنوی صاحبین کے قول پر ہے۔ مگر شمس الائمہ سرخسی و صاحب التحفہ نے قول ابو حنیفہ رحمہ کو ترجیح دی کہ فرسہ کی اصناف سے اسکی سواری و استعمال کا گھوڑا مراد ہے۔ تو ایسے گھوڑے میں زکوٰۃ نہ دینے سے کیونکر لازم آیا کہ عموماً کسی گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں۔ پھر گردن پر حق سوائے زکوٰۃ کے اور نہیں رہا۔ حدیث میں جب آپ سے گدھوں کو پوچھا گیا تو ارشاد فرمایا کہ اسکے بارہ میں مجھ پر کچھ نازل نہیں ہوا۔ پس اگر گھوڑوں میں زکوٰۃ تجارت مراد ہوتی تو وہ گدھوں میں بھی بلا خلاف موجود ہر پس گھوڑوں میں زکوٰۃ سائنہ ثابت ہے۔ بعض نے کہا کہ ثبوت پہلے تھا پھر نسخ ہو گیا بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ کہ میں نے مکر زکوٰۃ الخیل و زکوٰۃ غلاموں سے غفلت کیا پس درم و دینار کی زکوٰۃ لاؤ۔ رواہ الترمذی و النسائی۔ جواب۔ کچھ بھی دلالت نسخ نہیں بلکہ خدمتی غلام بالاجل مراد ہیں تو وہی گھوڑے بھی۔ ابن المنذر نے کہا کہ خلفائے راشدین سے زکوٰۃ الخیل ثابت نہیں۔ جواب۔ آنکہ غلط دعویٰ ہے بلکہ دارقطنی نے جویریہ عن ابیہ عن الزہری عن السائب بن یزید رضی اللہ عنہ روایت کی کہ سائب نے فرمایا کہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا کہ خیل کو منعم لانے پھر اسکی زکوٰۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ادا کرتے تھے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ عبد الرزاق نے ابن جریر عن عمرو بن دینار عن جابر بن ابیہ عن ابیہ روایت کی حبیب بن جریج نے علی کو ہر فرس سے ایک بنا لینے کا حکم کیا۔ عبد الرزاق عن ابن جریر عن ابن ابی حبیب عن ابن شہاب الزہری روایت کی کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی زکوٰۃ لیتے اور مجھے سائب بن یزید رضی اللہ عنہ نے عمروی کہ میں گھوڑوں کی زکوٰۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لاتا تھا منع۔ یہ روایات صحیحہ ثبت ہیں کہ قول ابو حنیفہ احوط ہے اور قول صاحبین بوجہ موافقت جمہور کے لینا آسان ہے۔ و المستدرک اعلم ہم۔ پھر بقول ابو حنیفہ رحمہ مطلقہ زکوٰۃ ہے۔ و بس فی ذکر رہا منفردہ زکوٰۃ۔ اور فقط تہاند کر





ایہما واحد منہما۔ پھر ابو حنیفہ رحم نے رجوع کیا اور کہا کہ ان بچوں میں انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ و موقوف  
 ابی یوسف والشافعی۔ اور یہی ابو یوسف رشافعی کا قول ہے۔ **ف** بسوط میں ایک حکایت دیگر کی کہ ابو یوسف  
 نے کہا کہ میں نے جاکر ابو حنیفہ رحم سے پوچھا کہ ایک شخص کے پاس چالیس حلال بن تو انہیں کیا واجب ہوگا امام  
 نے کہا کہ مسنہ بکری واجب ہوگی۔ میں نے کہا کہ پھر تو چالیس حلال بن کی قیمت سے اس مسنہ کی قیمت زیادہ نہ ہوئی  
 تو برابر ہوگی۔ تب ایک ساعت فور کر کے کہا کہ ہاں مسنہ نہیں بلکہ انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ میں نے کہا  
 کہ بھلا کیا سال بھر سے کم بچہ زکوٰۃ میں لے لیا جائیگا۔ تب ایک ساعت عور میں گئے پھر کہا کہ تب تو اس میں کچھ واجب  
 ہوگا۔ بعض نے کہا کہ اس میں ابو حنیفہ رحم کی تعریف ہے کہ ایک مجلس میں تین قول سکھائے انہیں سے کوئی متروک نہیں  
 ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ مجنون و اطفال سے واقع ہونا محال ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ رحم سے یہ کیونکر واقع  
 ہوگا۔ نوامذ الفیہ یہ مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کا کلام سبھی اسی طرف متوجہ ہے۔ مگر بعض مشائخ نے کہا کہ  
 حکایت تو مشہور ہے پس ناچار تاویل کیجادے کہ امام رحم نے ابو یوسف کا امتحان کرنے کو ایسا کیا ہوگا۔ مع۔ میں  
 کہتا ہوں کہ بغیر اسناد تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر موضوعات حدیثیں مشہور ہیں حتیٰ کہ زمرہ شری نے کشف میں  
 لکھیں بلکہ علامہ بیضاوی نے اس سے نقل کیا ہاں سراج المنیر میں مصرح تردید کر دی پس تردید اولیٰ ہے۔ واللہ اعلم  
 بالحدیث اول تو مسنہ واجب کتنے پھر ان میں کا ایک واجب کہا۔ پھر اس سے بھی رجوع کیا۔ وجہ قولہ الاول ان الاسلام  
 المذکور فی الخطاب منظم الصغار والکبار۔ قول اول کی وجہ یہ کہ نص میں جو اسم مذکور ہے وہ چھوٹے و بڑوں  
 سب کو شامل ہے۔ **ف** یعنی اہل و بقر و شاة جیسے بڑے ویسے بچہ جن کی گائے کا گوشت نہ کھانے کی قسم میں حلال  
 محض کھانے سے جوٹا ہوگا تو بچوں پر بھی وہی زکوٰۃ بڑوں کی واجب ہے لیکن لازم آتا ہے کہ عہد مال یا در حقیقت کل مال  
 لیا گیا اور یہ مشع ہر لہذا رجوع کیا۔ وجہ الثانی تحقیق النظر من الجانبین۔ قول دوم کی وجہ طرفین کا پورا لحاظ  
 ہے۔ **ف** چنانچہ فقہروں کو سبھی ایک بچہ مل گیا اور مالک پر نام بچوں کی ہر قیمت کا مسنہ دینا لازم نہ ہوا۔ کہا  
 یجب فی المہا زیل واحد منہما۔ جیسے منزل جانوروں میں سے انھیں میں سے ایک واجب ہوتا ہے۔ **ف**  
 توضیح یہ کہ مثلاً زکوٰۃ میں مسنہ واجب ہوئی اور کتات میں سے بعض بڑی دھوپ موٹی تازی ہوا اور بعض چھوٹی کرور  
 لاغر ہوا اور بعض درجہ اوسط پر ہوا زکوٰۃ میں یہی اوسط واجب ہے پھر اگر سبھی جانور منزل یعنی دہلی ریفل ہوں تو فقہر  
 واجب درجہ اوسط سے اتر کر انھیں منزلوں میں سے ایک جائز ہے اسی طرح واجب عمر سے اتر کر ناقص عمر کا بھی جائز  
 ہے لیکن ابو داؤد و نسائی کی حدیث سوید بن غفلہ رحم میں دودھ پیتا بچہ لینے سے مرجع ثابت ہے۔ لہذا اس قول سے  
 رجوع کیا۔ اور کہا کہ کچھ واجب نہیں ہے۔ و وجہ الاخیر۔ اور اس قول اخیر کی وجہ یہ ہے۔ کہ ان المقادیر لایحکم  
 القیاس۔ مقادیر نصاب میں دخل قیاس کو نہیں ہے۔ فاذا اقع ایجاب ماوردیہ الشیخ اقع اصلاً  
 تو جب ممتنع ہوا واجب کرنا ایسی چیز کا جسکے ساتھ طرح وارد ہوئی ہے تو بالکل انتفاع ہو گیا۔ **ف** یعنی مثلاً ۲۵۔  
 پریت مخاض اور ۳۶۔ پریت لبون وغیرہ تو جب ابتدا سے نیت مخاض ہی ندارد ہوا تو زائد پریت لبون کہا  
 سے آوے اور اگر عریدہ کر دے تو گو یا تمام مال یا عہد دیدے اور اگر انھیں میں سے دے تو خلاف مہود ہے  
 علاوہ برین مثلاً ۲۵۔ میں ایک دے تو ۳۶۔ میں پھر ۴۶۔ میں آخر تک کیونکر دے۔ پھر واضح ہو کہ موطاے  
 مالک کی حدیث سفیان بن عبد اللہ میں ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رحم نے مجھے زکوٰۃ وصول کرنے کو بھیجا پس  
 میں نصاب کے شمار میں سخلہ کو سبھی گن دیتا تو ان لوگوں نے کہا کہ آپ سخلہ کو شمار کرتے حالانکہ زکوٰۃ میں نہیں لینے

پس جب میں واپس آیا تو میں نے حضرت رضی اللہ عنہ سے عرض کیا آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہاں سخطہ اپنے نقد انصاب میں شمار ہوگا اور ہم اسکو زکوٰۃ میں نہیں لینگے۔ اصل حدیث موطاء میں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سخطہ بھی نصاب میں شمار ہے لہذا ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا۔ واذا كان فيها واحدة من المسان جعل الكل تبعاً له في النقص او با نصاباً دون تاديه الزکوۃ۔ اور جب ان بچوں میں کوئی ایک بھی مسند ہو تو یہ سب بچے اس مسند کے تابع شمار کیے جاویں مگر نصاب منعقد ہونے میں تابع ہیں زکوٰۃ ادا ہونے میں۔ ف۔ بلکہ زکوٰۃ میں تو جب مسند درج ہو ا وہی لیا جائیگا۔ اور سخطہ نہیں لیا جائیگا۔ م۔ یہ اسوقت ہے کہ جتنے واجب زکوٰۃ ہونے میں ایک یا دو وہ ان بچوں میں موجود ہوں ورنہ وجوب نہ ہوگا۔ اسکا بیان یہ کہ ۱۱۹۔ حملان یعنی بکری کے حملوں بچہ میں اور دو بچے پورے سال بھر کے ہیں تو دونوں زکوٰۃ میں واجب ہونگے اور اگر حملان ۱۲۰۔ ہوں اور ایک مسند ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہی ایک مسند واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ایک مسند و ایک بچہ واجب ہوگا اور یہی قیاس اونٹ و گائے کے بچوں میں ہے۔ جب مسند واجب ہو تو وہ دیا جاوے اگرچہ درجہ اوسط سے کم ہو۔ اگر سال گذر کر مسند مرگیا تو باقی بچوں سے زکوٰۃ باطل ہوگئی اور اگر بچے مر گئے اور مسند رہ گیا تو اسکا چالیسواں حصہ لیا جائیگا۔ منع۔ ثم عند ابی یوسف لا یحب فی ما دون الاربعین من الحملان و فیما دون الثلثین من العجائیل۔ پھر امام ابو یوسف کے نزدیک چالیس حملان سے اور تیس عجائیل گائے کے بچہ سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ ف۔ جیسے اسوقت بھی کہ بڑے ہوں تو اس نصاب سے کم میں نہیں واجب ہوتی ہے۔ پھر زیادہ کی صورت میں جب بڑے ہوں تو معلوم ہے اور شکل تو ان بچوں میں ہے۔ و یحب فی خمس وعشرین من الفصلاں واحد۔ اور اونٹ کے تفصیل بچوں میں جب کہ ۲۵۔ ہوں ایک بچہ واجب ہے۔ ف۔ یہ تو آسان ہے مگر بڑوں ۳۶۔ پر ایک نبت لبون اور ۴۶۔ پر ایک حقہ تھا پس بچوں کی صورت میں کیا ہوگا تو فرمایا۔ ثم لا یحب شیء حتی تبلغ مبلغاً لو کانت مسان ثلثی الواجب۔ پھر زائد میں کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ بچوں کی تعداد اس مبلغ کو پہنچ جاوے کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب چڑھا ہوتا۔ ف۔ یعنی بچوں کی تعداد اتنی ہو جاوے کہ اس تعداد پر بڑوں میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ دو ہوتی ہے اور وہ ۶۶۔ ہے کیونکہ ۶۶۔ پر دو نبت لبون واجب ہوتی ہیں تو بچوں میں سے دو بچہ واجب ہونگے۔ ثم لا یحب شیء حتی يبلغ مبلغاً لو کانت مسان ثلث الواجب۔ پھر اسکے بعد کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ ایسے مبلغ کو پہنچ جاویں کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب تین ہوتیں۔ ف۔ اور یہ مبلغ ۱۴۵۔ ہے کہ اسوقت تین حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۴۵۔ بچوں پر تین بچہ واجب ہونگے پھر دافع ہو کہ ۱۹۶۔ پر چار حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۹۶۔ بچوں پر چار بچہ ہونگے و علی ہذا القیاس میں کتنا ہوں کہ ۱۹۶۔ پر چار حقہ کی جگہ پانچ نبت لبون دیدے حالانکہ پانچ بچہ دینے میں اشکال ہے۔ فافہم۔ پھر یہی قیاس گائے و بکری کے بچوں میں ہے۔ م۔ ولا یحب فیما دون خمس وعشرین فی روایت۔ اور رہا بیان اونٹ کے ۲۵۔ سے کم بچوں میں تو ایک روایت میں واجب نہیں۔ وعنہ انه یحب فی خمس خمس تفصیل و فی العشر خمس تفصیل علی ہذا الاعتبار۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت میں یہ کہ پانچ بچوں میں ایک تفصیل کا پانچواں حصہ واجب اور دس میں دو پانچویں و علی ہذا القیاس۔ ف۔ ۵۰۔ میں تین پانچویں اور ۲۰۔ میں چار پانچویں اور تیس میں ایک بچہ۔ وعنہ انه ینظر الی قیمتہ خمس تفصیل فی خمس والی قیمتہ شاة وسط ف یجب اقلہما۔ اور ابو یوسف سے تیسری روایت میں یہ کہ پانچ فصلان کی صورت میں





پہلے تو جائز ہے کہ منصوص تو زکوٰۃ میں اوسط درجہ کا جانور ہے پس اعلیٰ اس میں داخل نہ ہوگا اور جید ہونا سوا سے سود حاصلون کے اہم چیزوں میں معتبر ہے۔ مخرج۔ بالجملة زکوٰۃ میں ادا سے قیمت جائز ہے۔ وکذا فی الکفارات اور یوں ہی کفارات میں ادا سے قیمت جائز ہے۔ فن۔ مراد مالی کفار سے ہیں مثلاً قسم کے کفار وہ ہیں روزہ رکھنا یا کھانا یا کپڑا واجب ہے پس بادشاہ کے واسطے تو روزہ رکھنا حتیٰ کر دیا گیا اہل باقی لوگوں کو دس ساکین کا کھانا یا کپڑا دینا بھی کفارہ جو نہیں بچا ہے اسکے اگر نقد قیمت دیدے تو جائز ہے۔ وھذا فی الفطر۔ اور یوں ہی صدقہ فطر میں نقد قیمت دینا جائز ہے۔ والعشر والذکر۔ اور یوں ہی قیمت دیدینا عشر میں اور ذکر میں جائز ہے فن۔ یعنی اسکی زمین کی پیداوار میں دسواں حصہ واجب ہوا ہے سب فردخت کو اسکے دسواں حصہ قیمت دی یا دسواں حصہ اندازہ کر کے دیدی تو جائز ہے اور اگر یہ اشرفی صدقہ کرنے کی نذر کی بھر اسکے جو ابر درم صدقہ کر دے تو جائز ہے مطلق اسکے اگر وہ غلام آزاد کرنے کی نذر کی تو اسے برابر قیمت کا ایک غلام آزاد کرنے سے ادا نہیں ہوگی۔ منفع۔ اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو وجوب کفارہ یا صدقہ فطر وغیرہ کے روزہ بھی۔ د۔ وقال الشافعی لا یجوز اتبایا للمنصوص۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ قیمت ادا کرنا بوجہ منصوص کے اتباع کے نہیں جائز ہے۔ فن۔ یعنی منصوص تو نیت مخاض یا مسند ذمیہ ہے اور یوں ہی کفارات و صدقہ فطر میں پس اسی کی اتباع واجب ہے اور قیمت نہیں جائز ہے۔ کما فی الہدایا والفضایا۔ جیسے ہر قسم کی بدی و قربانیوں میں۔ فن۔ بالاتفاق قربانی کے سوا سے قیمت نہیں جائز ہے۔ ولما ان الامر بالاداء الى الفقیر البصالی للرزق الموعود بالیہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فقیر کو ادا کرنے کا حکم جو مخرج نے دیا ہے یہ اسکو وعدہ دیا ہوا رزق ہو چکا ہے۔ فن۔ یعنی حق تعالیٰ نے ہر جاندار کے رزق کا وعدہ فرمایا ہے تو اس وعدہ پر رزق ہو جانے میں ایک بیل یہ کہ مالداروں کو حکم دیا کہ فقیر دن کو زکوٰۃ ادا کریں۔ فیکون البطلان بقید الشاة۔ تو یہ بکری کے قید کا ابطال ہے فن۔ یعنی اس سے معلوم ہوا کہ کچھ بکری خاصہ دینے کی قید نہیں ہے۔ فصار کالجریۃ۔ تو یہ بیل جزیہ کے ہو گیا۔ فن۔ اور جزیہ میں کوئی خصوصیت بالاتفاق نہیں ہے۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ اور گزری جس صاحب خاص ہے کہ کوئی خاص بہت لبون یا حقہ یا جدمہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ اور نیز بخاری کی روایت طاؤس جو معاذ رحمہ کی زکوٰۃ ایسے وصول کرنے میں تعلیقاً مذکور ہے صرح ہے اور ابن ابی شیبہ نے عبد الرحمن بن سلیمان عن محمد بن عیسیٰ بن ابی حازم عن العنابی الاحمسی قال ابصر البی الخ یعنی صنایحی احمسی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے اونٹوں میں عمدہ اونٹ دیکھ کر فرمایا کہ یہ کہاں سے آیا تو مصدق نے عرض کیا کہ میں نے ناکارہ دو اونٹوں سے اسکو بدل لیا ہے۔ فرمایا کہ بھر تو خوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نیت میں نیت لبون وغیرہ جسکی تخصیص ہے وہ مقدار مالیت کے لیے بیان ہوئی ہیں ورنہ انکی خصوصیت نہیں ہے۔ مخرج۔ بخلاف الہدایا لان القریۃ فیما اراۃ الدم۔ بخلاف بدی جانوروں کے گھونکہ بدی و قربانی میں تو قربان کرنا ہوتا ہے۔ فن۔ حتیٰ کہ بعد قربانی کوئی اگر جانور ضائع ہو گیا تو اسپر کچھ لازم نہیں۔ وھو لا یفعل اور قربان کر کے خون بہانے کی قربت میں قتل کو دخل نہیں۔ فن۔ یعنی ہم اسقدر جانتے ہیں کہ قربان کرنا تو قربان کرنا ہے مگر علت کو نہیں نہیں کر سکتے کہ کیا وجہ ہے۔ ووجه القربۃ فی المتنازع فیہ سد خلۃ المحتاج وھو معقول اور زکوٰۃ وغیرہ جنہیں گفتگو ہے انہیں وجہ قربت کی محتاج کی احتیاج رفع کرنا اور یہ عقل سے معلوم ہے۔ فن۔ بلکہ اکثر اوقات قیمت دینے میں محتاج کا زیادہ نفع ہے۔ فن۔ واضح ہو کہ استبدال بھی جائز ہے مثلاً چار دہلی تیلی

کے عوض میں موتی تازی لین تو جائز ہے سو اسے ان چیزوں کے ہمیں ربط یعنی سود جاری ہے چنانچہ بیان کتاب البیوع میں آویگا چنانچہ ناکارہ ایک صاع خرماء کے عوض آدھا صاع عمدہ چھو بارے کا دیا تو نہیں جائز اگرچہ قیمت میں زیادہ ہوں اور اگر ایک صاع جو کے عوض نصف صاع عمدہ چھو بارے دیے تو نہیں جائز ہے۔ مع۔ ویس فی العوائل والحوائل والعلوفۃ صدقہ۔ عوائل وحوائل وعلوفہ میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ **ف۔** عوائل جمع ہے وہ جانور جو کام کے واسطے ہوں۔ حوائل جمع حامل جو لادنے کے لیے ہوتے ہیں۔ علوفہ وہ جانور جو سال یا زائد حصہ میں باندھ کر کھلایا ہو۔ تو ان جانوروں میں ہمارے دشانعی واحد وغیرہم کے نزدیک زکوٰۃ نہیں۔ خلافاً لما لک۔ اس میں امام مالک کا خلاف ہے۔ لہٰذا اس پر انصوص۔ دلیل امام مالک رحم کی ظاہری نبیوں میں **ف۔** چنانچہ قولہ تعالیٰ خذ من اموالہم صدقہ۔ عام اموال کو شامل ہے اور یوں ہی حدیث کہ چنانچہ انٹ میں کبریٰ ہے۔ ہر قسم کے اونٹوں کو شامل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام یس فی الحوائل والعوائل والبقرة المشیرۃ صدقہ۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام کہ جو اہل وحوائل وہل چلانے والے ہیں میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ **ف۔** اس طرح مجموعہ تو غریب ہے لیکن ابوداؤد کی حدیث علی بن رزہ مرفوعاً میں مذکور ہے کہ عوائل پر کچھ نہیں ہے۔ درواہ الدار قطنی اور ابن القطان نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی سب ثقہ معروف ہیں۔ عبد الرزاق نے اسکو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ اور عوائل میں حوائل بھی داخل ہیں اور یہی مشیر یعنی زمین کوڑنے والے چلانے والا جانور تو دار قطنی و عبد الرزاق نے جابر رضی اللہ عنہ سے موقوف روایت کی اور اسناد صحیح ہے۔ دفع۔ اور میرے نزدیک عوائل میں مشیر یعنی ہل چلانے والے بھی داخل ہیں پس حدیث علی رضی اللہ عنہ اس استدلال کے واسطے کافی ہے۔ **م۔** ولان السبب هو المال النامی۔ اور اس دلیل سے کہ سبب زکوٰۃ وہ مال ہے جو نامی ہو۔ **ف۔** یعنی زمین اور برہا در ہو۔ ودلیلہ الاسامیۃ والاحادیۃ للتجارتہ۔ اور نہ کی دلیل تو سامتہ کرنا یا تجارت کے لیے مہیا کرنا۔ ولہٰذا جو جد۔ حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی۔ ولان فی العلوفۃ تترک الموتۃ فیعدم النامی۔ اور اس جہت سے کہ علوفہ کے کھلانے میں بہیم بار خور پڑتا ہے تو معنی کی راہ سے نومردم ہے۔ **ف۔** تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ **م۔** اگر وہ نہ یا سواری یا گوشت کے لیے چرائی میں رکھے تو زکوٰۃ نہیں اور اگر تجارت کے لیے ہوں تو زکوٰۃ تجارت ہے۔ البدائع۔ اور واضح ہو کہ ہا اجمع زکوٰۃ السائمہ و زکوٰۃ التجارۃ دون جمع نہ ہونگے۔ اور یہی قول مالک و شافعی واحد ہے۔ مع۔ ثم السائمۃ ہی اتے کیفتی بالرعی فی اکثرہ السحول۔ پھر سائمہ وہ جانور ہے جو سال کے اکثر حصہ میں چرائی پر اکتفا کرے۔ **ف۔** ہمارے دامام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک۔ حتیٰ لو اعلقہا نصف السحول او اکثر کانت علوفۃ لان تعلیل تالیف لا اکثر۔ حتیٰ کہ اگر جانور کو آدھے سال یا زیادہ باندھ کر کھلایا ہو تو وہ علوفہ ہے کیونکہ تعلیل تابع اکثر ہے۔ ولایاخذ المصدق خیار المسال ولا رد اللہ و یاخذ الوسط۔ اور مصدق نہیں لیگا بہتر مال اور نہ بدتر مال بلکہ بیگا درمے اوسط کا مال۔ **ف۔** اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ **م۔** اور وسط یہ کہ گھٹے ہوئے میں سے اعلیٰ ہو اور بڑے ہوئے میں سے ادنیٰ ہو۔ المتفق۔ **ع۔** نقولہ علیہ السلام لاتاخذوا من حرزات اموال الناس۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ لوگوں کے اموال میں سے مت لو حرزات۔ اسی گراں گاہا۔ یعنی عمدہ و بہتر۔ وخذوا من حواشی اموالہم۔ اور لو انکے اموال میں سے حواشی۔ اسی اوساطہا۔ یعنی اوسط درجہ کے۔ **ف۔** یہ حدیث غریب ہے اور بیعتی نے عروہ بن الزبیر رحم سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مصدق کو

فرمایا کہ لاتاخذ من جزات اموال الناس شيئاً و خدا انشارت دایکے و ذات العیب - اور ابن ابی شیبہ و  
ہوداد نے بھی عروہ سے مرسل روایت کی - اس حدیث سازم میں ہر کہ خبردار لوگوں کے اموال سے عہدہ مت  
لیجیو - کہانی الصحیح - اور موطاء میں ہر کہ حضرت عمرؓ کا گذر زکوۃ کی بکریوں کی طرف ہوا تو ایک بکری موٹی تازی بڑی  
تھن والی دیکھ کر فرمایا کہ یہ بکری کیسی ہر لوگوں کے کہا کہ زکوۃ میں سے ہر تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس  
بکری والوں نے اسکو خوشی خاطر سے نہ دیا ہو گا تم لوگوں کو فقہ میں مت ڈالو لوگوں کی حزنات مت لو - پھر  
مجتبیٰ میں ہر کہ اگر سو اتم میں گالی و لنگڑھی دسو کھی ہوں تو نصاب میں شمار ہونگی لیکن زکوۃ میں نہ لیا و نیکی مگر جبکہ  
عبد ار کی قیمت ایسی تندرست کے برابر ہو جو زکوۃ میں واجب ہر - منع - پھر حدیث مرسل تو دلالت کرتی ہر  
کہ عبد ار لیا نیکی لیکن مذہب میں اسکے خلاف روایت ہر - منع - ولان فیہ نظر امن الجاہلین - اور اسط  
اس دلیل سے واجب ہر کہ اس میں جانبین کا لحاظ ہر - منع - یعنی زکوۃ دینے والے اور فقیر دونوں کا لحاظ ہر  
المسئلہ - ومن کان له نصاب - اور جس شخص کے پاس ایک نصاب ہو - منع - مثلاً اوٹ ہوں سٹھا و  
فی اثنا و الحول - پھر اسنے درمیان سال میں استفادہ پایا - منع - تو کیا اول نصاب میں ملا کر زکوۃ دیا جاوے  
یا نہیں تو جواب یہ کہ اگر غیر جلس ہو مثلاً بکری یا روپیہ تو بالاجماع نہ ملایا جائیگا اور اگر اسی جلس کا ہو تو دیکھا جاوے  
کہ اگر اسی نصاب اول سے استفادہ ہوا تو اول دیا منفع کے تو بالاجماع ملایا جاوے - اور اگر اصل سے استفادہ نہ  
اور - من جنسہ - اول کی جنس سے ہو - ضمہ الیمہ و زکا وہ بہ - تو بھی اول سے ملا کر اسکے ساتھ زکوۃ دیا جاوے  
وقال الشافعی لا یقسم - اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ملایا نہ جاوے - لانہ اصل فی حق الملک فکذا فی غنیۃ  
بظلال الاولاد و الارباح لانہا تابعۃ فی الملک حتی ملک ملک الاصل - کیونکہ یہ استفادہ تو ملوک  
ہوئے ہیں اصل ہر پس اپنے وظیفہ زکوۃ میں بھی اصلی رہیگا یعنی تابع ہو کر اول میں ملایا نہ جائیگا برخلاف اولاد اور  
منافع کے کیونکہ اولاد تو ملکیت میں اصل کے تابع ہیں حتی کہ اصل ہی کے ملوک ہونے سے انکی ملک ثبوت ہوتی  
منع - بظلال دیگر استفادہ کے بحدیث ابن عمر کہ جس نے مال استفادہ کیا تو اس پر زکوۃ عین حتی کہ سال پٹ جاوے  
رواہ الترمذی و نحوہ ابن ماجہ و فیہ ضعف - ولنا ان الجاہلۃ ہی العلقۃ فی الاولاد و الارباح - اور ہماری  
دلیل یہ کہ اولاد اور منافع میں ملانے کی علت یہی جنسیت ہر - منع - یعنی چونکہ اولاد اسی جلس سے ہیں لہذا  
تابع کر کے ملائی گئیں - لان عندنا یتمسک التمسک - کیونکہ جہالت ہونے سے امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہر فیحصہ اعتبار  
الحول نکل استفادہ - پس ہر استفادہ کے لیے سال کا عہدہ شمار کرنا بہت دشوار ہر - منع - حتی کہ جو شخص  
درم کا نصاب رکھتا ہو اور وہ ہر روز و ایک درم استفادہ حاصل کرتا ہر تو کما شک ہر ایک ہر عہدہ سال شمار کریگا  
ع - و ما شرط الحول الا للتیسیر - اور سال پٹنے کی شرط تو اسی آسانی کے لیے دی گئی ہر - منع - اور حدیث  
ابن عمر رضی اللہ عنہ اگر صحیح مان لیا جاوے تو ہر استفادہ کو عام نہیں اسوا سٹے کہ اولاد بالاجماع ملائی جاتی ہیں تو پھر  
بالاتفاق ہر کہ اختیار ہوا کہ ایسے مجلس کو خاص کریں جسکے نہ ملانے میں حج و شقت ہر - منع - میں کہتا ہوں بلکہ  
حج و شقت خود قرآن سے دلیل تخصیص ہر تو قیاس کی بھی حاجت نہ رہی ہم - (فرع) اوٹوں کی زکوۃ دیدی  
پھر دوسرے سال کے آخر میں انکو نقد روپیہ سے فروخت کیا اور اسکے پاس نصاب روپہ کا موجود ہر تو اوٹوں  
کا روپیہ اول روپیہ میں نہیں ملاوے بقول ابو حنیفہ اور ملاوے بقول صاحبین - منع - قال والزکوۃ عند  
ابی حنیفہ و ابی یوسف فی النصاب و دون العفو - قدوری رحمہ نے فرمایا کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک



زکوٰۃ کا تعلق نصاب سے ہوتا ہے نہ عفو سے۔ **ف**۔ جو کہ ہر دو نصاب کے درمیان میں ہوتا ہے مثلاً ۲۵۔ اونٹ بن  
بنت مخاض ہر پھر ۳۶۔ برہت لبون تو درمیان میں عفو ہے۔ وقال محمد وزفر فیما۔ اور امام محمد وزفر نے کہا کہ نصاب  
وعفو دونوں میں زکوٰۃ ہے۔ حتیٰ لو ہلک العفو وبقی النصاب یقی کل الواجب عند الی حنیفۃ والمال  
حتیٰ کہ اگر عفو ہلاک ہوئے اور نصاب پورا رہ گیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جو واجب تھا وہ پورا  
باقی ہے۔ وعند محمد وزفر یسقط بقدرہ۔ اور امام محمد وزفر کے نزدیک بقدر ہلاک شدہ کے ساقط ہو جائیگا۔  
**ف**۔ شال یہ کہ ۸۰۔ بکریاں تین تین ایک بکری واجب ہر پھر سال گزرنے پر چالیس تلف ہو گئیں تو پھر  
کے نزدیک چالیس باقی پورا نصاب ہر پھر ایک بکری واجب تھی وہ باقی ہے اور امام محمد وزفر کے نزدیک نصف  
مال ہلاک ہوا تو نصف واجب ساقط ہو گیا پس نصف سنہ بکری کی قیمت دیدے۔ محمد وزفر ان الزکوٰۃ جب  
شکر النعمۃ المال والکل نعمۃ۔ امام محمد وزفر کی دلیل یہ کہ زکوٰۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہوا ہے اور  
کل مال نعمت ہے۔ **ف**۔ تو جو واجب ہوا وہ کل کا شکرانہ ہے۔ بلکہ فرمان ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر  
جب اونٹوں کی تعداد پچیس سے ۳۵ تک پہنچے تو ان میں ایک بنت مخاض ہے۔ اور یون ہی لکھا ہے کہ پھر جب  
۶۱۔ سے ۷۵ تک پہنچیں تو ان میں حقہ یون ہے۔ ۱۲۰۔ تک ذکر فرمایا اور اسی طرح غنم میں لکھا کہ چالیس سے ۱۴۰۔  
تک میں ایک بکری الخ۔ یہ تو روایت البخاری میں اور یون ہی فرمان حضرت عمر بن عبد العزیز ابو داؤد و دیگر ہے اور  
اور یہ صریح ہے کہ نصاب مع عفو میں زکوٰۃ ہے۔ مع۔ ولما قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل السائۃ شاة۔  
لستین کی دلیل یہ حدیث کہ پانچ اہل سائہ میں ایک بکری ہے۔ ویس فی الزیادۃ شئی حتی تبلغ عشا۔ اور  
روایت میں کچھ نہیں یہاں تک کہ دس کو پہنچے۔ وکذا قال فی کل نصاب۔ اور یون ہی ہر نصاب میں یا  
فرمایا۔ نفی الوجوب عن العفو۔ تو عفو سے وجوب کی نفی کی۔ **ف**۔ یہ حدیث تو جہن ثابت ہوئی صرف  
ابن ابی حزمی نے تحقیق میں حوالہ دیا کہ اسکو ابو یعلیٰ اور ابو اسحق الشیرازی نے روایت کیا۔ الفتح۔ ابو عبید نے  
کتاب الاحوال میں روایت فرمان حضرت علی اہر علیہ وسلم میں یون ذکر کیا کہ اونٹ جب ۱۲۰۔ پر زیادہ ہوں  
تو اس کچھ نہیں یہاں تک کہ ۱۳۰۔ پہنچیں۔ مع۔ شیخ صفی ابن العام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت بھی ہو تو امام محمد وزفر  
کی قوت حدیث کو نہیں پہنچ سکتی تو ازراہ دلیل امام محمد کا قول اظہر کیونکہ جو ہلاک ہوا اسکو فقط زائد عفو میں  
قرار دینا خواہ مخواہ زبردستی ہوا سبیلہ کہ کل جانور دن میں سے نصاب کے جانور کچھ متعین نہیں ہیں بلکہ ان میں  
کل میں ہیں۔ اور مشائخ کا یہ کہنا کہ زائد کا نام شیعہ میں عفو ہے تو یہ نص صریح کا معارضہ ہے ہم اسکی جانب توجہ نہیں  
کر سکتے۔ الفتح۔ امام مصنف نے امام ابو حنیفہ رحمہ کے واسطے دوسری دلیل ذکر کی۔ ولان العفو تبع للنصاب  
فیصرف المہلک اولاً الی التبع کا نسخ فی مال المفارجہ۔ اور اس دلیل سے کہ عفو تو نصاب کا تابع ہے  
تو ہلاک کو پہلے تابع کی طرف پھیرا جائیگا جیسے مال مفاربت میں نفع کو۔ **ف**۔ یعنی جب شرکت مفاربت  
پر مال تجارت کو دیا اور اس میں نفع ہوا اور بہار مفاربت تجارت کرتا تھا کہ ناگاہ کچھ مال تلف ہوا تو یہ نقصان  
بالاتفاق پہلے نفع پر ڈالا جاتا ہے جب کفایت نہ کرے تو جو کچھ کمی ہے اصل سرمایہ پر ڈالی جاتی ہے۔ ولسنا  
قال ابو حنیفہ یصرف المہلک بعد العفو الی النصاب الاخیر۔ اسی واسطے ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ حنیفۃ  
تلف ہوا وہ عفو کے بعد اخیر کے نصاب کی طرف پھیرا جاوے۔ **ف**۔ جب کہ عفو سے پورا نہ ہو مثلاً ۵۲۔  
اونٹ میں سے ۲۱۔ اونٹ تلف ہوئے تو اخیر نصاب ۴۶۔ ہے۔ یس ۲۱۔ میں سے پہلے جو تو عفو میں ڈالے جاویں

۶۔ رہے۔ پھر دوسرا نصاب ۳۶۔ تو۔ ۱۰۔ عفو میں مٹا لے جا دیں۔ ۳۶۔ رہے پھر باقی پانچ کم کرنا لازم ہوا تو ۳۱۔ رہے پس سنت محض واجب ہو۔ پس کمی عفو کے بعد اخیر نصاب پر ڈالیں اگر پوری نہ ہو تو عفو میں پھر پورے نو ٹم الی الذی علیہ۔ پھر اس نصاب پر جو اخیر سے نیچے لگا ہوا ہو۔ ف۔ پھر پوری نہ ہو تو اس سے نیچے والے عفو میں پھر نصاب میں۔ الی ان پختی۔ یہاں تک کہ کمی پوری ہوتی ہو جاوے۔ لان الاصل جو نصاب الاول۔ کیونکہ اصل تو نصاب اول ہے۔ ف۔ مثلاً اونٹ میں پانچ نصاب اول ہے۔ و ما زاد علیہ تابع۔ اور جو اسپر زائد ہوا وہ تابع ہے۔ ف۔ کیونکہ اسپر زائد کے معنی میں پھر جب دس ہو چکے تو یہ اول کی راہ سے تابع اور اپنی ذات سے دوسرا نصاب اصل ہوا حتی کہ ۵۰ کا نصاب اُسکے تابع ہے۔ علی ہذا اقیاس۔ اور یہ خاتمہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ وعند ابی یوسف بصرف الی العفو او لا ثم الی النصاب شائعاً۔ اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک پہلے تو عفو کی طرف پھر اجاوے پھر کمی ہو تو نصاب میں شائع قرار دیا جاوے۔ ف۔ ابو یوسف رحمہ سے یہی روایت جامع میں ہے۔ مثال ایک شخص کے پاس ۹ اونٹ ہیں بعد سال کے چار تلف ہو گئے تو ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک چار عفو گئے اور پانچ میں ایک منہ بکری واجب رہی اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ۹۔ میں ایک منہ واجب تھی تو اُسکی قیمت نو آنہ فرض کر دیں چار آنہ ساقط ہوئے اور پانچ آنہ ادا کرے۔ اور یہی حساب مالکیہ و شافعیہ و حنابلہ نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے۔ مع۔ اگر ۱۳۔ میں سے چار تلف ہوئے تو بقول ابو حنیفہ رحمہ۔ عفو میں اور ایک اخیر نصاب دس سے خارج ہوا۔ تو ایک بکری واجب رہی اور بقول ابو یوسف رحمہ۔ عفو گئے اور باقی دس دو نصاب میں دو بکریاں ہوئیں اُنکی قیمت کے دس حصہ میں سے ایک حصہ ساقط ہے اور بقول محمد رحمہ دو بکریوں کی قیمت کے ۱۳۔ حصہ میں سے چار حصہ ساقط ہیں۔ م۔ اور امامی میں ابو یوسف رحمہ نے اپنا قول مثل امام محمد کے بیان کیا اور یہی اصح ہے۔ مع۔ و اذا اخذ الخواج الخراج و صدقة السواکم لابی علیہم۔ اور اگر خارجیوں نے خراج کلاو ساتھ جانوروں کی زکوٰۃ کو وصول کر لیا تو لوگوں سے مکرر نہ لیجاوے گی۔ ف۔ واضح ہو کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ جو اپنے وقت میں خلیفہ برحق تھے اور امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے جو قاتلان عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبہ پر رٹنے لگے یہ قرارداد ہوئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کو حکم فرما دیا جاوے کہ حضرت امیر المومنین نے منظور فرمایا۔ اس بات پر آپ کے لشکر میں سے ایک گروہ آپ کی جماعت و طاعت سے خارج ہو کر موضع حروراء میں جمع ہوا کہ یہ امام برحق نہیں در نہ حکم ٹھہرانا کیا معنی تھے۔ آپ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کو بھیجا۔ ابن عباس نے اُنکو موافق تمنا میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دلیل سنت سے قائل کیا پس بہت سے نادم ہو کر طاعت میں آگئے اور باغی کجخت علانیہ باغی ہو کر جماعت سنت اور طاعت امام عادل کرم اللہ وجہہ سے خارج ہو کر باغی ہوئے اور موضع نہردان میں جا کر مجتمع ہوئے۔ اور اپنی راے سے مسائل و عقائد ایسے نکالے جن سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر طوفان قائم کرین جیسے روافض فرقہ نے ایسے اقوال بنائے جن سے حضرات خلفائے ثلاثہ سابقین پر ہتان ہاند ہیں۔ چونکہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو حضرت خلیفہ برحق کرم اللہ وجہہ سے عقائد و آپ کی برحق خلافت میں کچھ نزاع نہ تھا لہذا آپ نے امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو جو ٹکڑا اس خارجی گروہ نہروان پر بذات خود بنفس نفیس لشکر کشی کی کیونکہ یہ لوگ عقائد اسلام و سنت میں فتنہ ڈالنے والے دشمن تھے اور اُنکو قتل و فارت کر کے منتشر کر دیا مگر یہ کجخت و دروازہ ملکوں کو چل دیے۔ اس وقت سے برابر آپ کی جان پر خارجیوں کی طرف خون کیا جاتا تھا آخر ابن لہم نے وفا سے آپ کو ناز میں شہید کیا جیسے ابو لہو نے حضرت فاروق اعظم کو ناز میں شہید کیا تھا

پھر جانتا چاہیے کہ ان لوگوں نے قرآن کی آیات میں اپنی احمق سمجھ سے معنی لگا کر لے لیا آپ نے اولاً اپنی جہالت کو حجت کے لیے بھیج دیا تھا۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ ایسا خارجی فرقہ جو امام عادل سے نفرت ہو کر کسی فقہر و دیار کے لوگوں پر مسلط ہو جاوے اور اُسے خراج جو کافرون پر ہر وصول کر لے اور وہاں کے مسلمانوں سے اُس کے سوا تمام جانوروں کی زکوۃ وصول کر لے پھر امام عادل مع لشکر ہو نکھر آئیں غالب ہو تو وہاں کے لوگوں سے کیا خراج و زکوۃ دوبارہ لیجاوے تو جواب مسئلہ یہ کہ دوبارہ نہیں لیجائیگی۔ لان الامام لم یفهم۔ کیونکہ امام نے لوگوں کی حفاظت نہیں کی۔ والیجہا یہ بالحقایہ۔ اور محصول تو حمایت پر ہے۔ ف۔ یعنی کفار کسی عقیدہ کفر پر سوائے اسلام کے ہوں جب انہوں نے اطاعت سے رہنا منظور کر لیا تو دے ہمارے عہد و ذمہ میں ہیں انکی جان و مال کی حفاظت کرنا مثل اپنی جان و مال کے فرض ہے پھر خراج جو اُسے لیا جاتا ہے وہ اس واسطے ہے کہ اسی خراج سے فوج کا خرچ دیا جاوے جو انکی جان و مال کو غیر دن سے محفوظ رکھے لہذا جب امام عادل نے انکو خارجیوں کے تسلط سے نہیں بچایا تو اب خراج کا مستحق نہیں رہا۔ وافتوا بان یعیذوا بما دون الخراج۔ اور وہاں کے لوگوں کو نئے دیا جائیگا کہ زکوۃ کو دوبارہ خود محتاجوں کو دیدین نہ خراج کو۔ ف۔ یعنی خراج تو ضرورت حفاظت کے واسطے تھا اسکا اعلاہ ظاہر و باطن کچھ نہیں ہے مگر زکوۃ تو ایک طاعت الہی غرض ہے جو ہر ضامنہ سی امام عادل کے ہاتھوں مسلمان فقراء کو دیجاتی ہے حالانکہ مسئلہ مذکورہ میں وہ خارجیوں نے وصول کر لی تو مسلمانوں کو نئے یہ دیا جاوے کہ زکوۃ کو دوبارہ بذات خود دیدین۔ فیما بینہم و بین العسر لعلہ۔ یعنی خفیہ طور پر اپنے والدین کے درمیان میں۔ ف۔ براہ دیانت و طاعت۔ برخلاف خراج کے جو خارجیوں کو بھی ملنا جائز ہو گیا۔ لانہم مصارف الخراج۔ کیونکہ خراج بھی وہ چیز ہیں جہاں خراج صرف کیجاوے۔ لکنہم مقابلتہ کیونکہ خراج بھی لڑنے والوں میں ہیں۔ ف۔ اور خراج کا مصرف لڑنے والوں میں ہوتا ہے جو کافرون و دشمنوں کے حملہ سے ملک کو محفوظ رکھیں اور حملہ کرنے والوں سے لڑیں اور خراج بھی کافرون سے بدرجہ اولیٰ لڑینگے جبکہ دے تو امام عادل سے لڑتے ہیں۔ واضح ہو کہ یہ صریح ہے کہ خراج بالکل کافرین میں اور یہی حکم روافض میں ہے یہی قول صحیح ہے۔ کما مر فی مقدمہ و بصرح الشامی وغیرہ۔ م۔ و الزکوۃ مصرفها الفقراء ولا یصرفونها الیہم۔ اور زکوۃ کا مصرف تو مسلمان فقیر ہیں اور خراج اسکو فقیروں میں خرچ نہ کریں گے۔ ف۔ کیونکہ خراج تو اہل عدل کا قتل کرنا بلیغ جاننے ہیں۔ لہذا زکوۃ کو مالک لوگ بطور خود دوبارہ فقراء کو دیدین۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اذا نوسی بالمدفع الیہم۔ جب مالک مال نے خارجیوں کو دینے وقت نیت کی۔ التصدق علیہم۔ انکو صدقہ دینے کی۔ ف۔ جیسے زکوۃ میں فقیر کو صدقہ دینے کی نیت ہوتی ہے۔ سقط عنہ۔ تو مالک سے زکوۃ ساقط ہو جائیگی۔ و کذا ما دفع الی کل جائز۔ ایسے ہی ہر اس مال کے دینے میں جو کسی ظالم زبردست کو دینا پڑے۔ ف۔ جب یہ نیت کر لے کہ اس فقیر کو زکوۃ دیتا ہوں تو زکوۃ ساقط ہو جائیگی۔ پھر خراج کو یا سلطان ظالم کو فقیر قرار دینا جائز ہے۔ لانہم باعلیہم من القباحت فقرائے۔ کیونکہ ایسے لوگ بوجہ ان مظالم کے جو اُنکے پیچھے لگے ہوئے ہیں فقیر ہیں۔ ف۔ یعنی ان ظالموں پر امام عادل کی اور تمام لوگوں کی جتنے مال خلافت عدل شرعی ہے ہیں یا شرعاً بیکر عامہ مسلمانوں کے حقوق بیت المال و خزانہ کے اپنی خواہش پر خرچ کر کے سب کے نادان و مظلمہ اٹھائے ہیں وہ استقدر زائد ہیں کہ جو کچھ اُنکے قبضہ میں دولت جمع ہو اول تو یہ انکی ذاتی نہیں اور اگر ہو تو بھی سب کے حقوق جو انکی گردن پر ہیں ادا کرنے میں عشر عشر کو بھی کفایت نہ کریگی تو یہ لوگ محض فقیر ہوئے۔ م۔ مجسوط میں ہے کہ ہمارے زمانہ کے ظالم



بادشاہ جو کچھ زکوٰۃ جانوروں کی اور زمین کا عشر و خراج وغیرہ بنتے ہیں صبح یہ کہ مالکان مال سے یہ سب ساقط ہو جائے  
 ہر بشر طیکہ مالکوں نے انکو دینے وقت صدقہ زکوٰۃ دینے کی نیت کی ہو کیونکہ مسلمانوں کے اموال و حقوق جو غنیمت  
 قبضہ میں ہوں اس سے ادا کرین تو کچھ بھی انکے ہاتھ نہیں رہیگا۔ شیخ محمد بن سلمہ نے فتویٰ دیا کہ علی بن عیسیٰ بن ماریہ  
 کو صدقہ لینا جائز ہر حال لاکہ وہ بیخ و خراسان کا بادشاہ تھا اور اس پر کفارہ قسم لازم آیا تھا تو مشائخ نے فتویٰ دیا  
 کہ تو فقیر ہر اگر در سے رکھ کر کفارہ دے تو ادا ہو گا پس اُس نے غنما کے ہر کردار و شریع کیا کہ طار مجھے فتویٰ دیتے ہیں  
 کہ تیرے ادب و حقوق میں اُسکے قرضہ میں تو فقیر ہر ادب ہی بھی بن بھی المصمودی المالکی نے بھنے بادشاہان ملک مغرب  
 کو فتویٰ دیا تھا اور اسکی وجہ یہی تھی نہ وہ کہ بادشاہ ہر کھانا و آزاد کرنا آسان ہر تو روزہ کا فتوے ہو۔ منع۔ اور  
 اس آسانی و مشکل کا اختیار کسی عالم کو شرع اسلامی میں نہیں ہو سکتا بلکہ یہ تو نصرانیوں و یہودیوں کا زعم ہر  
 اور عالم اسلام تو شرع شریف پر فتویٰ دینا خواہ آسان ہو یا مشکل ہو۔ م۔ الحاصل دو قول ہوئے اول یہ کہ  
 زکوٰۃ اعادہ کرین اور دوم یہ کہ خراج و ظالمون کو فقیر کی نیت سے دی ہو تو صبح یہ کہ ادا ہو گئی۔ والا اول احوط  
 امام مصنف نے کہا کہ قول اول میں زیادہ احتیاط ہر۔ م۔ کیونکہ بالیقین ادا ہو گئی۔ اگرچہ قول دوم ارفق  
 و آسان ہر کیونکہ عموماً حکام ظالم ہیں پس اگر اعادہ کا حکم ہو تو زکوٰۃ مکرر ہوتی جاتی ہر اور اولیٰ یہ کہ مفتی فی زمانہ قول  
 دوم پر فتویٰ دے۔ فاسد تھا لے اعلم۔ م۔ شیخ صدر الشہید نے کہا کہ یہ حکم ظاہری اموال میں ہر جیسے جانور  
 و عشر و حتی زکوٰۃ امام وصول کر کے تقسیم کرتا ہر اور باطنی اموال مانند زر نقد و اموال تجارت باطنی تو اگر سلطان نے  
 یہ مال لیا تو صبح یہ کہ زکوٰۃ نہ دی اگرچہ نیت کرے۔ مع۔ اسی پر فتویٰ ہر۔ اولو الحیہ۔ فتویٰ اسپر کہ اموال ظاہری میں  
 ساقط ہو گئی نہ باطنی میں۔ تعجیب سے د۔ پھر واضح ہو کہ بنو تغلب ایک قوم نصاراے عرب سے تھی جب حضرت  
 عمر رضی اللہ عنہ نے انہر جزیرہ باندھنا چاہا تو کہنے لگے کہ ہم بھی عرب ہیں بکو ادا سے جزیرہ سے شرم آئی ہر اگر آپ ہم  
 جزیرہ باندھینگے تو ہم بھاگ کر آپ کے دشمنوں یعنی اہل روم سے مل جا دیں گے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے  
 صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا پھر ایک شخص تغلبی نے اگر عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین ہم لوگوں سے مصالحت کر لیجیے  
 تو آپ نے اُن سے اس امر پر صلح کی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہر اُسکا در چند اُن سے لیا جاوے پھر بعد حضرت عمر  
 کے حضرت عثمان نے بھی تعرض نہ کیا حالانکہ اُس وقت تمام شام و روم و فارس وغیرہ مسلمانوں کے تحت میں ہو چکے  
 تھے لہذا انگوں و سچیلوں سب پر یہ صلح لازم ہو گئی لہذا فرمایا۔ ویس علی الصبی من بنی تغلب فی سائمتہ  
 شئی۔ اور بنو تغلب میں سے طفل کے چرائی جانوروں میں کچھ نہیں ہر۔ و علی المرأة ما علی الرجل منهم۔  
 اور تغلبی عورت پر وہ ہر جو اُنکے مرد پر ہر۔ لان الصلح قد جرى علی ضعف ما یؤخذ من المسلمین۔ کیونکہ  
 صلح انکے ساتھ اسپر جاری ہوئی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہر اُسکا دو چند اُن سے لیا جاوے۔ و یؤخذ من نساء  
 المسلمین و دن صبیانہم۔ اور مسلمانوں کی عورتوں سے لیا جاتا ہر نہ اطفال سے۔ م۔ تو اُنکے اطفال  
 بھی نہ لیا جائیگا مگر عورتوں سے دو چند لیا جائیگا جیسے اُنکے مرد سے لیا جاتا ہر۔ م۔ ت۔ حسن نے ابو حنیفہ سے  
 روایت کی کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہ لیا جائیگا۔ یہی قول شافعی و زفر و ثوری کا ہر اور کرخی رحم نے کہا کہ یہی نہیں  
 ہر کیونکہ یہ در اصل جزیرہ ہر اور عورتوں پر جزیرہ نہیں ہوتا۔ اور امام جصاص رازی نے فرمایا کہ انکے اطفال پر  
 عشر و چند واجب ہر جو زمین کی پیداوار ہر۔ م۔ وان حاکم المال بعد وجوب الزکوٰۃ سقطت الزکوٰۃ  
 اور اگر زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد مال تلف ہو گیا تو زکوٰۃ ساقط ہو گئی۔ م۔ یہی قول امام ثوری و احمد

لا ہر۔ وقال الشافعی یضمن اذا ملک بعد التکلیف من الاداء۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اگر ادا کرنے کا قابو ہونے کے بعد مال تلف ہوا ہو تو وہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔ لان الواجب فی الذمۃ۔ کیونکہ زکوٰۃ تو ذمہ واجب ہوتی ہے۔ فصار کصدۃ الفطر۔ تو مانند صدقۃ الفطر ہو گیا۔ ولا یمنع بعد الطلب۔ اور اسوجہ سے کہ اسنے بعد طلب کے زکوٰۃ کو روکا۔ فن۔ یعنی فقیر نے مانگا اور اسنے نہ دی۔ فصار کالاستہلاک۔ اور تلف ہونا ایسا ہو گیا جیسے اسنے خود تلف کر ڈالا۔ فن۔ حالانکہ خود تلف کر ڈالنے میں بالاجماع ضامن ہوگا۔ ولنا ان الواجب جزو من النصاب۔ اور ہماری دلیل یہ کہ واجب تو نصاب کا ایک جزو ہے۔ فن۔ اور ذمہ نہیں واجب ہر تحقیقاً للتیسیر۔ ہوجہ آسانی محقق ہونے کے۔ فن۔ کیونکہ جزو لکھنے کا کام انسان کی قدرت میں ہے اور خود جزو تو مال میں موجود ہے۔ فیسقط بہلاک محلہ۔ تو یہ جزو اپنا محل تلف ہونے سے ساقط ہو گیا۔ فن۔ کیونکہ آدمی اب اسکو نکال نہیں سکتا۔ کدفع العبد الجانی بالجنایۃ یسقط بہلاک۔ جیسے مجرم غلام کا ویدینا اسکے ہلاک سے ساقط ہو جاتا ہے۔ فن۔ یعنی کسی کے غلام نے دوسرے کا غلام خطا سے قتل کیا تو حکم یہ کہ قاتل غلام خود وید یا جادے یا اسکا فدیہ دے اور مالک نے دینا اختیار کر لیا پھر قبل سبر و کرنے کے وہ مر گیا تو دینا ساقط ہو گیا۔ اگر کہا جادے کہ یہی ہوتا اگر وہ مستحق کے مانگنے پر نہ روکتا۔ جواب آگاہ اسنے مستحق سے نہیں دے سکتا۔ والمستحق ما یعینه المالك ولم یحقق منه الطلب۔ اور مستحق تو وہ فقیر ہوگا جسکو مالک معین کرے اور ایسے معین کی طرف سے مانگنا مستحق نہیں ہوا۔ فن۔ اگر کہا جادے کہ جب زکوٰۃ فوراً ادا کرنے کا حکم ہے تو فقیر کی طرف سے خود شرح نے طلب کر لی مگر اسنے نہ دی۔ جواب یہ کہ جب دینا تو ادا ہوتی نہ قضاء پس وقت دینے کا گذر نہیں گیا اور اگر فوراً دینا واجب ہو تو بھی تاخیر کا گناہ ہے نہ آگاہ وقت گذر دیا۔ ہم۔ رہا یہ کہ اگر ساعی یعنی زکوٰۃ وصول کرنے والے نے مانگی اور نہ دی ہو تو فرمایا کہ۔ وبعد طلب الساعی فیل یضمن۔ اور بعد طلب ساعی کے کہا گیا کہ ضامن ہوگا۔ فن۔ یعنی اگر ساعی نے زکوٰۃ مانگی اور اسنے نہ دی یا نہ تک کہ سب مال تلف ہو گیا تو شیخ ابو الحسن الکرمی رحمہ نے کہا کہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا حتیٰ کہ جب اسکو مال بسر آوے تو یہ نادان ادا کرے۔ وقیل لا یضمن۔ اور کہا گیا کہ نہیں ضامن ہوگا۔ لان عدم التقویۃ۔ کیونکہ اسنے خود تلف نہیں کر دیا۔ یہی قول ابو الطاہر الدباس و ابو بسل الزجاجی کا اور مشائخ ماوراء النہر کا ہم یہی اصح ہے۔ البسوط البدائع۔ یہی صحیح ہے۔ المفید والمفید۔ وفی الاستہلاک وجد التعدی۔ اور تلف کر ڈالنے میں اسکی طرف سے تعدی وحدہ سے تجاوز پایا گیا۔ فن۔ لہذا بالاجماع ضامن ہوتا ہے۔ (الفرع) مال تجارت کو مال تجارت سے بدلا تو یہ استہلاک نہیں ہے اور اگر مال تجارت کو دیکر جو چیز بدل لی آسمین عدم تجارت کی نیت کی تو یہ استہلاک ہے اور اگر نیت نہ کی تو تجارت کا بدل تجارت ہے اگرچہ مالک کے نزدیک نہ ہو اور خدمت کا بدل واسطے خدمت کے ہے اگرچہ مالک کے نزدیک تجارت کا ہو۔ نکافی۔ ت۔ وفی ہلاک البعض یسقط بقدرہ اعتبارہ بالکل۔ اور بعض نصاب تلف ہونے کی صورت بقدر تلف کے ساقط ہوگا برقیاس کل کے۔ فن۔ یعنی جیسے کل تلف ہونے میں کل واجب ساقط ہوتا ہے ایسے ہی بعض نصاب میں بعض واجب ساقط ہوگا مثلاً ۱۰۰ بکریوں میں سے ۲۰۔ مرن تو نصف ہلاک ہوئیں پس نصف بکری ساقط ہوئی۔ وان قدم الزکوٰۃ علی السحول وهو مالک للنصاب جائز۔ اور اگر کسی نے سال گزرنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی تو جائز ہے در حالیکہ وہ مالک نصاب ہے۔ فن۔ یعنی نصاب کامل نہ ناقص۔ انما صدق۔ یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ مع۔ لانه ادی بعد سبب الوجوب۔

فجوز۔ کیونکہ اسنے سبب وجوب کے بعد ادا کیا تو جائز ہے۔ و۔ یعنی زکوۃ واجب ہونے کا سبب یہی نصاب  
 ہے اور یہ موجود زکوۃ دیدینا بھی جائز ہے۔ لہذا ادا کفر بعد ایحرج جیسے بعد زخمی کرنے کے کفارہ دیدیا تو جائز ہے۔  
 و۔ صورت یہ کہ ایک نے شکار کو بندوق ماری وہ کوئی خطا سے ایک مسلمان کو لگی ادا یا بامخرج کر دیا کہ زکوۃ  
 کی امید نہیں پس قتل خطا میں کفارہ ایک بردہ آزاد کرنا چاہیے وہ مخرج کی موت سے پہلے آتا دیکھا تو جائز ہے۔  
 واضح ہو کہ اگر مخرج نہیں مرا تو بھی وہ آزاد ہو چکا۔ م۔ بھرتین شرطین موطا میں اول یہ کہ پیشگی رتبے وقت نصاب  
 پر سال چلتا ہو۔ دوم آخر سال میں نصاب پورا ہو۔ سوم درمیان میں اصل نصاب بالکل مفقود نہ ہو جاوے۔  
 شرح الطحاوی ۵۔ حتی کہ اگر دو سو درم سے وہ کل تلف ہو گئے سوائے ایک درم کے پھر اسکو جہ یا صدقہ یا میراث  
 سے مال مل گیا کہ دو سو درم آخر سال پر پورے ہو گئے تو پیشگی دیا ہوا زکوۃ ہوا برخلاف اسکے اگر پہلا ایک درم  
 بھی نہ رہا ہو تو پیشگی اسکی زکوۃ نہ تھی بلکہ جب سے جدید مال ملا ہوا سال تمام ہوئے اسکی زکوۃ دی۔ انفتح بخرج  
 اور پیشگی زکوۃ نفل صدقہ ہو گئی۔ شرح الطحاوی۔ یعنی واپس نہیں لے سکتا بخلاف اسکے جب مال نصاب میں  
 ملا تو یہ خود فقیر ہر لہذا اگر پیشگی دیا ہوا سماعی یا امام کے پاس قلم ہو تو واپس لے سکتا ہے۔ ملخص انفتح۔ و فیہ  
 خلاف مالک رحم۔ اور تقدیم زکوۃ میں امام مالک کا خلاف ہے۔ و۔ اور انہر حجت حدیث علی رضی اللہ عنہ  
 ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل وقت آنے کے پیشگی زکوۃ ادا کرنے کو دیکھا  
 تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو اجازت دیدی۔ رواہ الترمذی۔ اور دوسری روایت ترمذی و ابو داؤد  
 میں پیشگی لینا صحیح ہے۔ ویجوز التبعیل لاکثر من سنتہ لوجود السبب۔ اور ایک سال سے زیادہ کے لیے  
 تقدیم زکوۃ بھی جائز ہے کیونکہ سبب یعنی نصاب کامل موجود ہے۔ و۔ بعد حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہ حضرت  
 سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عباس رضی اللہ عنہ سے دو سال کی زکوۃ پیشگی قبول کر لی۔ رواہ الطبرانی  
 فی الاوسط۔ محمد بن زکوان راوی کو ابن جان نے قوی کیا اگرچہ دوسروں نے ضعیف کیا ہو۔ م۔ ع۔ و  
 یجوز لنصب اذا کان فی ملک نصاب واحد خلافا لخرقہ۔ اور کئی نصابوں کی زکوۃ پیشگی دیدینا جائز ہے  
 جب کہ اسکے ملک میں ایک ہی نصاب ہو اس میں زکوۃ کا خلاف ہے۔ و۔ اور شافعی واحد کا بھی۔ کیونکہ  
 جو اسکے ملک میں نہیں اسکی پیشگی زکوۃ بغیر وجوب سبب مخرج۔ اور ہمارے نزدیک جائز۔ لان النصاب  
 الاول ہوا لاصل فی السبب والسرانہ علیہ تابع لم۔ کیونکہ سبب ہونے میں اصل تو نصاب اول ہے یعنی  
 وہ موجود ہے اور جو اس نصاب پر زائد نصاب ہو وہ اول کے تابع ہے۔ و۔ پس زائد تابع کا وجود اسکے اصل  
 کے وجود سے موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر دو سو درم ہوں اور چار سو کی زکوۃ دی پس اگر نیت میں کہا  
 کہ آخر سال تک چار سو ہو گئے تو انکی زکوۃ ورنہ دوسرے سال کے لیے موجودہ کی زکوۃ ہی تو جائز ہے۔ محیط  
 السرخسی اور اگر نیت نہ کی اور ہزار کی زکوۃ دیدی پس اگر آخر سال پر ہزار ہو گئے تو جائز ہو گئی اور اگر وہی  
 دو سو درم رہے پھر استفادہ ہوا تو وقت استفادہ سے سال پورا ہونے پر اسکی زکوۃ ادا کرے۔ البخرہ  
 حیوانات مختلفہ میں سے بعض کی پیشگی دی پھر وہ تلف ہوے تو دوسروں سے ادا نہ ہوگی۔ محیط السرخسی

## باب زکوۃ المال

باب زکوۃ مال کے بیان میں۔ سوائے جانور جسکی زکوۃ مذکور ہو چکی درحقیقت مال میں لیکن ہماری عرب میں



مال سے نقد و اسباب سمجھ میں آتا ہے۔ معنی۔ پھر ان میں سونا و چاندی غلطی نامی یعنی اصل خلقت میں مال نامی میں حتیٰ کہ تجارت یا عدم تجارت یا نفقہ کوئی نیت ہو یا نہ ہو اور ان کے سوا کسی فعلی نامی ہوتے ہیں حتیٰ کہ فعل تجارت یا چرائی کی نیت و فعل ہونا چاہیے۔ ابدال معنی۔ روپیہ و چاندی کو مقدم کیا کیونکہ قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں یہی مقدم اور یہی بکثرت متداول ہے۔ منع۔ لہذا کہا کہ۔

**فصل فی الففۃ۔** فصل اول چاندی کے بیان میں۔ **ف۔** چاندی اکثر روپیہ کی ساخت میں اور کچھ زبور و ظروف و متاع کی ساخت میں ملوک ہوتی ہے لہذا فرمایا۔ **لیس فیما دون مائتین** درہم صدقہ۔ **دوسو درم** وزن سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ **لقلوہ علیہ السلام** **لیس فیما دون**۔ **خمسۃ** اسق صدقہ **دلائما** دون خمس **دو صدقہ** **دلائما** دون۔ **خمس اوقی**۔ **(من اورق مسلم)** صدقہ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں کم پانچ دستق میں زکوٰۃ اور نہ کم پانچ راس میں زکوٰۃ اور نہ کم پانچ آواتی (روپیہ میں صحیح مسلم) زکوٰۃ۔ **ف۔** رواہ البخاری و مسلم۔ دستق ساتھ صاع کا یعنی چھوٹا رے وغیرہ میں۔ اور **دو یعنی اونٹ** میں۔ اور **اداقی** جمع اوقیہ۔ **والا** اوقیہ **اربعون** ورجھا۔ اور ایک اوقیہ چالیس درم وزن ہے۔ **ف۔** چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہزار درج مظہرات کو ساڑھے بارہ اوقیہ کو پانچ سو درم فرمایا۔ **کمانی صحیح مسلم۔** پس ہر اوقیہ چالیس درم وزن ہوا۔ **ف۔** پس **دو سو درم** وہ جنگا وزن پانچ اوقیہ ہو۔ **فاذا کان** مائتین و **حال علیہا** **الحول** فیہا **خمسۃ** و **راہم۔** پس جب پورے دو سو درم یعنی پانچ اوقیہ وزن) ہوں اور ان پر سال گزر جاوے تو ان میں پانچ درم واجب ہیں۔ **لانه علیہ السلام** **کتب الی معاذ** **رم** ان **خدم** من **کل مائتین** درہم **خمسۃ** و **راہم** **من کل عشرین** **مقبلا** **من ذہب** **نصف** **مقال۔** کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ہر دو سو درم میں پانچ درم لے اور ہر بیس مقال سونے میں نصف مقال لے۔ **ف۔** اس حدیث کا حال تو اللہ تعالیٰ جانے لیکن دارقطنی میں ہے کہ جب معاذ رضی اللہ عنہ کو میں بھیجا تو ہر چالیس دینار پر ایک دینار اور ہر دو سو درم پر پانچ درم انحر کا حکم کیا۔ **منع۔** میں کہتا ہوں کہ مصنف رحم نے اسی کے معنی ذکر کیے اور چونکہ مشہور یہ کہ معاذ رضی اللہ عنہ وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس آئے اور وقت سمجھنے کے اہل میں کو ایمان و اسلام کی ہدایت کرنے کو کہا تھا تو مصنف رحم نے زکوٰۃ کا حکم بذریعہ خط کے قرار دیا اور میں نے سابق میں اس بحث کو لکھا اور ترجیح دی کہ معاذ رضی اللہ عنہ کا کمر زانا دجانا دیا گیا سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ یہ روایت دارقطنی بھی اسی کو مؤید ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن چالیس درم حصہ کی زکوٰۃ میں احادیث کثیرہ مشہور ہیں۔ **قال** **ولاشی فی الزیادۃ** **حتی تبلغ** **اربعین۔** قد وہی نے کہا کہ پھر دوسو پر زیادتی میں کچھ واجب نہیں یا تا تک کہ چالیس تک پہنچے۔ **فیکون** فیہا **درہم۔** تب ان میں ایک درم ہوگا۔ **ف۔** پس دو سو چالیس پر چھ درم ہوئے۔ **کم فی کل** **اربعین** **درہم** **درہم۔** پھر ہر چالیس درم میں ایک درم ہوگا۔ **وہذا** **عند ابی حنیفہ رحم۔** اور یہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ **ف۔** یہ قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ و ابوموسیٰ رضی اللہ عنہما کا اور علامہ تاج العین میں سعید بن المسیب و حسن بصری و عطاء و طاؤس و شعبی و زہری و کحول کا اور فقہاء میں اوزاعی و عمرو بن دینار کا ہے۔ **مع۔** **وقال** **امامنا** **زاد علی المائتین** **فزا** **بہ** **بجسایہما۔** اور صاحب ابو یوسف و محمد نے کہا کہ دوسو پر جو کچھ بڑھے تو اسکی زکوٰۃ بحساب دوسو کے ہے۔ **ف۔** چنانچہ اگر ایک درم زائد نہ ہو تو درم کا چالیس درم حصہ زکوٰۃ پر بڑھا۔ **و** **اسی** **اختلاف** **پر** **اگر** **ایک** **شخص** **کے** **پاس** **دو سو پانچ درم ہوں** **اور** **ان پر دس گند گئے** **تو** **ابو حنیفہ رحم کے** **نزدیک** **اس پر دس درم زکوٰۃ واجب ہے** **کیونکہ** **سال اول میں ۲۰۵**

پر پانچ درم واجب ہوئے تو صرف دوسو درم رہے آخر دو سو سال گزرنے پر پھر پانچ درم لازم ہوئے تو دس درم  
 و دون سال کے ہوئے اور صاحبین کے نزدیک اس پر فقط پانچ درم مع آٹھواں حصہ درم کے دون سال میں واجب  
 ہونگے اسلئے کہ اول سال میں ۲۰۵۔ پر پانچ درم واجب درم کا آٹھواں حصہ واجب ہوا تو دوسرے سال میں اس کے  
 پاس دوسو درم سے آٹھواں حصہ کم باقی رہے تو اس قدر کمی کی وجہ سے دوسرے سال میں کچھ زکوۃ واجب نہ ہوئی  
 انفع۔ کیونکہ کمی اگرچہ قلیل ہو زکوۃ واجب نہیں ہوتی۔ التا تا رخانیہ ۵۔ پس یہ اسی وجہ سے کہ صاحبین کے نزدیک  
 دوسو پر قلیل و کثیر جو زائد ہو اس پر حساب مذکور زکوۃ کا جزو ہر دم۔ و ہو قول الشافعی۔ اور یہی قول ہر امام  
 شافعی۔ و مالک و احمد و داؤد کا اور یہی حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہما و ابراہیم نخعی رحمہ سے مروی ہو  
 مع۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث علی رضو و ما زاد علی المائتین فحساب ذلک۔ صاحبین کی دلیل  
 قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو حدیث علی رضی اللہ عنہ کے آخر میں ہے کہ اور جو کچھ دوسو پر زائد ہو تو حساب  
 اسکے ہے۔ و رواہ ابو داؤد۔ اور راوی نے کہا کہ مجھے معلوم نہیں کہ یہ جملہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی  
 طرف سے فرمایا ہے یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہو بیان کیا ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ شعبہ و سفیان ثوری  
 وغیرہ نے اس حدیث کو صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تک وقف رکھا اور مرفوع نہیں کیا۔ مع۔ میں کتابوں  
 کہ وجہ استدلال یہ کہ جو زائد ہو عام ہے کہ چالیس یا کم ایک دو درم جو کچھ زائد ہو اس پر زکوۃ کا حساب ہے مخفی نہیں  
 کہ یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ زائد پر حساب مذکور ہر چالیس پر ایک درم ہوگا مگر ظاہر اول اور یہ محتمل ہے دم۔ و لان  
 الزکوۃ وجبت شکر النعمۃ المال۔ اور دوسری دلیل یہ کہ زکوۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہے۔ و  
 اور زائد جو کچھ ہو مال ہو تو اس پر شکرانہ لازم ہوا۔ و ہم ہوگا کہ بھرا تباد میں دوسو سے کم مال پر بھی شکرانہ لازم ہونا  
 چاہیے حالانکہ دوسو شرط ہیں۔ وجوب دیا کہ۔ و اشتراط النصاب فی الابداء لتحقيق الغناء۔ اور ابتداء میں  
 دوسو درم نصاب کی شرط ہونا اسلئے کہ تو انگری موجود ہو۔ و جسکے شکرانہ میں فقیر کو زکوۃ دے اور دوسو  
 کے بعد زیادتی تو تو انگری پر اور زیادتی ہے۔ و ہم ہوگا کہ حیرائی کے جانوروں میں مثلاً چالیس بکریوں پر تو انگری نصاب  
 ہو کر ایک بکری سال بھر کی واجب ہوتی تو پھر اس تو انگری پر ۱۲۰ تک زیادتی کیوں حساب نہیں ہے۔ جواب  
 دیا کہ۔ و بعد النصاب فی السوا تم تحرزا عن الشقیص۔ سوائم میں بعد نصاب کے زیادتی کے حساب سے  
 وجوب ہونا مگر بے کرنے سے بچاؤ کے لیے ہے۔ و تاکہ مالک کے مال میں فقیر چالیسوں حصہ کا شریک نہ جائے۔ مخفی  
 نہیں کہ متعدد مسائل میں صاحبین و شافعی نے مکرراً باعتبار قیمت کے لگایا تو دسی بیان بھی ہوگا۔ علاوہ برین چالیس  
 کے بعد۔ ۱۲۰۔ تک دوبار چالیس چالیس معاف ہیں فافہم دم۔ و لابی حنیفہ قولہ علیہ السلام فی حدیث معاذ  
 لا تأخذ من الکسور شیئا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ  
 میں ہے کہ کسور میں کچھ مت لےجو۔ و بلکہ چالیس پر ایک درم پورا لےجو اور اس سے کم میں کسر ہوتی ہے تو کسور  
 اُدھا و تمانی وغیرہ کچھ مت لےجو دم۔ یہ حدیث دارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی۔ نفع۔ امام ابو بکر اسحاق بن سنان  
 شرح الطحاوی میں اسکو روایت کیا فایہ البیان مع۔ اور دلیل دوم۔ قولہ علیہ السلام فی حدیث عمر بن حزم  
 و لیس فیما دون الاربعین صدقہ۔ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو عمر بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے  
 کہ چالیس سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ و چنانچہ عبد الحق نے کتاب الاحکام میں ذکر کیا مگر نسائی و ابن حبان وغیرہ  
 میں اسی قدر ہے کہ جو زائد ہو تو ہر چالیس درم میں ایک درم ہے پس اس میں کمی سے تعرض نہیں ہے تو استدلال کا طریقہ یہ کہ

حدیث صحیح میں آیا کہ ہاتھ اربع العشور من کل اربعین در ہما در ہم۔ پس ربع العشور یعنی دسویں حصہ کا چارم زکوٰۃ دینے کی تفسیر یہ کہ من کل اربعین در ہما در ہم۔ کیونکہ یہ جملہ مفعول سے حال کی جگہ پر تو دنیا اس صفت پر ہوا کہ ہر چالیس میں ایک درم ہر پس یہ دوسو سے زائد کا پورا بیان ہوا حدیث علی کرم اللہ وجہہ کہ زائد میں بحساب مذکور زکوٰۃ ہر کچھ مخرج منطوق نہیں کہ ایک دو زائد میں بھی زکوٰۃ ہر تو دونوں میں موافقت ہو گئی کہ زائد میں بحساب مذکور زکوٰۃ ہر یعنی ہر چالیس درم پر ایک درم کیونکہ اگر ایک دو زائد پر ہو تو حدیث عمرو بن حزم رحمہ جو عبد الحق نے ذکر کی اسکے معارض ہو گئی اور درجہ ترجیح موجود کہ ہر چالیس پر ایک درم مراد ہر اسلئے کہ نظائر زکوٰۃ میں عفو ہر اور اس لئے کہ آسانی و تخفیف کے ساتھ اتباع نفس حاصل ہونا شرعاً محمود ہے۔ ولان المخرج مدفوع فی ایجاب المسور و لک تعذر الوقوف۔ اور اسلئے کہ جمع تو شرعاً دور کیا گیا ہر حالانکہ کسور واجب کرنے میں یہ جمع موجود ہے کیونکہ کسور کے حساب پر دافع ہونا مستند ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر اسکے پاس دوسو سات درم ہوں تو کسور واجب کرنے میں اول سال اس پر دوسو کے پانچ درم اور سات کے عوض چالیس ٹکڑے میں سے سات ٹکڑے واجب ہوئے پس اسکے پاس چالیس کے ۳۳ ٹکڑے اور دوسو ایک درم باقی رہے پس دوسرے سال گزرنے پر اسکی زکوٰۃ میں دوسو کے پانچ درم اور ایک درم کے عوض چالیس و ان ٹکڑا درم کا اور ۳۳ ٹکڑوں کے عوض ایک درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑوں میں سے ۳۳ ٹکڑے واجب ہوئے۔ اول یہ تو یہ حساب بہت سے فقہاء نہیں سمجھ سکتے تو حوام پر اسکا سمجھنا محال ہے۔ دوم ادا کرنا مستند کیونکہ درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑے کرنا محال ہوا اور شرح نے مشکل کو دور کیا تو محال قطعاً دور ہر پس بالیقین زکوٰۃ کسر پر واجب نہیں ہے۔ م۔ والمعتبر فی الدرر اہم وزن سبعة۔ اور درمون میں وزن سبعة معتبر ہے۔ و ہوا ان یكون العشرة منها وزن سبعة مثاقیل۔ وزن سبعة یہ کہ درم میں سے دس کا وزن سات مثقال ہو۔ ف۔ بالجملہ قدر واجب وزن سے پانچ اوقیہ کا چالیس و ان حصہ ہوا اور اہم اوقیہ و ابو یوسف کے نزدیک قیمت معتبر نہیں ہے۔ م۔ جوامع الفقہ میں ہر کہ زکوٰۃ میں وزن اہل مکہ اور کھل اہل مدینہ معتبر ہے یہی حدیث ابو داؤد اور نسائی میں ثابت ہے۔ اور خطابي رحمہ نے کہا کہ اسی معیار پر زمانہ جاہلیت و اسلام میں درم درم سے صرف صورت و نقش کا فرق ہوا۔ یہی قاضی عیاض کا قول اور اسی کو نووی رحمہ نے صواب کہا اور مثقال کا تغیر زمانہ جاہلیت و اسلام میں نہیں ہوا اور اسی پر عصر اول سے اب تک اجماع ہے۔ ابو حنبلہ نے کہا کہ جو امیہ درم کے چھ دانگ کیے اور اس پر سب لوگ متفق ہو گئے۔ ماردی رحمہ نے کہا کہ احکام اسلام میں سے وزن درم چھ دانگ اور ہر دس درم بوزن سات مثقال ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مختلف سکون کو جمع کر کے ہر دس درم کو سات مثقال کے وزن پر لیا اور یہ باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا۔ منع۔ بذلک جری التقدير فی دیوان عمر۔ اور اسی اندازہ کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دفتر میں تقدیر جاری ہوئی۔ ف۔ یعنی باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم۔ واستقر الامر علیہ۔ اور اسی پر یہ امر مستقر ہو گیا۔ ف۔ پہلے معلوم ہوا کہ مثقال ہمیشہ سے ایک حال پر رہا ہے یعنی میں قیراط نو سات کے ۱۰۔ قیراط ہوئے اور دس درم کا یہی وزن تھا تو ہر درم ۱۰ قیراط کا ہوا اور ہر ایک مثقال ۲۰ قیراط کا ہوا ہر قیراط پانچ جو کا ہے۔ پس زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ۱۰ قیراط کے درم پر زکوٰۃ وخراج و صدقہ و عری کا نصاب و صدقہ و انقطاع اسی وزن پر رہا۔ جسبہ میں جمع النوازل والعیون سے مشغول ہے کہ ہر شہر میں دہان کے درم و دینار کا اعتبار ہے اور اسی کو امام سرخسی نے اختیار کیا کیونکہ ہر زمانہ میں اس زمانہ والوں کی عادت معتبر ہے۔ منع۔ واضح ہو کہ اگر ہم۔ جو کی ایک رتی شمار ہوا اور



روپیہ صرف ۱۱۔ ماشہ کا ہو تو چالیس روپیہ پہنچا کر دم یعنی چالیس روپیہ یعنی ایک روپیہ زکوۃ ہر سال اگر سارے سال گیارہ ماشہ کا روپیہ ہو تو ۳۸۔ روپیہ اور ایک چارم روپیہ پر نصاب پورا ہو کر چالیس روپیہ واجب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ دم ۶۰۔ ہوگا اور مثقال ۱۰۰۔ ہوگا ہوتا ہے پس تجھے جو کی ایک رتن ہو اسی حساب سے دوسو دم چاندی کا نصاب اور ۲۰۔ مثقال سونے کا نصاب حساب لگا کر تول یا روپیہ و اشرفی کے حساب میں لانا چاہیے۔ اور روپیہ میں جو خفیف میل ہوتا ہے وہ وزن سے خارج ہوگا چنانچہ مصرح بیان فرمایا بقولہ۔ و اذا كان الغالب على الورق ففقه فوفی حکم الفقه۔ اور اگر روپیہ میں چاندی غالب یعنی زائد ہو تو وہ روپیہ چاندی کے حکم میں ہے۔ و نہ کیونکہ یہ دھات کھوٹی چاندی ہے تو اس پر چاندی کی زکوۃ ہے۔ و اذا كان الغالب عليها الغش فوفی حکم العروض۔ اور جب سکہ پر میل غالب ہو تو یہ سکہ اسباب کے حکم میں ہیں۔ و نہ جبکہ چاندی انہیں سے الگ ہو سکے۔ لیتا بیع۔ تو اس اسباب میں زکوۃ واجب ہونے کے لیے۔ یعنی ان میں مبلغ قیمتہا نصابا۔ ہون اعتبار ہوگا کہ اسکی قیمت بقدر نصاب پہنچ جاوے۔ و نہ کیونکہ یہ کھوٹی چاندی بھی نہیں بلکہ ایک دھات ہے جس میں چاندی کا جزو بھی ملا ہوا ہے عرض جمع عرض اور مراد سوائے مال غیر منقول و چرائی جاوے و نقد کے دیگر اموال ہیں اور حرجم نے اسکا قریب اسباب رکھا ہے۔ پھر اسباب پر زکوۃ اسی وقت کہ اسباب کی قیمت بقدر نصاب ہو یا بھلہ غلبہ کا اعتبار ہے۔ لانا الدرہم لا تخلو عن قلیل خش لا نانا لا تطیع الا به و تخلو عن اکثر۔ اس واسطے کہ دم تو قلیل میل سے خالی نہیں ہوتا کیونکہ وہ مسکوک نہیں ہوتا بدن خفیف میل کے۔ اور دم بہت میل سے خالی موجود ہوتا ہے فجعلنا الغلبہ فاصلة۔ تو ہم نے غلبہ کو حد فاصل قرار دیا۔ و نہ حتی کہ چاندی کا غلبہ ہو تو چاندی کے حکم میں ہے۔ اور اگر میل غالب ہو تو میل کے حکم میں اسباب ہے پس مدار غلبہ پر رہا۔ و ہوا ان یرید علی النصف اعتبار الحقیقۃ۔ اور غلبہ یہ کہ آدمے سے زائد ہو باعتبار حقیقت کے۔ و نہ کیونکہ جب آدمے سے زیادتی ہو تو فی الحقیقۃ زائد غالب ہے۔ اور ہم آئندہ باب الصرف میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے۔ و نہ جس باب میں ہا ہم نقد کا مبادلہ و بیع مذکور ہے۔ الا ان نے غالب الغش لا بد من یتۃ التجارۃ گمانی سائر العروض۔ لیکن بات یہ کہ جو روپیہ کہ میل غالب ہونے سے عرض کے حکم میں ہیں تو دیگر اسباب کی طرح زکوۃ واجب ہونے کے لیے انہیں بھی تجارت کی نیت ضرور ہے۔ الا اذا كان تخلص منها ففقه تبلغ نصابا۔ مگر جب کہ انہیں سے چاندی جدا کر کے اتنی نکل سکتی ہے کہ وہ نصاب کو پہنچ جاوے۔ و نہ اور اسکی صورت یہ کہ مثلاً چاندی کے مول کے اندر تانجے کا چرچا اس سے وزن میں زائد ہے رکھ کر منڈہ دیا گیا تو یہ دم ایسے ہیں کہ اوپر سے چاندی خالص جدا ہو سکتی ہے پس اگر ایسے دم اسقدر ہوں کہ انہیں یہ خالص چاندی دوسو دم وزن کی پہنچ جاوے تو چاندی کی زکوۃ واجب ہوگی۔ لانا لا یجوز فی عین الفقهۃ القیمۃ ولایۃ التجارۃ۔ کیونکہ عین چاندی میں قیمت مجبر نہیں اور نہ تجارت کی نیت ضرور۔ و نہ بلکہ ملک کامل کافی ہے۔ پھر غایۃ البیان معترض ہے کہ درم و لون میں اسقدر چاندی معلوم ہونا کافی ہے اگرچہ جدا نہ ہو۔ یعنی رحم نے جواب دیا کہ آگ میں گلا کر جدا کرنے ہی سے یہ علم ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ سوال و جواب دونوں یکساں ہیں اور تحقیق یہ کہ جن درم و لون میں چاندی کم اور جستہ یا رنگ وغیرہ زائد ہو اسکی دو صورتیں اول یہ کہ دونوں گلا کر اس طرح خلط میں کہ چاندی جدا نہیں ہو سکتی تو چاندی اس دوسری دھات میں مستملک و فنا ہو گئی پس اگر تجارت کی نیت ہو تو اس میں جست کی زکوۃ واجب ہوگی جب کہ اسکی قیمت بقدر نصاب ہو۔ دوم یہ کہ جست سے چاندی جدا ہو سکتی ہو یعنی مستملک نہ ہو جسکی صورت مذکور ہو چکا

حافظہ - م - اگر چاندی جدا ہونے والی قدر نصاب سے کم مگر اسکے پاس دوسری چاندی یا اسکے درم ہیں جنکا مجموعہ نصاب ہو تو زکوۃ دے۔ اگر درم میں چاندی دلیل کی وحالت برابر ہوں تو احتیاطاً زکوۃ واجب ہے۔ شرح الانطباع۔  
 وقاضیخان والخلعہ البحر - کل درم در پیہ حصین چاندی غالب ہے بوجہ عام رملج کے بیان کی ضرورت نہیں ہے اور اگر سکہ کے سواے چاندی میں تھوڑا سیل کر دیا تو بغیر بیان فروخت کرنا حرام اور مشتری کو خیار عیب ہوگا اور اگر کسی چاندی پر سال گذر جاوے تو زکوۃ الفضہ واجب ہوگی جب کہ پانچ اوقیہ ہو۔ ش - م - کیونکہ جو چاندی کے حکم میں ہے اس میں وزن معتبر ہے خواہ سکہ ہو یا نہ خواہ گلائی ہو یا بغیر گلی خواہ ڈھالی ہو یا نہ۔ الخ لاصہ - ۵ - اور جو مقدار زکوۃ میں دیتا ہے اس میں بھی وزن معتبر ہے نہ قیمت حتی کہ کھری دو سو درم چاندی کا چالیسواں حصہ پانچ درم چالیسواں حصہ کھنٹی چاندی پانچ درم وزن بھر دیدے تو شیخین رحم کے نزدیک جائز مگر کردہ ہے اور اگر کھنٹی پانچ درم کے عوض میں کھری چار درم جو قیمت میں ان سے کچھ زیادہ ہیں دیے تو نہیں جائز ہے۔ اگر کھنٹی چاندی کی زنجیریں حصین چالیس ٹرین ہیں اور وزن میں دو سو درم مگر قیمت بلحاظ ساخت کے دو سو پچیس درم ہے پس اگر زنجیر میں سے چالیسواں حصہ ایک ٹری دیدے تو جائز ہے اور اگر پانچ درم دیدے تو بھی جائز ہے اور اگر اسکی زکوۃ غیر جنس سے ادا کرنا چاہے تو بالاجمل قیمت معتبر ہوگی۔ دو سو درم شمار میں ہیں مگر وزن میں ایک جہ کم تو زکوۃ واجب نہیں البتہ - ۵ - نفع۔  
 وثر - سو درم کا زیور قیمت دو سو درم ہو تو بالاجمل زکوۃ نہیں ہے۔ باب زکوۃ میں چاندی دسوںے میں سیل ہونا کوئی علیحدہ صفت اعتبار نہیں ہوتی بلکہ کسی سیل میں وہ سونا چاندی ہی معتبر رہتے ہیں۔ المخطوط البدائع الخفہ - اگر نری چاندی میں اگر سیل کم ہو تو وزن میں ہنزہ چاندی ہے کہ زکوۃ میں شمار معتبر اور اسکے ظروف کا استعمال ممنوع ہے اور اگر سیل زیادہ ہو تو نہیں۔ والہ تعالیٰ اعلم - م - چاندی میں سونا مخلوط ہے اگر چاندی غالب ہے پس جو نصاب کو پہنچے اسکی زکوۃ ہے اور اگر چاندی کم ہو تو وہ سب ہنزہ کھنٹی سونے کے ہے کیونکہ سونا زیادہ گران قیمت ہے۔  
 والہ تعالیٰ اعلم - مفع -

فصل فی الذہب - فصل دوم سونے کی ذکوۃ میں - بیس فیما دون عشرين مثقالا من ذہب صدقہ - میں مثقال سونے سے کم میں زکوۃ نہیں ہے۔ فن - ایک مثقال - ۲۰ - قیراط اور یہی ایک دینار تھا۔ فاذا كانت عشرين مثقالا ففیہا نصف مثقال - پھر جب بیس مثقال ہو تو اس میں نصف مثقال زکوۃ ہے۔ لمار وینا - بدیل اسکے جو ہم نے روایت کر دی۔ فن - یعنی حدیث معاذ بن ادریسی حدیث علی بن زید حدیث عمرو بن حرم بھی گندین مفع - والتمثال مایکون کل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف - اور مثقال وہ کہ ہر سات اس میں سے بوزن دس درم ہوں اور یہی معروف ہے۔ فن - یعنی مراد یہی معروف ہے جسکی تعریف کی حاجت نہیں جسکا حالہ درم میں گندرا کہ ہر دس درم بوزن سات مثقال ہوں۔ مفع - ثم فی کل اربعة مثاقیل قیراطان - پھر بعد نصاب مذکور کے ہر چار مثقال پر دو قیراط ہیں۔ لان الواجب ربع العشر - کیونکہ واجب تو چالیسواں حصہ ہے۔ وذلک فیما قلنا - اور یہ حساب اس میں درست ہے جو ہم نے کہا۔ اذ کل مثقال عشرين قیراطا - کیونکہ ہر مثقال - ۲۰ - قیراط ہوتا ہے۔ فن - تو چار مثقال کے - ۸۰ - قیراط اور اسکا چالیسواں حصہ دو قیراط ہیں۔ اس حاصل پہلا نصاب ۲۰ مثقال ہیں۔ جب اس پر پورے چار مثقال بڑھیں تو دو قیراط زکوۃ بڑھتی۔ و بیس فیما دون اربعة مثاقیل صدقہ - اور چار مثقال سے کم بڑھنے میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفہ رحم - یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ وعند ہما یجب بحساب ذلک - اور صاحبین کے نزدیک بحساب مذکور واجب ہے۔ فن - حتی کہ ۲۰ - مثقال پر اگر

ایک شقال دیا وہ تو صدقہ میں نصف شقال مع اسکے بیسویں حصہ کے یعنی نصف قیراط کے ہوگا۔ وہی مسئلہ انگسور۔ اور یہ وہی مسئلہ کسور ہے۔ فن جو درم کی زیادتی میں گذرا۔ وکل دینار عشرۃ درہم فی الشرح اور ہر دینار شرع میں دس درم ہے۔ فیکون اربعۃ شقال فی ہذا کاربعین درہم۔ تو چار شقال اس میں ہر دینار چالیس درم کے ہونے سے۔ پس جیسے درم میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرعاً چالیس سے کم میں صدقہ کو نہیں بڑھاتا تھا اسی طرح چار شقال سے کم میں زکوۃ نہیں بڑھائی۔ اور اس بیان سے افادہ فرمایا کہ دینار و شقال برابر ہیں۔ م۔ اور فاتیہ البیان مقرر میں ہوا کہ اول تو مصنف نے کہا تھا کہ دس درم بوزن سات شقال ہیں نہ وزن ایک دینار۔ مع۔ جواب یہ کہ اول بیان وزن ہے یعنی دس درم کا وزن سات شقال یا سات دینار ہے اور بیان بیان قیمت ہے یعنی ایک دینار جو ایک شقال سونا ہو اشرع نے اس کی قیمت دس درم ٹھہرا دی تھی باین معنی کہ مثلاً کسی کو دھوکے سے مار ڈالا تو اس کی دیت اگر اشرافیوں سے دے تو ہزار دینار اور اگر درم سے دے تو دس ہزار درم دے۔ یوں ہی چوری جیسے ہاتھ کاٹا جاوے ایک دینار یا دس درم ہے پس احکام جاننے کے واسطے دینار کی مائیت دس درم رکھی تھی پھر وہ ہر زمانہ کے نرخ پر ہر م۔ ع۔ ت۔ قال وفی قبر الذہب والفضۃ وحلیہما وادائیہما الزکوۃ۔ اور کہا کہ سونے و چاندی کے چہر یعنی بغیر مغروب و بے سکے کی ہوئی چاندی و سونے میں اور دونوں کے زیور و ظروف میں زکوۃ واجب ہے۔ فن اگرچہ مرد نے اپنا زیور بنوایا جو حرام ہے اور اگرچہ ظروف کا استعمال حرام ہے پس ہر زیور مرد و عورت کا اور ہر انگوٹھی کی چاندی اور تموار کے قبضہ کی چاندی اور جو لگام وزین میں جڑی ہو جتنی کہ چاندی کے کیلون کو جمع کر کے زکوۃ کا حساب لگانا واجب ہے اور ہر چیز جو چاندی کی کھلا دے اگرچہ وہ کھوٹی ہو لگانا واجب ہے۔ م۔ ع۔ ت۔ ۶۔ حتی کہ چاندی کا کیس جو گھڑی پر ہوتا ہے۔ م۔ وقال الشافعی لا یجب فی حلی النساء وخاتم الفضة للرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ عورتوں کے زیور میں اور مردوں کی چاندی کی ہر انگوٹھی میں زکوۃ واجب نہیں۔ فن اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ ع۔ لانه یبذل فی مباح۔ کیونکہ یہ مباح میں مبتذل ہے۔ فن یعنی جس زیور کا استعمال مباح ہو وہ مبتذل طور پر استعمال ہوتا ہے۔ فشابہ ثیاب البندۃ۔ تو مبتذل کپڑوں کے مشابہ ہوا۔ فن حالانکہ ان کپڑوں میں بالاتفاق زکوۃ نہیں ہے۔ اور ثیاب البندہ وہ کہ ہر وقت استعمال میں آدین۔ ولنا ان السلب مال نام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زکوۃ کا سبب مال نامی ہے۔ فن اور نادر و طرح ایک وہ کہ خلقی ہو جیسے سونا چاندی اور دھوم وہ کہ فعلی ہو بذریعہ تجارت کے۔ و دلیل النماء موجود اور دلیل نمونے بیان موجود ہے۔ و ہوا لاعداد للتجارة خلقہ۔ اور وہ پیدائشی طور پر تجارت کے واسطے پیدا ہونا فن کیونکہ سونے چاندی کی ذات سے انتفاع نہیں ہوتا بلکہ غریہ فروخت سے لہذا ان میں نیت تجارت شرط نہیں جب کہ پیدائشی طور پر یہ مال نامی ہیں۔ والدلیل ہوا المعبر۔ اور دلیل ہی معبر ہے۔ فن نہ لوگوں کا فعل جنہوں نے سونا چاندی و ظروف و زیور میں استعمال کر دیا۔ بخلاف الثیاب۔ بخلاف ثیاب بندہ ہی فن کیونکہ ان میں کوئی دلیل نام نہیں ہے نہ پیدائشی اور نہ فعلی۔ پھر دلائل احادیث میں سے اول تو عموم سونا چاندی پر زکوۃ کا حکم جو مذکور ہو چکا۔ دوم خصوص زیور میں حدیث حسین المعلم عن عمرو بن شعیب عن ایہ عن جده کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عورت اپنی دختر کو ساتھ لے آئی اور دختر کے ہاتھ میں سونے کے دو کپڑے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انکی زکوۃ دیتی ہے۔ بولی کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ کیا سمجھے یہ خوش معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انکے عرصہ تک آگ کے دو کنگن پہنا دے۔ پس اُس نے کڑوں کو نکال کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم



کے حضور میں ڈال دیا اور کہا کہ یہ مرد رسولہ میں - رواہ ابو داؤد و الترمذی - منذری نے متفقین کہا کہ اسکی اسناد میں کچھ کلام نہیں سہر سب رجال کی توثیق ذکر کی - ابن القطن نے کہا کہ یہ اسناد صحیح ہے - ترمذی نے اسکو ابن لیث سے روایت کر کے کہا کہ ابن لیث اور شعیب بن الصلاح ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہوا - منذری رحم نے کہا کہ شاید ترمذی کی مراد اپنی دونوں اسانید میں ورنہ اسناد ابو داؤد میں کچھ کلام نہیں اور حنابلہ بن الحارث و حسین المعلم دونوں صحیحین کے راوی ہیں اور عمرو بن شعیب میں اگرچہ بعض نے کلام کیا مگر ترمذی نے بخاری رحم سے نقل کیا کہ میں نے دیکھا کہ احمد بن حنبل واسحق بن راہویہ و علی بن المدینی و ابو حمید و عامر و محمد بن قسطل عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے حجت لیتے تھے اسکو مسلمانوں میں سے کسی نے ترک نہیں کیا - بالآخر بعد صحت اسناد کے ترمذی کا قول قبول نہیں ہو سکتا ابو داؤد نے محمد بن عمرو بن عطاء کے طریق سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو انکی زکوٰۃ دیتی ہے میں نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ یہ تجھے آگ سے کافی ہیں - اسکی اسناد بھی صحیح ہے اور دارقطنی نے کہا کہ محمد بن عطاء مجہول ہے تو بیہقی و ابن القطن نے رد کر دیا کہ یہ محمد بن عمرو بن عطاء ہے اور وہ ثقات میں سے ہے چونکہ دادا کی طرف منسوب ہوا تو دارقطنی کو وہم ہو گیا اور ابو داؤد کی حدیث میں شیخ محمد بن ادریس یعنی امام ابو حاتم الرازی نے مبین کر دیا ہے - بلکہ عیسری حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا میں سونے کی ہنسیاں بنتی تھی تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا یہ بھی کنز ہے فرمایا کہ جو چیز نصاب زکوٰۃ کو پہنچ جاوے اور تو اسکی زکوٰۃ دیدے وہ کنز نہیں ہے - رواہ ابو داؤد و دارقطنی کی روایت میں ہے کہ جب تو اسکی زکوٰۃ دیدے تو کنز نہیں ہے ابو داؤد کی اسناد میں بیہقی نے کہا کہ ثابت بن عجلان منفرد ہے اور عبد الاحق نے کہا کہ قابل حجت نہیں ہے - صاحب التتبع نے کہا کہ کچھ مضمر نہیں کیونکہ ثابت بن عجلان سے بخاری نے روایت کی اور ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے - اور شمل حمد الحق کے کسی نے نہیں کہا چنانچہ شیخ تقی الدین بن دقین العبد نے کہا کہ یہ عبد الحق کا تجاہل ہے - حاکم کی اسناد میں محمد بن ماجر راوی کو ابن ابی حزی نے کہا کہ ابن جان کے قول سے وہ جھوٹی حدیثیں بنانے والا ہے - صاحب التتبع نے کہا کہ ابن ابی حزی سے یہ بہت غراب خطا ہوئی کیونکہ محمد بن ماجر جو کذاب و ضاع ہے وہ دوسرا ہے اور یہ محمد بن ماجر جس نے ثابت بن عجلان سے روایت کی مرد ثقہ شام کا رہنے والا ہے اسکی احمد و ابن معین و ابوزرعہ و ابو داؤد و غیرہم نے توثیق کی اور صحیح مسلم میں اس سے روایت موجود ہے اور اسکی متابعت میں عتاب بن بشیر نے ثابت بن عجلان سے یہی حدیث روایت کی اور عتاب بن بشیر کو ابن معین نے ثقہ کہا اور بخاری نے متابعت میں اسکی روایت داخل کی - اگر کہا جاوے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ زیورین زکوٰۃ دیتے ہیں تو ابن ابی حزی نے کہا کہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف از قول جابر رضی اللہ عنہ ہے - بیہقی نے کہا کہ یہ باطل ہے اسکی کچھ اصل نہیں بلکہ جابر رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا جاتا ہے - پھر آثار صحابہ رضی اللہ عنہم البتہ بغیر سرسری بعض معارض میں چنانچہ مالک رحم نے موطاء میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انہی بیبیوں و بیبیوں کے سونے کے زیور سے زکوٰۃ نہیں نکالتے تھے - جواب یہ کہ اول تو یہ فصل ہے علاوہ ازین مختل کہ معنی یہ ہوں کہ خود زیور کو زکوٰۃ میں نہ دیتے تھے کیونکہ دارقطنی نے روایت کی کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے مسلم رحم کو لکھا کہ میری بیبیوں کے زیوروں کی زکوٰۃ ہر سال دیدے - اور ابن ابی شیبہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انہی دو جات کو حکم کرتے کہ اپنے زیوروں کی زکوٰۃ نکالیں - پس یہ معارض ہیں اور نفی پر اثبات مقدم ہے - حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو موسیٰ اشعری کو لکھا کہ مسلمانوں کی عورتوں کو حکم کر کہ زیوروں کی زکوٰۃ نکالیں - رواہ ابن ابی شیبہ - حضرت ابن مسعود نے کہا کہ زیور میں زکوٰۃ ہے - رواہ عبد الرزاق - اور عطاء

وابراہیم غنمی وسعد بن جبر و طائس و عبد السمہ بن شداد سے یہی معنی ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ منع۔ بین  
کتابوں کے بعض آثار عاکشہ و انس جو معارض بین شاید انہیں مراد سوا سے چاندی دے۔ نے کا زیور ہر ہذا عطا  
و غنمی نے کہا کہ سنت جاری ہو چکا کہ سونے و چاندی کے زیور میں زکوۃ ہے۔ بالجملہ جب استدر احادیث مرفوعہ  
و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم باسانید صحیحہ موجود ہیں تو کچھ شک نہیں کہ زیور میں جبکہ سونے یا چاندی کا ہو زکوۃ واجب  
ہر بشرطیکہ نصاب پورا ہو یا روپیہ کے ساتھ ملا کر نصاب ہو۔ یہی مذہب صحیح ہے اور اسکے معارض کوئی نص ثابت  
نہیں ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ایک کے پاس پورا نصاب ہونا اور پورا نصاب چاندی ہے۔ سنے ایک کی طرف سے  
پیشکی زکوۃ دی تو دونوں کی طرف سے واقع ہوگی کیونکہ دونوں بانس واحد ہیں اس دلیل سے کہ دونوں ملا کر  
نصاب بنانا جائز ہے تو کسی کی تعمین لہذا ہوگی بان اگر ایک نصاب قبل سال گذرنے کے تلف ہو گیا تو دوسرا متعین  
ہو گیا۔ الکافی۔ فلو س میں زکوۃ نہیں ہے مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں اور دوسو درم قیمت کو پہنچ جاوین  
تو زکوۃ واجب ہے۔ المحیط ۵۔

**فصل فی العروض۔** نصل چارم زکوۃ عروض کے بیان میں۔ **فت۔** ابن المنذر نے کہا کہ عروض میں  
وجوب زکوۃ پر اہل علم کا اجماع ہے جنہیں مدینہ کے فقہاء سب سے یعنی سعید بن المسیب و قاسم بن محمد و عروہ بن  
الزبیر و ابو بکر بن عبد الرحمن بن الحارث و خارج بن زید و عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ و سلیمان بن یسار بھی  
ہیں۔ مالک رحم سے روایت ہے کہ عروض میں نہیں حتی کہ اسکے دام نقد ہو جاوین اور یہی ابن عباس سے مروی  
ہے۔ مع۔ عروض جمع عرض وہ ہر متاع و چیز سوا سے درم و دینار کے۔ کمافی الصحاح۔ اور یہی بیان مراد ہے کیونکہ  
چرائی کے جانور دن میں نیت تجارت ہو تو زکوۃ تجارت یعنی قیمت لگا کر زکوۃ واجب ہوتی ہے۔ مع۔ الزکوۃ  
واجبہ فی عروض التجارة۔ عروض تجارت میں زکوۃ واجب ہے۔ **فت۔** پس تجارت کی نیت و عمل  
ہونا چاہیے۔ کانتہ ما کانت۔ چاہے کوئی متاع و چیز ہو۔ **فت۔** یعنی خواہ ایسی جنس ہو جس میں زکوۃ ہے جیسے  
چرائی کے جانور ہیں یا ایسی جنس ہو جن میں زکوۃ بدون تجارت نہیں جیسے خجور و گدھے۔ منع۔ بلکہ سکھلائے ہوئے  
گتے و چیتے۔ کمافی السراج ۵۔ اذابلغت قیمتہا نصابا من الورق او الذہب۔ بشرطیکہ اس عروض کی  
قیمت نصاب کو پہنچ جاوے خواہ درم سے یا اشرفی سے۔ **فت۔** عروض کی قیمت لگانے میں سکھ دار روپیہ و درم یا  
اشرفی کا اعتبار ہے حتی کہ گھوڑا تجارت کا بعض دوسو درم وزن کے گلائی چاندی کے خرید جبکی قیمت دوسو سکھ دانہ میں  
تو اس گھوڑے میں زکوۃ نہیں اگرچہ اس چاندی میں زکوۃ واجب تھی۔ الذخیرہ و التفسیر مع۔ (تعلیہ علیہ السلام)  
فیہا یقوم ما فیہ دے من کل ماتحتی و درہم خمسہ و راہم۔ کیونکہ حدیث میں عروض تجارت کے حق میں ہے کہ  
عروض کی قیمت لگا دے پس ہر دوسو درم سے پانچ درم دے۔ **فت۔** یہ حدیث اگرچہ غریب ہے لیکن اس  
باب میں احادیث مرفوعہ موجود ہیں جیسے ابو داؤد کی حدیث سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کہ ہم لوگوں کو حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم حکم فرماتے کہ جو بیع کے واسطے میا ہو اس سے زکوۃ نکالیں۔ ابن عبد البر نے کہا کہ اسکی  
اسناد حسن ہے۔ حاکم کی حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اونٹ میں اسکی زکوۃ اور غنم میں اسکی زکوۃ اور برہم  
اسکی زکوۃ ہے۔ نووی رحم نے کہا کہ ہر باء موحده و زائے منقوطہ ہے یعنی کپڑا۔ پس کپڑے میں زکوۃ تجارت ہے  
مع۔ اور آثار میں سے حضرت عمر رحم سے بروایت احمد و عبد الرزاق و دارقطنی مروی کہ چترے و حجاب کو فرمایا  
کہ قیمت لگا کر اسکی زکوۃ ادا کر۔ ابن عمر رحم نے کہا کہ ہر مال تجارت میں ہر سال زکوۃ ہے رواہ عبد الرزاق باسناد

ابن عمر نے کہا کہ عروض میں زکوۃ نہیں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں۔ رواہ البیہقی۔ خزوفہ بن الزبیر و سید بن مسیب  
 و قاسم بن محمد نے کہا کہ عروض میں ہر سال کے پیچھے زکوۃ ہے۔ رواہ عبد الرزاق۔ مع۔ و لا تہامعہ ولا استنہار  
 باعد او العید۔ اور اس دلیل سے کہ عروض بھی بڑھادہ حاصل کرنے کے لیے بندہ کے مہار کرنے سے مہیا  
 ہوگا۔ فن۔ یعنی بطریق تجارت۔ پس یہ ازراہ فعل کے مال نامی ہو گیا۔ فاشبہ المعد باعد او الشرع  
 تو مشابہ ہو گیا ایسے مال سے جو شرع کے مہار کرنے سے نامی ہے۔ فن۔ یعنی سونا چاندی۔ اور مراد یہ کہ ازراہ خلقت  
 کے مال نامی ہر پس ادب کے طور پر شرع کا نام لیا حالانکہ شرع نے تو عروض تجارت اور سونا چاندی دونوں کو مال  
 نامی قرار دیا ہر پس حاصل یہ کہ سونا چاندی جو خلقی مال نامی ہیں ان کے مشابہ عروض بھی ہو جائیگا جبکہ بندہ اس کو بڑھادہ  
 حاصل کر نیلے لیے مہیا کرے۔ لہذا فرمایا۔ و بشرط نیت التجارۃ لثبت الاعداد۔ اور تجارت کی  
 نیت شرط ہے تاکہ بڑھادہ کا مہیا کرنا ثبوت ہو۔ فن۔ کیونکہ مہیا کرنا جب بغرض خدمت و استعمال حاجت ہوتا  
 ہا لا جماع زکوۃ نہیں ہے۔ پھر ملک خود اختیار سی بطور بیع یا اجارہ حاصل کرنے کے وقت تجارت کی نیت ہوتا  
 وہ مال تجارت ہے خواہ بیع نیت کرے یا مثلاً تجارتی مال کے عوض مال خریدے تو یہ دلیل ہے کہ تجارت کے لیے ہے  
 مگر جب کہ اسکے برخلاف تجارت سے خارج کر نیکی نیت کرے اور اگر یہ قصد کیا کہ اس سے دو ایک برس نیت  
 بیکہ فروخت کر دے تو بھی تجارتی مال رہا۔ یہ تو ملک حاصل کرنے کے وقت نیت ہے اور اگر بعد ملک ہو جائے  
 نیت کی مثلاً میراث کا حصہ اسباب بوجہ وراثت کے آسکا ہو گیا پھر تجارت کی نیت کی تو جب تک تجارت کا  
 فعل نہ کرے تب تک وہ اسباب تجارت نہ ہو گا۔ مع۔ پھر شرط ہے کہ وہ قابل تجارت بھی ہو حتیٰ کہ مثلاً خراجی زمین  
 بہ نیت تجارت خریدی تو اس پر خراج ہے نہ زکوۃ۔ نفاشی نے نو و عمیرہ جانور واسطے تجارت کے خریدے پھر جانوروں  
 کے واسطے جو لین دین گاہین و درسیان وغیرہ خریدین پس اگر جانور کے ساتھ میں یہ چیزیں خریدار کو نہیں دیتا تو  
 استعمال میں ان پر زکوۃ نہیں اور اگر دیتا ہے تو ان چیزوں میں بھی زکوۃ واجب ہے۔ اس بطرح عطر و تیل بیچنے والے  
 نے دو سو درم کی شیشیاں خریدین پس اگر تیل کے ساتھ خریدار کو دیدیتا ہے تو ان پر زکوۃ ہے ورنہ نہیں۔ کافی فاضل  
 و محیط السرخسی و الذخیرہ ص ۷۷۔ تجارتی گھر جس اسباب کے عوض کرایہ پر دیا وہ اسباب مال تجارت ہے اگرچہ  
 مرتجع نیت ہو جب کہ اصل میں ہے اور جامع میں لکھا کہ نیت پر موقوف ہے اور مشائخ بلخ نے اسی کو صحیح کہا۔ اور  
 جو اسباب بطریق مہیا یا صدقہ یا وصیت یا یا حبسین کچھ سبب و نہ نہیں بالبطریق مہیا یا بدل الخلع یا بدل علق یا صلح  
 خون کے یا یا حبسین غیر مال کے عوض مال ملا ہے تو اوج یہ کہ اس اسباب میں نیت تجارت نہیں صحیح ہے۔ البحر۔ یعنی  
 فقط نیت سے تجارتی نہ ہو گا جب تک کہ تجارت کا فعل نہ کرے۔ پھر جب نیت مع فعل جمع ہوں تو تجارتی ہو کہ  
 اس وقت سے سال گزرنے پر اس کی قیمت درم یا دینار سے لگا دے اور ہر نصاب کی زکوۃ دے۔ م۔ ثم قال  
 پھر امام محمد و قدوری نے کہا کہ۔ یقوہما یا ہوا نفع للمساکین۔ عروض کی قیمت ایسے نقد سے لگا دے جو مساکین  
 کے واسطے زیادہ نافع ہو۔ احتیاطاً لحق الفقیر۔ بغرض احتیاط حق فقیر کے۔ قال رحمہ اللہ و ہذا روایت عن ابی حنیفہ  
 مصنف رحمہ نے فرمایا کہ یہ بھی امام ابو حنیفہ رحمہ سے ایک روایت ہے۔ و فی الاصل خیرہ۔ اور دوسری روایت  
 اصل یعنی مہیا یا بدل یا یا حبسین کو اختیار دیا ہے۔ فن۔ یعنی مالک مختار ہے چاہے درم سے یا دینار سے قیمت  
 لگا دے۔ لان الثمنین نے تقدیر قیم الاشیا بہما سواء۔ کیونکہ اشیا کی قیمت اندازہ کیے جانے  
 میں دونو نقد برابر ہیں۔ فن۔ چاہے جس نقد سے اندازہ کرے تو اندازہ صحیح و جائز ہو گا پس فقیر کے لیے



انفع کے ساتھ اندازہ کرنا شرط نہ ہو لہذا انفع کی روایت کچھ اندازہ صحیح ہونے میں نہیں ہر ایک۔ تفسیر الانفع ان  
 یقوم بما یبلغ نصابا۔ فقیر کے لیے انفع کا طور رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کے ساتھ  
 اندازہ کرنے میں نصاب پورا ہوتا ہو۔ فن۔ مثلاً ایک گھوڑا مال تجارت ہو اور سونا اس وقت گران ہو تو وہ  
 ۲۰۔ مثقال سونے کا نہیں مگر دوسو درم سکے کا ہر تو بالاتفاق اُسکو درم سے اندازہ کرے۔ ن ف۔ وعن ابی  
 یوسف انه یقوم بما اشتري ان کان الثمن من النقود۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عروض  
 کا اندازہ قیمت ایسے نقد کے ساتھ کرے جسکے عوض خرید اتھا بشرطیکہ اسکے دام کسی نقد سے دے ہوں۔ لانه  
 ابلغ فی معرفۃ المالیۃ۔ کیونکہ اس طریقہ سے مالیت پہچاننے میں پوری رسائی ہے۔ وان اشترا بالغبیر  
 النقود تقوم بالنقد الغالب۔ اور اگر عروض کو نقد کے سوا کسی چیز کے عوض خرید ہو تو ایسے نقد سے  
 اندازہ کرے جسکا چلن سب سے زیادہ ہو۔ فن۔ اور یہی شافعی کا قول ہے مثلاً گھر کے عوض تجارتی گھوڑا خرید اور  
 شہر میں اشرفیوں کا چلن تجارتوں میں زیادہ ہو تو اسی سے اندازہ کرے۔ وعن محمد انه یقوم بالنقد الغالب  
 علی کل حال۔ اور امام محمد سے مروی ہے کہ عروض کا اندازہ قیمت ہر صورت میں زیادہ چلن والے نقد کے ساتھ کرے  
 فن۔ خواہ نقد کے عوض خرید ہو یا مال کے۔ کما فی المنصوب والمستملک۔ جیسے منصوب اور مستملک  
 میں ہوتا ہے۔ فن۔ صورت منصوب یہ کہ زید نے عمر کا گھوڑا بطریق ناجائز اپنے قبضہ میں کر لیا تھا حتیٰ کہ گھوڑا  
 تلف ہو گیا تو زید اُسکو قیمت تاوان دے پھر قیمت کا اندازہ ایسے نقد سے ہو گا جسکا وہاں چلن زیادہ ہے۔ اور  
 مستملک کی مثال یہ کہ زید نے عمر سے یہ گھوڑا عاریت دو کوں ایک جگہ جانے کے لیے لیا تھا پھر وہاں سے  
 آگے دس کوں لیکھا کہ وہ تھک کر مر گیا تو قیمت کا مٹا من ہوا اور اسی طرح قیمت کا اندازہ ہو گا۔ م۔ بالجلب  
 درم یا دینار کسی ایک ہی سے نصاب پورا ہوتا ہو تو جس سے پورا ہوتا ہو اسی سے اندازہ کرنا بالاتفاق واجب ہے  
 اور اگر ہر ایک سے پورا ہوتا ہو تو اختلاف ہے امام کے نزدیک بالانفع دامام محمد کے نزدیک بنالغالب النقد اور امام  
 ابو یوسف کے نزدیک ثمن یا بنالغالب نقد۔ کما فی الخلاصہ۔ ن ف۔ پھر واضح ہو کہ عروض کی قیمت وہیں اندازہ کیجاء  
 جہاں مال موجود ہے حتیٰ کہ اگر کسی مطلب سے مال دوسرے شہر میں بھیجا اور وہاں وقت زکوٰۃ آیا تو وہیں کی قیمت اندازہ  
 ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قیمت اُس روز کی معتبر ہے جس دن وجوب زکوٰۃ ہوا اور صاحبین کے  
 نزدیک اداے زکوٰۃ کے دن جو قیمت ہو معتبر ہے۔ مثلاً اول روز رمضان کو وجوب ہوا اور قیمت دوسو درم ہو پانچ  
 درم واجب ہوے پھر اسے باہر عیدین زکوٰۃ ادا کرنی چاہی حالانکہ اسوقت نرخ بڑھ کر قیمت دوسو چالیس درم  
 ہو گئی ہے تو ابو حنیفہ رم کے نزدیک پانچ درم دیدے اور صاحبین کے نزدیک اب چھ درم دینا واجب ہیں۔ اگر  
 عروض گیسوں یا کوئی وزن کی چیز یا گنتی کی چیز ہو پس اگر اسے عین مال کا چالیسواں حصہ دید یا تو بالاتفاق جائز  
 ہے خواہ نرخ گران ہو یا ارزان۔ اور اگر قیمت دینی چاہی تو اختلاف مذکور جاری ہو گا۔ اگر عین مال میں نقص ہو جائے  
 سے نرخ گھٹ گیا مثلاً گیسوں بھیگ گئے تو بالاتفاق اسی روز کی قیمت معتبر ہے جس دن ادا کرنا چاہتا ہے اور اگر  
 عین مال میں زیادتی ہو جانے سے نرخ بڑھ گیا ہو مثلاً جانور دبلا پیلا تھا وہ بعد وجوب کے موٹا تازہ ہو گیا تو بالاتفاق  
 بعد ن وجوب ہوا اسی روز کی قیمت معتبر ہوگی۔ م ف۔ واضح ہو کہ تجارتی اسباب خرید اور قبضہ نہ کیا تو  
 صحیح قول پر قبضہ سے پہلے وہ نصاب ہے یعنی اس پر زکوٰۃ کا سال شروع ہو جائیگا۔ محیط السرخسی۔ یہی رہن کا حکم ہے  
 مگر جب کہ رہن کا اسباب مرہن کے قبضہ میں ہو تو رہن پر زکوٰۃ نہیں۔ البحر۔ اگر اسکے پاس کئی نصاب مختلف

کامل ہون شلاً نصاب درم و نصاب دینار و نصاب عروض تجارت اور نصاب سواکم۔ اور اسپر قرضہ بھی ہو تو پہلے اس قرضہ کی طرف درم و دینار کو محسوب کیا جاوے پھر اگر قرضہ اس سے بھی زیادہ ہو تو عروض کو محسوب کیا جاوے پھر اگر کچھ قرضہ بڑھ جائے تو سواکم محسوب ہوں اور یہ اسوقت کہ سواکم کی زکوۃ وصول کرنے والا حاضر ہو گیا ہو کیونکہ وہ اسی ظاہری مال سے زکوۃ وصول کریگا لہذا قرضہ کی طرف باطنی مال درم دینار و عروض پھر جاتا ہو اور اگر صدقہ سواکم وصول کرنے والا موجود نہ ہو تو مالک مختاری جو مال چاہے قرضہ میں لگا دے۔ شرح المبسوط للسخری۔ و اذا کان النصاب کا طانی طرفی الحول نقصانہ فیما بین ذلک لایسقط الزکوۃ۔ اور جب کہ سال کے دونوں میں نصاب پورا ہو تو اسکے مابین میں نصاب گھٹ جائے زکوۃ کو ساقط نہیں کرتا۔ لانه یشتق اعتبار الکمال نے اثنائہ۔ کیونکہ درمیان سال میں نصاب پورے رہنے کا اعتبار کرنے میں شقت ہو۔ فن۔ پس یہ شرط ہو کہ ابتداء میں پورا ہو اور انتہاء میں پورا ہو۔ اما لا بد منہ۔ رہا جسکے پورا مشروط ہونے سے چارہ نہیں۔ فی ابتداء لانقصا و تحقق القیاس۔ تو وہ ابتداء سے سال میں واسطے سال منعقد ہونے اور تو نگر می تحقق ہونے کی ہو۔ و فی انتہاء للوجوب۔ اور انتہاء سے سال میں واسطے زکوۃ واجب ہونے کے۔ فن۔ یعنی قدر معلوم دینے کے واسطے پس ان دو موقع پر نصاب پورا ہونا لا بد ہو۔ ولا کذلک فیما بین ذلک لانه حالۃ البقار۔ اور اسکے مابین میں ایسا نہیں کیونکہ وہ تو حالت بقار ہو۔ فن۔ یعنی تو نگر می تحقق ہو کر سال شروع ہو گیا پس درمیان میں اس حالت کا بقار ہو تو اس میں کمال لا بد ہی نہیں۔ پھر یہ اسوقت کہ درمیان میں اس مال سے باقی ہو صرف نصاب میں کمی آئی۔ بخلاف مال لو ملک الکل۔ برخلاف اسکے جب کہ کل مال تلف ہو گیا۔ فن۔ یعنی کچھ باقی نہ رہا کہ حالت بقار کہلاوے۔ حیث یبطل حکم الحول۔ تو سال کا حکم باطل ہو جائیگا۔ فن۔ یعنی اسپر وجوب زکوۃ منعقد ہو کر سال مشروط گذرتا تھا وہ مٹ گیا۔ ولا تجب الزکوۃ۔ اور زکوۃ واجب نہوگی۔ فن۔ جبکہ یہ سال پورا ہو۔ لانه عدم النصاب فی الجملة۔ کیونکہ بالکل نصاب معدوم ہو گیا۔ ولا کذلک فی المسئلہ الاولی۔ اور پہلے مسئلہ میں جب کہ فقط کمی آئی ایسا نہیں ہو۔ لان بعض النصاب باقی بقیقی الانقضاء۔ کیونکہ کچھ نصاب باقی ہو تو انقضاء باقی رہا۔ فن۔ اگر درمیان میں مال بالکل جائیداد ایک بھی نہ رہا پھر آخر سال میں نصاب کامل موجود ہو شلاً اسکو نقد مال بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مل گیا تو جو سال مٹ چکا وہ گیا اور یہ نصاب جدید جو وقت سے ملا اسی وقت سے اسکا سال شروع ہوگا۔ م۔ قال و یضم قیمت العروض الی الذہب و الفضة حتی یتیم النصاب۔ اور عروض کی قیمت کو سونے و چاندی میں ملا یا جاوے تاکہ نصاب پورا ہو۔ فن۔ یعنی جب اگر عروض کے ساتھ سونا چاندی ہو اور قیمت عروض بقدر نصاب نہ ہو تو اسکو سونے چاندی میں ملا کر پورا کریں اور یہ بالاجماع ہو۔ لان الوجوب فی الکل باعتبار التجارۃ۔ کیونکہ وجوب زکوۃ تو ان سب میں باعتبار تجارت یعنی خرید و فروخت کی بڑھاد کے ہو۔ وان افرقت جہۃ الاعداد۔ اگرچہ اعداد کی راہ جدا ہو۔ فن۔ یعنی سونا چاندی براہ خلقت واسطے خرید و فروخت و استناء کے ہیں اور عروض براہ فعل بندہ ہیں۔ لہذا عروض کی جناس مختلفہ کو قیمت کے حساب سے ایک میں ملاتے ہیں۔ ویضم الذہب الی الفضة۔ اور سونے کو چاندی کے ساتھ ملا یا جاوے۔ للمجانستہ من حیث الثمنیۃ۔ کیونکہ ثمن ہونے میں دونوں ہمجنس ہیں۔ ومن ہذا الوجه صار سبیحا۔ اور انہی جہت سے وہ سبب زکوۃ ہوا۔ فن۔ تو زکوۃ میں دونوں ہمجنس ہیں بخلاف اسکے اگر قسم کھائی کہ سونا ہاتھ میں نہ لوں گا تو چاندی سے حائث ہوگا اسواسطے کہ بحسب الذات مختلف ہیں۔ تم یضم بالقیمۃ عند

ابو حنیفہ رحمہ - پھر ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ملانا بقیہ ہوگا۔ **ف** یہی قول احمد و ثوری ہے۔ معنی یہ کہ سونے کی قیمت لگا کر چاندی میں ملا دیا جاوے اور جب قدر ہو زکوۃ دیدی جاوے۔ و عندہما بالاجزاء و ہو رواۃ عنہ۔ اور صاحبین کے نزدیک بحساب اجزاء کے ملایا جاوے اور یہ ابو حنیفہ رحمہ سے بھی ایک روایت ہے۔ **ف** یہی قول مالک و ایک روایت احمد ہے۔ یعنی مثلاً دس مثقال سونا ہو تو آدھان نصاب ہو اور سودرم کا آدھان نصاب ملا کر پورا نصاب ہو گیا۔ اور عمرہ اختلاف کا اختلاف قیمت پر ظاہر ہوگا۔ حتیٰ ان من کان له مائتہ و ربعم مائتہ شاقیل ذهب تبلغ قيمتها مائتہ و ربعم فعليه الزکوۃ عندہ خلافا لہما۔ حتیٰ کہ جس شخص کے پاس سودرم ہوں اور پانچ مثقال سونا جسکی قیمت سودرم ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر زکوۃ واجب ہوگی بخلاف صاحبین کے۔ **ف** کیونکہ بظاہر الروایۃ پانچ مثقال کی قیمت جب سودرم میں تو دو سودرم ملکر نصاب ہو گیا۔ اور صاحبین کے نزدیک پانچ مثقال چارم نصاب ظاہر ہو اور سودرم نصف نصاب تو ملکر تین چوتھائی نصاب ہو تو زکوۃ نہ ہوئی۔ ہا یقولان المعتبر فیہما القدر وون القيمة۔ صاحبین کہتے ہیں کہ سونے چاندی میں معتبر تو وزن ہے نہ قیمت حتیٰ لا یجب الزکوۃ فی مصوغ ورنہ اقل من مائتین و قیمتہ فوقہا۔ حتیٰ کہ جس سانچہ چیز مثلاً پیالہ کا وزن دو سودرم سے کم ہو اور اسکی قیمت دوسو سے زیادہ ہو زکوۃ بالاتفاق واجب نہیں ہوئی۔ **ف** تو اسی سبب سے کہ قیمت معتبر نہیں اور وزن معتبر ہے۔ ہو یقول ان الظم للسانستہ و ہو تحقیق باعتبار القيمة وون الصورة فیضم بہا۔ ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ منہم کرنا بوجہ مخفی کے ہے اور یہ ضم کرنا باعتبار قیمت کے تحقیق ہوگا نہ باعتبار صورت کے تو اسی قیمت کے ساتھ ضم کیا جاوے۔ **ف** بخلاف مسئلہ پیالہ کے کہ وہاں کسی چیز کا ضم کرنا نہیں تو اس پر قیاس فاسد ہے۔ اگر دس مثقال طلا قیمت سودرم ہوں اور سودرم دیگر تو بالاتفاق ضم ہوں کیونکہ امام رحمہ کے نزدیک دو سودرم براہ قیمت ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دونوں نصفان نصف پورا نصاب ہوے۔ اور اگر سودرم کے ساتھ دس مثقال بقیہ پچاس درم ہوں تو صاحبین کے نزدیک زکوۃ واجب اور امام کے نزدیک نہیں۔ اگر ۱۵۰ درم اور پانچ مثقال طلا تو صاحبین کے نزدیک زکوۃ ہے اور امام کے نزدیک اگر پانچ مثقال کی قیمت پچاس درم ہو تو ضم ہے ورنہ نہیں بھیج ہے۔ محیط السرخسی ۵۔ اور نقیۃ ابو جعفر نے کہا کہ درم ہوں کا سونا چند رہ مثقال ہو تو واجب ہے اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ اگر طلا و چاندی ہر ایک نصاب ہو اور اسے ایک نصاب کو دوسرے میں ملایا کہ سونے یا چاندی سے ادا کرے تو مضائقہ نہیں مگر واجب ہے کہ قیمت لگانا ایسے نقد سے ہو جو مقدار اور رواج میں فقراء کو زیادہ نافع ہو ورنہ ہر ایک سے چالیسواں حصہ ادا کرے۔ محیط السرخسی۔ اگر سونے کے حساب سے کچھ فاضل ہے جو چار مثقال نہیں اور درم نصاب سے استقدر فاضل کہ چالیس درم نہیں تو دونوں فاضل کو ملاوے تاکہ چالیس درم یا چار مثقال ہو جاوے۔ المفہرات۔ یا قوت ہوئی دو اجرات میں زکوۃ نہیں اگرچہ اسکے ہار بنے ہوں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں تو زکوۃ واجب ہے باعتبار قیمت کے۔ البجہرہ۔ نالوانی نے اگر لکڑیاں ذمک واسطے خمیری روٹی کے خریدین تو زکوۃ نہیں۔ اور اگر تلچہ پر لگانے کے لیے تل خریدے تو اس پر زکوۃ ہے۔ الذخیرہ۔ جسکے ذمہ ادا سے زکوۃ ہے اسکو قرض لینا مستحب ہے بشرطیکہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا ورنہ افضل یہ کہ قرض نہ لے اسلئے کہ قرض خواہ کا جملہ آخرت میں سخت ہے محیط السرخسی۔ اگر مال لکڑیاں اسکو فقیر نے اٹھایا پھر مالک نے اسکو زکوۃ دینے کی نیت کی پس اگر مال اسکے ہاتھ میں قائم اور وہ مال بیچانے تو جائز ہے بظاہر۔ جیسے زکوۃ باقی ہے اور وہ مر گیا تو زکوۃ ساقط ہو گئی۔ محیط



## باب فیمن یر علی العاشر

باب اس مال دالے کے بیان میں جو عاشر پر گزرے۔ عاشر جو امام کی طرف سے راہ پر مقرر ہو کہ تاجردن سے عشر یعنی دہائی وصول کرے اور اسکی جہت سے تاجر لوگ چور و رهنون سے محفوظ رہتے ہیں اور وہ جیسے ظاہری اموال کے دہائی لیگا اسطرح اموال باطنہ از قسم دم و دینار جو تاجر کے ساتھ ہوں انکا حصول بھی وصول کریگا۔ انکانی۔ اور جیسے مسلمان سے لیگا جو زکوٰۃ ہر اسی طرح ذمی و حربی تاجردن سے بھی لیگا جو محصول ہر نہ زکوٰۃ مگر مسلمان سے چالیسواں حصہ اور ملک اسلام کے رہنے والے کافر تاجر سے جسکو ذمی کہتے ہیں بیسواں حصہ لیگا اور ملک حرب کے کافر تاجر سے جسکو حربی کہتے ہیں دسواں حصہ لیگا جب کہ کوئی قرار داد خاص نہ ہو۔ تو عاشر اسکا نام صرف اسی اعتبار پر ہے جو حربی سے دہائی لیتا ہے۔ اگر عاشر نے ظلم کے ساتھ وصول کیا تو اسی کی ندمت حد میں ہے کہ مکاس داخل جنت نہوگا یعنی اجدار میں نہ جاویگا۔ مع۔ اذامر علی العاشر بال۔ اگر تاجر گذر عاشر پر مال کے ساتھ۔ فن۔ اگرچہ مال باطن ہو کیونکہ مال ظاہر یعنی سوائم کا صدقہ لینا کج عاشر کی طرف مرد سے مشروط نہیں پس اگرچہ مال باطن لیکر گذرے تو عاشر نہ کو تاجر مسلمان و ذمی و حربی سے ہر ایک سے مقرری منع شرع وصول کریگا۔ اور اگر مال دالے نے شرائط سے انکار کیا۔ فقال اصبتہ منذ اشهر۔ پس کہا کہ میں نے اسکو چند مہینہ سے پایا۔ فن۔ یعنی سال پورا نہیں ہوا۔ او علی دین۔ یا مجھے قرضہ ہے۔ فن۔ تو زکوٰۃ واجب نہیں۔ وحلف صدق۔ اور اس بات پر قسم کھا گیا تو اسکی تصدیق کی جائیگی۔ فن۔ لیکن یہ شرط اسی تاجر کے لیے جو دارالاسلام کا ہو چنانچہ آئندہ معلوم ہوگا۔ و العاشر من نصابہ الامام علی الطریق۔ اور عاشر وہ شخص جسکو امام نے مقرر کیا ہو رہتہ پر۔ فن۔ واسطے حفاظت مال تاجر کے۔ البسوط۔ لیاخذ الصدقات من التجار۔ تاکہ وہ تاجردن سے صدقات وصول کرے۔ فن۔ اور شرط ہے کہ وہ آزاد مسلمان ہو اور ہاشمی نہو۔ الغایۃ البھر۔ تو یہود کا مقرر کرنا نہیں جائز ہے۔ و۔ پھر جو مسلمان تاجر سے لیا وہ زکوٰۃ ہے پس اسکو زکوٰۃ کے خزانہ میں رکھے اور وہ چالیسواں حصہ ہے۔ اور جو ذمی تاجر سے لے وہ بیسواں حصہ ہے اسکو خزانہ حمزہ و خراج میں رکھے اور اس سے اسکا جزئیہ الراس ساقط ہوگا اور سال میں ایکبار کے سوائے قومی سے زیادہ نہ لیا جائیگا۔ السراج۔ فمن انکر منہم تمام التحول۔ پس جس نے ان تاجردن میں سے سال پورا ہونے سے۔ او الفراع من الدین۔ یا فانیع از قرضہ ہونے سے انکار کیا۔ کان شکر اللوجب تو وہ وجوب محصول سے منکر ہوا۔ والقول قول المنکر مع الیقین۔ اور قسم کے ساتھ شکر کا قول قبول ہوتا ہے فن۔ تو قسم سے اسکا قول قبول ہوگا۔ و کذا اذا قال او یتھا الے عاشر اخر۔ اور یون قسم سے تصدیق کیا جائیگا جب کہ اپنے کہا کہ میں نے عشر کو دوسرے عاشر کو ادا کر دیا۔ مراد وہ اذا کان فی ملک السنۃ عاشر اخر اور مراد یہ کہ جب اس سال میں دوسرا عاشر رہا ہو۔ فن۔ تب اسکے قول کی تصدیق ہوگی۔ لانه اوئے وضع الامانۃ موضعها۔ کیونکہ اپنے امانت کو اپنے موقع پر رکھنے کا دعویٰ کیا۔ فن۔ اور امانت دار جب مال امانت کو اسکے موقع پر صرف کرنے کا دعویٰ ہو تو قسم سے اسکا قول قبول ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یکن عاشر اخر فی ملک السنۃ۔ بخلاف اسکے جب اس سال میں کوئی دوسرا عاشر نہو۔ فن۔ کہ اسوقت قبول ہوگا۔ لانه ظہر کذبہ یقین۔ کیونکہ اسکا دروغ بالیقین ظاہر ہو گیا۔ و کذا اذا قال او یتھا نا۔ اور اسطرح

جب اس نے کہا کہ میں نے صدقہ کو خود دیدیا۔ یعنی اے الفقراء فی المصر۔ یعنی شہر میں فقیروں کو دیدیا۔ و  
تو بھی قسم سے تصدیق ہوگی۔ لان المادار کان مفوضاً الیہ فیہ۔ کیونکہ ادا کرنا اسی کے سپرد تھا شہر میں۔  
یعنی جب تک مال کے ساتھ شہر میں تھا تو وہ امانت دار تھا تو قسم سے اس کا قول قبول ہوگا بخلاف اسکے جب کہ  
شہر سے مال لیکر نکلنے کے بعد میں نے فقیروں کو دیا تو صحیح نہیں کیونکہ اب وہ عاشر کی حمایت میں ہے۔ و لایہ  
الاخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية۔ اور عاشر پر گزند سے محمول لینے کا استحقاق عاشر کو بوجہ تاجر کے اسکی  
حمایت میں آجانے کی ہے۔ و لیکن یہ نحواً مقصود نہیں کیونکہ جو ذمی تاجر سے لیا جاوے وہ جزیہ ہر اور  
جزیہ میں جب وہ کہے کہ میں نے خود ادا کر دیا تو تصدیق نہوگی کیونکہ ذمی فقیر اسکے مستحق نہیں اور مسلمان فقیر دن پر  
صرف کی اسکو صلاحیت نہیں ہے۔ البتہ۔ و کذا الجواب فی صدقۃ السوائم فی ثلثہ فصول۔ اور یوں ہی صدقۃ  
السوائم میں تین صورتوں میں بھی حکم ہے۔ و اول یہ کہ چند ماہ سے مہر ملک ہوے ہیں۔ دوم مجبور قرضہ ہر جو انکو عیط  
ہے۔ سوم میں نے دوسرے عاشر کو جو اس سال میں تھا ادا کیا تو قسم سے تصدیق ہوگی۔ و فی الفصل الرابع  
و ہوا اذا قال ادیت بنفسی اے الفقراء فی المصر لایصدق وان حلف۔ اور یہی چوتھی صورت اور  
وہ یہ کہ اُس نے کہا کہ میں نے ان جانوروں کا صدقہ بذات خود شہر میں فقیروں کو ادا کر دیا ہے تو تصدیق نہوگی اگرچہ قسم  
کھاوے۔ و اور اگرچہ امام کو اسکا سچا ہونا معلوم ہو جاوے بلکہ اس سے دوبارہ لیا جائیگا۔ و قال الشافعی  
یصدق لانه اوصل الحق الی المستحق۔ اور شافعی نے کہا کہ اسکی تصدیق کیجائیگی کیونکہ اس نے حق کو مستحقوں  
کو پہنچا دیا۔ و لئلا ان حق الاخذ للسلطان فلا یمکن ابطالہ بخلاف الاموال الباطنۃ۔ اور جاری دلیل  
یہ کہ سوائم کی زکوۃ لینے کا حق سلطان کو حاصل ہے تو یہ شخص اس حق کو باطل کرنے کا مالک نہیں بخلاف باطنی اموال  
کے۔ و ان ابن النبیۃ۔ امام کی طرف سے تقسیم کا نائب ہے تو امین ہوا پس قسم سے قول قبول ہوا۔ اور اس میں  
قسم سچائی کے لیے ہے اور اگر ہم سچائی مان لیں تو سچی جائز نہیں کیونکہ اس نے امام کا حق باطل کیا لہذا اس سے دوبارہ  
لیا گیا۔ ثم قبل الزکوۃ ہوا الاول والثانی سیاستہ۔ پھر کہا گیا کہ زکوۃ تو اول ہی ہر اور یہ دوم بعد سیاست  
ہے۔ و یعنی زکوۃ تو وہی ہو چکا جو خود دیدیا اور دوبارہ لینا بطور سیاست ہے تاکہ کوئی اور ایسا نہ کرے۔ و قبل  
ہوا الثانی والاول ینقلب انقلاباً۔ اور کہا گیا بلکہ زکوۃ تو ہے دوم ہے اور جو پہلے دیا تھا وہ نفل ہو جائیگا۔ و  
ہوا صحیح۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ ثم فیما یصدق فی السوائم و اموال التجارۃ۔ پھر جن صورتوں میں  
کہ سوائم و اموال تجارت میں اسکے دل کی تصدیق ہوتی ہے۔ و یعنی تین صورتوں میں ابن سے ایک یہ کہ  
میں نے دوسرے عاشر کو جو اس سال میں تھا ادا کر دیا۔ لم یشرط اخراج البرادۃ فی الجامع الصغیر  
اس میں برادۃ نامہ نکالنے کی شرط جامع صغیر میں نہیں فرمائی۔ و یعنی تصدیق ہونے کے واسطے یہ شرط  
نہیں کہ اس عاشر کا برادۃ نامہ دکھلاوے بلکہ صرف قسم سے تصدیق ہوگی۔ و شرط فی الاصل۔ اور کتاب  
اصل یعنی مبسوط میں برادۃ نامہ دکھلانے کی شرط کی ہے۔ و ہوا روایت احسن عن ابی حنیفہ۔ اور یہی حسن ہے  
ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی۔ لانه ادعی۔ کیونکہ اس نے ایک دعویٰ کیا۔ و یعنی میں نے دوسرے  
عاشر کو ادا کیا۔ و لصدق و عواہ علامۃ فحب ابراز ہا۔ اور اسکے صدق دعویٰ کے واسطے ایک علامت  
ہے یعنی تحریر ہے اسکو ظاہر کرنا واجب ہے۔ و ہوا الاول اس خط لیشبہ اس خط فلا یعتبر علامۃ۔ اور روایت جامع صغیر  
کی وجہ یہ کہ خط تو دوسرے خط سے مشابہ ہوتا ہے پس وہ علامت ہونا معتبر ہوگا۔ و اور یہی روایت صحیح ہے

الکافی ت۔ و ما صدق فیہ المسلم صدق فیہ الذمی۔ اور جس شرط میں مسلم کی تصدیق ہوگی ائین ذمی کی بھی تصدیق ہوگی۔ لان ما یؤخذ منه کضعف ما یؤخذ من المسلم۔ کیونکہ جو ذمی سے لیا جاتا ہو وہ دو چند اس مقدار کا ہو جو مسلم سے لی جاتی ہو۔ فیراعی ملک الشرائط تحقیقاً للتضعیف۔ تو دو چند کے معنی محقق ہونے کے لحاظ سے ان شرائط کا بھی لحاظ ہو گا۔ فن۔ کہ سال گندے اور نصاب ہو اور قرضہ سے فراغت و نیت تجارت ہو۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ ما صدق فیہ۔ میں لفظ ما عام ہے لیکن اوپر معلوم ہوا کہ ذمی نے اگر غیر میں نفرون کو اموال باطنہ کا عشر تقسیم کرنے کا دعویٰ کیا تو صحیح نہیں ہے لہذا ترجمہ نے ترجمہ میں خاص کر دیکر شرائط و جب میں جن شرائط میں مسلمان کی تصدیق جو ذمی کی بھی تصدیق ہوگی۔ کیونکہ اُنکے جان و مال کی حفاظت ہم پر مثل اپنے واجب ہے بخلاف حربی کافرون کے لہذا فرمایا۔ ولا یصدق الحرابی۔ اور حربی تاجر کی تصدیق ہوگی۔ فن۔ یعنی التفات ہی ہو گا اگر جگہ لادے۔ ت۔ الافی الجوارسی یقول من احمات ادادا مگر باندیوں میں در حالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد کے ائین ہیں۔ او علمان معہ یقول ہم اولاد دی۔ یا ایہ علمان میں جو اسکے ساتھ ہیں در حالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد ہیں۔ فن۔ خلاصہ یہ کہ حربی تاجر جو امان پسکر ہمارے ملک میں تجارت کے لیے داخل ہوا ہو اول تو اہم المسلمین اجازت میں اس سے شرط کرے گا کہ سال بھر کم بیان ٹھہرے ورنہ میں تجھے جزیہ باندھوں گا بھر تو بیان سے جانے نہ پائیگا جب اس نے منظور کیا اور داخل ہوا بھر کا خر کے ناکہ سے گذرا تو اُسکے ساتھ باندیان ہیں اُنکو دعویٰ کرتا ہے کہ میرے ام ولد ہیں یعنی ان لونڈیوں کو میں اپنے تصرف میں لایا کہ اُن سے میری اولاد ہوئی یا علمان یعنی لونڈے جو کرے ہیں جنکو دعویٰ کرتا ہے کہ میری اولاد ہیں تو قسم سے اسکا قول مانا جائیگا اور علمان سے اشارہ کیا کہ اُنکی عمر ایسی ہو کہ حربی مذکور کی اولاد ہو سکتی ہوں تب ہی تصدیق ہوگی۔ لان الاخذ منه بطریق الحماۃ۔ کیونکہ حربی سے عشر لینا بطور حمایت و حفاظت ہے۔ و مانے یہ یہ من المال بحتلج الے الحماۃ۔ اور جو کچھ مال اسکے قبضہ میں ہو اُسکو حمایت کی احتیاج ہے۔ فن۔ تو نصاب و سال پلٹا و فراغت و نیت تجارت کسی کی شرط نہیں بلکہ جب ہم نے اُسکے پاس کے مال کو محفوظ رکھا تو حق حفاظت یعنی عشر لے لینا۔ غیر ان اقرارہ بنسب من فی یدہ منہ صحیح۔ مگر اتنی بات البتہ کہ جو آدمی اسکے قبضہ میں ہو اُسکے نسب کا اقرار اُسکی طرف سے صحیح ہے۔ فن۔ یعنی ہم اسکے اقرار کو مان لیتے کہ مثلاً یہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے۔ فلذا باموئیتہ الولد لانہا یبنت علیہ۔ پس یوں ہی ام ولد ہونے کا اقرار صحیح کیونکہ ام ولد ہونا تو ولد ہونے پر مبنی ہے۔ فن۔ پس جب ولد ہونے کا اقرار صحیح تو ام ولد ہونے کا اقرار بھی صحیح ہے فالخدمت صنفہ المالیۃ فیمن۔ تو ان باندیوں میں مال ہونے کی صفت معدوم ہے۔ والاخذ لا یجب الا ان المال۔ اور عشر لینا میں ٹھیک مگر مال سے۔ فن۔ تو ان باندیوں و اُنکی اولاد سے عشر نہ لیا جائے لیکن اس دعویٰ پر اس سے قسم لی جائیگی۔ بخلاف اس دعویٰ کے کہ یہ میرے مدبر ہیں یا دار الحرب کے آزاد کیے ہوئے ہیں تو تصدیق ہوگی۔ نفع۔ رہا بیان اس مقدار کا جو لیا جاوے۔ قال و یؤخذ من المسلم ربع العشر۔ کہا کہ مسلمان تاجر سے چالیسواں حصہ لیا جاوے۔ فن۔ کیونکہ یہ دراصل زکوٰۃ میں ہے۔ ومن الذمی نصف العشر۔ اور ذمی سے اسکا دو چند حصہ ان حصہ۔ ومن الحرابی العشر۔ اور حربی تاجر سے اسکا دو چند یعنی رسواں حصہ لیا جاوے۔ فن۔ یہ دونوں خراج میں رہیں۔ لہذا امر عمر بن سعاتہ۔ ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے ساتھیوں کو حکم فرمایا تھا۔ فن۔ سامعی عامل زکوٰۃ دعا شرح کام کرے۔ رعدہ عبد الرزاق و محمد بن الحسن فی الآثار



چونکہ یہ محضر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بلا خلاف تھا تو اجماع ہو گیا۔ کذا قال القدری فی شرح المختصر مع۔ وان مرحبہ  
 بنحسین درہالم یؤخذ منہ شی الا ان یکنوا یاخذون منا من مثلہا۔ اور اگر کوئی حربی صرف پچاس درہم  
 کے ساتھ گذرے تو اس سے کچھ نہیں لیا جائیگا مگر آنکہ ایسے قلیل مال میں سے وہ لوگ ہم سے لے لیتے ہوں۔ ف  
 تو ہم بھی ان کے آدمی سے لے لینگے۔ لان الاخذ منہم بطریق المجازۃ۔ کیونکہ حربیوں سے لینا بطریق مجازات  
 ہی یعنی بدلا۔ بخلاف المسلم والذمی لان الماخوذ زکوۃ۔ بخلاف مسلمان اور ذمی کے کہ جو لیا جاتا ہے وہ زکوۃ  
 ہے۔ ف جب کہ مسلم سے لیا گیا۔ اوضعفا۔ یا اسکا دوچند معقول ہے۔ ف جبکہ ذمی سے لیا گیا۔  
 فلا بد من النصاب۔ تو نصاب کی مقدار ہونا ضرور ہے۔ ف حسین سے زکوۃ یا اسکا دوچند لیا جاوے۔  
 و بذاتی الجماع الصغیر۔ اور یہ جامع صغیر میں ہے۔ ف جب کہ حربی کے مال قلیل سے بدلے کے طور پر لینا جائز  
 ہے۔ و فی کتاب الزکوۃ لا یاخذ من القلیل حوان کا نوایاخذون منا منہ لان القلیل لم یزل عفوا  
 ولانہ لا یتحتاج الی الحاکمۃ۔ اور کتاب الزکوۃ مبسوط میں ہے کہ حربی کے قلیل مال سے عاشر کچھ نہ لےوے اگرچہ  
 حربی لوگ ہم سے ایسے مال سے لے لیتے ہوں ایسے کہ قلیل مال برابر عفورہا ہے اور ایسے کہ قلیل میں حفاظت کی  
 احتیاج نہیں۔ ف حالانکہ عاشر کا استحقاق لینے کا بوجہ حفاظت راہ کے ہے۔ وان مرحبہ ہا سنی درہم دلا  
 یعلم کم یاخذون منا یاخذ منہ العشر۔ اور اگر حربی دوسو درہم (یا زیادہ) کے ساتھ گذرے اور یہ معلوم نہیں کہ دے  
 لوگ ہم سے کس قدر لیتے ہیں تو عاشر میں سے عشر یعنی دسواں حصہ لے لے۔ لقول عمر رضی اللہ عنہ فان  
 اعیاکم فالعشر۔ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کے کہ پھر اگر تم کو تھکا دے تو دہاگی۔ ف یعنی اگر تم عاجز ہو جاؤ  
 یہ جاننے سے کہ حربی تم سے کیا لیتے ہیں تو پھر تم دسواں حصہ لے لو۔ وان علم انہم یاخذون من اربع العشر او  
 نصف العشر یاخذ بقدرہ۔ اور اگر یہ بات معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے چالیسواں حصہ یا بیسواں حصہ لیتے  
 ہیں تو ہمارا عاشر بھی اسی قدر لے۔ ف کیونکہ بدلا ہماری طرف سے بھلائی کا ضرور ہے۔ وان کا نوایاخذون  
 کل کل لا یاخذ کل۔ اور اگر معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے کل مال لے لیتے ہیں تو ہمارا عاشر حربی سے کل مال نہیں  
 لےگا۔ لانہ قدر۔ کیونکہ یہ تو بدعہ دی ہے۔ ف کہ بعد امن دینے کے کل مال حسین لیا اور قدر کرنا ہماری شان  
 نہیں اگرچہ حربی کفار یا سکرین۔ چنانچہ اگر حربی لوگ بعد ان دینے کے ہمارے تاجر کو قتل کر دالین تو ہم نہیں  
 قتل کریں گے۔ انفع۔ لیکن محیط السرخسی میں کہا کہ ہمارا عاشر بھی کل مال سے سوا اس قدر مال کے جس سے وہ اپنے  
 وطن پہنچ جاوے۔ میں کہتا ہوں کہ گویا شرط ان بھی تھی کہ جان سے نہ مارینگے جب کہ انکو معلوم تھا کہ ان کا  
 بدلہ مال ہوگا۔ فانہم واسر اسلم۔ وان کا نوایاخذون اصلا لا یاخذ۔ اور اگر حربی لوگ ہم سے  
 کچھ نہ لیتے ہوں تو ہمارا عاشر بھی کچھ نہ لےگا۔ لیتہ کو الاخذ من تجارنا۔ تاکہ دے ہمارے تاجروں سے بھی لینا  
 چھوڑیں۔ ف جو ان کے ملک میں تجارت کے لیے جاتے ہیں۔ ولانا اخی بمکارم الاخلاق۔ اور ایسے  
 کہ ہم تو اخلاق کریمہ کے زیادہ لائق ہیں۔ ف جبکہ انکا نہ لینا ہمارے ساتھ نیک خوبی پر دلالت کرتا ہے حالانکہ  
 انکی نیک خوبی خالصا بوجہ امر نعالے نہیں تو ہمارے واسطے نیک خوبی کی شاخ بوجہ عدل کی جڑ کے بہت خوب  
 بسل دیگی۔ م۔ وان مراہزنی علی عاشر عشرہ ثم مرمرۃ اخری۔ قبل ان یعود من دارہ۔ ف۔ لم یعشر  
 حتی یحول حول۔ اور اگر حربی کا گذر کسی عاشر پر ہو اپس اُسے عشر وصول کر لیا پھر وہ حربی دوسرے بار وہاں  
 گذرے یعنی قبل اس کے کہ اپنے ملک جا کر لوٹے تو ہمارا عاشر اس سے دوبارہ عشر نہ لےگا یا تاں کہ سال پلٹ جاوے

فت حاصل یہ کہ حربی امان لیکر داخل جوامع ہوس اعلام کے کہ سال بھر بیان رہا تو بھر جز یہ باندھا جائیگا اور  
تو بین کا شمار ہو کر دارالحرب نہ جانے پائیگا۔ پس عاشتر نے اس سے عشر لیا پھر اسکا گند اسی ماہ پر ہوا تو ایک  
صورت یہ کہ بعد سال کے ہوا یا قبل سال کے اگر بعد سال کے ہوا تو عاشتر اس سے دوبارہ عشر لیا۔ اور اگر قبل  
سال کے ہوا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ نہوز وہ دارالاسلام کے اندر پہلی امان سے وجود ہو اور جا بجا غمروں کے  
جانے میں اسکا دوبارہ گذر عاشتر کے تاکہ پر ہوا تو دوبارہ عشر نہ لیا۔ لان الاخذ فی کل مرۃ استیصال المال  
وقی الاخذ بحفظ۔ اسلئے کہ ہر بار عشر لینا تو مال کو جڑ سے بہت کر دینا ہوا حالانکہ لینے کا حق تو حفاظت مال کے لیے  
تھا۔ فت اسکا عوض برعکس ہوا۔ ولان حکم الامان الاول باقی۔ اور اسلئے کہ اول امان کا حکم سال بھر  
کے اندر باقی ہے۔ فت تو ایک عشر کا حق ابھی موجود ہے جب تک سال پلٹ نہ جاوے۔ ولہذا الحول تجدد  
الامان۔ اور بعد سال پلٹنے کے امان نئی ہو جائیگی۔ فت کیونکہ سال کے اندر لوٹ جانا امان میں مشروط  
تھا اور جب حربی نے ہم پر اعتماد کر کے خفیہ میں سال گذار دیا تو امان اول نہیں رہی اب ہو کہ اس پر مرجع قابو  
ہو۔ لانه لا یکن من المقام الا حلا۔ کیونکہ حربی کو بیان ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا مگر ایک سال۔ فت یعنی  
قرب ایک سال کے۔ انتہایہ۔ یا صحیح عبارت بعض نسخ کے بغیر کلمہ الا ہر اسلئے کہ لانه لا یکن من المقام حلا۔ یعنی حربی کو  
ایک سال ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا۔ حالانکہ وہ سال پلٹے تک میں موجود ہے۔ پس یہ تو دوسری گفتگو ہے کہ امام اسیر  
جز یہ باندھا گیا جانے دے غرض جو کچھ ہو عاشتر سے متعلق اسی قدر کہ بعد سال کے اب وہ نئی امان پر ہر روز داخل  
ہو جاتا۔ والاخذ بعدہ لا یتاصل المال۔ اور بعد سال کے عشر لینا مال کو جڑ سے استیصال نہیں کرتا۔  
بلکہ ہم خود آپس میں لیتے ہیں۔ صورت دوم یہ کہ۔ ان عشرہ فرجع الی دارالحرب ثم خرج من یومہ ذلک  
عشرہ ایضا۔ اس سے عشر لے لیا پھر وہ (کسی وقت سال میں) دارالحرب کو لوٹ کر داخل ہوا پھر وہ داخل ہوئے  
روز ہی واپس آیا تو بھی عشر لیا۔ فت یعنی اگرچہ اسی روز پھر ہمارے ملک کو امان لیکر آیا اور عاشتر کی طرف گذر  
تو دوبارہ عشر لے اگرچہ اس نے سال میں کئی بار ایسا کیا ہو۔ کیونکہ یہ تو حفاظت امان کا عوض ہے اور جب وہ واپس ہو کر  
داخل دارالحرب ہوا تو امان جاتی رہی۔ لانه رجع بامان جدید۔ کیونکہ وہ پھر آیا تو امان جدید کے ساتھ آیا۔  
وکذا الاخذ بعدہ لا یفنی الی الاستیصال۔ اور پون ہی بعد اس کے عشر لینا بھی استیصال مال کی جانب  
یعنی نہیں ہے۔ فت اور اگر اول مرتبہ اپنے سوا اسکے قریب سے عشر لینا چھوٹ گیا ہو تو اب گند ہوا عشر  
نہیں لیا۔ البتین۔ وان مردی نجر او خنزیر۔ اور اگر ذمی شراب یا سورد یا دونوں کو لیکر گذرے عشر انحر دون  
ان خنزیر۔ تو شراب کا عشر لیا جاوے نہ سور کا۔ و قوله عشر انحر اے من قیمتھا۔ اور نصف نے جو کہ کہ  
عشر انحر شراب کا عشر لیا جاوے یعنی شراب کی قیمت میں سے دسواں حصہ لیا جاوے۔ فت نہ کہ میں شراب  
کا دسواں حصہ۔ وقال الشافعی لا یعشر بما لانه لا قیمۃ لہما۔ اور شافعی رحم نے فرمایا کہ ان دونوں کا عشر نہیں لیا  
کیونکہ ان دونوں کی کو قیمت نہیں ہے۔ وقال زفری عشر ہما لا ستوا کما فی المالیۃ عندہم۔ اور زفری رحمہ اللہ  
تھا لے لے گا کہ دونوں کا یعنی دونوں کی قیمت کا عشر لیوے کیونکہ یہ دونوں مالیت میں کافروں کے نزدیک  
یکساں ہیں۔ فت یعنی دسے لوگ دونوں کو مال ٹھہرتے ہیں۔ وقال ابو یوسف یعشر ہما اذا ہما جملۃ  
اور ابو یوسف نے بھی کہا کہ دونوں کا عشر لیوے بشرطیکہ دونوں ساتھ لیے گذرے ہو۔ لانه جملۃ انحر ہما جملۃ  
گویا ابو یوسف نے خنزیر کو عمر کا تابع کیا۔ فت جب کہ دونوں کو یکبارگی لیے ہونے کی قید لگائی بلکہ کہ

فان مر بکل واحد علی الانفراد عشر الخمر دون الخمر۔ اور اگر ہر ایک کو تنہا بیس گندہ تو خمر کا عشر بیس نہ خمر کا۔  
 فن۔ مگر ظاہر الروایہ میں خواہ دونوں ہوں یا تنہا جو خمر کا عشر نہ خمر کا بیس دونوں میں فرق کیا گیا سو وہ  
 الفرق علی الظاہر ان القیمۃ فی ذوات القیم لہا حکم العین والخمر یر منہا۔ اور وہ فرق کی بنا ظاہر ہوتا  
 ہے کہ جو چیزیں ذوات القیم ہیں انکی قیمت کا حکم انکی عین ذوات کا حکم ہے اور خمر یر بھی ذوات القیم سے ہے۔  
 فن۔ اور شراب نہیں ہے اور ذوات القیم وہ چیزیں کہ انکا مثل ٹھیک انہیں بلکہ قیمت انکا قائم مقام ہو جیسے  
 ایک سو کے بالکل مثل دوسرا نہیں جان سکتے کیونکہ افراد میں فرق ہوتا ہے بخلاف اسکے جب کہ ایک خم میں سے ایک  
 ٹھیک شراب لی پھر اسی خم سے یہ ٹھیک بھری تو یہ مثل سابق ہے۔ اور اسکے بدل میں قیمت بھی بجائے اسکے ہو سکتی  
 ہے۔ پس جبکا مثل اسطرح صورت و معنی میں ہو اسکو ذوات المثل کہتے ہیں۔ و ذوات الامثال لیس لہا ہذا  
 الحکم والخمر منہا۔ اور جو چیزیں ذوات الامثال ہیں انکی قیمت کا یہ حکم نہیں کہ قیمت عین ذوات کی جگہ ہے اور خمر بھی  
 ذوات الامثال سے ہے۔ فن۔ تو سور کی قیمت سے لینا گویا عین سور لینا ہوا اور خمر کی قیمت سے لینا عین خمر  
 ہوا۔ حاصل یہ کہ چیزیں دو قسم ہیں ایک مثلی کہ جبکا بدل اسکے مثل حقیقی براہ صورت و معنی موجود ہے جیسے گھوڑوں  
 و شراب وغیرہ حتی کہ اگر کسی کے گھوڑوں تلف کرے تو اسپر اسکے مثل لازم ہیں اور اگر وہ بازار میں نہ مل سکیں تو اسوقت  
 قیمت دوائی جائیگی۔ دوم قیمی کہ جبکا مثل نہیں جیسے بکری دھوڑ وغیرہ کہ ہر فرد کا حساب علیحدہ ہے تو ناچار قیمت ہی  
 اسکے قائم مقام ہے۔ پس مسئلہ مذکور میں خمر پر کی قیمت اسکے قائم مقام ہے تو عشرہ لیا جاوے اور خمر کی قیمت اسکے قائم مقام  
 نہیں بلکہ اسکی شراب اسکے قائم مقام ہے تو قیمت خمر سے عشر لیا جاوے۔ ولان حق الاخذ للحمایہ۔ اور دوسری  
 دلیل یہ کہ عشر لینے کا حق تو بوجہ حمایت و حفاظت کے ہے۔ والسلام بھی خمر نفسہ۔ اور مسلمان حفاظت رکھتا ہے  
 اپنی ذاتی شراب کی۔ فن۔ مگر نہ پینے کے واسطے بلکہ۔ للتحلیل۔ کہ کر کے کرنے کے واسطے۔ فلذا یجہا علی غیرہ  
 پس اسطرح خمر کو غیر کے لیے حفاظت کرے۔ فن۔ تو حفاظت کا حق یعنی عشر لے۔ ولا بھی خمر پر نفسہ بل  
 بحسب قیاسہ بالاسلام۔ اور حفاظت نہیں کریگا اپنے ذاتی سور کی بلکہ اسلام کے ساتھ انکو چھوڑ دینا واجب ہے۔  
 فن۔ یعنی اگر کوئی نصرانی جسکے ملک میں سور ہیں مسلمان ہو گیا تو اسلام لانے کے ساتھ اسپر یہ بھی واجب ہے کہ خنزیر  
 کو مطلقاً چھوڑ دے۔ فلذا لا یجہا علی غیرہ۔ تو اسطرح وہ غیر کے لیے بھی حفاظت نہ کریگا۔ فن۔ تو اسکا  
 عشر بھی نہیں لے سکتا۔ واضح ہو کہ مسلمان کے حق میں سور و شراب کوئی بھی مال متقوم نہیں ہیں یعنی ایسا مال  
 نہیں کہ اسکی کچھ قیمت ہو اور ذمی کا فرق کے حق میں خنزیر مال متقوم نہیں اگرچہ کافر اسکو اپنے نزدیک اپنے معاملہ  
 میں مال متقوم خیال کرے کیونکہ خنزیر ابتدا سے زمانہ سے آج تک سب شرائع میں نجس العین رہا اور کبھی حلال  
 نہیں ہوا بخلاف شراب کے کہ وہ ہماری شریعت میں حرام ہے تو بعض سابق شرائع میں حلال بھی رہی ہیں اسکی  
 دو چیزیں ہیں کہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے اور ذمی نصرانی کے حق میں مال ہے پس قول زفر رحمہ بھی ساقط ہو گیا  
 بلکہ قول شافعی رحمہ کا بھی جواب نکل گیا لیکن انکے ساتھ بناے اختلاف اس اصل پر ہے کہ سوائے پینے وغیرہ  
 فروخت کے سر کر کے کو شراب کی حفاظت جائز ہے یا نہیں۔ اور یہ انشاء اللہ تعالیٰ اپنے موقع پر آویگا۔ مگر  
 ذمی مردار کی کھالیں لیکر گندہ تو امام محمد رحمہ نے اسکو ذکر نہیں کیا اور مشائخ نے کہا کہ عاشر کو اسکا عشر لینا چاہیے  
 المحیط۔ امید ہے کہ اس میں کوئی جتہد مخالفت نہ ہو گا۔ مگر اگر ایسی چیزیں لیکر گندہ جو جلد بگڑ جاتی ہیں جیسے دودھ و  
 تر کھانے والی ذواک وغیرہ و غیرہ جنکی قیمت نصاب ہے تو صاحبین کے نزدیک انکا عشر بیس ہے اور امام کے نزدیک



نہیں۔ السراج۔ کیونکہ عاشر کے پاس جنگل میں قرار نہیں جگہ دیگا حتیٰ کہ اگر قرار ہوں یا اپنے کاربہر واذون کے لیے  
 چاہے تو لے سکتا ہے۔ افش۔ ولومر صبی او امرأۃ من بنی تغلب بمال۔ اور اگر بنو تغلب نصرانیوں کا کوئی طفل  
 یا عورت مع مال گزرے۔ فلیس علی الصبی شئی و علی المرأة ما علی الرجل۔ تو طفل بہ کچھ نہیں ہے اور عورت  
 بہ استقدر جو تغلبی مرد ہے۔ فن۔ یعنی مسلمانوں سے دو چند ہے۔ لما ذکرنا فی السوائم۔ بوجہ اس دلیل کے  
 جو باب سوائم میں گزر چکی۔ فن۔ لیکن وہاں فتح القدر میں عورت سے نفی کو ترجیح دی اور بیان حکم مذکور  
 صحیح ہے۔ والہ تعالیٰ اعلم۔ ومن مر علی عاشر بامۃ و درہم و اخبرہ ان لہ فی منزله مائتہ اخری قد حال  
 علیہا الحول لم ینک التی مر بہا۔ اگر ایک شخص سودم کے ساتھ عاشر کے ناکہ ہو گزرا اور اسکو آگاہ کیا کہ میرے  
 گھر میں دوسرے سودم ہیں کہ دو کون پر سال گزر گیا ہے تو عاشر ان سودم کی زکوٰۃ نہ بیگا جنکو ساتھ لیکر گزرا۔  
 نقلتہ۔ بوجہ اسکی دلیل ہو چکا۔ فن۔ کہ نصاب سے کم ہیں۔ و ما فی بیتہ لم یدخل تحت حایتہ۔ اور جو اسکے گھر  
 میں ہیں وہ عاشر کے تحت حایت نہیں آئے۔ فن۔ اور یہ مال ایسا ہے کہ اسکی زکوٰۃ دینے کا مالک خود ہمارا ہے  
 بخلاف سوائم کے کہ اگر ساتھ کم ہوں اور باقی نصاب تک گھر میں ہوں تو زکوٰۃ وصول کر لے۔ کما فی السراج ۷۔ ولومر  
 ہاتھی درہم بضاعۃ۔ اور اگر دو سودم بضاعۃ کے ساتھ گزرا۔ فن۔ اور بضاعۃ یہ کہ کسی تاجو یا غیر سے دیا  
 گی کہ میرے یہ دو سودم بھی تجارت میں بطور احسان لگا دیجو۔ تو حکم یہ کہ۔ لم یعشر یا۔ عاشر اسکا عشر نہ بیگا۔ لانه  
 غیر ماذون یا داز زکوٰۃ۔ کیونکہ یہ شخص اسکی ادار زکوٰۃ کے واسطے اجازت یافتہ نہیں ہے۔ فن۔ بلکہ مالک نے  
 اسکو صرف تجارت میں لگانے کی اجازت دی ہے۔ قال وکذا المضاربۃ۔ مضرب نے کہا کہ یہی حکم مضارب  
 کا ہے۔ یعنی اذا مر المضارب بہ علی العاشر۔ یعنی جب کہ مضارب مع مال مضارب کے جو نصاب ہے ناکہ ہو گزرا  
 فن۔ تو عاشر اس سے زکوٰۃ نہیں لیگا۔ مضارب یہ کہ مثلاً زید نے عمر کو دو سو روپیہ دیا کہ اس سے تجارت کرے  
 اور جو کچھ نفع ہو وہ ہم دونوں کے درمیان نصف نصف ہو۔ وکان ابو حنیفۃ لقول اولادہ یعشر بالقوۃ فی المضارب  
 حتی لا یلک لرب المال نیمہ عن التصرف فیہ بعد ما صار عروضا فزل منزلة المالك۔ اور ابو حنیفہ  
 پہلے کہتے تھے کہ عاشر اس سے زکوٰۃ لیگا بوجہ ثبوت حق مضارب کے حتیٰ کہ روپیہ کے اسباب تجارت ہو جائے بلکہ  
 مالک کو اختیار نہیں ہوتا کہ مضارب کو اس میں تصرف تجارتی سے منع کرے تو مضارب ہنزد مالک کے قرار دیا گیا  
 فن۔ تو جیسے مالک سے عشر لیتا ہوں ہی مضارب سے وصول کر بیگا۔ ثم رجع الی ما ذکر فی الکتاب  
 و ہو قولہما۔ بھر ابو حنیفہ رحمہ کے قول ہوں سے اس قول کی طرف رجوع کیا جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی صاحبین  
 کا قول ہے۔ لانه لیس مالک ولا نائب عنہ فی ادار الزکوٰۃ۔ کیونکہ مضارب در حقیقت مالک نہیں اور نہ مالک  
 کی طرف سے اداسے زکوٰۃ میں نائب ہے۔ الا ان یکن فی المال ربح یبلغ نصیبہ لہا یا فیو خذ منہ لانه مالک  
 لہ۔ مگر آنکہ مال میں استقدر نفع ہو کہ مضارب کا حصہ قدر نصاب پہنچ جاوے۔ فن۔ تو اس حصہ میں سے حق لے لیا جائیگا  
 کیونکہ مضارب اسکا مالک ہے۔ فن۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ نص صریح ہے کہ مشترک اسباب میں قبل تقسیم کے ہر ایک  
 اپنے حصہ کا مالک ہوتا ہے۔ ولومر جبہ ماذون لہ جائتی درہم۔ اور اگر دو سودم کے ساتھ ایسا غلام گزرا جنکو تجارت  
 کی اجازت دی گئی ہے۔ فن۔ یعنی اپنے مالک کی طرف سے۔ و لیس علیہ دین۔ اور اس غلام ماذون بہ  
 قرضہ بھی نہیں ہے تو۔ عشرہ۔ عاشر اس سے حق لے لیگا۔ فن۔ لیکن اس پر وارد ہوتا ہے کہ غلام بھی اس مال  
 کا مالک نہیں اور نہ اسکو اداسے زکوٰۃ کی اجازت ہے اور شرع باب میں محمد اسرخسی سے گزرا کہ صحیح یہ کہ مولیٰ پر بھی

اسکی زکوۃ جب ہی لازم ہوگی کہ ماذون سے لیکر اپنے قبضہ میں لاوے۔ ہ۔ پس بالفعل نہ مولیٰ پر لازم ہے اور نہ غلام  
نہاز ہے۔ قال ابو یوسف لا اور ہی ان ابا حنیفہ ترجع عن ہذا ام لا۔ ابو یوسف نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم  
کہ ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کیا یا نہیں۔ و قیاس قولہ الثانی فی المضاربۃ وہو قولہما انہ لا یعشرہ  
اور مضاربت میں امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول پر اسکو قیاس کر کے یہ حکم نکلتا ہے کہ ماذون کے مال سے بھی عشر  
نہ لیا اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ ف۔ کیونکہ جیسے مضارب کو اداسے زکوۃ کا اختیار نہ تھا اور نہ وہ مالک  
تھا ویسا ہی ماذون کا حال ہے پس جیسے امام رح نے مضارب کے مسئلہ میں قول اول سے بوجہ مذکور رجوع کیا  
یہ بھی بیان رجوع ہو سکتا ہے۔ لان الملك فیما فی یدہ للمولیٰ ولم التصرف۔ کیونکہ ماذون کے پاس جو کچھ  
ہو وہ مولیٰ کی ملک ہے اور ماذون کو اس میں صرف تجارتی تصرف کا اختیار ہے۔ فصار کا مضارب۔ تو ماذون  
بھی مثل مضارب کے۔ ف۔ بلکہ اس سے بھی کمتر ہو گیا لہذا شایع کا کہ وغیرہ نے جزم کیا کہ صحیح یہ کہ مضارب  
کے مسئلہ میں امام کا رجوع کرنا ہی ماذون کے مسئلہ میں رجوع ہے اور یہی مفید میں مذکور ہے۔ مع۔ اور بعض نے زعم کیا کہ  
نہیں بلکہ ماذون مضارب میں فرق ہے۔ فقیل فی الفرق بینہما ان العبد یتصرف بنفسہ حتی لا یرجع بالعبد  
علی المولیٰ فکان ہوا المحتاج الی السحایۃ۔ اور دونوں میں وجہ فرق یہ بیان کی گئی کہ غلام ماذون اپنی ذات کی  
صرف کرتا ہے حتیٰ کہ عہدہ کا رجوع مولیٰ پر نہیں ہوتا تو غلام ماذون ہی حمایت کا محتاج ہے۔ ف۔ پس عاشر  
حق حمایت ماذون سے لے لیا۔ والمضارب یتصرف بحکم النیایۃ حتی یرجع بالعبدۃ علی رب المال  
فکان رب المال ہوا المحتاج۔ اور مضارب بحکم نیابت تصرف کرتا ہے حتیٰ کہ عہدہ کا رجوع رب المال پر ہوتا ہے پس  
رب المال ہی محتاج حمایت ہوا۔ ف۔ تو عاشر حق حمایت کو مضارب سے نہیں لے سکتا۔ یہ دونوں میں فرق  
ہے۔ فلما یكون الرجوع فی المضارب رجوعاً عامہ فی العبد۔ تو امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مضارب کے مسئلہ میں  
وہی رجوع در صورت غلام ماذون کے ہوگا۔ ف۔ حاصل آنکہ مضارب کی صورت میں مالک مال پر حق عاشر ہے  
اور ماذون کی صورت میں ماذون پر ہے پس جب دونوں میں فرق ہوا تو ابو حنیفہ کا مضارب کے مسئلہ میں رجوع  
کرنا اور کہنا کہ مضارب سے عاشر حق نہیں لیا ہی رجوع غلام ماذون کے مسئلہ میں بوجہ فرق کے نہیں ہوگا۔  
اور فرق کی دلیل یہ کہ اگر مضارب نے یمن دین کیا اور گھٹی آئی اور تجارت پر قرضہ چڑھ گیا تو جنہوں نے مضارب کو  
ادھار دیا آنکا ذمہ و عہدہ مال پر ہے چنانچہ دے لوگ مالک کی طرف رجوع کر کے وصول کر لینگے۔ اور غلام ماذون  
کی صورت میں یہ عہدہ خود ماذون پر ہے حتیٰ کہ اسی کے دانگیر ہونے اور وہی ذمہ دار ہے پس وہی اُنکے قرضہ میں  
فروخت کیا جائیگا مگر آنکہ مولیٰ ادا کر کے چھڑا دے۔ پھر فتح القدیر میں ہے کہ نتیجہ اس فرق کا صرف یہ کہ مضارب  
محتاج حمایت نہیں اور ماذون محتاج ہے لیکن صرف اسی قدر سے عشر لینے کا حق نہیں ہوتا جب تک کہ ملکیت  
ذاتی یا نیابت اداسے زکوۃ مع شرائط زکوۃ نہ ہو اور یہ ماذون میں بھی مفقود تو یہ فرق رائگان ہوا پس صحیح یہ کہ  
ماذون سے بھی نہیں لیا جیسا کہ کافی میں ہے۔ مع۔ وان کان مولاه معہ یؤخذ منه لان الملك لہ۔  
اور اگر ماذون غلام کا مولیٰ بھی ساتھ ہو تو مولیٰ سے عاشر لے لیا کیونکہ اسکی ملک ہے۔ الا اذا کان علی العبد  
وین یحیط بالمال مگر جب کہ غلام ماذون پر اسقدر قرضہ ہو کہ جو مال اسکے پاس ہے سب کو محیط ہو۔ ف۔ یعنی  
مال و قرضہ قریب برابر کے ہو تو اسوقت اس مال سے جو ماذون کے پاس ہے کچھ نہیں لیا جائیگا اگرچہ مولیٰ ساتھ ہو  
لا لحد ام الملك۔ بوجہ عدم ہونے ملک مولیٰ کے۔ ف۔ بقول ابو حنیفہ رحم۔ او الشغل یا وجہ

مشغول ہونے والے کے۔ **ف** یعنی مال قرضہ میں مشغول ہر بقول صاحبین۔ بہر حال امام و صاحبین سب کے نزدیک نہیں لیا جاوے گا۔ **قال** ومن مر علی عاشر الخراج فی ارض قد غلبوا علیہا۔ فرمایا کہ جو شخص خارجہ (ریا یا جیون) کے عامل پر گھڑا ایسی سرزمین میں جان خارجی غالب (مسلط) ہو گئے ہیں۔ **ف** عشرہ۔ پس خارجہ کے عامل نے اس سے عشر لے لیا۔ **ف** پھر وہ سلطان عادل و اہل السنۃ کے عاشر پر گذرا۔ **ف** یعنی علیہ الصدقہ تو بکر اس پر صدقہ رکھا جائیگا۔ **ف** یعنی خارجی عاشر کو دینے سے معذور نہوگا بلکہ اس سے دوبارہ وصول لے لیا جائیگا۔ **اذا مر علی عاشر اہل العدل**۔ جب کہ وہ اہل عدل کے عاشر پر گذرے۔ **لان** التفسیر جار من قبلہ من حیث انہ مر علیہ۔ کیونکہ تفسیر تو اسی کی طرف سے ہوئی کہ وہ خارجی عاشر کی راہ پر گذرا۔ **ف** بخلاف اسکے جب کہ خارجی دباغی کسی ملک پر مسلط ہوے اور وہاں کے لوگوں سے زکوۃ و خراج وصول کر لیا کیونکہ یہ لوگ مجبور ہیں بلکہ سلطان عدل انکی حفاظت نہ کر سکا۔ **الکافی ع** (۲۰ فروع) چوپائے و نقد کو کہا کہ میری نہیں یا عرض کو کہا کہ تجارتی نہیں تو قسم سے قبول ہوگا۔ **السراج** و **الطحاوی** سال لیکر تاکہ سے گذر گیا اور عاشر کو معلوم نہ ہوا پھر عالم ہوا پس جب کبھی گذرے تو مسلمان و ذمی سے چھوٹا ہوا وصول کر لے نہ حربی سے۔ **المحیط الثبیین**

### باب فی المعادن والارکاز

**باب** کا نون و دھینہ کے بیان میں) معادن جمع معدن۔ کان حسین خلقی سونا و چاندی وغیرہ دھات زمین میں مرکب ہوں۔ کنز دھینہ یعنی روپیہ و اشرفی وغیرہ جسکو آدمیوں نے دفن کیا۔ **ارکاز** جو زمین میں مرکوز ہو یہ معدن و کثر دونوں کو شامل ہے۔ یہاں معدن کے مقابلہ میں **ارکاز** یعنی دھینہ ہے۔ **ارض** خراجی جس زمین پر خراج واجب ہو۔ **ارض** عشری جس پر عشر واجب ہو۔ **قال** معدن ذهب و فضة او حديد او رصاص او صفر۔ معدن سونے یا چاندی یا لوہا یا پارنگ یا پتیل کی۔ **ف** یا تابنے کی۔ **و** جد فی ارض خراج او عشر۔ جو کہ زمین خراجی یا عشری میں پائی گئی۔ **ف** نہ گھریں۔ **نفیہ** الخمس۔ تو اس میں پانچواں حصہ۔ **ف** یعنی حق فقر اور پس عشر یا خراج کے ساتھ اس زمین پر معدن کا پانچواں حصہ بھی ہوگا تو معلوم ہوا کہ ہیئر و جنگل کی کان میں بدرجہ اولیٰ پانچواں حصہ واجب ہوگا۔ **بذا** عندنا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ **وقال** الشافعی لاشی علیہ فیہ لانه مباح سبقت یدہ الیہ کالصيد الا اذا کان المستخرج دہباً او فضة فحب فیہ الزکوۃ و لا یشرط الحول فی قول۔ اور شافعی نے کہا کہ معدن پانے والے پر معدن کی بابت کچھ واجب نہیں کیونکہ یہ ایک مباح چیز تھی کہ پہلے اسی شخص کے ہاتھ لگی تو اسی کی ہوئی جیسے شکار یعنی جتنے پہلے پکڑا اسی کا ہو گیا مگر جبکہ کان سے برآمد سونا یا چاندی ہو تو اس میں زکوۃ واجب ہو جائیگی نہ پانچواں حصہ۔ اور سال گذرنا مشروط نہیں ایک قول میں۔ **ف** اور یہی قول اس کے مذہب میں صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ **لانہ** عا و کلمہ و الحول للتمنیہ۔ اسوجہ سے کہ یہ تو بالکل غائب یعنی میں زیادتی جو اور سال پہنچنے کی شرط تو ثبر حاد ہی کے واسطے تھی۔ **ف** اور حجت شافعی رحم کی یہ کہ حضرت صلی علیہ وسلم نے بلال بن الحارث المزنی رضی اللہ عنہ کے واسطے مدینہ کے نواح فرج سے معادن قبیلہ کو اقطاع میں دیا پس ان معادن سے سوا زکوۃ کے کچھ نہیں جانا تا یوم۔ رواہ مالک و ابو داؤد۔ ابو حبیہ نے کہا کہ اول تو یہ حدیث منقطع ہے دوم حضرت صلعم نے زکوۃ کا حکم نہیں کیا بلکہ یہ فرمایا کہ ان معادن سے تا یوم ہی بیجاتی ہے پھر اسکے معارض قرآن و حدیث صحیح موجود ہے۔ **لنا** قولہ علیہ السلام۔ اور دلیل سنت ہمارے واسطے قول حضرت صلی علیہ وسلم کہ۔ **ف** البجا، جبار





بیکر دارالاسلام میں آیا تھا تو اس سے سب واپس لیا جائیگا۔ لیکن اگر سردار اسلام نے اسکو دھونڈنے کی اجازت  
 دی اور کچھ مال ٹھہرا دیا ہو تو منافق شرط کے پادریگا۔ محیط السرخسیء و قحط۔ دارالاسلام کے دو شخصوں نے  
 معا دن قلعہ کیلئے مین شرکت کی پھر ایک نے پانی تو چار پانچون حصے اسی پانے والے کے مین مع البحر۔ یعنی  
 عقد شرکت باطل ہو سم۔ مزدوروں کو معدن میں مقرر کیا تو انکی مزدوری اور کان سے جو کہ حاصل ہو سب مستاجر  
 کا جو مع البحر۔ یہ اسوقت کہ معدن نہ کور جنگل یا زمین غرابی و عسری مین پائی ہو۔ ولو وجد فی دارہ معدنہ  
 اور اگر اپنے خاص گھر مین معدن پائی۔ فلیس فیہ شی۔ تو اس مین کچھ حق نہیں ہے۔ و ف۔ یعنی سب پانے والے کی  
 ہے اور پانچوان حصہ نہ لیا جائیگا۔ عند الی حلیفہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ و قال فیہ الخمس لا ینال  
 مار وینا۔ اور صاحبین نے کہا کہ گھر کی کان مین بھی پانچوان حصہ واجب ہے جو کہ اطلاق اس حدیث کے جو ہم نے  
 روایت کی۔ و ف۔ یعنی حدیث و فی الرکاز الخمس۔ مطلق ہے کہ کوئی رکاز اگر کہیں پائی جاوے خواہ گھر مین یا اور  
 جگہ تو اس مین خمس واجب ہے۔ و لہ انہ من اجزاء الارض۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ معدن تو اجزاء زمین سے  
 ہے۔ یعنی مرکب فیہا۔ زمین مین مرکب ہے۔ و ف۔ کوئی علیحدہ ذہینہ کے طور پر رکھی نہیں ہے۔ و لا موتہ فی سائر  
 الاجزاء۔ اور کوئی بار خرجہ کا باقی سب اجزاء پر نہیں۔ و ف۔ حتی کہ گھر کی زمین پر کچھ حق واجب نہیں۔ فلذا سنے  
 ہذا البحر۔ تو اس خبر معدنی پر بھی کوئی بار خرجہ کا نہوگا۔ لان البحر لا یخالف البحر۔ کیونکہ جزء اپنے کلی سے  
 مخالف نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الکفر۔ برخلاف ذہینہ کے۔ و ف۔ کہ وہ اگرچہ گھر مین ملے خمس واجب ہوتا ہے  
 لانه غیر مرکب فیہا۔ کیونکہ ذہینہ تو زمین مین مرکب نہیں ہے۔ و ف۔ بلکہ زمین کے اندر موضع یعنی بطور روایت  
 رکھا ہوا ہے۔ وان وجد فی ارضہ۔ اور اگر اپنے معدن کو اپنی زمین مین پایا۔ و ف۔ یعنی ملوکہ خاص جو مثلاً  
 امام سے خاص اپنا مال دیکر خریدے۔ فعن الی حلیفہ فیہ روایتان۔ تو امام ابو حنیفہ سے اس مین دو روایتیں ہیں  
 و ف۔ روایت الاصل مین واجب نہیں مثل گھر کے اور روایت جامع صغیر مین واجب ہے۔ فوجہ الفرق علی  
 احد نہاد ہو روایت الجامع الصغیر ان الدار ملکت خالیة عن الملون دون الارض۔ پس وجہ فرق  
 در میان زمین و گھر کے دونوں روایتوں مین ایک روایت پر اور وہ روایت جامع صغیر ہی ہے کہ گھر تو ملک ہوا  
 اس حالت سے کہ بار خرجہ سے خالی ہے نہ زمین۔ و ف۔ کیونکہ زمین ملک ہے جیسی ہوا بار خرجہ رہیگا اگرچہ خریدے  
 و لہذا وجب العشر و الخراج فی الارض دون الدار۔ اسی واسطے عشر یا خراج فقط زمین پر واجب ہوتا  
 ہے نہ گھر پر۔ فلذا بندہ الموتہ۔ پس یوں ہی یہ خرچہ بھی۔ و ف۔ یعنی معدنی پانچوان حصہ بھی زمین پر ہوگا نہ گھر  
 پر۔ بھر واضح ہو کہ رکاز مین سے ایک قسم یعنی معدن کا یہ بیان ہوا۔ ربان قسم دوم یعنی ذہینہ کا تو فرمایا۔  
 وان وجد رکاز اسی کنز۔ اور اگر اپنے رکاز پائی یعنی ذہینہ پایا۔ و ف۔ کیونکہ رکاز تو معدن کو بھی شامل ہے  
 پس بیان معدن کے بعد رکاز سے بھی مراد کہ اسے ذہینہ پایا تو۔ وجب فیہ الخمس۔ اس مین خمس واجب ہے چند ہم  
 یہ اتفاق امام و صاحبین کا قول ہے۔ لمار وینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ و ف۔ یعنی  
 فی الرکاز الخمس۔ بھر اختلاف اہل مین باقی چار پانچون حصوں مین ہے کہ کہیں کے واسطے منسلک۔ خرچہ الطہاری  
 و اسم الرکاز یطلق علی الکثر یعنی الرکز۔ اور فقط رکاز کا اطلاق ذہینہ پر جو کہ معنی رکز کے ہے۔ و نحو الاشبات  
 و قد معنی رکز کے ثابت کر دینا۔ و ف۔ پس اگر اسد تعالیٰ حل شانہ کی قدرت ایجاد نے ثابت کر دیا ہو تو وہ معدن  
 ہوا اور اگر بطریق فعل مخلوق کے ثابت کر دیا ہو تو وہ ذہینہ ہے۔ بالہذا ذہینہ خواہ جنگل بہر مین یا زمین غرابی





اس زمین کے یہ ذینہ اسکے ملک سے خارج نہیں ہوا۔ و۔ کیونکہ بیع میں وہ چیز داخل ہو جاتی ہے جو زمین میں مرکب ہو جیسے کان یا اسکے لہج ہو جیسے رخت وغیرہ اور جو مخلوط ہو جیسے گنا ہوا رخت رکھا ہوا وہ داخل نہیں تو یہ ذینہ بھی اس قطعہ زمین کے بیع میں داخل نہوگا۔ لاناہ مودع فیہا بخلاف المعدن لاناہ من اجزائہا فیقتل الی المشتري۔ کیونکہ ذینہ تو زمین میں درہیت رکھا ہے برخلاف کان کے کہ وہ اجزاء زمین سے ہر معدن بجانب شتری منتقل ہو جائیگی۔ و۔ یہ اسوت کہ خاص مخطہ یا اسکے درہ معلوم ہوں۔ وان لم یعرف فی المخطہ یعرف الی اقصی مالک یعرف فی الاسلام علی ما قالوا۔ اور اگر مخطہ نہ پہچانا جاوے تو باقی ذینہ صرف کیا جاوے اتنا سے مالک بجانب جو اسلام میں پہچانا جاوے بنا بر اسکے جو متاخرین مشائخ نے کہا ہے۔ و۔ یعنی ابتدا سے فتح اسلام کے بعد ظان شخص اسکا مالک معلوم ہوا لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ مخطہ ہے یا اسنے مخطہ سے یہ قطعہ بطور خرید وغیرہ پایا ہے یا بحال اعلی طبقہ میں اتنا پر جو مالک معلوم ہوا اسکو ملگا۔ مع۔ یا اسکے وارثوں کو اگر ہوں۔ البدائع۔ ورنہ بیت المال میں رکھا جاوے۔ محیط السرخسی۔ ذمی مخطہ کو کچھ نہیں ملگا۔ القابیر۔ یہ سب اسوقت کہ جو بالفعل مالک ہے وہ مدعی نہو اور اگر اسنے کہا کہ اسکو میں نے رکھا ہے تو بالاتفاق اسی کا قول قبول ہوگا۔ مع۔ بالجملہ جب علامت سے ذینہ اسلامی معلوم ہو تو وہ بمنزلہ نقطہ ہے اور اگر ذینہ کفر معلوم ہو تو وہ رکاز اور امین بانجو ان حصہ ہوا اور باقی میں ہر مذکورہ اختلاف ہے۔ ولو اشتبه الغرب یجعل جالبیانی ظاہر المذهب۔ اور اگر اسکی طرف شبہ ہو یعنی اسپر شبہ ہے کہ اسلامی ہے یا کفری ہے تو ظاہر المذهب میں وہ کفری قرار دی جائیگی۔ و۔ یہی حق ہے۔ و۔ لاناہ الاصل۔ کیونکہ اسکا کفری ہونا ہی اصل ہے۔ وقیل یجعل اسلامیانی زمانا۔ اور کہا گیا کہ وہ ہمارے تانہ میں اسلامی قرار دی جاوے۔ تقادم العمد۔ کیونکہ عمد بہت قدیم ہو چکا۔ و۔ تو ظاہر وہ کافر کا ذینہ نہیں ہے۔ مع۔ نہیں بلکہ اب تک نکلیا ہے تو حق وہی ظاہر المذهب ہے۔ مع۔ ومن دخل دار الحرب بامان فوجد فی دار بعضہم رکازا۔ اور جو شخص کہ دارا کفر میں امان لیکر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی کے مکان میں رکاز پائی۔ و۔ خواہ معدن یا ذینہ۔ فتح۔ روہ عظیم۔ تو اس رکاز کو مالکان مکان کو واپس رکھ کر از عن العدر لان مافی الدار فی ید صاحبہا خصوصاً۔ عذر دہر عمدی سے احتراز کرنے کے واسطے کیونکہ گھر میں جو چیز ہے وہ خصوصاً مالک مکان کے قبضہ میں ہے۔ و۔ یعنی اسپر مالک مکان کا قبضہ حکمی بطور خاص ہے۔ تو اسکو لے لینا بد عمدی ہے۔ پھر اگر اسنے مالک مکان کو نہ دی بلکہ نکال لایا تو مالک ہوا مگر حلال نہیں پھر اگر بیع کر دی تو بیع ہو گئی مگر شتری کو بھی حلال نہیں۔ شرح الطحاوی۔ پس اسکی راوی بھی کہ صدقہ کر دے۔ لہج یہ تو جب حربی میں کے گھر میں پائی ہو۔ وان وجدہ فی الصحراء۔ اور اگر اسنے رکاز دارا حرب کے صحرا میں پائی۔ و۔ یعنی ایسی زمین میں جسا خصوصاً مالک کوئی نہیں ہے۔ المحيط۔ فہولہ۔ تو یہ رکاز اسی بانجو ا کی ہے۔ لاناہ لیس فی ید احد علی الخصوص۔ کیونکہ یہ رکاز کسی کے خصوصاً قبضہ میں نہیں ہے۔ و۔ یعنی قبضہ حقیقی تو گھر کی صددت میں بھی نہ تھا لیکن قبضہ حکمی تو گھر کی صددت میں خصوصاً قبضہ حکمی موجود تھا اور صحرا کی صددت میں خصوصاً قبضہ حکمی نہیں ہے۔ فلا یعد عذرا۔ تو یہ قدر نہیں شمار ہوگا۔ و۔ یعنی شرعاً عذر نہیں ہے۔ رہا یہ وہم کہ صحرا پر انکا عموم قبضہ حکمی موجود ہے تو یہ وہم اسوجہ سے صحیح نہیں کہ دارا حرب دارا عدل نہیں ہوتے کہ اس اعدل توجید اتھی عذر حل ہے وہی وہاں نہ اسو تو دارا کفر وہ حقیقت دارا کفر ہے تو انکا قبضہ حکمی بطور عموم کچھ چیز نہیں ہے۔ کناہیل ہم۔ پس اگر پانے والا اسکو نکال لایا تو بطور حلال مالک ہوا۔ و۔ لاشی فیہ۔ اور میں

کچھ حق نہیں۔ **ف** نہ خمس اور نہ کوئی اور۔ **م**۔ لانا بمنزلۃ المخلص غیر مجاہد۔ کیونکہ یہ شخص بمنزلۃ المخلص غیر مجاہد کے ہے۔ **ف** یعنی جو جو خفیہ مال لیجاتا ہے اور مخلص جس نے نص کی شہادت کی۔ واضح ہو کہ جب سلطان کا کوئی گروہ جسکو یہ قوت ہے کہ اپنی حفاظت کر سکے وہ امام سے اجازت لیکر دارالحرب میں داخل ہوا تو یہ گروہ غازیوں کا جو کچھ حسین اور اسے غنیمت ہے اور اگر دو چار آدمی بدون اجازت امام کے بطور چوروں کے داخل ہو کر اموال نکال لائے تو یہ غازی نہیں اور نہ اموال غنیمت کہ پانچواں حصہ واجب ہو مگر انکو حلال ہے اس طرح یہ شخص جو امان لیکر گیا تھا اور صحرا سے رکاز نکال لایا بمنزلۃ مخلص غیر مجاہد کے ہے پس جیسے مخلص کے مال میں پانچواں حصہ نہیں اسی طرح اس شخص کے رکاز میں کچھ نہیں ہے۔ **م**۔ مگر یہ شخص بغیر امان لیے داخل ہوا ہوتا حربی کے گھر یا صحرا جان سے رکاز لادے سب اُسی کے بغیر خمس ہے۔ محیط السرخسی۔ اور سب اسکو حلال ہے اور اگر نکال لانے پر قابو نہ پادے تو اس طرح تلف کر دے کہ حربی لوگ نہ پادیں جس سے انکو ظلم نہ ہو موت حلال ہو۔ **م**۔ ویس فی الغیر زوج الذی یوجد فی الجبال خمس۔ جو فیروزے کہ ہارون میں پائے جاوین انہیں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ **ف**۔ بھر جب پانے والے نے انکو تجارت میں لگایا تو زکوٰۃ تجارت واجب ہوگی ورنہ نہیں۔ **م**۔ اگر کافروں کے خرید یا دینہ یا گودام میں فیروزے یا موتی یا پارہ وغیرہ ملے اور مغلوب کر کے لیے گئے تو انہیں بالاتفاق پانچواں حصہ ہے۔ پس جو فیروزہ یا لعل یا سرمہ وغیرہ ہارون میں پیدا انشی ملین انہیں خمس نہیں۔ **م**۔ نقولہ علیہ السلام لا خمس فی البحر۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ بحر میں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ **ف**۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں اور ابن عدی نے لازکوٰۃ فی البحر۔ مگر اسناد ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہ نے عکرمہ رحمہ تعالیٰ کا قول اُسی معنی میں روایت کیا۔ **د**۔ البسط فی العینی وغیرہ۔ **م**۔ وفی الزیق الخمس۔ اور زیق یعنی معدنی پارہ میں پانچواں حصہ ہے۔ **ف**۔ فی قول ابی حنیفہ آخر او ہو قول محمد۔ ابو حنیفہ رحمہ کے آخر قول میں اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ خلافاً لابی یوسف۔ بخلاف قول ابو یوسف کے۔ **ف**۔ کہ اس میں کچھ واجب نہیں۔ اور یہی ابو حنیفہ رحمہ کا پہلا قول تھا۔ **م**۔ ولا خمس فی اللؤلؤ والعنبر۔ اور خمس نہیں موتی اور عنبر میں۔ **ف**۔ اور عنبر نبات بحری ہے۔ **ف**۔ یا پسین کے قسم ہے۔ **ع**۔ بالجملة موتی وعنبر میں جب کہ سمندر سے حاصل ہوں خمس نہیں۔ **ع**۔ عند ابی حنیفہ و محمد۔ نزدیک امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے۔ **ف**۔ دلیل یہ کہ امام شافعی و ابو حنیفہ نے روایت کی کہ حدیث ابن ابی مریم عن داؤد بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دینار یحدث عن ابن عباس قال یس فی الطیر خمس۔ یعنی ابن عباس رحمہ نے کہا کہ عنبر میں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ **ع**۔ ابو حنیفہ نے اس کے مانند جابر رحمہ سے روایت کیا۔ **م**۔ وقال ابو یوسف فیما وفی کل حلیۃ مخرج من البحر خمس۔ اور ابو یوسف رحمہ نے موتی و عنبر میں اور ہریزور میں جو سمندر سے نکلے کہا کہ خمس واجب ہے۔ **ف**۔ سمندر سے نہ پودہ نہ نکلنا بدین معنی کہ انکا زبور بطور بار وغیرہ بنا کر بیچتے ہیں۔ کافی قولہ تعالیٰ حلیۃ تلبسونہا الایہ۔ **ل**۔ عمر زمرہ اخذ الخمس من العنبر۔ کیونکہ حضرت عمر زمرہ نے عنبر سے پانچواں حصہ لیا تھا۔ **ف**۔ جیسا کہ ابو حنیفہ نے باسناد ضعیف روایت کیا لہذا ابن العمام رحمہ نے کہا کہ صحیح نہیں ہوا بلکہ عبد الزرقان و ابن ابی شیبہ نے عمر بن عبد العزیز سے البتہ عنبر میں خمس لینا صحیح روایت کیا۔ اور یہی قول حسن بصری و زہری کا ہے مرفوع۔ **و**۔ لھا ان قهر البحر لم یرد علیہ القهر فلا یکون الماخوذ منه غنیمۃ وان کان ذہباً او فضۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ سمندر کے قهر پر قہر اور نہیں ہوا یعنی قهر سمندر مثل کفار کے مغلوب و قہور نہیں کیا گیا تو جو کچھ

نعم البصر سے گھس کر لیا جاوے وہ مال غنیمت نہوگا اگرچہ وہ سونا و چاندی ہو۔ **ف**۔ اور جب غنیمت نہو تو اس میں خمس بھی واجب نہوا۔ علاوہ برین پانی میں یا جو اس سے پیدا ہو خمس نہیں تو حیر و موتی میں بھی نہوا۔ **و**۔ عن عمر فیما وسره البحر۔ اور حضرت عمرؓ سے جو مروی ہے ایسی صورت میں ہے کہ سمندر نے اسکو کنارے اگل دیا ہو۔ **ف**۔ یعنی جب سمندر کے بوج نہ کنارے عنبر بہا دیا تو جسے پایا یا اس میں پانچواں حصہ واجب ہے۔ **و**۔ بقول۔ اور اسکے موافق تو ہم بھی کہتے ہیں۔ **ف**۔ دفع ہو کہ تنقیح اسانید سے معلوم ہوا کہ مذہب ابو حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ بقول جابر و ابن عباس رضی اللہ عنہما ہے اور مذہب ابو یوسف رحمہ بقول تابعین یعنی حسن بصری و عمر بن عبد العزیز و زہری اور سوائے اسکے اس باب میں کوئی نص نہیں ہے تو ہمارے نزدیک قول صحابی مقدم و حجت ہے۔ **م**۔ مجہلی میں کچھ واجب نہیں۔ تا فیضان الخلاصہ۔ متاع وجد رکازا۔ متاع بطور رکاز پائی گئی۔ **ف**۔ یعنی سوائے سونا و چاندی کے ہتھیار و آلات و اثاث البیت وغیرہ و فینہ لکے۔ **ف**۔ لکھی و جد۔ تو یہ متاع و فینہ اسکے واسطے جس نے پائی۔ **و**۔ فینہ الخمس۔ اور اس میں پانچواں حصہ فقیروں کا ہے۔ معناه و جد فی ارض لا مالک لہا لانہ غنیمۃ بمنزلة اللذیہ و الفقتہ۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ متاع مذکور ایسی زمین میں پائی گئی کہ اسکا کوئی مالک خاص نہیں ہے کیونکہ یہ متاع بھی بمنزلہ سونے و چاندی کے مال غنیمت ہے۔ **ف**۔ تو خمس واجب ہوا۔ **و**۔ اللہ تعالیٰ اعلم (شرح) کما ان و فینہ پانے والے پر جس صورت میں خمس واجب ہوا تو اسکو اختیار ہے کہ خمس کو جو اللہ تعالیٰ ہر انبی ذات پر اور اپنے اصول پر دانے فرمے پر ادا و اجبی پر صرف کر دے بشرطیکہ یہ لوگ محتاج ہوں۔ **اللہ**۔ اور اصول مراد وہ لوگ جنہیں یہ شخص پیدا ہوا جیسے والدین و اجداد۔ اور فروع سے مراد وہ لوگ جو اس شخص سے پیدا ہو جیسے اولاد اور پوتے ناتنی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ خمس ہر قلیل و کثیر میں ہے کوئی قید نصاب وغیرہ کی نہیں ہے۔ اگر وہ بیت المال میں رکھا جاوے تو یہ غنائم کے خزانہ میں رہے گا۔

## باب زکوٰۃ الزروع والثمار

باب کھیتوں و بھلون کی زکوٰۃ میں۔ بعض علماء نے کہا کہ اسکو زکوٰۃ کہنا صاحبین کے قول پر ہے کیونکہ وہی اس میں مقدار نصاب شرط کرتے ہیں۔ **ب**۔ قول کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ کھیتوں و بھلون سے جو لیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ ہی کے مصارف میں صرف ہوتا ہے تو اسکی زکوٰۃ ہونے میں شک نہیں۔ اور اصل زکوٰۃ تو پاک کرنا پس اموال کے ہر قسم میں اسکے شرائط جدا گانہ ہیں۔ **م**۔ معنی۔ یہ زکوٰۃ بھی فرض ہے اور اسکا سبب زمین کی ثمر حار و نذر جو حقیقی پیداوار و حاصلات کے ہے بخلاف خراج کے کہ خراج تو پیداوار کا قابو ہونے پر بھی لازم ہوگا حتیٰ کہ اگر زمین کی لاغت ممکن تھی مگر اسے نہ کی تو خراج لازم ہے لیکن یہ زکوٰۃ تو جب ہی ہوگی کہ پیداوار حقیقہ حاصل ہو حتیٰ کہ اگر کھیتی آسانی آفت سے ضائع ہوئی تو یہ زکوٰۃ واجب نہوگی۔ اسکا رکن تطہارہ یعنی پاک کرنا حتیٰ کہ مانند زکوٰۃ کے اسکو بھی مردہ کے کفن یا مسجد کی مرمت میں صرف کرنا جائز نہیں ہے۔ شرط ادا سے وہی جو باب الزکوٰۃ میں گذری۔ **م**۔ شرط اوجوب و قسم میں قسم اول البیت پس ۱۔ بلا خلاف مسلمان ہی پر واجب ہے۔ ۲۔ اسکا فرض ہونا جاتا ہو۔ **ر**۔ با عاقل و بالغ ہونا شرط نہیں حتیٰ کہ طفل و مجنون کی زمین پر واجب ہوگا کیونکہ یہ تو زمین پر بار ہے لہذا امام المسلمین اسکو جبرائے سکنا ہے۔ **ی**۔ یون ہی جب کہ وہ مر گیا اور خرم کا الماح قائم ہے تو اس سے لے لیا جائیگا بخلاف زکوٰۃ کے اور یون ہی زمین کا مالک نہوا بھی اس میں شرط نہیں ہے حتیٰ کہ دفنی اراضی میں اور غلام ما دون و مکاتب کی اراضی میں واجب ہے۔ **م**۔ قسم دوم۔ ۱۔ زمین مشرعی



حتیٰ کہ خراجی زمین کی پیداوار میں سے یہ ذکوۃ نہیں ہے۔ ۲۔ پیداوار حاصلات کا وجود یعنی حقیقتہً موجود ہو۔ ۳۔ پیداوار  
 بھی وہ چیز جو جسکی ندرت سے زمین کی بھرپور مقصود ہوتی ہو یعنی مثلاً گندے کے درخت نمون بلکہ اناج وغیرہ  
 جو پیداوار کہلاتی ہے۔ البھر۔ قال ابو حنیفہ۔ کہا ہام ابو حنیفہ نے۔ فت۔ یہی قول عمر بن عبد العزیز و ابراہیم نخعی  
 و مجاہد کا مذہب احمد و حامد و زفر کا ہے۔ مع۔ فی قلیل ما اخرجت الارض و کثیرہ العشر۔ جس چیز کو زمین نکالے  
 خواہ قلیل ہو یا کثیر ہوا سب میں عشر ہے۔ یعنی دسواں حصہ۔ پیداوار اس قسم کی ہو جس سے استنماء مقصود ہوتا ہو  
 جیسے گیون و جو و اجاد و جو ارد و جنوان و جانول و اقسام اناج و ساگ و ترکاریاں و ریاحین و گلاب وغیرہ کے  
 پھول و رطاب و نیشکر یعنی گنا و پونڈا و زریہ و خرزبرہ و کھیر و گلکڑی و بینگن و کسم و آنگے مانند چیزیں خواہ  
 پانی رہنے والی ہوں یا نمون۔ القاضیخان و جیسے کتان و تخم کتان۔ شرح الجمع۔ اور جیسے اخروٹ و بادام و کون  
 و دھینا۔ المفہرات۔ رائی اور ایسے ہی بہار و بگل کے ان درختوں میں جنکے امام المسلمین نے حفاظت کی ہے بطریقہ  
 سوا و سقی سیجا۔ خواہ یہ آب جاری سے سینچی گئی ہو۔ او سقۃ السماء۔ یا اسکو بارش ابر نے سینچا ہو۔ فت  
 ادا اعتبار سال میں سے اکثر اہام کا ہے۔ الخزانہ پس اگر چند روز اسنے کنوئیں سے سینچا اور زیادہ پائے اسکو دریا و  
 نہر سے یا بارش سے ملا تو اس میں عشر ہوگا۔ م۔ الا القصب و الحطب و الخشیش۔ سوا کے نرکل و انیدھن کی  
 گلکڑی و گھاس کے۔ فت کہ ان چیزوں میں کچھ نہیں ہے اور یوں ہی بید مجنون و جھاؤ میں نہیں کیونکہ ان سے زمین  
 کی پیداوار حاصلات مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ چیزیں زمین کو خراب کرتی ہیں حتیٰ کہ اگر ان درختوں کی پالود گھاس  
 و نرکل و شاخیں یا درخت چنار و صنوبر وغیرہ ہوں جلکواٹ کر فروخت کرتا ہو تو اس میں عشر واجب ہوگا بحیث اسکا  
 اور یوں ہی عشر واجب نہیں ان چیزوں میں جو زمین کے تابع ہیں جیسے نخل و شجر و گوند و ظران البھر اور ایسے بچوں  
 میں نہیں جو سوا سے ندرت یا دوار کے اور کام کے نہیں جیسے تخم خرزبرہ و تخم خیابین و ناخواہ و کلونجی۔ المفہرات۔ ادیوں ہی عشر  
 نہیں ہے۔ قنب و صنوبر و درخت پنبہ و درخت بینگن میں اور کھدو کیلہ و انجیر میں۔ الخزانہ۔ اور اگر کسی کے گھر میں درخت بھلا  
 ہو و عشر نہیں ہے۔ شرح الجمع لابن ملک۔ جنگلی درختوں کا سودہ جمع کرے تو اس میں بھی کچھ نہیں ہے۔ م۔ بالجلہ ہر قلیل و کثیر میں اگرچہ پانی  
 رہنے والی ہو بقول ابو حنیفہ عشر واجب ہے۔ و قال لا یجب العشر الا فیما لہ ممرۃ باقیۃ او بالغ نختہ اوسق۔ اور صاحبین نے  
 کہا کہ عشر نہیں مگر ان میں جنکے پھل و پیداوار باقی رہتے ہیں جبکہ پانچ و سق ہو پانچ جاوین۔ والوسق ستون صاعا بصاۃ  
 الفنی صلعم۔ اور ایک وسق سا تھ صاع کا حفرت صلعم کے صاع سے ہوتا ہے۔ فت۔ اور ہر صاع چار من شرعی پس پانچ وسق  
 ایک ہزار و دس من شرعی ہوئے۔ م۔ من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے۔ م۔ اور اگر پیداوار دو قسم ہو  
 ہر ایک پانچ وسق سے کم ہے تو باہم ملائی نہ جاوین اور اگر ایک قسم کی عمدہ و ناکارہ ہوں تو جمع کیجاوین اور نوع  
 واحد وہ کہ جسکا باہم بڑھتی سے بیچنا نہیں جائز ہے۔ م۔ جیسے عمدہ گیون سیر بھر کے عوض سوا سیر ناکارہ  
 گیون خریدنا نہیں جائز ہے کیونکہ سود ہے جیسا کہ بیوع کے باب الربو میں انشاء اللہ تعالیٰ آریگا۔ م۔ ویسر۔  
 فی انظر اوقات عند ما عشر۔ اور سب یوں میں صاحبین کے نزدیک عشر نہیں ہے۔ فت۔ سب یوں سے مرا  
 مانند ساگ و ترکاریاں و کھیرے گلکڑی و خرزبرہ و تر بوڑ و بینگن و ریاحین و گلاب وغیرہ کے پھول و مانند ان کے  
 چیزیں میں اور امام رحم کے نزدیک ان سب میں عشر واجب ہے۔ م۔ انجیر و پستہ میں صاحبین کے نزدیک  
 علی الجمع واجب ہے۔ اور کون و کرویہ و رائی میں واجب ہے۔ مع۔ فالخلاف فی موضعین۔ پس اختلاف  
 امام و صاحبین میں دو جگہ ہے۔ اول۔ فی اشتراط النصاب۔ نصاب شرط کرنے میں۔ فت۔ یعنی امام کے

نزدیک کوئی مقدار خاص شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک پانچ وسق ہونا شرط ہے۔ دوم۔ فی اشتراط البقاء بقاء شرط کرنے میں۔ فن۔ چنانچہ امام کے نزدیک شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک ہر باقیہ شرط ہے۔ مگر ہر باقیہ وہ ہے کہ جو سال بھر بغیر معالجہ باقی رہے برخلاف اسکے جس میں علاج کی ضرورت ہو جیسے انگور بغیر ترکیب کے نہیں رہ سکتا اور جیسے مہر میں گرمی کا خربزہ۔ مع۔ اور جیسے کابل کا سرودہ۔ اور مراد علاج و ترکیب سے یہ کہ بھول گنداشت سے زائد اس میں حاجت ہو جیسے ہندوستان میں کابل کے انگور کی چاریاں بنا کر آتی ہیں پھر بھی وہ سال بھر نہیں رہتا۔ بخلاف گیون وغیرہ کے۔ م۔ لہٰذا فی الاول قولہ علیہ السلام۔ صاحبین کی دلیل شرط اول یعنی نصاب میں یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقہ۔ یعنی پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ فن۔ یہ بخاری کی حدیث طویل میں ہے اور مسلم کی حدیث میں بھی ہے باین لفظ۔ لیس فی حب ولا تر صدقہ حتی تبلغ خمسۃ اوسق۔ یعنی کسی دانہ و چھوہار سے میں صدقہ نہیں یا خشک کہ پانچ وسق ہو نہجے۔ دوسری روایت میں بچاے چھوہار سے کے ثمر یعنی پھل ہے۔ اور ابو داؤد کی روایت میں وسق ساٹھ ختموم یعنی گول پھل اور ابن ماجہ کی روایت میں ساٹھ صاع ہے۔ نفع۔ پھر یہ دلیل جب تمام ہو کہ اس سے زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ زکوٰۃ پیداوار ہو۔ پھر صاحبین کی دلیل قیاسی یہ کہ۔ لانه صدقہ فی شرط فیہ النصاب لتحقق الغناء۔ اسوجہ سے کہ یہ بھی صدقہ ہے تو اس میں بھی نصاب شرط ہو گا واسطے تو انگریز موجود ہونے کے۔ فن۔ کیونکہ فقیروں کو صدقہ دینا تو نگرہ پر ہے لہٰذا زکوٰۃ کی جگہوں صرف ہوتا اور کافر پر واجب نہیں ہوتا۔ مع۔ ولابی حنیفہ قولہ علیہ السلام ما اخذنا الا من فقیہ العشر۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل قولہ علیہ السلام جو کچھ زمین نے نکالا تو اس میں دسواں حصہ ہے۔ من غیر فصل۔ یہ قول بدون تفصیل ہے۔ فن۔ کہ پانچ وسق ہو ورنہ نہیں۔ م۔ پھر حدیث الخدری رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً ہے کہ فیما سقت الانہار والظیم العشر فیما سقی بالسانۃ نصف العشر۔ یعنی عشر اس میں جسکو دریا و نہر دن اور ابر نے سیراب کیا اور آدھا عشر اس میں جو سانہ سے سینچا گیا۔ رواہ مسلم اور یہی معنی صحیح بخاری کے حدیث ابن عمر میں ہیں۔ عمر بن عبدالعزیز و مجاہد و ابراہیم نخعی سے عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے آثار روایت کیے کہ ہر قلیل و کثیر میں جسکو زمین نے آگایا عشر واجب ہے حتیٰ کہ ابراہیم نخعی نے کہا کہ ساگ کے دس ٹھون میں ایک ٹھون ہر وقت اور ابن ماجہ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے حکم فرمایا کہ بارش و نہر کے سینچے ہوئے سے عشر اور چرسون ڈول سے سینچے ہوئے سے نصف العشر لے لوں۔ ت۔ ابن العمام نے کہا کہ یہ حدیث عام ہے اور حدیث وسق خاص ہے پس شافعی رحمہ تو مطلقاً خاص کو مقدم کرتے ہیں اور ہارے نزدیک جب تاخ و فسخ معلوم نہ ہو اور تعارض واقع ہو تو ترجیح و توفیق دیا دے اور یہی اصل صحیح ہے اور اسکو صاحبین مانتے ہیں تو انہر محبت تمام کیونکہ مقتضائے عام ہر قلیل و کثیر پر عمل کرنا احتیاط واجب ہے اور پانچ وسق کی حدیث کو تاویل سے موافق کرنا ممکن۔ مع۔ و تاویل مارویاہ زکوٰۃ التجارۃ۔ اور صاحبین کی حدیث پانچ وسق کی تاویل یہ کہ وہ زکوٰۃ التجارۃ میں ہے۔ لانہم کانوا یتبایعون بالاولیاق و قیمتہ اوسق اربعون و رہا۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں لوگ وسق کے حساب سے خرید و فروخت کرتے اور ایک وسق چھوہار سے کی قیمت چالیس درم تھی۔ فن۔ تو پانچ وسق کے دو سو درم ہو گئے۔ بلکہ کہا گیا کہ لفظ صدقہ بھی اسی کو مشعر ہے کیونکہ پیداوار میں معروف و مشر ہے۔ مع۔ اور صاحبین کی دلیل قیاسی کہ تو انگریز کے لیے نصاب ضرور یہاں جاری نہیں ہوتا۔ ولا مستبر بالمالک فیہ۔ اور اس میں تو مالک ہی کا اعتبار نہیں۔ فن۔ حتیٰ کہ زمین و قلعی اور زمین غلام مازون و طفل و غیرہ کی پیداوار پر

یہ عشر لازم ہے۔ فلیقت بصنعتہ و ہوا الغنار۔ تو بھر مالک کی صفت یعنی تو نگری کا اعتبار کمان سے ہوگا۔ ف  
جب کہ اسکی ذات ہی شرط نہیں ہے۔ بالجملہ شرائط زکوۃ کا قیاس یہاں سب وجہ سے بالاتفاق جاری نہیں ہے۔  
ولہذا لا یشرط الحول۔ اور اسی وجہ سے اس عشر میں سال پلٹنا بالاتفاق شرط نہیں۔ لانه للاستمرار  
و ہو کلمہ نما۔ کیونکہ سال پلٹنا تو نو حاصل کرنے کے لیے تھا اور یہ توکل ہی نو ہے۔ ف یعنی زمین ہے جو پیداوار  
و ثمرہ و محصول دہوتی وہ ہی نو ہے جو اناج یا پھل حاصل ہوئے۔ پس ظاہر ہوا کہ مذہب ابو حنیفہ رحمہ اللہ بل غبار ہی  
حتی کہ دوسرے مذاہب کے فقہاء محققین نے اسکا اقرار کیا۔ شیخ ابو بکر بن العربی نے کہا کہ اس مسئلہ میں حنفیہ  
مذاہب میں سب میں مذہب ابو حنیفہ رحمہ اللہ راہ دلیل اقویٰ ہے اور سائیں کے حق میں احوط اور شکرانہ نعمت کے  
حق میں اولیٰ ہے اور عموم قرآن و حدیث اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ مع۔ ولہذا فی الثانی۔ اور صاحبین کی دلیل  
شرط ثانی یعنی پیداوار باقی رہنے والی ہو۔ قولہ علیہ السلام۔ یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے کہ۔ لیس  
فی انخفراوات صدقہ۔ خفراوات میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ ف۔ چونکہ خفراوات میں یہی علت تھی کہ باقی  
رہنے کے قابل نہیں ہیں تو جو چیز باقی رہنے کے قابل نہ ہو، سو صدقہ نہیں ہے۔ والزکوۃ غیر منقعی فتعین العشر  
اور زکوۃ کی نفی نہیں تو عشر ہی متعین ہوا۔ ف یعنی حدیث میں احتمال ہے کہ صدقہ زکوۃ نہیں یا صدقہ عشر نہیں  
مگر بالاتفاق صدقہ زکوۃ تو ہے پس یہی رہ گیا کہ حدیث سے عشر نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث مذکور ترمذی و حاکم  
وغیرہ نے روایت کی مگر ترمذی نے تصریح کر دی کہ اسکی اسناد صحیح نہیں اور نہ اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
سے کچھ صحیح ہوا۔ ابن الہمام نے کہا کہ بہتر اس میں دارقطنی کی حدیث مرسل ہے جو عروسی بن طلحہ تابعی نے کہا کہ رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ خفراوات سے کچھ صدقہ نہ لیا جاوے۔ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے ولیکن  
اسکے معنی آگے بیان ہونگے۔ مع۔ ولہ ماروینا۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کر دی  
ف۔ بدین معنی کہ زمین جو کچھ نکالے آئیں عشر ہے۔ پس یہ عام احوط واضح ہے۔ و مرویہا محمول علی صدقہ  
یا خذہا العاشر۔ اور صاحبین کی مروی حدیث خفراوات تو وہ ایسے صدقہ پر محمول ہے جس کو عاشر لیتا ہے۔ ف  
چنانچہ مرسل روایت میں اشارہ ہے کہ نہ کیا جاوے فرمایا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خفراوات لیکر جب عاشر پر گذر ہو  
تو عاشر اس میں سے صدقہ نہ لے۔ وہ یا خذہ ابو حنیفہ فیہ۔ اور اس میں ابو حنیفہ بھی اسی حدیث سے تسک کرتے  
ہیں۔ ف۔ اسوجہ سے کہ عاشر پرے پاس فقراء نہیں تو عشر ضائع ہو جائیگا حتی کہ اگر اپنے کار پر دادوں کے مرت  
کے لیے لے تو روا ہے۔ بالجملہ حدیث مرسل سے یہ نہیں نکالا کہ مالکان خفراوات خود بھی فقراء کو نہ دیں حالانکہ الصدقہ  
نے فرمایا۔ یا ایہا الذین امنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم وما اخر جئناکم من الارض۔ تو زمین کی پیداوار سے جو حاصل  
ہو اس میں سے صدقہ کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ خواہ وہ باقی رہنے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ عاشر البتہ ایسی چیز لیکر نہ رکھے جو بگڑ  
جاوے اور جب مالکان خود فقراء و یتیم کو دیدیں تو اسکا باقی نہ رہنا کیا مضر ہوگا جب کہ وہ اسکو کھا جاویں ہم  
ولان الارض قد استتمی بالایقی۔ اور اس دلیل سے کہ زمین سے کبھی نام ایسی چیز سے حاصل کیا جاتا ہے جو  
باقی رہنے والی نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ غریبہ وغیرہ کاشت کر کے زمین سے نما و نفع حاصل کیا جاتا ہے تو غیر  
باقی چیزوں سے زمین کو نما ہوا۔ والسبب ہی الارض التامیۃ۔ اور سبب اس زکوۃ کا یہی زمین نامیہ ہے۔  
ف۔ توجب زمین میں غیر باقیہ پیداوار ہو تو عشر واجب ہوگا۔ ولہذا یجب فیہا الخراج۔ اور اسی جہت سے  
اس میں خراج واجب ہوتا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ ہم نے گھاس و نرکل وغیرہ کا استثنا کیا تو اسکی تفصیل یہ کہ



اما الحطب والقصب والخشیش لا تنبت فی الجنان عادة۔ درخت جماندھن ہوتے ہیں اور نرگس گھاس  
تو عادت کی راہ سے یہ چیزیں باغون میں نہیں اگائی جاتی ہیں۔ بل نیچی عنما۔ بلکہ باغون کو اسے پاک کرنے میں دیتے  
تو جس زمین میں یہ چیزیں اگیں وہ ارض نامیہ نہوئی۔ حتی واتخذہا مقصبۃ۔ حتی کہ اگر مالک نے خود زمین کو نرگس  
کا کعبۃ۔ او مشجرۃ۔ یا ایندھن کے درختوں کا باغ۔ او مقبلاً للخشیش۔ یا گھاس اگانے کا تختہ بنالیا۔ یجب  
فیہا العشر۔ تو انہیں عشر واجب ہوگا۔ ف۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو چراگاہیں محفوظ رکھی جاتی ہیں تاکہ اسے  
حاصلات جو انہیں عشر واجب ہی اور ظاہر یہ کہ قیمت سے ادا کر لیا مگر میں نے صریح نہیں دیکھا۔ م۔ والہو بالذکر  
القصب الفارسی۔ اور نرگس مذکور سے مراد فارسی نرگس ہے۔ ف۔ جس سے ظلم بنانے و چھینون میں دینے  
ہیں۔ اما قصب السکر۔ رہا قصب السکر یعنی نیشکر جسکو بندہ میں گناہ پونڈا بولتے ہیں۔ وقصب الذریر  
اور قصب الذریرہ۔ ف۔ جو بند و سنان میں معروف ہے۔ فیہما العشر۔ تو ان دونوں قصب میں عشر  
واجب ہے۔ لانه یقصد بہما استغلال الارض۔ کیونکہ اسے زمین کا غلہ یعنی حاصلات مقصود ہوتی ہیں  
السعف والتبن۔ برخلاف خرا کے شاخون اور بھوسے کے۔ لان المقصود الحب والتمر ونہما۔ کیونکہ  
اصلی مقصود تو دانہ و جھوہا رہا نہ بھوسا و شاخیں۔ ف۔ پس چونکہ شاخیں و بھوسا مقصود نہیں تو انہیں عشر نہیں  
اگرچہ بھوسا مفید کام میں آتا ہے اور شاخون دھجور کے تپون سے چکھا و چٹائی وغیرہ کا کام لیا جاتا ہے۔ مترجم کہتا ہے  
کہ جس زمین میں جو اس غرض سے بونی گئی کہ یلون کا چارہ ہو تو بقیاس مقصد وغیرہ کے عشر ہونا چاہیے۔  
بھرمیں نے فتح القدیر میں دیکھا کہ اگر دانہ بندھنے سے پہلے کاٹ لیا تو بھی عشر واجب کیونکہ بھوسا مقصود ہو گیا  
فانقسم۔ والہو تعالیٰ اعلم۔ یہ عشر اس وقت کہ بارش یا نہر و دریا کے پانی سے سینچے گئی ہو یا عسری ہو۔ کما فی حدیث  
البخاری۔ قال و ما سقی بغرب او دالیۃ او سانیۃ۔ اور جو سینچے گئے بذریعہ غرب یا دالیہ یا سانیۃ کے۔ فیہ  
نصف العشر علی القولین۔ تو اس میں نصف العشر ہر دونوں قول پر۔ ف۔ یعنی نصف عشر میں اتفاق  
ہے مگر یہ نصف عشر امام رحم کے نزدیک مطلقاً اور صاحبین کے نزدیک ثمرہ باقیہ کے پانچ دس سے ہر ع غریب میں  
والیہ پنج جیسے بہت سے ڈول باندھتے اور بیل اسکو چرخ دیتا ہے۔ سانیۃ اونٹنی جسکے ذریعہ سے سینچے ہیں۔ اور  
اور دالیہ ڈھینگلی کو بھی کہتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ ایچ کو سینچنا بھی اسی میں داخل ہے۔ بالجلہ بارش دیکھ کے مانند  
دریا کی سینچ کے سوائے صورتوں میں نصف العشر لگیا جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث مذکور ہیں۔ لان المویۃ  
مکثر فیہ۔ کیونکہ اس سینچ میں خرچہ کثیر ہو جاتا ہے۔ ف۔ تو نصف رہا۔ ولعل فیما یسقی بالسما و وسیحا۔ اور  
جس میں کہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچ ہو خرچہ کم پڑتا ہے۔ ف۔ تو پورا عشر تھا۔ وان سقی سحا و دالیۃ  
اور اگر دریا کے پانی سے اور دالیہ کے ذریعہ سے دونوں طرح سینچے گئے۔ فالعشر اکثر السنۃ۔ تو سال کے  
اکثر کا اعتبار ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر سال میں زیادہ مینہ آب دریا سے سینچ ہوئی تو عشر ہوگا اور اگر نیاوہ جیسے ایک  
دالیہ سے ہو تو نصف العشر ہوگا۔ کما ہو فی السانۃ۔ جیسا کہ چرائی کے جانوروں میں بھی معتبر ہے۔ ف۔ جب کہ  
باندھ کر بھی کھلایا ہو۔ پھر صاحبین نے جب کہ عشر کے واسطے پانچ دس ہونا شرط کیا حالانکہ بہت چیزیں ہیں کہ انکا  
معمول دس سے نہیں ہے تو بیان فرمایا کہ اس میں صاحبین نے باہم اختلاف کیا ہے۔ وقال ابو یوسف فیما لا  
یوسق۔ اور ابو یوسف نے ایسی چیزوں میں جہا معمول دس سے نہیں ہے۔ کالزعفران۔ جیسے زعفران۔ ف۔  
کہ گونوں سے نہیں بلکہ سیروں سے ہے۔ والقطن۔ اور ردی۔ ف۔ کہ وہ گھون وغیرہ سے ہے۔ یجب فیہ

العشر اذا بلغت خمسة اوسق من اونی ما یوسق - تو مانند زعفران در دئی میں عشر واجب ہو گا جب کہ  
اسکی قیمت کمتر درجہ کی دستی چیز سے پانچ دسق پہنچ جاوے۔ کالذکر فی زماننا - جیسے ہمارے زمانہ میں جو ار  
ہر - فن - ندہ بالغم جو ار - فث - حاصل یہ کہ کمتر درجہ کی چیز جو دسق سے معمول ہوا اسکے پانچ دسق کی قیمت  
کو اس زعفران وغیرہ کی قیمت پہنچے تو اس میں عشر واجب ہو گا۔ لانه لا یکن التقدير الشرعی فیہ - کیونکہ فیہ  
میں شرعی نصاب کا اندازہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ فاعتبرت قیمتہ کما فی عروض التجارة - تو اسکی قیمت کا اعتبار  
کیا گیا جیسے اسباب تجارت میں۔ فن - کہ دوسو درم یا بیس مثقال طلا سے اندازہ نہیں ہو سکتا لہذا بحساب  
قیمت ہے۔ وقال محمد یجب العشر اذا بلغ الخارج خمسة اعدا من اعلی ما یقدر بہ نوعہ - اور امام محمد نے کہا  
کہ غیر دستی چیز میں اس نوع کی چیز جس وجہ سے بر اندازہ ہوئی ہے ان میں اعلیٰ وجہ کے امانہ پر پانچ عدد پہنچ جاوے  
تو عشر واجب ہو گا۔ فن - مثلاً روئی یا اسکی نوع کی چیز میں چھوٹے اندازہ سے بڑے تک یوں ہے کہ ایک اوقیہ  
نطن ہر ایک رطل ہر ایک من ہر ایک دفر یعنی گھٹا ہر ایک محل یعنی ایک بارشتر ہر پس ان پانچ میں سے کمتر اوقیہ  
ہر اور اعلیٰ اندازہ محل بالکسر - فاعتبر فی القطن خمسة احوال - پس امام محمد نے روئی میں پانچ محل اعتبار سے  
یکل محل ثلث مائتہ من - ہر بار تین سو من شرعی - فن - یعنی عراقی میں جیسا کہ ابو بکر الرازی الجصاص نے  
بیان فرمایا۔ اور من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے اور چھ سو رطل جو ہے - بالجملہ روئی میں جب پانچ محل ہو اور ہر محل ۶۰۰  
رطل تو عشر واجب ہو گا۔ وفی الزعفران خمسة امنا - اور زعفران میں پانچ من اعتبار کے - فن - یعنی  
جب دس رطل زعفران ہو تو ایک رطل واجب ہے۔ کیونکہ زعفران کے لیے جو اندازہ ہن ان میں من سب سے  
اعلیٰ ہو تو جب اس اعلیٰ اندازہ پر پانچ عدد پہنچے تو عشر واجب ہے جیسے چھ ہارے وغیرہ میں دسق اعلیٰ امانہ  
تھا جب پانچ دسق ہو تو عشر ہے۔ لان التقدير بالوسق کان لا اعتبار انہ اعلیٰ ما یقدر بہ - کیونکہ حدیث  
میں دسق کا اندازہ اسی اعتبار سے تھا کہ یہی سب سے اعلیٰ اندازہ ہے جس سے اندازہ کیا جاتا ہے۔ فن -  
یعنی کبلی چیزوں میں دسق کا کلیل سب سے اعلیٰ تھا تو معلوم ہوا کہ ہر نوع میں جو سب سے اعلیٰ اندازہ ہو وہی معتبر  
ہے۔ واضح ہو کہ بعض چیزوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کبلی تھیں یعنی پیانہ سے کبلی تھیں اور اب ذلی  
ہو گئیں اور برعکس بھی ہوا اور پیمانوں میں بھی تفاوت کثیر واقع ہوا اور تمام بحث اس میں بیوج کے باب الیہ میں انشاء  
اللہ تعالیٰ آویگی اور چونکہ قومی امام ابو حنیفہ ہم کے قول پر کہ ہر طیل و کثیر میں عشر ہر قوز یا تحقیق قول صاحبین بکار ہے۔  
م - رہا بیان وقت ادا سے عشر مذکور - پس وقت اسکا وقت خروج زراعت و طور ثمر ہر نزدیک امام رحمہ - البھر - پس  
امام نے بیجا جب پسل ظاہر ہو کر کسی کام کے ہو جاوے اور آفت سے محفوظ ہو جاوے - البھر - د - اگر شکی عشر یا پس  
اگر قبل زراعت کرنے کے ہو تو جائز نہیں اور اگر بونے کے بعد اگنے سے پہلے ہو تو بھی اظہر یہ کہ نہیں جائز ہے اور اگر  
بعد اگنے کے ہو تو جائز ہے۔ پسلون کا پیشکی عشر اگر بعد طور ہو تو جائز اور اس سے پہلے نہیں جائز ہے یہی ظاہر الروایہ  
ہر شرح الطحاوی - اور اگر تمام پیداوار و حاصلات خود تلف ہوئی تو عشر ساقط ہوا اور اگر کوئی حصہ تلف ہوا تو بقدر  
ساقط ہوا اور اگر مالک نے تلف کر دی تو عشر اس کے ذمہ تعرض ہوا کہ ادا کرے اور اگر دوسرے نے تلف کی تو اس سے  
ضمان لیکر ادا کرے۔ البھر - اشارہ ہے کہ اگر ضمان اسکو معاف کر دے تو عشر اس سے پاس سے ادا کرے۔ م - اگر مالک  
مرا تو حاصلات سے لے لیا جاوے مگر جب کہ اسکو تلف کر چکا وغیرہ وصیت کر گیا ہو۔ البھر - وفی العمل العشر  
اذا اخذ من ارضی العشر - اور شدہ میں عشر ہے جب کہ وہ زمین عشری سے حاصل کیا گیا ہو۔ فن - یعنی چھ سے

مردم عامہ جس طرح حاصل ہوا گو وہ زمین خراجی سے ملتا تو کچھ نہیں اور اگر عشری سے ملتا تو اس میں عشر واجب ہے۔  
اس میں خلاف نہیں مگر امام رحمہ کے نزدیک ہر قبیل و کثر میں ہے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ہر قبیل و کثر میں ہے۔  
اور امام محمد رحمہ کے نزدیک پانچ فرق میں وسوان حصہ ہے۔ فرق کا بیان پانی کی طہارت و نہاست میں بحث قبلین  
میں گذرا۔ م۔ وقال الشافعی۔ اور کما شافعی۔ ف۔ اور مالک نے کہ شہد میں۔ لا یحب۔ کچھ واجب  
نہیں۔ لانه متولد من الحيوان فاشبهه الابرسم۔ کیونکہ شہد تو کبھی جانور سے پیدا ہوتا ہے تو ابرسم کے  
شائبہ ہو گیا۔ ف۔ کہ وہ بھی ریشم کے کبرون سے پیدا ہوتا ہے اور بالاتفاق ابرسم بسین مملک یعنی ریشم میں  
کچھ نہیں ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام فی العسل العشر۔ اور ہاری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عسل  
میں عشر ہے۔ ف۔ باین الفاظ تو روایت قبیل مگر ضعیف ہے اور صحیح روایت مع تحقیق آگے آئی ہے۔ انشاء اللہ  
بالجملہ جب حدیث میں عشر لینا ثابت ہو تو قیاس مردود ہے علاوہ برین قیاس مذکور صحیح نہیں ہے۔ ولان النحل  
تتناول من الانوار والثمار۔ ابراہیم کہ شہد کی کبھی تو شگوفہ و پنچہ اور پھولوں سے تناول کرتی ہے۔ ف۔ اس طرح  
کہ سونڈ کے مانند اسکے دم اور منہ کی طرف سے کھانے کے آلات ہیں اور وہ چھوٹی قیلیوں میں مثل ٹھون کے درجہ  
کے پیدا ہوتا ہے نہ آنکھ وہ گودہ جیسا کہ حوام گمان کرتے ہیں۔ کما فی کتب الحيوان۔ پس جب اسے شگوفہ و پھولوں  
سے لطیف اجزاء کھائے۔ وفيها العشر۔ اور ان شگوفہ و پھولوں میں عشر واجب ہے۔ فکذا ما يتولد منها۔ تو جو چیز  
ان شگوفہ و پھولوں سے پیدا ہوا اس میں بھی عشر لازم ہے۔ ف۔ کیونکہ عسل تو نادر و حاصلات ہیں پس زمین و درخت  
سے اناج و پھل و شگوفہ میں اور شگوفہ دلیل سے شہد ہے تو ریشم کے کبرون پر قیاس نہوگا چنانچہ بیان کیا۔ بقولہ  
بخطا ف دودا تغز۔ بر خلاف ریشم کے کبرون کے۔ لانه يتناول الاوراق۔ کیونکہ یہ کثرت قوت بیان کھا  
ہیں۔ ف۔ یعنی شہد کی قیان۔ ولا عشر فيها۔ اور ان پھولوں میں عشر نہیں۔ ف۔ تو جو بے پیدا ہو  
یعنی ریشم اس میں بھی نہیں ہے۔ ثم عند ابی حنیفۃ یحب فیہ العشر قل او کثر لانه لا یعتبر النصاب۔ پھر امام  
ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک شہد میں عشر واجب ہے خواہ مقدار قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ امام رحمہ نصاب کا اعتبار نہیں  
کرتے ہیں۔ وعن ابی یوسف۔ اور امام ابو یوسف سے۔ ف۔ ظاہر الروایۃ میں یہ کہ۔ انہ یعتبر فیہ قیمتہ  
او ساق کما ہو اصلہ۔ ابو یوسف عسل میں پانچ دس کی قیمت ہونا معتبر رکھتے ہیں جیسے کہ آگے نزدیک اس  
قرار پائی ہے۔ ف۔ ہر ایسی چیز میں جو دس کی پیمانہ سے معمول نہو۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے۔ ف۔  
نوادریں یہ کہ۔ انہ لاشئ فیہ حتی یبلغ عشر قرب۔ شہد میں کچھ نہیں بیان تک کہ دس مشکیزہ پہنچے۔ ف۔  
تب ایک مشکیزہ واجب ہوگا۔ حدیث نبوی شباہہ۔ بلیل حدیث بنو شباہہ کے۔ ف۔ ش باب ۱۰  
انہم کانوا یؤدون الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک۔ کہ بنو شباہہ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم کو اسکا عشر ادا کرنے نہتے۔ ف۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے۔ ف۔  
اطار کی روایت میں یہ کہ۔ خمسۃ امنا۔ پانچ من۔ ف۔ یعنی قریب و حاتی میر کے ہو تو عشر واجب ہے۔ وعن  
محمد خمسۃ افراق۔ اور امام محمد سے پانچ فرق۔ ف۔ اسکا نصاب مردی ہے۔ کل فرق ستمہ و ثلثون رطل  
لانه اتقصی ما یقدر بہ۔ ہر ایک فرق ۳۶۔ رطل ہے کیونکہ فرق ہی اعلیٰ ان پتانوں کا ہر چھ شہد کا اندازہ کیا  
جاتا ہے۔ و کذلک نصاب السکر۔ اور یون ہی نیشکر یعنی گنے کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی ۳۶۔ رطل میں عشر  
واجب ہے۔ بالجملہ حاصل مسئلہ یہ کہ عسل میں امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق عشر واجب ہے لیکن خلاف



کہ امام رحمہ کے نزدیک ہر طہیل و کثیر میں دابو یوسف کے نزدیک پانچ و سق کی قیمت میں اور ثالث ہم کے نزدیک  
 ایک سو اسی رطل میں۔ امام مالک و شافعی کے نزدیک غسل میں عشر فیہین ہے۔ تحریر دلیل یہ ہے کہ سلیمان بن موسیٰ  
 نے ابو سیارہ المتنی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے کہا یا رسول اللہ میرے بیان میں یعنی خمد کی گھیاں  
 پھر یزید بن مین بن جہسہ مجھے شہد حاصل ہوتا ہے کہ فرمایا کہ عشر ادا کر۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے  
 واسطے انکی حمایت فرمادیجئے پس آپ نے حمایت کر دی۔ رواہ ابن ماجہ۔ معنی حمایت کے یہ کہ دادی کو ابو سیارہ  
 کے لیے محفوظ کر دیا کہ کوئی دوسرا اسکو نہ لے سکے۔ وقدر رواہ احمد و ابو داؤد الطیالسی و ابو یعلیٰ رحمہم اللہ تعالیٰ  
 اسکی اسناد صحیح ہے جیسا کہ بتقی وغیرہ نے تصریح کی لیکن منقطع ہے جیسا کہ ترمذی رحمہ نے بخاری رحمہ سے نقل کیا  
 کہ حدیث مرسل ہے کیونکہ سلیمان بن موسیٰ رحمہ نے کسی صحابی کو نہیں پایا۔ میں کہتا ہوں کہ ابو سیارہ المتنی نسبت  
 بنو متعان کی طرف ہے جیسا کہ روایت ابو داؤد میں مصرح ہے باین فقط کہ جار ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلی  
 علیہ وسلم نہ و سالہ ان بھی نہ دیا یقال لہ سلیۃ فہما لہ فلا دلی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ۔ یعنی بنو متعان  
 میں سے ایک شخص ہلال رضی اللہ عنہ اپنے محل کے عشر لیکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا اور آپ سے  
 درخواست کی کہ آپ اسکے واسطے سلیۃ نام دادی کو محفوظ کر دیں پس آپ نے اسکے لیے محفوظ کر دیا پھر جب عمر  
 رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے الخ۔ باقی روایت آتی ہے۔ محتمل ہے کہ ہلال رضی اللہ عنہ ابو سیارہ ہوں لیکن ابن حجر رحمہ  
 نہیں لکھا اگرچہ یہی ظاہر ہے۔ پھر استدلال یہ کہ ابو سیارہ رضی اللہ عنہ کو بلفظ امر بن حکم دیا کہ ادا لشور یعنی عشر ادا کر۔ اور  
 اصول میں ٹھہر چکا کہ اصل امر واسطے وجوب کے ہے مگر جب کہ کوئی قرینہ استحباب کی طرف پھرے۔ پس امام ابو حنیفہ  
 کے نزدیک بیان کوئی مانع نہیں تو عشر واجب ہے اور مطلقاً کوئی نصاب شرط نہیں حتیٰ کہ عشر بلفظ جمع فرمایا گیا ہر ایک  
 چھتے میں سے دسواں حصہ دے اگرچہ سب چھتوں کو ملا کر اسکا دسواں بھی وہی ہو ایں تبتیہ یہ کہ کسی چھتے کا دسواں  
 کافی نہیں ہے۔ اگر کوہ کہ حمایت چاہی اسکے عوض ہے جواب یہ کہ اول ادا سے عشر کا حکم دیا بعد اسکے حمایت کی ذمہ داری  
 ہے اور ابو داؤد و نسائی کی حدیث ہلال متنی رضی اللہ عنہ میں مصرح ہے کہ پہلے عشر دلائے تھے پھر دادی سلیۃ کی حمایت چاہی تھی  
 بلکہ عشر تو اپنی ملک کو زمین کی کمیوں کا بغیر شرط حمایت لائے پھر غیر ملک دادی کا بھی عشر ادا کرنا بشرط حمایت قبول  
 کیا۔ پھر مرسل ہونا حدیث کا کچھ مفر نہیں جب کہ ہمارے نزدیک حجت ہے اور اگر دوسری احادیث متصل سے مابعد  
 وہاں توت ہو جادے تو مطلقاً حجت ہوگی۔ اسکا بیان یہ کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے اہل امین کو لکھا کہ شہد و اولوں سے عشر لیے جا دیں۔ رواہ عبد اللہ بن زبیر و ابی نعیم اور اسکی اسناد متصل ہے۔ ابن  
 الامام دینی نے لکھا کہ اس میں کوئی علت نہیں سوائے اسکے کہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ میں کلام ہے چنانچہ ابن جان نے  
 لکھا کہ یہ شخص اس وقت تھے کہ ہشتر ہندوں میں سے تھا مگر بغیر جانے جوت بول جاتا اور مجھے سمجھے احادیث کو دوت  
 پوت کر جاتا۔ ابن الامام نے لکھا کہ اسکا نتیجہ یہ کہ وہ اکثر غلطی کھاتا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ غور تو اس خاص حدیث میں  
 ہے اور جب حدیث مرسل ابو سیارہ متنی اور حدیث متصل ہلال متنی میں عشر لینا ثبوت ہو تو ظاہر ہے کہ جب عبد اللہ  
 بن عمر رحمہ نے نہ غلطی کی اور نہ قلب کیا۔ بلکہ ابن ماجہ نے اسناد متصل حدیث عمرو بن فضیل عن ابن عمر رحمہ  
 روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل سے عشر لیا۔ پس ثبوت ہوا کہ ادا سے عشر کا حکم کیا اور ثبوت  
 ہوا کہ عشر وصول کیے پس وجوب سے کسیر کے کیا وجہ ہوگی۔ لگایا کہ بان دو وجہ میں اول حدیث سعد بن  
 ابی وثاب رضی اللہ عنہ جسکو شافعی نے روایت کیا اور اس میں مذکور ہے کہ جب سعد بن ابی وثاب رضی اللہ عنہ مسلمان ہو کر اپنی قوم

کے پاس کہ وہ بھی مسلمان ہو گئے تھے واپس آئے تو انہیں کہا کہ اگر تو تم غسل کی زکوٰۃ دو کیونکہ ایسے مال میں برتری نہیں  
 جسکی زکوٰۃ نہ دیا جائے تب قوم نے کہا کہ تم کس قدر دیکھتے ہو۔ کہا کہ دسوان حصہ۔ پس سعد بن دسوان حصہ لے کر  
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لائے۔ حضرت عمر نے اسکو فروخت کر کے مسلمانوں کے صدقات میں داخل کر دیا  
 وقدر وہ ابن ابی شیبہ اور ابو حاتم الرازی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے عسکر کا حکم نہ کیا بلکہ سعد بن دسوان کی قوم نے کار خیر کے طور پر سعد بن دسوان کی رائے سے اتفاق کر کے دیدیا۔ شیخ ابن العمام  
 جواب دیا کہ رائے معنی علم موافق حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جب کہ اصلی وجہ تھا یا تقدیر میں اجتہاد و ہدایت  
 نقل نہوا۔ معنی۔ میں کہتا ہوں بلکہ احادیث متذکرہ بالاسے عشور صحیح ہے پس رائے تو موافق حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 اس سے عدول کیون ہوگا۔ اور حق میرے نزدیک یہ ہے کہ معنی حدیث بنظر سیاق اسکو تقضی میں کہ سعد بن ابی  
 دناہ رضی اللہ عنہ نے قوم کے عمل سے اسوقت ہشتر لیا کہ زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھا پس حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں قوم کے پاس فعل نہوا ملحوظ نہوا تو اس سے کچھ ثبوت نہیں کہ حضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے حکم نہیں کیا جب کہ سعد بن دسوان کا فعل زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ جیسا کہ مزج سیاق پر  
 وجہ دوم واسطے استجاب کے یہ بیان ہوئی کہ ابو داؤد وکی حدیث ہلال معنی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر جب عمر رضی اللہ  
 عنہ نے تو سفیان رحمہ اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس بارہ میں لکھ کر درخواست کی انہم وکذا رواہ النسائی اور معنی یہ کہ انہوں  
 نے مشرونیہ سے انکار کیا تھا چنانچہ طبرانی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیثنا اسمعیل بن الحسن الخفاف المصری حدیثنا احمد بن صالح  
 حدیثنا ابن وہب انا اسامہ بن زید عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال ان ابی سيارہ الخ۔ دارقطنی نے  
 کہا کہ صحیح نبی شیبہ ہے۔ یعنی نبی شیبہ جو قبیلہ نمر سے ایک بطن ہے یہ لوگ اپنے نسل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کو غسل کا مشورہ دیتے کہ ہر دس مشکیزہ میں ایک مشکیزہ دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکے دوادوں کی  
 حمایت کرتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو وہاں سفیان بن عبد اللہ الثقفی کو عامل مقرر کیا۔  
 (سفیان بن وہب۔ ف ابو داؤد و نسائی) پس نبی شیبہ نے انکار کیا کہ سفیان کو کچھ دین اور کہنے لگے کہ تم تو رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے پس سفیان رحمہ اللہ نے حضرت خلیفہ عمر رضی اللہ عنہ کو عرضی بھیجی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لکھا کہ  
 فعل تو ذاب غیث ہے اسکو اسد تھالے اپنے بندوں میں سے جسکی طرف چاہتا ہے روانہ کرتا ہے بطور برزق کے  
 پس اگر وہ لوگ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے مجھے ادا کریں تو انکی دادیوں کی حمایت کرو کہ فعل  
 دوگون کے درمیان خلیفہ کر دے (یعنی جو چاہے نکال لے جا دے) پس ان لوگوں نے جو کچھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 ادا کرتے تھے وہ ادا کرنا منظور کر لیا اور سفیان نے انکے دادیوں کی حفاظت رکھی۔ ابو داؤد و نسائی کی روایت میں  
 دادی سلیہ کا نام صحیح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ اس سے اداسے عشور کو مستحب سمجھنا جو معنی حدیث میں  
 کرنے کے پیدا ہوا اور حق معنی یہ ہیں کہ نبوتخان نے انبی دینوں کے فعل کا عشر ادا کیا اور سواے اسکے دادی سلیہ  
 کی حفاظت اپنے نام لی دادیوں ہی نبی شیبہ نے سواے اپنے فعل کے جو اسکے دادی میں تھے دوسری دادی کا  
 کی حفاظت چاہی پس زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ان لوگوں نے سواے عشور اپنے فعل دادی  
 دیکھو دادیوں محفوظہ کے عشر سے انکار کیا اور چونکہ لوگوں میں سے کوئی ان دادیوں سے بوجہ حفاظت کے تعرض  
 نہ کرتا تھا بلکہ صرف ہی لوگ نبوتخان و نبی شیبہ نکالا کرتے تھے تو ان لوگوں نے چاہا کہ اپنے فعل کے عشر کے  
 سواے نہ ہو سواے دادیوں کا فعل بطور صلح کے جمع کریں اور صلح میں سے عشر نہ دیں پھر جب حضرت خلیفہ برقی

امیر المؤمنین عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ مباح میں ہر شخص کو اختیار ہے لیکن اگر یہ لوگ مشرور بنا  
 منظور کریں اور امام حاکم حیات کرے تو اس میں عشر ہر درہ ہر شخص مجاز ہے کچھ ان لوگوں کی خصوصیت نہیں ہے  
 نہ اہل تحقیق و استدلال سے پایا جاوے تو اس میں عشر واجب ہے۔ **ف** یہ روایت امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الزکوۃ  
 میں ذکر کی اور یہ روایت اسد بن عمر و شاگرد ابی حنیفہ رحمہما ہے۔ اور فتاویٰ میں ظہیر سے اس مسئلہ میں  
 قید لگائی کہ جمع کرے چنانچہ کہا کہ جو درخت کسی کے ملک خاص نہیں ہیں جیسے وہ درخت جو ہاڑون میں  
 پائے جاتے ہیں آنگے پھلون سے جو کچھ جمع کرے تو ان میں عشر واجب ہے۔ **و** عن ابی یوسف انا لا نجیب  
 لانہ ام السبب وہی الارض النایتہ۔ اور ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ ان پھلون میں عشر واجب  
 نہیں ہوتا کیونکہ سبب ندارد ہے۔ اور سبب زمین نامیہ ہے۔ **ف** یعنی پیدا کرنے والی زمین اس عشر واجب  
 ہونے کا سبب ہے اور وہ بیان ندارد ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یوں کہنا بہتر تھا کہ زمین ملک اس کا سبب ہے۔ انتہی  
 میں کہنا ہون کہ خالی زمین کی ملکیت موجب عشر نہیں ہوتی بلکہ حقیقی پیداوار چاہیے اور وہ زمین مزدوم سے  
 ہوتی ہے۔ پھر قول ابو یوسف رحمہ میں نظر ہے کیونکہ مدار عشر کا حقیقی پیداوار حاصل ہونے پر ہی کہ اگر زمین مزدوم موجود  
 ہو اور پیداوار حاصل نہ ہو تو عشر ندارد ہے۔ **و** وجہ الظاہر ان المقصود حاصل و ہوا الخارج۔ اور ظاہر الزوا  
 یعنی عشر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو مقصود ہر وہ حاصل ہے یعنی پیداوار حاصل ہے۔ **ف** توجب پیداوار  
 موجود ہوتی تو اس میں سے عشر واجب ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ظہیر یہ میں جو جمع کرنے کی قید ہے وہ خود مصنف  
 لی عبارت میں بھی لی گئی اس طرح کہ قولہ ما یوحد۔ یعنی ما یوخذ بخارجہ ہر یا یہی اصل لفظ ہو یعنی ہاڑون کے  
 درختوں سے جو پھل حاصل کیے جاوے ان میں عشر واجب ہے۔ پھر اگر وہ نام آگلی حیات کرے تو مانند غسل ہو شاید  
 کے عشر واجب ہو گا مگر آنکہ وہ بیت المال کے واسطے حفاظت کرے۔ **ف** فاقم۔ **م**۔ (فروع) اگر اپنی زمین مشروری  
 لسی کو اجارہ پر دی تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک موجد یعنی مالک زمین پر عشر واجب ہو گا اور صاحبین رحمہ  
 کے نزدیک مستاجر پر واجب ہے۔ **الخلاصہ**۔ اور اگر کسی مسلمان کو عاریت دی جس نے زراعت کی تو امام ابو حنیفہ  
 و صاحبین رحمہ کے نزدیک مستعیر پر عشر واجب ہے اور اگر کافر کو عاریت دی تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک معیر پر  
 عشر ہے اور صاحبین رحمہ کے نزدیک مستعیر کافر پر ہے لیکن امام محمد رحمہ کے نزدیک ایک ہی عشر ہے اور ابو یوسف رحمہ  
 کے نزدیک دو عشر واجب ہیں۔ محیط السرخسی۔ اور ثنائی پر دینے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک زمین کے  
 مالک و کاشتکار دونوں پر حصہ رسد ہو گا اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر مالک زمین پر واجب ہے لیکن اپنے  
 حصہ میں سے پیداوار میں ہے اور کاشتکار کے حصہ میں مالک پر قرضہ ہے۔ **ابہر الرائق**۔ میں کہتا ہوں کہ ثنائی میں  
 جب کاشتکار مشترک ہو تو اس کے حصہ میں صاحبین کا اختلاف بخود جاری ہونا چاہیے۔ **و** استدلال علی علم۔ **م**۔  
**قال** وکل شیء اخرجه الارض ما فیہ العشر لا یخصب فیہ اجر العمال و نفقۃ البقر۔ امام محمد رحمہ نے جمع  
 میں کہا کہ زمین نے جو ایسی پیداوار نکالی جس میں عشر واجب ہوتا ہے (یا نصف العشر واجب ہوتا ہے۔ **م**۔)  
 تو پیداوار میں سے لام کر کے وائون کی اجرت و بیون کا دانہ چارہ نہیں محسوب کیا جائیگا۔ **لان** النبی  
 علیہ السلام حکم بغاوت الواجب لغاوت الثوتہ فلا معنی رفعها۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلحاظ  
 مختلف خرچہ کے مختلف واجبات کا حکم دیا ہے تو خرچہ محسوب کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں۔ **ف** چاہو ساج



حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ و حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ عند الترمذی و حدیث معاذ بن عمرو عند ابن ماجہ اس پر دلالت کرتی ہے۔ تان۔ حاصل یہ کہ خرچہ نکال لینے سے آسانی وغیرہ میں تفاوت نہیں رہتا حالانکہ تفاوت مفوض ہے۔ بیان یہ کہ اگر آسانی بارش سے پیداوار ہوئی اور وہ فرض کر دے کہ (۲۰) قفیز ہر قودہائی و قفیز واجب ہوئی اور اگر بیلون وغیرہ سے خرچہ اٹھا کر سنبھالے تو پیداوار میں نصف عشر کا ایک ہی قفیز واجب کہ اسی قدر پیداوار ہو پس اگر خرچہ نکال لیا جاوے تو کچھ وجہ نہیں کہ اول بغیر خرچہ کے پیداوار میں دو قفیز ہو اور اس میں بغیر خرچہ کے ایک ہو لہذا لازم ہے کہ خرچہ محسوب کرنے سے پہلے نصف عشر لیا جاوے اور اگر عشر ہو تو عشر لیا جاوے۔ مع۔ قال تغلبی لہ ارض عشر فعلیہ العشر مضاعفا عرف ذلک باجماع الصحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین امام محمد رحمہ نے کہا کہ ایک تغلبی کی زمین عشری ہے تو اس پر دو چند عشر واجب ہوگا۔ یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوئی ہے۔ ف۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک عشری زمین تغلبی کی تھی یا اس کو ایک تغلبی نے خرید لیا تو اس پر خرچہ دو چند واجب ہوگا کیونکہ اس پر دو چند کے حساب سے خراج مقرر ہوا ہے۔ وعن محمد رحمہ ان فیما اشتراه التغلبی من المسلم عشر واحد الا ان الوظيفه عنده لا تتغير بتغير المالك۔ اور امام محمد رحمہ سے روایت آئی کہ تغلبی نے مسلمان سے جو زمین عشری خریدی اس پر ایک ہی عشر واجب ہے اس واسطے کہ مالک کے بدلنے سے امام محمد کے نزدیک جو وظیفہ بندہ کیا وہ تبدیل نہیں ہوتا ہے۔ فان اشتراها منه ذمی ففی علی حالہا عندہ ہم لحو از التضعیف علیہ فی الجملہ لکما اذا مر علی العاشر۔ پھر اگر تغلبی سے یہ زمین کسی دوسرے ذمی نے جو تغلبی نہیں ہے خریدی تو یہ وظیفہ اس پر بھی بالاتفاق واجب رہیگا کیونکہ ذمی پر فی الجملہ دو چند کا وجوب ہوتا ہے جیسے عاشر کے ناکہ پر گذرنے میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اگر عاشر پر گذر ہوا تو مسلمان سے دو چند ذمی سے لیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ذمی اس لائق ہے کہ بعض اوقات اس سے دو چند لیا جاوے تو جب اس نے تغلبی سے یہ زمین خریدی تو بھی دو چند واجب رہیگا۔ و کذا اذا اشتراها منه مسلم او اسلم التغلبی عند ابی حنیفہ رحمہ سوا کان التضعیف اصلہا او حادثا۔ اور اسی طرح اگر تغلبی سے اس زمین کو مسلمان نے خرید لیا یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو بھی ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک وظیفہ دو چند رہیگا خواہ یہ امر اصلی ہو یا حادث ہو۔ ف۔ یعنی خواہ اس طرح ہو کہ تغلبی نے اپنے باپ سے میراث پائی کہ اصلی اس پر دو چند عشر تھا یا مثلاً تغلبی نے مسلمان سے خریدی کہ اس پر دو چند عشر بندہ کیا پھر وہ مسلمان ہو گیا یا یہ زمین کسی مسلمان نے خریدی تو بھی وظیفہ دو چند رہیگا۔ لان التضعیف صار وظیفۃ لہا۔ کیونکہ یہی دو چند عشری اس زمین کا وظیفہ ہو گیا ہے۔ فتنتقل الی المسلم بان فیما کاخراج یسیر زمین مع اپنے بارمحصول کے منتقل ہوگی جیسے خراج۔ ف۔ یعنی اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو یہ زمین مع خراج کے مسلمان کے پاس منتقل ہوتی ہے حتیٰ کہ اس سے اس زمین کا محصول اسی قدر بطور عشر لیا جائیگا جیسے ذمی سے بطور خراج لیا جاتا تھا۔ وقال ابو یوسف یعود الی عشر واحد لزو الالدائی الی التضعیف۔ اور امام ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ اب دو چند منسوخ ہو کر فقط ایک ہی عشر کی جانب عود کر گئی اس واسطے کہ دو چند کی جانب جو امر باعث تھا یعنی کفر تغلبی و ذمی وہ جاتا رہا۔ ف۔ تو تغلبی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے پھر حال اس پر ایک عشر رہ جائیگا۔ وقال فی الکتاب و هو قول محمد رحمہ فیما صح عنہ۔ اور کتاب میں لکھا کہ صحیح روایت میں امام محمد رحمہ سے بھی یہی قول ثابت ہوا ہے۔ ف۔ حاشیہ میں ہے کہ کتاب سے منہ طمرا ہے۔ و علی ہذا صاحبین رحمہ کے نزدیک یہ حکم ہو کہ جب تغلبی یا ذمی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے

تو اسکا وظیفہ گھٹ کر ایک عشرہ جائیگا۔ قال رحمہ اللہ فی بیان قولہ۔ شیخ مصنف رحمہ نے کہا کہ امام محمد کے قول بیان کرنے میں نسخ مختلف ہیں۔ والاصح انہ مع ابی حنیفہ رحمہ فی بقاء التضعیف۔ اور اصح یہ کہ دو چند وظیفہ باقی رہنے میں امام محمد رحمہ کا قول امام ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ ہے۔ **ف**۔ یعنی امام محمد رحمہ کے نزدیک بھی دو چند باقی رہتا ہے اور وجہ یہ کہ امام محمد رحمہ کے نزدیک اگر تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو تو ایک ہی عشرہ باقی رہا تھا ہذا امر یا کہ۔ الا ان قولہ لایاتی الا فی الاصلی۔ مگر بات یہ ہے کہ امام محمد کا قول نہیں واقع ہو سکتا مگر اسی تضعیف میں جو اصلی ہے۔ **ف**۔ نہ اس تضعیف میں جو حادث ہو جاوے۔ لان التضعیف الحادث لا یتحقق عندہ لعدم تغیر الوظیفہ۔ کیونکہ تضعیف جو حادث ہو وہ امام محمد کے نزدیک متحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ وظیفہ تغیر نہیں ہوتا۔ **ف**۔ یہی اصح ہے۔ مع۔ توضیح مقام یہ کہ امام محمد رحمہ اس کے نزدیک جب اصل یہ ٹھہری کہ زمین پر لگان تین حال پر ہے مسلمان پر عشرہ یا نصف عشرہ جو حدتہ اور تغلبی پر دو چند بطور خراج اور ذمی پر خراج پس جو لگان موظف یعنی بند حکم جاری ہوا اور اسی کو وظیفہ کہا گیا ہو تو یہ وظیفہ پھر مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا تو ضرور ہو کہ تغلبی کی زمین اگر مسلمان نے خریدی یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو دو چند جو اس زمین کا وظیفہ تھا بحال خود رہیگا اور اگر مسلمان کی زمین تغلبی نے خریدی تو اسکا وظیفہ بھی بحال سابق ایک عشرہ رہیگا اور دو چند نہیں ہو تو تضعیف جدید نہیں متحقق ہو سکتی اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک تغلبی خریدار پر دو چند ہو جائیگا کیونکہ بالاجماع بنو تغلب پر دو چند ہے بغیر تفصیل قدیم و جدید کے پس یہ تضعیف جدید ہوئی پھر اگر مسلمان نے خریدی یا وہ تغلبی خریدار خود مسلمان ہو گیا تو یہ تضعیف جدید مثل قدیم اصلی کے بحال خود رہیگی اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک تغیر ہو کر عشرہ رہ جائیگی اور امام محمد رحمہ کے نزدیک بھی عشرہ رہیگی مگر جب کہ تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو کیونکہ وظیفہ عشرہ تھا وہ تغیر نہ ہوا اور اگر تغلبی خود مسلمان ہوا یا مسلمان نے تغلبی سے خریدی تو بحال خود تضعیف یعنی یعنی دو چند وظیفہ رہیگا۔ **م**۔ ولو كانت الارض لمسلم۔ اور اگر زمین کسی مسلمان کی ہو۔ باعھا من نصرانی۔ اسنے کسی نصرانی (یا یہودی وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کر دی۔ یرید بہ ذمیاً غیر تغلبی۔ نصرانی سے مراد کوئی ذمی سوائے تغلبی کے ہے۔ **ف**۔ بنو تغلب بھی عرب نصرانی تھے۔ حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنی زمین قدیمی مشری کو سوائے تغلبی کے کسی ذمی نصرانی یا یہودی وغیرہ کے ہاتھ فروخت کیا۔ وقبضھا۔ اور مشتری ذمی نے زمین بیعہ پر اپنا قبضہ کر لیا۔ **ف**۔ امام ابو حنیفہ رحمہ ابو یوسف کے نزدیک مالک بدلنے سے تغیر ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں ہوتا ہے پھر شیخین کے نزدیک یہاں تغیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ فعلمہ الخراج عندہا بنی حنیفہ رحمہ لانہ ابق بحال الکافر۔ تو اس ذمی مشتری پر خراج لازم ہے یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ خراج ہی کافر کے حال سے زیادہ مناسب ہے۔ وعند ابی یوسف علیہ العشر مضاعفا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اسپر عشرہ دونا لازم ہوگا۔ ویصرف مصارف الخراج۔ اور یہ دونا عشر مصارف خراج میں صرف ہوگا۔ **ف**۔ اگرچہ نام اسکا عشرہ دو چند ہے اور عشرہ کے مصارف وہ ہیں جو زکوۃ کے مصارف ہیں لیکن یہ دو چند عشرہ حقیقت خراج ہے۔ اور چونکہ یہاں تغیر کرنا لازم آیا تو جانتیک آسان تغیر ہو دی اختیار کرنا چاہیے تو بخیر اس ذمی پر دونا عشر کر دیا۔ اعتباراً بالتغلبی و ہذا اہول من التبدیل۔ تقیاس تغلبی کے اور یہ تبدیل سے آسان ہے۔ **ف**۔ یعنی خراج کی دو صورتیں شیخین میں ہیں ایک تو صورت ومعنی دونوں طرح۔ اور دوسرے خالی معنی میں نہ صورت میں جیسے تغلبی پر دونا عشر کہ وہ بنام عشر ہے مگر حقیقت میں خراج ہے تو ہم نے بھی خراج اس خریدار

ذمی پر بدلہ کیونکہ عشر کو بالکل بدل کر اول صورت کاخراج کرنے سے یہ آسان ہو۔ م۔ دھند مہر ہی عشرتہ علی  
 حالہا۔ اور امام محمد سے گئے نزدیک یہ زمین بحال خود عشری ہو۔ لاء صاۃ مؤنثہ لما فلان تبدل۔ کیونکہ عشر اس  
 زمین کا بار مقرر ہو گیا تھا تب تبدیل نہوگا۔ ف۔ اگرچہ کافر کے قبضہ میں ہو جاوے۔ کاخراج۔ جیسے خراج  
 ف۔ کہ وہ کافر کی زمین پر تھا پھر مسلمان کے پاس بھی اس زمین پر خراج ہی رہتا ہی بالافتاق نہیں بدلتا۔  
 بالحد اسی قیاس پر عشر نہیں بدلا لیکن کچھ شک نہیں کہ مسلمان کے پاس عشر میں ایک معنی عبادت کے میں  
 اور وہ کافر سے تحقق نہیں تو اسکا مصرف کیونکہ ہوگا۔ بیان فرمایا کہ۔ شہ فی روایت۔ پھر امام محمد سے ایک قول  
 میں۔ یہ صرف مصارف الصدقات۔ یہ عشر بھی زکوٰۃ کے مصارف میں صرف ہو۔ ولی روایت مصارف  
 الخراج۔ اور دوسری روایت میں خراج کے مصارف میں صرف ہو۔ ف۔ پھر جو زمین مسلم نے کسی ذمی کے  
 ہاتھ سے سنبھالی اگر اس ذمی کے پاس ذرہ سکی خواہ بذریعہ شفعہ کے یا بیع ہی بچھلی گئی۔ تو فرمایا۔ فان اخذہا منہ  
 مسلم۔ پھر اگر لے لیا اس زمین کو ذمی سے مسلم نے۔ ف۔ یعنی جسکو مسلم نے ذمی کے ہاتھ سے بچا تھا اسکو ذمی سے  
 کسی مسلم نے لیا۔ بالشفقہ۔ بذریعہ شفعہ کے۔ ف۔ حتی کہ گویا بیع مذکور اس مسلمان شفعہ کے ہاتھ ہوئی۔  
 اور دوسری علی البائع لفساد البیع۔ یا وہ زمین بائع کو پھر دی گئی بوجہ بیع فاسد ہونے کے۔ ف۔ یعنی تبدل  
 بیع جو مسلم نے ذمی کے ہاتھ کی تھی وہ کسی وجہ سے فاسد تھی اور بیع فاسد میں بیع بچر جانا چاہیے تو پھر وہ زمین بائع  
 بائع کو پھر گئی۔ غرض کہ دونوں صورتوں میں ذمی کے پاس نہ رہی بلکہ ایک مسلمان کے پاس ہو گئی۔ فی عشرتہ  
 کما کانت۔ تو وہ زمین عشری رہی جیسے تھی۔ اما الاول فلتحول الصدقة الی الشفعہ لانه اشتراک فی المسلم  
 دلیل وجہ اول (جب کہ ذمی سے مسلم نے شفعہ میں لے لی) یہ کہ صدقہ بیع تبدیل پاکر شفعہ کی طرف گیا گویا اس زمین کو  
 مسلمان نے بائع مسلمان سے خرید کیا۔ ف۔ صدقہ ایک بار کا ايجاب وقبول یعنی وہی پہلی بیع ہی شفعہ کے  
 لیے ہو گئی بخلاف صدقہ شفعہ میں نہ لیتا بلکہ ذمی سے دوسرے صدقہ بیع کے ساتھ خریدتا تو یہ ہوتا کہ پھر ذمی سے  
 مسلمان نے خریدی اور اسکا حکم دیگر ہو۔ واما الثانی۔ اور یہی وجہ دوم۔ ف۔ جبکہ بیع بوجہ فساد کے ہو گیا  
 فساد۔ تو عشری رہنے کی دلیل یہ کہ۔ ہا لرد و الفسخ حکم الفساد وجعل البیع کان لم یکن۔ فساد کی جت سے  
 واپسی و بیع ٹوٹ جانے میں وہ بیع گویا کالعدم شمار کی گئی۔ ف۔ گویا واپس ہی نہلی تھی کیونکہ بیع فاسد توڑی  
 جانے کے لائق ہے نہ پورے ہونے کے۔ ولان حق المسلم لم یقطع بهذا الشراء لکونه مستحق بالرد۔ اور اسوجہ  
 سے کہ مسلمان بائع کا حق اس خرید کی وجہ سے قطع نہوا کیونکہ یہ خرید تو واپس ہونے کی منزاوار ہو۔ ف۔  
 تو ابھی عشری رہیگا۔ ہاں اگر واپس نہوئی اور باہمی قبضہ ہو چکا تو ذمی پر لگان ٹرہیگا۔ قال واذاکانت  
 لمسلم وارخطہ۔ امام محمد سے لے لیا کہ اگر کسی مسلمان کے لیے وارخط ہو۔ ف۔ یعنی امام نے وقت فتح کے  
 اس مسلمان کو یہ مقام بطور ملک کے مخطہ کر دیا ہو۔ اور معلوم ہے کہ گھر خواہ مسلمان کا جو یا ذمی کا جو اسپر کچھ لگان نہیں  
 ہے۔ ف۔ لعلہما بستانا۔ پھر مسلم نے اس خطہ کو باع بنالیا۔ ف۔ ورد بلیز اسکے اسپر کچھ نہیں اگرچہ اسکے درختوں  
 سے پیداوار ہو۔ نفع۔ پھر جب اسکو بستان بنایا حسین پل بھول کر گاریاں وغیرہ پیدا ہوئی ہیں۔ ف۔ تعلیہ العشر  
 تو اسپر عشر واجب ہوگا۔ معناه افاستاء ہا العشر۔ اسکے معنی یہ کہ جب اسکو عشری پانے سے بچا ہو۔ ف۔  
 تب عشر رہیگا۔ اما اذاکانت تسقی ہا الخراج فیما الخراج۔ اور اس میں بستان کو عراجی پانے سے بچنا  
 ہوتا اس میں خراج لازم ہوگا۔ لان المونۃ فی مثل ہذا ودر مع المار۔ کیونکہ ہر طرح تو ایسی وجہ میں پانے سے



ساتھ دائرہ ہے۔ ف۔ یعنی جس قسم کا پانی ہو اسی قسم کا خرچہ خواہ عشر یا نصف العشر یا خرچ لازم ہوگا۔ واضح ہو کہ عشری پانی وہ ہے جو عشری زمین کے کنوئین یا آسکے قدرتی چشمہ کا ہو اور یوں ہی بارش کا اور تجربے و زیادہ کا پانی عشری ہے۔ محیط۔ بادشاہان مجسم وغیرہ کی کھودی نہروں کا اور خراجی زمین کے کنوئین و چشمہ کا پانی سب خراجی ہیں۔ ولیس علی المجوسی فی دارہ شئی۔ اور مجوسی برابر اسکے گھر کی بابت کچھ لگان نہیں۔ ف۔ جیسے ہر قسم کے ذمی مانند ہنود و نصاریٰ و یہود پر مانند مسلمان کے کچھ نہیں ہے۔ لان عمر زعم جعل المساکن عفو۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سکون کو عفو کر دیا ہے۔ ف۔ جیسا کہ ابو سعید رحمہ کی کتاب الاموال میں بلا استاد مذکور ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ رحمہ نے ذکر کیا کہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرؓ کو خبر دی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کر دوسو اسی اہل عورتوں سے نکاح و انکا ذبیحہ کھانے کے۔ جب حضرت عمرؓ نے سنا تو اُنکے اراضی کی پیمائش کرا کے ہر زمین پر اسکی برداشت کے لائق جزیہ مقرر کیا اور اُنکے گھروں کو اور جو درخت کہ گھروں میں ہوں سب کو عفو کیا۔ اس سے ثبوت ہوا کہ جب مجوسیوں سے یہ برتاؤ ہو تو اہل کتاب سے بدرجہ اولیٰ یہی برتاؤ ہوگا۔ مع۔ ہوں جعلہا بستانا علیہ الخراج۔ اور اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان کر دیا تو اسپر خراج واجب ہے۔ ف۔ اور یہی حکم یودی و نصرانی کا ہے۔ وان سقا یا ماء العشر۔ اگرچہ یہ ذمی اس بستان کو عشری پانی سے سینچے۔ ف۔ یعنی مجوسی یا اہل کتاب کے حق میں پانی کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اب خراجی یا عشری کسی سے سینچتا ہو بہر حال اسپر خراج ہی واجب ہوگا۔ لقعد ر ایجاب العشر اذ فیہ معنی القرۃ فتعین الخراج وهو عقوبۃ طلیق بحالہ۔ کیونکہ عشر واجب کرنا متعدد ہے کیونکہ عشر میں ایک معنی قربت و طاعت کے ہیں (جو کافر سے ممکن نہیں) تو خراج ہی متعین ہوا اور خراج ایک سنہ ہر جزی کا فرق کے حال کو لائق ہے۔ ف۔ اور صاحبین سے اس میں صریح روایت نہیں۔ و علی قیاس قولہما یجب العشر فی الماء العشری۔ اور صاحبین کے قول یعنی اصل پر قیاس کر کے یہ نکلا کہ عشری پانی سے سینچتے ہیں عشر واجب ہوگا۔ الا ان عند محمد عشر واحد وعند ابی یوسف عشران۔ مگر اتنا فرق ہے کہ امام محمد کے نزدیک ایک عشر ہے اور ابو یوسف کے نزدیک دو عشر ہیں۔ و قد مر الوجه۔ اور اسکی وجہ گذر چکی۔ ف۔ یعنی امام محمد رحمہ کے نزدیک جو خطہ مقرر ہو گیا وہ بہت ناہین اور ابو یوسف کے نزدیک خراج سے دو چند عشر سنا ہے جو کبھی کافر کے ذمہ ہوتا جو قوی رہے یا جا بیگا۔ ثم الماء۔ پھر پانی۔ ف۔ دو قسم ہے ایک عشری۔ دوم خراجی۔ الخشری ماء السماء۔ عشری تو آسمانی پانی۔ ف۔ یعنی بارش کا پانی جو زمین عشری میں جمع ہو۔ مع۔ والا بار والیون۔ اور پانی کنوئین و چشموں کا۔ ف۔ جو عشری زمین میں ہوں۔ محیط میں ہے کہ جو کنوان یا چشمہ زمین عشری میں ہو آسکا پانی زمین کے تابع ہو کر عشری ہوگا اور جو خراجی زمین میں ہو وہ خراجی ہوگا۔ مع۔ واضح ہو کہ بہت کنوئین مسلمانوں نے دارا کفر فتح کر لینے کے بعد بنائے ہیں پس جو کنوان نظر آوے یا نو مسلمانوں کا بنایا ہوا معلوم ہے یا اسکی حالت سے آگاہی بطور تحقیق شرعی نہیں ہے تو واجب ہوا کہ ہم جس کنوئین کو دیکھیں یہی حکم کریں کہ وہ اسلامی ہے۔ مع۔ تو ہر کنوئین و چشمہ کا پانی عشری ہوا۔ و البجار التي لا تدخل تحت ولائہ۔ اور ہائی آن بجاہر کا جو کسی کی ولایت میں داخل نہیں ہیں۔ ف۔ بجاہر جمع بحر سمندر و اسکے مانند۔ حاصل یہ کہ جن بجاہر پر کسی کا قبضہ نہیں آتا پانی بھی عشری ہے۔ و الماء الخراجی الانہار التي شقھا الا عاجم۔ اور آب خراجی وہ نہر ہیں جنکو مجوسیوں نے کھودا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ خراجی مال سے کھودی گئی ہیں۔ جیسے نہر نہر گوند

اور نہرواد نہر ملک وغیرہ تو آب کا پانی خراجی چو اسی پانی کی وجہ سے وہ زمین جو انھیں پہنچی جاوے خراجی ہو گئی  
مبسوط فخر الاسلام مع۔ اگر مجموعی نے اپنے دار کو بستان نہیں بنایا مگر آسمین درخت میوہ دار میں تو آسمین کو نہیں  
المبسوط۔ اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ قاضی خان مع۔ اور اس اجماع کو ابو عبیدہ مع نے کتاب الاموال  
میں نقل کیا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ اراضی عشری جو ہیں اول تمام عرب۔ دوم وہ ملک جسکے لوگ اپنی خوشی سے  
مسلمان ہو گئے۔ سوم وہ ملک جو فتح کر کے مجاہدین میں تقسیم ہو گیا۔ چارم وہ خراب جو عشری پانی سے بیخبر قابل  
زراعت کی گئی۔ پنجم وہ خراجی زمین جس کا پانی منقطع ہو کر عشری پانی سے سیراب ہوئی۔ ششم مسلمان نے اپنے  
گھر کو بستان بنا کر عشری پانی سے سیراب کیا۔ اراضی خراجی آٹھ ہیں۔ اول جو ملک جہاد سے فتح کر کے وہیں کے  
لوگوں کے پاس بعض خراج کے چھوڑا گیا جیسے سواد عراق و مصر۔ دوم جس موات کو کافر نے حکم امام قابل زراعت  
کیا جو یا وہ مسلمانوں کی طرف ہو کر لڑا یا کوئی مدد کی پس امام نے اسکو بطور غیر خواہی کے انعام دی۔ سوم زمی نے  
اپنے گھر کو بستان بنایا اگرچہ عشری پانی سے سیراب کرے۔ چارم کسی قوم نے خراج پر صلح کی۔ پنجم۔ جو زمین کہ  
آب خراجی سے سیراب کی گئی۔ ششم کافر سے مسلمان نے خریدی۔ ہفتم عشری زمین خراجی پانی سے پہنچی گئی۔  
ہشتم۔ مسلمان نے اپنے گھر کو بستان کر کے خراجی پانی سے سیراب کیا۔ مع۔ دہم جیون و سیحون۔ اور پانی دیا  
جیون و سیحون کا۔ ف۔ جو ترکستان میں ہیں۔ و دجلہ و الفرات۔ اور پانی دریا کے دجلہ و فرات کا۔ ف۔  
جو سلطنت روم میں واقع ہیں پس ان کا پانی۔ عشری عند محمد لانہ لایکھیا احد کا لبحار۔ امام محمد کے نزدیک  
عشری ہے کیونکہ سند رطل کی قطع ان کا کوئی محافظ نہیں ہے۔ ف۔ اور ان پر کسی کا قبضہ نہیں ہوتا۔ و خراجی عند  
ابی یوسف لانہما یخضع علیہما القضا طر من السفن و ہذا ید علیہما۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک خراجی ہے کیونکہ ان  
دریاؤں پر کشتیوں کے بل بنائے جاتے ہیں اور یہ فعل ان دریاؤں پر ایک طرح کا قبضہ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ جیسے  
خاص نہروں بہا شقاق و قبضہ ہوتا ہے وہ ان دریاؤں میں امام محمد رحمہ کے نزدیک نہیں ہے اور ابو یوسف کے  
نزدیک بذریعہ بل وغیرہ کے قابو ہوتا ہے تو خراجی ہے۔ اقوال یہی اختلاف رو سے زمین کے دوسرے دریاؤں میں ہونا  
چاہیے جیسے ہندوستان میں گنگا جمن وغیرہ ہیں۔ مع۔ امام احمد نے کہا کہ حدثنا عبد الرزاق عن بہم عن ابی صالح  
عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سیحان و جیحان و الفرات کل من انہار  
الجنة۔ یعنی سیحون و جیحون و ف۔ و فرات ہر ایک جنت کے دریاؤں سے ہے۔ مع۔ مترجم کتاب ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے  
اور معنی یہ کہ تعدد میں یہ دریا رو سے زمین پر ہیں اور باطن ان کا جنت میں ہے اور صحیح میں نیل و فرات کا ذکر حدیث  
معراج میں ہے اور تحقیق الاسرار تفسیر مترجم میں مبسوط مذکور ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مع۔ پھر چونکہ پیداوار اراضی کے عشر  
وغیرہ میں شرط بلوغ وغیرہ یعنی اوصاف المیت تعرف کے مشروط نہیں ہیں لہذا بیان فرمایا۔ و فی ارض النہی و ہذا  
التغلبیین مافی ارض الرجل۔ اور تغلبی طفل و عورت کی زمین پر وہ بچہ لگا جو مرد تغلبی کی زمین پر ہے۔ یعنی  
العشر المضاعف فی العشرۃ۔ یعنی زمین عشری میں دو چند عشر۔ و الخراج الواحد فی الخراجۃ۔ اور زمین خراجی  
میں ایک خراج۔ ف۔ پس خراج دو چند نہوگا۔ لان الخراج قد جری علی تضعیف الصدقۃ و ان الموضع الخفۃ  
کیونکہ صلح تو جاری ہوئی صدقہ کے دو چند پر بدون مونت محضہ کے۔ ف۔ یعنی تغلبی قوم سے صلح اس شرط پر ہوئی  
کہ ان سے دو چند اسکا لیا جاوے جو مسلمانوں سے لیا جاوے اور مسلمانوں سے جو لیا جاتا ہے آسمین معنی صدقہ و عباد  
کے ہیں اور وہ عشر ہے تو عشر کا دو چند تغلبی سے لیا جائیگا۔ اور خراج محض نگان ہے جس میں کوئی معنی عبادت کے نہیں

تو نہ وہ مسلمان سے لیا جاوے اور نہ غلبی پر اسکا دو چند ہو۔ ہاں اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراج خریدی تو اس زمین پر جو خراج بدعات تھا وہ مسلمان کو دینا پڑیگا اسی طرح غلبی نے اگر ایسی زمین خریدی ہو تو اس پر بھی ایک خراج ہوگا تو معلوم ہو کہ غلبی سے خراج دو چند ہوگا۔ ثم علی الصبی والمرأة اذا كانا من المسلمين العشر۔ پھر طفل و عورت جب کہ مسلمانوں سے ہوں تو ان پر عشر واجب ہے۔ فیضعف ذلک اذا كانا منهم۔ تو عشر دو چند ہوگا جبکہ طفل و عورت ان غلبیوں سے ہوں۔ فن لذلک غلبی طفل و عورت کی زمین پر عشر دو چند اور خراج واحد واجب ہوا۔ ولیس فی عین الفیر والنقط فی ارض العشر شئی۔ اور چشمہ فیر اور چشمہ نقطہ میں جب کہ زمین عسری میں ظاہر ہوں کچھ واجب نہیں۔ فن فیر سی۔ اسکو قار اور زفت بھی کہتے ہیں بدبو دار تیل معدوم ہے۔ نقطہ۔ لانت۔ بھی ایک قسم کا تیل جو پانی کی سطح پر چھایا ہوتا ہے جیسے مٹی کا تیل ہے۔ مع م۔ اسی طرح نمک کی جمیل میں بھی کچھ واجب نہیں۔ البسوط۔ لانه لیس من انزال الارض۔ کیونکہ فیر و نقطہ کوئی بھی زمین کے انزال سے نہیں۔ فن انزال جمع نزل بمعنی پیداوار نباتی۔ اور ظاہر ہے کہ زمین پر اسکی پیداوار نباتی کے اندر عشر کا حق ہے۔ وانما عین فیراۃ عین الماء۔ اور فیر اور نقطہ توجوش کر کے نکلنے والا چشمہ ہے جیسے پانی کا چشمہ۔ وعلیہ فی ارض الخراج خراج۔ اور آدمی پر خراجی زمین میں خراج ہے۔ فن یعنی چشمہ فیر و نقطہ جب کہ خراجی زمین میں ہوں تو عین چشمہ ہاپ کر چھوڑ دیا جائیگا اور اسکے گرد و زمین پر اسکی بابت خراج واجب ہوگا۔ ع۔ ت۔ و ہذا اذا کان حرمیما صالحا للزراۃ۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ چشمہ مذکور کا گرد قابل زراعت ہو۔ فن اگر چہ مالک نے اسکی زراعت نہ کی ہو۔ لان الخراج یتعلق بالتمکن من الزراۃ۔ کیونکہ خراج تو زراعت پر قابو ہونے سے متعلق ہوجاتا ہے۔ فن اور قابل زراعت پر قابو حاصل ہے بخلاف اسکے جب اسکے گرد اگر بھی فیر و نقطہ نکلا یا نمک کا اثر ایسا ہو گیا ہو کہ قابل زراعت نہیں ہے تو خراج بھی واجب نہ ہوگا جیسے شورہ زمین پر خراج نہیں ہے۔ مخ۔ (فروع) کسی مالک زمین پر عشر و خراج دونوں جمع ہونگے۔ دلیل اول یہ کہ ابو حنیفہ رحمہ نے حواصن ابراہیم من علقہ من عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یجمع علی سلم عشر و خراج فی ارض۔ یعنی کسی مسلمان پر ایک زمین میں عشر و خراج جمع نہ کیا جائیگا۔ دلیل دوم اجماع الصحابہؓ ہے کہ انھوں نے کبھی جمع نہیں کیا۔ الفتح۔ طعام پیداوار میں سے کچھ نہ کھاوے یہاں تک کہ عشر ادا کرے انظیریہ۔ اگر عشر جہ اکر دیا تو باقی کھانا حلال ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ جو میل خود کھائے یا دوسروں کو کھائے تو اسکے عشر کا ضامن ہے۔ محیط السرخسی۔ امام کو اختیار ہے کہ خراج کے لیے قید خانہ میں محبوس کرے۔ جس نے کئی برس خراج نہ دیا تو گزشتہ خراج امام رحمہ کے نزدیک نہ لیا جائیگا۔ قاضی خان نقابو ہو اگر زراعت نہ کی تو عشر ساقط مگر خراج لازم رہیگا۔ کھیتی بکنے سے پہلے فروخت کر دی تو عشر مشتری پر اور بعد بکنے کے بائع پر ہے۔ صاحبین کے نزدیک عشر مستاجر پر ہے اور حاوی میں کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں بیت المال میں جس شخص کا حق ہو اگر اسنے اپنے حق پر قابو پایا تو دیانت کی راہ سے اسکو لینا جائز ہے۔ ودیعت رکھنے والا مرگیا اور کوئی وارث نہیں تو جسکے پاس ودیعت ہو اسکو روا ہے کہ اپنی ذات پر یا غیر پر بیع کرے جب کہ قابل مریت ہو۔ خراج چھوڑ دینا جائز ہے اور عشر نہیں۔ مد۔

باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لا یجوز

باب ان لوگون کے بیان میں بلکہ صدقات جائز ہیں اور جن کو نہیں جائز ہیں زکوٰۃ کا سبب و نصاب کے



انواع و قدر واجب و زکوۃ کے لمحات بیان کر کے جان یہ مال صرف کیا جاوے اسکو شریع کیا۔ تاج الشریع  
 اور حدیث میں ہر کہ زکوۃ مسلمان کو نگران سے بیجا نیکی اور انھیں کے فیرون میں بانٹ و بیجا نیکی مگر اس میں سے  
 آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کچھ نہیں جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ زکوۃ کا مصرف فقراء و محتاجین میں  
 م۔ الاصل فیہ قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والآلۃ۔ اصل اس میں قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء  
 و المساکین و العالین علیہا و المولفہ قلوبہم و فی الرقاب و الغارین و فی سبیل اللہ و ابن السبیل و فی سبیل اللہ  
 و اسر عزیز حکیم۔ یعنی صدقات تو منحصر ہیں واسطے فیرون و مسکینوں اور ان عالموں کے جو صدقات پر مقرر  
 ہیں اور ان لوگوں کے لیے جنکے دل ملائے جاوے اور رقاب یعنی گردن آزاد کرانے میں اور غارین کے  
 لیے اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں اور مسافر کے لیے یعنی صدقات ان آٹھ اقسام کے لیے منحصر ہیں درحالیکہ  
 یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فریضہ ہے اور اللہ تعالیٰ سب پر غالب اور جبری حکمت والا ہے۔ حاصل یہ کہ صدقات  
 انھیں آٹھ اقسام مذکورہ کے لیے ہیں فیرون کے لیے نہیں ہیں۔ پس جو قسم ان میں سے موجود ہو وہ صرف  
 ہوگی اور جو نہ ہو وہ نہیں۔ م ع ف۔ فہذہ ثمانیۃ اصناف۔ پس یہ آٹھ اقسام ہیں۔ ف۔ جو حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں موجود تھے۔ و قد سقط منها المولفہ قلوبہم۔ اور اب حالت یہ کہ ان میں سے  
 مولفہ قلوبہم ساقط ہو گئے۔ ف۔ یعنی ایسے لوگ جنکو تابعت قلوب کے طور پر دیا جاتا تھا وہ ساقط ہو گئے  
 لان اللہ تعالیٰ اغرا الاسلام و اغنی عنہم۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب کر دیا اور ایسے لوگوں کے  
 لیے پورا کر دیا۔ ف۔ اور مولفہ قلوبہم تین قسم تھے۔ اول قوم کفار تھے جنکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس واسطے  
 عطا کرتے کہ انکے دلوں کو اس جبرانیہ دنیاوی سے اسلام کی طرف لاوین۔ قسم دوم۔ وہ کفار جنکو اس واسطے دیتے  
 کہ مسلمانین سے انکا شر و فساد دور ہو۔ قسم سوم وہ لوگ جو اسلام لائے مگر انکا اقتدار کمزور تھا تو انکو اس واسطے  
 عطا کرتے کہ ثابت قدم رہیں۔ پھر کافروں کو دینا بظہور جہاد تھا کیونکہ جہاد کبھی شمشیر و مسلمان سے ہے اور کبھی لطف  
 و احسان سے یا بجلالت تابعت قلوب کے واسطے دینا منصوص ہے۔ طبرانی رحم نے بھی بن ابی کثیر رحم سے روایت  
 کی کہ المولفہ قلوبہم بن ابی سیفیان صخر بن حرب اموی اور حارث بن ہشام مخزومی و عبد الرحمن بن یزید مخزومی  
 اور سہیل بن عمرو العامری و حریط بن عبد العزی عامری۔ اور عبد العزی اسدی و حکیم بن حزام اسدی اور  
 ابی سیفیان بن الحارث بن عبد المطلب ہاشمی اور عیینہ بن حصن الخزرجی و اقرب بن حابس ثقیفی اور مالک بن عوف  
 ثقیفی و عباس بن مرداس السلی و عمار بن حارث ثقیفی و عبد صفوان بن امیہ بھی ہیں۔ صحیح مسلم میں صفوان بن امیہ  
 کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجھے سب سے زیادہ دشمن مانتے تھے آپ برابر مجھے عطا کرتے تھے یہاں تک کہ مجھے  
 سب سے زیادہ محبوب ہو گئے۔ ابن ابی شیبہ رحم نے شعبی تابعی رحم سے روایت کی کہ مولفہ قلوبہم حضرت صلعم کے  
 عہد میں تھے پھر جب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو منقطع ہو گئے۔ طبرانی رحم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ  
 سے روایت کی عیینہ بن حصن خزرجی و اقرب بن حابس ثقیفی دونوں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی زمین  
 کے واسطے معافی لینے آئے پس حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمان لکھ دیا پھر دونوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے  
 پاس گواہی کو لائے تو آپ نے وہ فرمان چاک کر دیا اور کہا کہ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس واسطے دینے  
 کہ اسلام کی طرف تمہارے دلوں کی تابعت فرادین اور اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب اور تم سے بڑا  
 کر دیا پس اگر تم اسلام بجا ثابت قدم رہو تو بہتر درجہ ہمارے تمہارے درمیان تلوار فیصلہ ہے۔ وہ دونوں پھر کر

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ آپ خلیفہ بن یا عمر رضی اللہ عنہ میں آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ تم وہ خلیفہ ہو۔ اس وقت سے موافقہ قلوبہم کا حق منقطع ہوا اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا حالانکہ اس سے فتنہ و فساد کا اور بعضوں کے مرتد ہوجانے اور آتش قتال بھڑکنے کا خوف تھا لیکن سب صحابہ متفق رہے۔ نفع۔ و علی ذلک انعقد الاجتماع۔ اور اسی پر اجماع انصاہہ رہم منعقد ہو گیا۔ فن۔ یعنی اجماع کوئی ثبوت ہوا۔ اور یہ مسئلہ اس قبیل سے ہے کہ علت ختم ہونے سے حکم ختم ہوا یعنی موافقہ قلوبہم کو دینا جو جبکہ اہل اسلام کے تھا تو اسی وقت تک رہا جب تک کسی رہے بھرجب انفا جاہ نصر اللہ و افصح و رایع الناس بدخولن فی دین اللہ انما اجماعہ نازل ہوا اور لوگ دین اسلام میں فوج فوج داخل ہوئے تو اسلام قوی ہو گیا اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سورہ کی تفسیر میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا امتحان لیا اور ابن عباسؓ بچہ تھے یہ بولنے میں ہیبت کھاتے تھے آخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیار کے ساتھ فرمایا کہ کو تو ابن عباسؓ نے عرض کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات شریف کی خبر ہے۔ اس کو پسند فرمایا۔ توضیح یہ کہ حضرت صلعم کو اسی وقت تک اس دنیا میں رکھا کہ اسلام پھیل جاوے اور کلمہ الہی بلند ہو پس فوج فوج داخل ہونے پر اسلام قوی ہو گیا اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب پاک صلعمؐ کو اپنے جوار قرب القرب من اشحایا۔ جب اسلام قوی ہو گیا تو موافقہ قلوبہم کی حاجت نہیں رہی پس صدقات آگے واسطے نہیں رہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا۔ ظیفہم۔ پس اب باقی سات اقسام یہ ہیں فقیر و مسکین و عامل و مک و الرقاب و غارین و ذی سبیل اللہ و ابن السبیل۔ م۔ اول فقیر۔ والفقیر من لہ ادنی شئ۔ فقیر وہ شخص کہ جس کے پاس کچھ نہ ہو۔ فن۔ یعنی تو انگری جو نصاب زکوٰۃ پر ہی سے کم موجود ہو۔ پس اس کو سوال کرنا حلال نہیں ہے۔ دوم مسکین۔ والمسکین من لا شئ لہ۔ اور مسکین وہ شخص کہ جس کے واسطے کہ نہ ہو۔ فن۔ تو اس کو اپنے پوئیہ روزینہ یا ستر دھانکنے کی قدر کچھ بے کا سوال کرنا حلال ہے۔ وند امر وی عن ابی حنیفہ۔ اور یہ قول امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ فن۔ یہ قول حضرت ابن عباسؓ و جابر بن زید و مجاہد و عکرمہ و زہری و حسن بصری و مالک رحمہم اور ابواسحق شاگرد شافعی اور ثعلب و اخفش و ابو جعیدہ و یونس و ابن السکیت و ابن قتیبہ کا ہے اور نہایت عین کہا کہ جمیع اہل اللغۃ کا قول ہے۔ مع۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ک۔ و قد فیل علی العکس۔ اور اسکے برعکس بھی کہا گیا۔ فن۔ یعنی فقیر کے پاس کچھ نہ ہو اور مسکین جس کے پاس کچھ ہو۔ یہی قول امام شافعی و طحاوی و دہموی و ابن الانباری کا ہے۔ ع۔ و لکل وجہ۔ اور ہر قول کے واسطے ایک وجہ موجود ہے۔ فن۔ دلیل قول دوم قولہ تعالیٰ۔ اما السفینۃ فکان لساکنین یسئلون فی البحر۔ یعنی خضر علیہ السلام نے جس کشتی کو عیدار کر دیا تھا وہ مسکینوں کی تھی جو سمندر میں گام کیا کرتے تھے اس میں کشتی کے مالکوں کو مسکین کہا۔ جواب یہ بطور ترجمہ و شفقت ہے۔ دلیل قول اول۔ قولہ تعالیٰ او مسکینا اذا سترتہ یعنی مسکین جو خاک آلودہ ہے یعنی بھوک سے اپنا پیٹ زمین پر لگاتے ہیں۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ مسکین وہ نہیں جس کو ایک یا دو نعمت یا ایک یا دو محبوبا رہے پھر دین بلکہ مسکین وہ ہے کہ بچا نہ جاوے تاکہ اس کو کچھ دیا جاوے اور نہ وہ کھڑا ہو کر لوگوں سے مانگتا ہے۔ وقال تعالیٰ للفقراء الذین احصوا فی سبیل اللہ لایہ۔ اس آیت میں انکو ایسا فقیر کہا کہ سوال نہ کرنے سے جاہل انکو تو اگر خیال کرتا ہے۔ اور یہ بات ممکن نہیں جب تک ظاہر حال اچھا نہ ہو مظلوم ہو کہ فقیر کے پاس کچھ ہوتا ہے۔ یہ جہور کی دلیل ہے۔ نفع۔ ثم ہما صنفان او صنف واحد مستذکرہ فی کتاب الوصایا انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر فقیر و مسکین دو صنف ہیں یا ایک ہی قسم ہے ہم اس کا انشاء اللہ تعالیٰ

کتاب الوصایا میں ذکر کر چکے۔ وفت۔ یعنی اس مقام پر تو دونوں میں سے ہر ایک مصرف زکوٰۃ پر چاہیے قسم  
 واحد ہوں یا دو ہوں اور ثمرہ اختلاف باب وصیت میں ظاہر ہو گا حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنی نہائی کی زید و فقرا و مساکین  
 کے واسطے وصیت کی تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک فقراء و مساکین دو صنف ہیں پس نہائی کے تین حصہ کر کے ایک حصہ  
 زید کو اور ایک حصہ فقرا کو اور ایک حصہ مساکین کو دیا جاوے اور ابو یوسف کے نزدیک آدھا زید کو اور آدھا  
 ان دونوں کو بنا برین کہ دونوں صنف واحد ہیں۔ فقرا الاسلام کے کہا کہ قول ابو حنیفہ صحیح ہے۔ منفع۔ (فروع) زکوٰۃ  
 دینا ایسے شخص کو روا ہے جسکو سوال کرنا حلال نہیں جب کہ وہ فقیر ہو یعنی مالک نصاب نہ ہو یا نصاب نامی نہ ہو جب کہ  
 حاجت میں مستغرق ہو پس اگر کسی کے پاس بہت سے نصاب غیر نامیہ ہوں یعنی سدا سے سونا چاندی و تجارت کے  
 ہوں اور وہ حاجت میں مستغرق ہوں تو بھی وہ شخص فقیر ہے۔ میں سے ہم نے کہا کہ زکوٰۃ عالم کے لیے جائز ہے اگرچہ  
 اسکے پاس ہزاروں کی گنا میں ہوں جب کہ چرچا نے یا صحیح کرنے میں مکرر نسخوں وغیرہ کا محتاج ہو اور اگر یہ گناہ میں  
 کسی جاہل کی ملک ہوں تو اسکو زکوٰۃ حلال نہیں اگرچہ اسکے پاس نصاب نامی نہ ہو۔ یہی حال صرفہ کے آلات کا ہے  
 جب کہ صاحب حرفہ کے یا غیر صاحب حرفہ کی ملک ہوں۔ حاصل یہ کہ نصاب تین طرح پر ہیں۔ اول وہ نصاب کہ ملک  
 پر زکوٰۃ واجب کرتا ہے اور وہ نصاب نامی ہے خواہ پیدائش کی راہ سے نامی ہو جیسے سونا چاندی اور خواہ جیا کرنے  
 سے جیسے اسباب تجارت ہے مگر شرط یہ کہ حرفہ سے سالم ہو۔ پس اس نصاب کا مالک زکوٰۃ دے اور اسکو زکوٰۃ  
 لینا حلال نہیں ہے۔ دوم وہ نصاب کہ موجب زکوٰۃ نہیں یعنی جبین و دون باقون مذکورہ سے کوئی بات نہ ہو پس  
 وہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ مالک کی حاجت میں مستغرق ہو تو مالک کو زکوٰۃ لینا حلال ہے۔ دوسرے یہ کہ حاجت میں  
 مستغرق نہ ہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال نہیں مثلاً کسی کے پاس اثاث البیت اسقدر ہے کہ جسکی قیمت نصاب ہے اور  
 وہ سب کے استعمال کا محتاج نہیں یا غلام یا گھوڑا یا گھر جو جسکی سواری یا خدمت یا سکونت کا محتاج نہیں تو اسکو زکوٰۃ  
 لینا حلال نہیں۔ ابدال اگر ان چیزوں کی طرف اسکو اصلی احتیاج ہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال مگر سوال کرنا حرام ہے۔ قسم  
 سوم وہ نصاب جس سے سوال کرنا حرام ہوتا ہے اور وہ ایک روزگار و زمین ہے پس زکوٰۃ لینا جائز مگر سوال کرنا حرام  
 ہے پھر بعض مشائخ کے نزدیک اگر ایک روزگار و زمین نہیں مگر اسکو کمائی کرنے کی قدرت ہے تو بھی اسکو سوال کرنا  
 حرام ہے اور اس میں اختلاف ہے۔ صفت۔ عالم فقیر کو زکوٰۃ و صدقہ دینا جاہل کو دینے سے انفسل ہے۔ الزامی ستم  
 عامل۔ وہ شخص تو اگر محتاج جسکو امام المسلمین نے صدقات و عشر وصول کرنے پر مقرر کیا ہو۔ انکافی۔ و اعلال  
 یدفع الامام ایہ ان عمل بقدر علمہ۔ اور عامل کو امام دیدیگا اگر اسنے کام کیا ہو بقدر اسکے عمل کے۔ وفت  
 حتیٰ کہ اگر مالکان مال خود لا کر امام کو دے گئے تو عامل مستحق نہوگا اور اگر بعض صدقات کو عامل نے وصول کیا تو پکی  
 میں سے اسکو ملیگا۔ فیعطیہ بالمسحہ و احوالہ۔ پس عامل کو امام اسقدر دیگا جو عامل داسکے مددگاروں کو کفایت  
 کرے۔ وفت۔ اور انکے خیال کو بھی مگر اندازہ مدت کا اُنکے جانے دآنے تک کا زمانہ ہے۔ المقتد۔ ادا اسکی وجہ  
 یہ کہ عامل داسکے ساتھیوں نے اپنے آپ کو مسلمانوں کے کام کے لیے قانع کر دیا تو مدتی کے مستحق ٹھہرے  
 اور یہ بطریق اجارہ نہیں ہے کیونکہ اجارہ میں تو کام مدت و اجرت سب معلوم ہونا چاہیے۔ پھر عامل کے ساتھی  
 لوگوں میں سے ایک عریض ہے جو عامل کو اہل الصدقات تہجد سے جیسے تہیہ کا نقیب ہوتا ہے۔ دوم قاسم یعنی  
 بتائی کرنے والا اور سوم کاتب جو لکھنا جاوے۔ کما ذکرہ النووی رحمہ۔ اور امام المسلمین و قاضی کو زکوٰۃ میں سے  
 نہیں ملیگا۔ اہل الصدقہ کہ اپنی زکوٰۃ خود امام کو دے گیا آئین سے عامل کو نہیں ملیگا۔ اگر عامل کا قدر کفایت بقدر



ہو کہ جو مال وصول کرے یا جو سب کو مستغرق کرتا ہو تو نصف سے زیادہ نہیں دیا جائیگا۔ کما فی جوامع الفقہ۔ اور اگر یہ مال مال کے پاس شائع ہو گیا تو دینے والوں کی زکوۃ ادا ہو گئی لیکن مال کا حق ساقط ہو گیا۔ المبسوط مع حامل نے چاہا کہ اپنے مددگاروں کا اور اپنا حق قبل واجب ہونے کے دیدے تو اسکو مال میں سے لینا جائز ہے اور نہ لینا افضل ہے۔ خلاصہ۔ پھر مال داسکے مددگاروں کو جو قدر کفایت دیا اس میں درجہ اوسط کی کفایت دے۔ غیر مقدر بالظمن۔ درحالیکہ اسکا اندازہ آٹھویں حصہ کے ساتھ نہیں ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ خلاف کیا ہے۔ فن۔ کہ شافعی رحمہ کے نزدیک آٹھ قسم مصارف میں ہر ایک کا آٹھواں حصہ ہے تو مال کا بھی آٹھواں جو ہے۔ لیکن المولفہ قلوبہم چونکہ اجماع ساقط ہو چکے ہیں تو سات میں سے ہر ایک کا ساتواں حصہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک یہ تقدیر کچھ نہیں ہے۔ لان استحقاقہ بطریق الکفایۃ۔ کیونکہ مال کا استحقاق تو بطریق الکفایت ہے۔ فن۔ نہ بطور اجرت کیونکہ اجارہ صحیح نہیں اور کسی معاوضہ میں مال زکوۃ دینا بھی صحیح نہیں۔ اور نہ بطور فقر و محتاجی کیونکہ مال کا تو نگر ہونا بھی جائز ہے۔ ولہذا یاخذوا ان کان غنیاً۔ اور اسی جہت سے مال اسکو لیا اگرچہ وہ تو نگر ہو۔ الا ان فیہ شبہۃ الصدقۃ فلا یاخذ بالعالی الماشی تنزیہاً لقرابۃ الرسول علیہ السلام عن شبہۃ الوسخ۔ لیکن اس مال میں صدقہ کا شبہ ہے (جو مال نے پایا) تو ایسے صدقہ کو ہاشمی عامل نہ لے گا واسطے پاک رکھنے قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے میل کچیل کے شبہ سے۔ فن۔ اسی واسطے ہاشمی کو مال ہونے سے حدیث میں ممانعت وارد ہے۔ مع۔ بالجملة ہاشمی کو حلال نہونا جو کہ امت قرابت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔ والفقہی لا یوازیر فی استحقاق الکرامۃ۔ اور تو نگر یعنی غیر ہاشمی استحقاق کرامت میں ہاشمی کا مقابل نہیں ہو سکتا۔ فلم تعتبر الشبہۃ فی حقہ۔ تو فنی کے حق میں شبہ صدقہ کا اعتبار نہوا۔ فن۔ جو ہاشمی کرم کے حق میں معتبر تھا۔ حاصل مقام یہ کہ مال نے اللہ تعالیٰ کے واسطے کام کیا تو پھر جو کچھ اسکو بطور کفایت دیا گیا اگرچہ کام کے بعد دیا گیا ہے ضرور اس میں صدقہ کا شبہ ہے پس مال غیر ہاشمی میں سے فقیر و فنی دونوں کو حلال ہے اور شبہ کیونکہ نص قرآنی میں مال کو فقر اور عطف فرمایا تو صدقہ جیسے فقراء کے لیے ہوا مال کے لیے بھی ہوا اگرچہ تو نگر ہو اور اگر مال ہاشمی ہے خواہ فقیر ہو یا تو نگر ہو تو اسکو حلال نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل سے ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ واسطے آل محمد کے۔ رواہ مسلم اور حدیث میں ہے کہ ہم اہل البیت ہیں ہمارے واسطے صدقہ حلال نہیں ہے۔ رواہ البخاری۔ پھر ہاشمی اولاد ہاشم بن علی و عباس و جعفر و حارث بن عبد المطلب و امراؤ انکی اولاد۔ اور یہی قول مالک اور صحیح قول شافعی ہے اور وہ نبوا المطلب پر بھی حرام کہتے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اہل بیت کے صدقات وصول کرنے کو بھیجا تو یہ تصریح نہیں کہ صدقات میں سے انکو دیا اور ہاشمی عامل کو صدقات کے سوا دوسرے مال سے رزق دینا جائز ہے۔ کما فی خلاصہ۔ طالب العلم کو زکوۃ لینا جائز ہے جب کہ دین روشن کر نیلے لیے تحصیل میں مشغول ہو۔ الواقعات۔ ت۔ چارم۔ و فی الرقاب۔ یعنی ناک الرقاب میں۔ فن۔ رقاب جمع رقبہ یعنی گردن۔ پس مال زکوۃ گردن میں چھڑانے و آزاد کرانے میں صرف کیا جاوے اور اسکی دو صدقین ممکن ہیں اول یہ کہ غلاموں کو خرید کر آزاد کر دیا جاوے لیکن یہ صورت نہیں لی اور دوم اقیبار کی یعنی۔ ان یحان المکاتبون منہانی ناک رقابہم۔ یہ کہ مکاتبوں کی اعانت کیجاوے مال زکوۃ سے اپنی گردنیں آزاد کرانے میں۔ و ہو المنقول۔ اور یہی تفسیر منقول ہے۔ فن۔ یعنی قولہ تعالیٰ و فی الرقاب۔ کی تفسیر

یہی منقول ہے کہ مکاتون کی مدد کیا دے جیسا کہ مترجم نے تفسیر میں ابن کثیر و ابن جریر وغیرہ سے مبسوط نقل کیا ہے  
 پھر واضح ہو کہ قول تعالیٰ نکاح توہم ان ملئم فیم غیرہ انہم من مال اسرآئہ میں مکاتب کو صفحہ پر ترغیب دی اور  
 مکاتب وہ غلام جسکے مولیٰ نے لکھا یا کہا کہ جب تجھے استدر مال ادا کرے تب تو آزاد ہو جس مولیٰ نے موافق ارشاد  
 اتھی غرض مل اسکو مکاتب کیا اور امام نے تمام مسلمانوں کی طرف سے انکے اموال زکوٰۃ سے اسکی ادائے کتابت میں  
 مدد کی بالجملہ فی الرقاب یہی کہ مکاتون کی اعانت میں دیا جاوے۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد اور اکثر علماء رحمہم کا ہے  
 اور براہین غازیہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت علی السمرطیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسا عمل بتلائے  
 کہ جنت سے قریب اور دوزخ سے دور کرے فرمایا کہ بردہ آزاد کر اور گردن چھڑا دے۔ اسنے عرض کیا کہ کیا یہ دونوں  
 ایک نہیں ہیں فرمایا کہ نہیں بلکہ آزاد کرنا یہ کہ تنہا اسکو آزاد کر اور گردن چھڑانا یہ کہ اسکے غنم میں تو بھی مدد کر۔ ہوا احمد  
 و ابن خبان و الحاکم ہم صحت۔ تو مگر مکاتب کو دینا بھی جائز ہے اگرچہ جانتا ہو۔ انطا صہ و المیحد۔ واضح ہو کہ غلام جو  
 مال پاوے در حقیقت ملک مولیٰ ہے اور مکاتب بھی غلام ہے لیکن مولیٰ کا احسان ہے کہ اسکی کمائی اسی کی ٹھہرائی پھر اگر  
 مکاتب اپنا بدل کتابت ادا نہ کر سکے تو قاضی اسکو بھر ملک کر دیکھا اور جو کچھ مال اسکے پاس ہے سب اسکے مالک کا ہے  
 م۔ اگر تو مگر کے مکاتب کو زکوٰۃ دی گئی پھر وہ عاجز ہو گیا تو مولیٰ کو یہ مال لینا حلال ہے مع دہاشمی کے مکاتب کو زکوٰۃ دینا  
 نہیں جائز کیونکہ ایک وجہ سے یہ مال مولیٰ کی ملک میں دیا گیا اور شبہ ایسی صورت میں بزرگ حقیقت کے ہے جو عیسیٰ  
 معرفت نبیسم انصار میں جمع فارم۔ و الخازم من لزہ دین و لای ملک نصا با فاضلا عن دینہ۔ اور فارم دہش  
 کہ جیسر قرضہ ہوا اور اپنے قرضہ سے فاضل کسی نصاب کا مالک نہو۔ فن یعنی مال بقدر قرضہ ہوا اسکا قرضہ لوگوں  
 پر جو جسکو وصول نہ کر سکتا ہوا اسکے سوا سے نصاب نہو۔ الذخیر و عن۔ حدت فقیرہ کا صراحت کے شوہر تو مگر ہے  
 کہ مانگے تو وہ دیدے تو ایسی عورت کو دینا جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔ فن۔ فقیر کو دینے سے قرضہ دار کو دینا بہتر ہے  
 المفصرات الفیر یہ۔ د۔ وقال الشافعی من مکل غرامہ۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ غازم وہ ہے جو برداشت کرے  
 غرامت۔ فن یعنی اپنا مالی خسارہ و نقصان۔ فی اصلاح ذات البین۔ اصلاح ذات البین۔ فن  
 یعنی مسلمانوں کے باہمی اختلاف و بھوٹ کی اصلاح کرنے میں۔ تاج الشریعہ۔ و اطفال التامرۃ۔ اور بھانے میں  
 عداوت کی آگ کی جو بھڑک اٹھی۔ بین القبیلین۔ دو قبیلہ کے درمیان۔ فن جس اُس شخص نے اپنا  
 مال خراج کر کے یا اپنی کمائی جوڑ کر ان دونوں گروہوں کی بھوٹ و مدد کرنے میں اسد تعالیٰ کے واسطے کو شمش  
 کی بیانتک کہ دونوں میں اتفاق و صہت ہو گئی مگر یہ بیچارہ مالی خسارہ میں پڑ گیا تو امام المسلمین تمام مسلمانوں کے  
 مال زکوٰۃ سے اس مردنیک کو دیوے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہاں ایسے شخص کو بھی دیا جاوے مگر فارم وہی جیسر قرضہ خوا  
 ہو۔ حرم کتاب کہ اکثر جمال و رسم نکاح وغیرہ کی شادی میں حد شرعی سے زائد اسراف کرنے بلکہ اکثر رسوم غبی میں غلاف  
 شیعہ کھانا وغیرہ کرنے میں قرضہ ارمو جانے میں ایسے لوگ تمام مسلمانوں کی طرف سے مستحق نہ ہونگے مگر جبکہ تو بہترین  
 و اسر تعالیٰ اعلم۔ معرفت ششم۔ و فی سبیل السر۔ اور راہ الہی میں۔ فن اسین احوال میں ازاجلیہ کہ فی  
 سبیل السر سے مراد تمام وجوہ قربت کے ہیں یعنی ہر ایسا کام جس سے قرب الہی حاصل ہو۔ کمائی ابدائع۔ اور  
 معروف مذہب میں یہ جو مصنف مع نے ذکر فرمایا کہ۔ منقطع الغزاة عند ابی یوسف۔ غازیوں کا منقطع ابو یوسف  
 کے نزدیک۔ فن یعنی ابو یوسف کے نزدیک فی سبیل السر سے مراد غازیوں میں سے جو اپنے مال سے منقطع  
 ہوا یا فقیر و محتاج ہو اور یہی قول ابو حنیفہ و شافعی رحمہم کا ہے۔ السردی و مالکی و ابن المنذر و خازن و مالک۔ مع۔

اور یہی قول صحیح ہے۔ **الطبرانی** - لانه المتفاسم عند الاطلاق - کیونکہ مطلق فی سبیل اللہ کے لئے صرف اس وقت میں ہی مفہوم  
 قیام در ہوتا ہے۔ **سنن** - گویا یہی حقیقت شرعہ ہو گیا ہے تو حاصل یہ کہ آیت میں فی سبیل اللہ سے مراد غازیوں میں سے  
 فقیرین کہ انکو زکوٰۃ میں سے دیا جاوے۔ **وعند محمد منقطع الحاج** - امام محمد رحمہ کے نزدیک حاجیوں میں سے منقطع  
**سنن** - یعنی حج میں مال سے منقطع ہو یا کسی وجہ سے وہ محتاج ہو۔ یہی امام احمد کا قول و مختار بخاری رحمہ پر حج المالک  
 اور ابن اللہ در سنن قول محمد رحمہ مثل ابو حنیفہ نقل کیا۔ **نویس** اسکے وہ جو امام اسبیجانی رحمہ نے لکھا کہ مراد اہل جاہلین اور  
 کچھ اختلاف بیان نہیں کیا۔ اور وہی میں ہے کہ فی سبیل اللہ ایسے حاجی و غازی جو اپنے اموال سے دور ہو گئے ہوں  
 اللہ رحمہ مع۔ شاید فقراء غازیوں میں اتفاق ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک منقطع حاجی بھی شامل ہیں۔ **لما رو**  
**ان رجلا جعل بعیرہ فی سبیل اللہ** فارمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یجعل علیہ الحاج۔ کیونکہ  
 روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ فی سبیل اللہ کر دیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو ارشاد فرمایا  
 کہ اس پر حاجیوں کو سوار کرے۔ **سنن** - چنانچہ ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ ابو معقل کو ارشاد کیا کہ اپنا اونٹ جو نے  
 سبیل اللہ کر چکا ہے اس عورت ام معقل کو حج میں سوار جانے کو دیدے کہ یہ بھی فی سبیل اللہ ہے۔ **وقد رواہ احمد وکذا رو**  
**فی حدیث انسانی** والحاکم نابزاد الطبرانی۔ اور بخاری کی حدیث صحیح میں ہے کہ ہم لوگوں کو حج کے واسطے حضرت صلعم نے  
 ہدایت کی کہ اونٹوں پر سوار کر دیا۔ **ودنیر صحیح** میں ہے کہ خالد بن ولید نے اپنے درج کو فی سبیل اللہ وقف کیا ہے۔ اس سے ظاہر  
 ہے کہ فی سبیل اللہ یعنی ہمارے دین و دھرم و غیرہ وقف کی ہے۔ **مع** - مخفی نہیں کہ حدیث ام معقل میں شاید عام معنی رکھے ہوں  
 وہ جمع وجوہ تقرب کو شامل ہیں حالانکہ مسجد بنانے وغیرہ میں بالاتفاق مال زکوٰۃ صرف ہو گا اور یہاں بحث یہ کہ آیت  
 میں فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے۔ **بجہ واضح** ہو کہ فقراء عام ہیں اور غازی فقیر یا حاجی فقیر خاص ہو گیا۔ اور بھی واضح  
 ہو کہ حاجی جب کہ فقیر ہو اس اگر وہ سبیل اللہ میں داخل نہ ہو تو بھی اسکو فقیر یا ابن السبیل کے معنی میں بالاتفاق مال  
 لینا۔ **مع** - ہاں فرق یہ ہو گا کہ اسوقت اسکو حاجت سے زیادہ لینا روا نہیں ہے اور فقیر کو جقدرٹے سب لینا  
 جائز ہے۔ **م** - ولا یصرف الی اغنیاء الغزاة عندنا۔ اور ہمارے نزدیک تو نگر غازیوں پر زکوٰۃ صرف نہ کیا جائیگی  
**سنن** - خلافاً للخاصی ع۔ لان المصروف هو الفقراء۔ کیونکہ جو زکوٰۃ کا مصرف ہے وہ فقراء میں منحصر ہے۔ **سنن**  
 پس تو نگر غازی مصرف نہیں ہے لیکن حامل اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ حامل کو قدر کفایت دیا جائیگا اگرچہ وہ تو نگر ہو۔  
**م** - مع مصرف ہنتم۔ **واہن السبیل** - یعنی ساتواں مصرف ابن السبیل ہے۔ **من کان لہ مال فی وطنہ** - ابن السبیل  
 وہ شخص کہ جسکا مال اسکے وطن میں ہو۔ **سنن** - حتی کہ وہ درحقیقت تو نگر ہے۔ **وہو فی مکان آخر لاشی لہ فیہ** -  
 حالانکہ بالفعل وہ ایسے مقام دیگر میں ہے کہ اسکے ملک میں یہاں کچھ نہیں ہے۔ **سنن** - پس اس راہ سے وہ فقیر نہیں  
 اسکو زکوٰۃ سے قدر حاجت سے زیادہ لینا حلال نہیں۔ **اسی کے ساتھ لاحق ہوا وہ شخص کہ وطن میں ہو مگر مال پر قابو نہ ہو**  
**ع** - مثلاً مال میعاد ہو یا مدیون غائب یا مفلس یا منکر ہو اگرچہ گواہ موجود ہوں علی الاصح۔ **د** - کیونکہ اعتبار تو متحد  
 کا ہے۔ پھر مال وصول ہونے تک اگر اسکے پاس زکوٰۃ کے مال سے کچھ بچ رہا تو اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ **تسین**  
**ع** - ابن السبیل کو صدقہ لینے سے فرض لینا بہتر ہے۔ **الظہیر** یہ - یعنی جب کہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہو گا۔ **م** - واضح ہو کہ  
 عطار علیہ ابو سعید خدری رحمہ سے مرفوع روایت کی کہ کسی تو نگر کو صدقہ حلال نہیں سوائے پانچ کے ایک غازی  
 فی سبیل اللہ کو۔ **دوم** اسکو جو صدقات پر عامل ہو۔ **سوم** فارم کو۔ **چام** اس شخص کو جس نے صدقہ کی چیز اپنے مال  
 سے خریدی ہے۔ **پنجم** وہ کہ مسکین کو جو صدقہ ملا ہو اسنے اس تو نگر کو ہدیہ دیدیا۔ **رواہ ابو داؤد** - یہ روایت والست



اگر قی ہو کہ غازی تو نگر کو زکوٰۃ جائز ہے۔ اور قلم وہ کہ اصلاح ذات البین میں اسکا مالی خسارہ ہو اگرچہ وہ تو نگر ہو۔  
 علماء غفیس نے جو اب میں تکلف کیا کہ مراد غنی سے وہ ہے جو کمائی پر قدرت رکھتا ہو۔ ذبیہ نظر۔ اور بعض نے کہا  
 کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث سمجھیں میں ہے کہ قدرتی فقرائے غنی یعنی اُسکے نوگروں سے زکوٰۃ لیکر اُسکے فقیروں میں دلپس  
 کیا جائیگی۔ اس سے ظاہر ہے کہ معرفت فقرا میں تو اس کے معارف میں حدیف الہود کو درمقبل ہوگی۔ اس میں سچی نظر  
 یہ ہے کہ عامل تو نگر بالاتفاق پادیکا اور جیسے وہ مسلمانوں کے کام میں لگا رہا اسی طرح خادم و غازی بھی ہے۔ اور شاید  
 تحقیق یہ ہو کہ آیت میں غارم یعنی مدیون ہے اور غارم یعنی مصلح بین اقبلیتین جب غم و خسارہ اُٹھا دے اور امام المسلمین  
 مال زکوٰۃ سے اسکو دیدے تو عامل کے ساتھ احاط کر کے اسکو روکے لیکن کلام فقرب آدیگا اور غازی تو نگر شاید کہ  
 راہ میں محتاج ہو یا سرحدی حفاظت میں عامل کے ساتھ لاحق ہو۔ ورنہ متقی نہیں کہ غازی تو نگر دن کے معرفت سے  
 شاید کچھ نہیں پیچھا جائے۔ اباہج فقیروں کو پونچے مگر قبول شافعی رحم جب کہ صرف ساتویں حصہ میں سب غازی رکھے  
 جاویں اور یہ مقام غور ہے کہ جس سے ایک مجتہد کے سب مروج نہ لینے میں مشکل لاحق ہوتی ہے۔ قائم رہ۔ قال فہذہ  
 مصنف نے کہا کہ پس یہ ساتوں مذکورہ بالا۔ چہات الزکوٰۃ۔ مصارف زکوٰۃ کی راہیں ہیں۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ  
 کا صرف کرنا فقط انہیں چہات میں ہوگا جسے تجاویز نہیں ہو سکتا۔ لعللک ان یدفع الی کل واحد منہم  
 پس مالک مال کو اختیار حاصل ہے کہ قدر زکوٰۃ کو ان اقسام میں سے ہر ایک کو دیدے۔ ف۔ یعنی قدر زکوٰۃ  
 کے برابر یا کم و بیش ٹکڑے کر کے ہر صنف کو ایک ٹکڑا دیدے۔ ولہ ان یقتصر علی صنف واحد۔ اور اسکو  
 اختیار ہے کہ ایک ہی صنف پر انحصار کرے۔ ف۔ حتی کہ جو مقدار زکوٰۃ ہے اسکو مثلاً فقراء کے قسم یا اور کسی  
 قسم واحد پر تقسیم کر دے۔ م۔ بلکہ چاہے کسی قسم کے ایک ہی شخص کو دیدے۔ ف۔ بلکہ ایک ہی شخص کو دیدینا  
 افضل ہے جب تک کہ قدر مذکور ایک نصاب کامل ہو۔ الزایدی۔ اور اگر نصاب بھی ہو اور جسکو دیتا ہو وہ قرضہ  
 ہو کہ قرضہ ادا کر کے اُسکے پاس نصاب سے کم پیچھا تو بھی یہی حکم ہے۔ یون ہی اگر عیالدار ہو کہ تقسیم کرنے میں ہر ایک  
 کو نصاب سے کم ہو پیچھا تو بھی یہی حکم ہے۔ القاضیخان۔ وقال الشافعی لا یجوز الا ان یصرف الی ثلثہ من کل  
 صنف۔ اور امام شافعی رحم نے کہا کہ نہیں جائز ہے کہ صرف کچھادے تین فرد پر ہر قسم سے۔ ف۔ یعنی  
 سات اصناف مذکورہ میں سے ہر صنف کے تین افراد ہر صنف کرے حتی کہ تین فقیروں تین مسکینوں تین مکاتبوں  
 دلی بنیاتیوں کو دے اور یہ نہیں جائز کہ ایک ہی شخص یا ایک ہی صنف کو تقسیم کر دے۔ لان الاضافۃ بحرف اللام  
 للاستحقاق۔ کیونکہ حرف لام سے اضافت تو استحقاق کے واسطے ہوتی ہے۔ ف۔ اور آیت کریمہ میں بھی اضافت  
 ہے یعنی تولہ تعالے انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ۔ پس للفقراء کے معنی یہ ہے کہ فقراء ان صدقات کے مستحق  
 ہیں اور صیغہ جمع کے کثر تین افراد ہونا ضرور ہیں۔ اس دلیل میں کئی وجہ سے کلام ہے انا نجلہ یہ کہ استحقاق ملکیت بہان  
 ممکن نہیں ورنہ جمیع فقراء مثلاً جو شمار سے باہر ہیں سب کی ملکیت اس مال میں ثبوت ہو جاوے اور پھر روانہ ہوگا  
 کہ انہیں سے صرف تین کو فیرون کا حق دیدیا جاوے۔ انا نجلہ امام نووی رحم نے جو علماء شافعیہ سے ہیں کہا کہ اگر  
 صنف فقراء میں ثلاثین سے زائد ہوں تو انکی ملک ثبوت خود کی اور تین کی ملک نہیں اُنکے وارثوں کو منتقل نہیں ہوتی  
 تو یہ ملک نہیں ورنہ منتقل ہونا ضرور تھا تو ملک و استحقاق کے معنی نہیں ہو سکتے۔ اور انا نجلہ فی الرقاب اور نے  
 سبیل اللہ۔ میں لام میں بلکہ نے ہے مگر نمازاً یعنی لام لینے سے بھی بہان ملک و استحقاق کے معنی باہد اجتہاد  
 ہیں۔ اس کے سواے خاصہ بہت ہیں چاہو مینی وغیرہ میں دیکھو۔ ولنا ان الاضافۃ لبيان انہم مصارف

۱۔ **الاستحقاق** - اور چار سی دلیل ہے کہ اضافت مذکورہ (جو چریفہ لام کے ہے) واسطے بیان اس امر کے ہے کہ یہی اختلاف مصارف زکوۃ میں یعنی جہان زکوۃ صرف یکجا ہوگی نہ واسطے استحقاق ثابت کرنے کے۔ **ف**۔  
یہی لام واسطے اختصاص کے ہے اور کلمہ انا واسطے حصہ کے جو آیت میں بیان اس امر کا ہے کہ صدقات کا اختصاص نہیں اصناف میں ہے فیرون میں مجاور نہیں ہے۔ اور لام کے یہ معنی نہیں کہ ان لوگوں کا حق ہے۔ و ہذا الماعرف ان الزکوۃ حق اللہ تعالیٰ ہے۔ اور یہ اسلئے کہ معلوم ہو چکا کہ زکوۃ حق اللہ تعالیٰ ہے۔ و لعلہ الفقراء و المصارف۔ اور جو محتاجی کے یہ اصناف مذکورہ اس کے مصارف ٹھہرے۔ **ف**۔ یعنی انہیں زکوۃ صرف ہو۔ پس جو کوئی محتاج ہو اسکو قدر واجب دینے سے زکوۃ کی بندگی ہو جائیگی خواہ سب اصناف کے محتاج ہوں یا ایک قسم یا ایک شخص ہو۔ **ف**۔ تعلیل بتائی بافتلاف جہانہ۔ تو محتاجی کے جہات مختلف ہونے کی طرف التفات نہ کیا جائیگا۔ **ف**۔ یعنی محتاجی ہونا ادا سے زکوۃ کو کافی ہے خواہ محتاجی بہت فقر ہو یا سبکی یا طراست یا مسافرت وغیرہ پس ان سب جہات کا لحاظ نہ کرنا شرط نہ ہوا۔ **والذی** و ہذا الیہ مروی عن عمر و ابن عباس۔ اور یہ مذہب جبریم گئے ہیں حضرت عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ **ف**۔ ابن جبریم نے حضرت عمرؓ سے اس آیت میں روایت کیا کہ اللہ اصناف میں سے جس صنف کو دیدے ادا ہوگی۔ اور اسی کے مانند ابن عباس سے روایت کی۔ واضح ہو کہ بیت المال میں چار قسم کے اموال جمع ہوتے ہیں۔ اول جرائی جانوروں کی زکوۃ اور پیداوار کا عشر اور جو مسلمان تاجرون سے راہ کا عاشر وصول کرتا ہے۔ قسم دوم وہ پانچواں حصہ جو جہاد کی غنیمت یا معدن در کاڑ سے وصول ہوا۔ ان دونوں قسموں کا مال انہیں اصناف میں صرف ہوگا جنکو حق فرد جبل نے قولہ تعالیٰ انا الصدقات للفقراء و المسکین الا یہ۔ میں بیان فرمایا ہے۔ ان غنیمت میں سے ذمی القربی کا حصہ ہمارے نزدیک ساقط ہے اور شافعی رحم کے نزدیک ثابت ہے۔ قسم سوم اموال خراج و خزیہ اور بنو قریظہ کا مصالحہ اور جو مال کہ عاشر نے ذمی و عربی تاجرون سے وصول کیا۔ یہ اموال مدیاؤں پر پل بنانے و شربین و نہروں و دریا طات و سرائین بنانے میں اور عدالت کے حاکمون کو تو مال وغیرہ و مدارس کے معلمون و اہل لشکر کی تنخواہوں میں صرف ہوگا۔ قسم چارم وہ مال جو بیت کے ورثہ سے بچ رہا یا وہ لاوارث مرا تو یہ مال فقیر مردوں کے کفن اور لاوارث بچوں کی کفالت اور کمائی سے عاجزون کو دستگیر می میں اور شفا خانہ جاری کرنے و اسی قسم کے کاموں میں صرف ہوگا پس سلاطین پر واجب ہے کہ ان اموال کو انہیں مصارف میں صرف کریں اور جو قسم سوم سے صرف استفادہ لیں جو انکو مع ذرا و مددگاروں کی کفایت کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو ظالم نفسہ قرار پائیں گے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک جو ابدہ ہونگے شرح مختصر الطحاوی نے لایا ہے۔ مع۔ و لایہ جز ان یدفع الزکوۃ الی ذمی۔ اور جائز نہیں ہے کہ زکوۃ کسی ذمی کو دیا جائے۔ **ف**۔  
ذمی وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا ہندو وغیرہ جو اسلام کی حکومت میں مطیع ہو کر رہتا ہے اور ہم اسکی جان و مال کی حفاظت کے ذمہ دار ہیں۔ واضح ہو کہ صدقات میں قسم میں اول فریضہ یعنی زکوۃ۔ دوم واجبہ مانند نذر و کفارات و صدقۃ الفطر۔ سوم مستحبہ جو سوائے مذکورہ ہیں۔ پھر اگر ذمی محتاج ہو تو امام وغیرہ کو یہ اختیار نہیں کہ صدقہ زکوۃ میں سے اسکو دے۔ **ف**۔ قولہ علیہ السلام لمعاذ و خذ ما من اغنیائکم و ردہا فی فقرائکم۔ بدلیل آنکہ معاذ رضی اللہ عنہ فرمایا تھا کہ زکوۃ کو انکے تو نگران سے لے اور انکے فیرون میں پھیر دے۔ **ف**۔ صحاح ستہ میں یوں ہے کہ جو انکو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں انکے اموال میں صدقہ فرما دیا ہے جو انکے تو نگران سے لیا جائیگا اور انکے فقیروں میں پھیر دیا جائیگا۔ حاصل یہ کہ مسلمانوں سے لیکر انہیں کے فقر وین تقسیم کر دیا جائیگا۔ ابن المنذر رحم کے نقل

کہ اسی پر اجماع ہے۔ ویدفع الیہ ماسوی ذلک من الصدقة۔ اور ذمی کو ماسوا سے زکوٰۃ کے ہر صدقہ دینا جائز ہے۔ **ف** خواہ واجب ہو یا مستحب ہو۔ وقال الشافعی۔ اور کما شافعی۔ **ف** اور مالک نے کہ۔ لا یدفع من غیر ذمہ۔ و جو روایت من الی یوسف رحم۔ اور یہی ایک روایت ابو یوسف رحم سے ہے۔ اختیاراً بالزکوٰۃ۔ برقیاس زکوٰۃ کے۔ **ف** یعنی جیسے زکوٰۃ دینا ذمی کو بالاتفاق نہیں جائز ہے اسی قیاس پر دیگر صدقات بھی نہیں جائز ہیں اور ابو یوسف رحم سے اصح روایت یہ کہ ذمی کو زکوٰۃ و صدقہ واجبہ دینا نہیں جائز ہے اور صدقہ نفل دینا ہر مع۔ ہر جملہ ذمی کو زکوٰۃ بالاتفاق منع اور صدقہ نفل بالاتفاق روا اور صدقہ واجبہ نفل نذر و نظر و کفارات میں اصح روایت ابو یوسف سے منع اور امام ابو حنیفہ و محمد سے جواز مگر فقراء مسلمین کو دینا بہتر ہے۔ شرح المحادی ۵۔ ولنا قولہ علیہ السلام تصدقوا علی اہل الادیان کلہا۔ ہماری دلیل جو از یہ حدیث ہے کہ سب دین والوں کو صدقہ دو۔ **ف** رواہ ابن ابی شیبہ عن جریر بن عبد الحمید عن اشعث عن جعفر عن سعید بن جبیر عن مسکانی قولہ تعالیٰ ماتفقوا من خیر ہون ایکم۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علی اہل الادیان۔ دروے نحوہ عن محمد بن اسحاق۔ ہر حاجی محارب اور حربی ستامین تو انکو دینا بالاجماع نہیں جائز ہے اور اسے تعالیٰ نے فرمایا انا یناکم امر من اللہین فانکم انما بہ۔ نفع۔ اگر کما جادے کہ ہر صدقہ زکوٰۃ بھی دینا جائز ہو گا جواب دیا کہ۔ لولا حدیث معاذ لقلنا بالجوہر فی الزکوٰۃ۔ اگر معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث نہ ہوتی تو ہم ذمی کو زکوٰۃ دینا جائز ہونے کے قائل ہوتے۔ **ف** اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مشہور ہے کہ اسکو ائمہ نے قبول کیا ہے۔ بلکہ زکوٰۃ کے عدم جواز پر اجماع وارد ہے۔ فانہم واضح ہو کہ سراج سے ہند یہ بین لایا کہ حربی ستامین کو نفل صدقہ دینا جائز ہے اور اسی پر زیلعی نے تبیین میں جزم کیا لیکن کلام ابن الہمام یعنی نقل البحر عن الغایۃ متفق ہیں کہ نہیں جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہونا چاہیے۔ سادری کے مسئلہ میں ابو یوسف رحم کے قول پر فتویٰ ہے۔ کافی المحادی۔ اور ذمی کو عشر دینا بھی نہیں جائز ہے۔ ت۔ ولانی یہاں مسجد۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی مسجد نہیں بنائی جادے۔ **ف** یعنی اس سے مسجد بنانا نہیں جائز اور نہ بل بنانا اور نہ کنوین و نہرین کھودنا اور نہ حج و جہاد وغیرہ میں صرف کرنا۔ مع۔ ولا یقطن بہا میت۔ اور نہ مال زکوٰۃ کسی میت کو کفن دیا جادے۔ **ف** کہ یہ بھی جائز نہیں۔ لا تعدم التعلیک و ہو الرکن۔ کیونکہ اس میں مال کرنا منع ہے حالانکہ مالک کرنا زکوٰۃ کا رکن ہے۔ **ف** کیونکہ زکوٰۃ وہ فعل ہے کہ نصاب موجب میں سے اپنے وقت پر جو نقدہ اس نصاب میں ہو اسکا کسی فقیر کو مالک کر دے۔ یہ اس بنا پر کہ زکوٰۃ نام نفل کا ہے اور مالکین اللہم رحم نے کہا کہ اسوجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو صدقہ فرمایا یعنی نقولہ انا الصدقات للفقراء اجم۔ اور صدقہ کی حقیقت یہ کہ فقیر کو مال کا مالک کر دے۔ پس عمارت بنانے میں یہ تعلیک نہونا ظاہر ہے اور میت کو کفن دینے میں بھی کیونکہ میت اس لائق نہیں کہ اسکو مالک کرے بلکہ کفن دینا میت کو یا اسکے وارثوں کو مالک کرنا بھی نہیں ہوتا چنانچہ مسئلہ ہے کہ اگر درندہ نے میت کو قبر سے نکال لیا اور کھم کر رہا تو کفن جیسے دیا تھا اسی کو واپس ہو گا نہ وارثان میت کو۔ معنی۔ ولا یقضی بہا دین میت۔ اور مال زکوٰۃ سے کسی میت کا قرضہ بھی ادا نہ کیا جائیگا۔ **ف** ہمارے اور ائمہ کے نزدیک بالاجماع کیونکہ تعلیک بیان بھی نہیں۔ لان قضاء دین الفقیر لا یقضی التعلیک منہ۔ کیونکہ فقیر کا قرضہ ادا کرنا اسکی ملک میں دینے کو مقتضی نہیں ہے۔ **ف** یعنی اگر آدمی نے فقیر کا قرضہ ادا کیا تو ادا ہو جائیگا مگر یہ لازم نہیں کہ مال پہلے قرضہ ار کی ملک ہو کر قرضہ ادا ہو کیونکہ بیان ایک مسئلہ ہے کہ اگر زید نے بکر قرضہ ار کی طرف خالد قرضہ ادا کو قرضہ دیا یا پھر بکر خالد نے زید سے سچا قرار کر دیا کہ ہمارے درمیان کچھ قرضہ نہ تھا تو زید فقیر ہے کہ خالد



ایشان مال واپس کر لے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر پہلے وہ قرضدار کی ملک ہو کر ادا ہوتا تو واپس لینے کا اختیار بکر کو ہوتا  
 نہ ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ قرضدار کی ملک نہیں لازم ہے۔ لایسما فی المیت۔ خصوصاً میت کی صورت میں۔ ف  
 میت کی ملک کچھ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ قابل ملک ہی نہیں رہا۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ غیر کا قرضہ ادا کرنے میں غیر کی  
 ملک اس وقت لازم نہیں ہوتی کہ جب غیر نے حکم نہ دیا ہو۔ اور اگر غیر نے حکم دیا یعنی زندہ قرضہ اس نے دوسرے سے  
 کہا کہ میرا قرضہ ادا کر دے تو قرضخواہ پہلے اس مال کو قرضدار کی ثنابت میں قرضدار کے لیے قبضہ کر کے پھر اپنے قرضہ کی  
 وصولی میں قابض ٹھہرے گا۔ ادا قاتیہ الیمان میں محیط و مفید سے لایا کہ اگر زکوٰۃ کے مال سے کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ  
 اس کے حکم سے ادا کیا تو جائز ہے یعنی جب کہ قرضدار مذکور فقیر محتاج ہو۔ فتاویٰ قاضی خان میں بھی ظاہر اسی کے موافق  
 ہے لیکن بدایہ و خلاصہ میں عدم جواز اور جانب میت پر چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ اگر ادا سے زکوٰۃ کی نیت سے مسجد بنائی  
 یا حج یا حق کیا یا کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ بدون اجازت زندہ کے ادا کیا تو جائز نہیں ہے۔ پس اجازت میں زندہ  
 کی قید لگانا بیان ہے کہ مردہ میں اجازت یا بے اجازت کسی طرح جواز میں ہے۔ اسکی وجہ یہ بھی بیان کی گئی کہ جواز کی  
 ضرورت نہ کہ قرضدار کی ملکیت میں دینا متحقق ہو چلوے اور مردہ کی اجازت اسی صورت سے ہو سکتی ہے کہ مرنے کے قریب  
 اسے محتاجی میں تو نہ کر کو زکوٰۃ سے اپنے قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا پھر مر گیا اور تو نہ کرنے ادا کیا پس میت کے حکم دینے  
 کے وقت ادا نہیں کیا ورنہ زندہ کا ادا سے قرض ہونا اور جب بعد مرنے کے ادا کیا تو اس وقت مردہ قابل ملک نہ تھا  
 حتیٰ کہ قرضخواہ کا قبضہ اسکی ثنابت میں ہوتا۔ اگر کہا جاوے کہ مردہ بعد موت کے اپنی ضروریات تجیز تکفین کے قدر مالک  
 رہتا ہے تو اس قرضہ کی ضرورت میں بھی مالک ہونے کے قابل کیونکہ نہ ہو۔ جواب یہ کہ زندگی و قابلیت میں جس مال کا  
 مالک ہو چکا تھا اس میں سے بقدر تجیز تکفین کا مالک رہے گا اور بعد موت کے نئی ملکیت حاصل کرنے کے قابل نہیں رہا  
 اب ایک اشکال یہ پیدا ہوا کہ مسئلہ واپسی زید میں جب کہ بکر خالد نے قرضہ ہونے کا اقرار کیا ہے قرضدار کی ملک  
 ہو چکی جب کہ ادا فی اس قرضدار فقیر کے حکم سے ہو غایت یہ کہ قرضخواہ کا ذاتی قبضہ مت گیا لیکن اس سے بکر کے لیے  
 ثنابت کا قبضہ صحیح رہنا چاہیے واسطہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ۔ زید نے اپنی موجودہ تصاب کی زکوٰۃ دینی چاہی پس فقیر کو حکم دیا  
 کہ میرا قرضہ جو ظنان پر ہے وصول کر لے اور نیت کی کہ زید کے پاس جو مال عین موجود ہے اسکی زکوٰۃ میں وصول کر لے  
 تو جائز ہے۔ اگر زید نے قرضدار مذکور کو جو محتاج ہے اپنا قرضہ سب یا تھوڑا بہت زکوٰۃ صدقہ دیا تو یہ اسی مال قرضہ کی  
 زکوٰۃ سے جائز ہے اور دوسرے مال میں کی زکوٰۃ یا کسی دوسرے پر قرضہ کی زکوٰۃ سے نہیں جائز ہے۔ الفتح۔ ولا تشتري  
 بهما رقیۃ تفتق۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی مردہ خرید کر آزاد نہ کیا جائیگا۔ کہ۔ یعنی اس کام میں یہ مال صرف کرنا  
 ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ خلافاً لما لک حیث ذهب الیہ فی تاویل قولہ تعالیٰ ونفی الرقاب بر خلاف  
 امام مالک رحمہ کے چنانچہ قولہ تعالیٰ ونفی الرقاب کی تاویل میں مالک رحمہ اس طرف گئے ہیں۔ ف۔ یعنی فی الرقاب کے  
 یہ معنی لیتے ہیں کہ مال زکوٰۃ سے ملوک بردوں کو خرید کر آزاد کیا جاوے۔ بخاری رحمہ نے یہ تاویل ابن عباس سے روایت  
 کی۔ ہمارے نزدیک فی الرقاب آزاد فی رقاب میں ملکتوں کی اعانت ہے۔ اور یہی جمہور کا قول ہے اور ملوکوں کو خرید کر  
 آزاد کرنے میں زکوٰۃ کا مال صرف کرنا زکوٰۃ نہیں ہوتا تو نہیں جائز۔ ولنا ان الاعناق اسقاط الملک۔ اور جاری  
 دلیل یہ کہ اعناق یعنی آزاد کرنا تو ملک کو سادہ کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ میں ملوک محتاج کی گردن سے اپنی ملکیت دور  
 کر دے۔ و لیس ملک۔ اور یہ ملک نہیں۔ ف۔ حالانکہ زکوٰۃ کا رکن تو ملک ہے۔ پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی  
 اگر کو کہ جب آزاد کیا تو اسکو اپنے اختیار کا مالک کر دیا۔ جواب ہاں مگر مال زکوٰۃ کا مالک نہیں کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی

چونکہ کتاب کو اس مال کا مالک کر دیا کہ دیگر کسے اپنی آزادی حاصل کی لہذا زکوۃ ادا ہوئی ہے۔ م۔ ولا تدفع الی غنی۔  
 اور زکوۃ کسی تو نگر کو نہ دی جائیگی۔ فن۔ تو نگر وہ کہ نصاب کا مالک ہو خواہ مال نامی ہو یا نہ ہو اگرچہ ایک عینہ کے حکم  
 سے زائد اس قدر رائج ہو جو دو سو درہم کا ہوتا ہے۔ محیط و الجوامع۔ اور یہی قول مجہر مشائخ و مختار صدر شہید ہے۔ الذہبی  
 لقولہ علیہ السلام لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لذلٰی مرۃ سومی۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حلال ہے تو نگر  
 یعنی زکوۃ کسی غنی کو اور نہ صاحب ثروت تندرست کو۔ فن۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی عن ابن عمر و مروان بن الحنفی  
 نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اور شک نہیں کہ اسناد حسن ہے اور راوی متکلم فیہ کی ابن عیینہ و ابن جابر نے توثیق  
 کی۔ اور اس حدیث کے طرق کثیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع وارد ہیں جنہیں عینی وغیرہ نے حوالہ  
 دیا۔ اور اسناد کی راہ سے سب سے بہتر سند وہ جو نسائی و ابو داؤد نے عبید الصبر بن عدی بن الحیار رضی اللہ عنہ  
 سے روایت کی کہ مجھے دو مردوں نے خبر دی کہ وہ دونوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اُس وقت  
 کہ آپ صدقہ تقسیم فرماتے تھے پس دونوں نے سوال کیا دونوں کتنے ہیں کہ آپ نے نظر مبارک اٹھا کر ہم دونوں کو  
 دیکھ کر نگاہ نیچی کر لی پس آپ نے ہم دونوں کو تندرست تو انا دیکھ کر فرمایا کہ اگر تم جاہلوین تم دونوں کو دیدوں  
 اور حال یہ کہ اس صدقہ میں کسی غنی کا حق نہیں اور نہ قوی کمائی کرنے والے کا۔ نتیجہ میں کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ امام محمد  
 نے کہا کہ کیا اچھی اسکی اسناد جید ہے۔ مفت۔ ہون ہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جسکو ابن جابر نے صحیح میں و  
 نسائی و ابن ماجہ و بزار رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔ م۔ ت۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مرویہ صحاح الستہ کے اُسے قرار  
 میں پھر یہی جائیگی۔ اسکے ساتھ حدیث مذکورہ بالا لانے سے صحت معلوم ہوا کہ تو نگر کو غازی ہو یا اصلح کرنا والا  
 غارم ہو زکوۃ میں استحقاق نہیں ہے۔ مفت۔ و ہو باطلان حجتہ علی الشافعی فی غنی الغزاة۔ اور یہ حدیث  
 اپنے اطلاق کے ساتھ شافعی پر تو نگر غازیوں میں حجت ہے۔ فن۔ یعنی امام شافعی تجویز کرتے ہیں کہ غازیوں  
 تو نگر کو زکوۃ دیا جائے جب کہ غازیوں کے دفتر میں اُسکے نام کا و فیفہ نہ ہو اور اُسے مال غنیمت سے نہ پایا ہو۔ لیکن اخیر  
 یہ حدیث حجت ہے کہ اس میں لاشعنی لغنی۔ نگر و تحت نفی واقع ہونے سے عام ہوا تو کسی غنی کو حلال نہ رہا اور نفی مطلق  
 ہے کسی قسم کا ہو اُسکو حلال نہ رہا۔ و کذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ علی مارونیاہ۔ اور یوں ہی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ پر حجت جیسے کہ  
 کہ ہم اور پر روایت کر چکے۔ فن۔ کیونکہ اس میں تقسیم کرنا قبول ہے اور اختیار سے تو لینا چاہیے نہ دینا  
 ابن الجوزی رحمہ اللہ نے زعم کیا کہ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں سات اصناف مصارف سے صرف ایک قسم قرار مذکور ہے  
 ابن العام نے کہا کہ یہ زعم کچھ صحیح نہیں ہے کیونکہ وہاں تو بیان ہے جسے زکوۃ لیجاوے اور چکو دیجاوے پس جو غنی  
 ہو لے کی صفت رکھتا اس سے بیکرو فقر و محتاج کی صفت رکھتا ہو اُسکو دیجانی بتلائی گئی۔ پس اگر تو نگر کو بھی دیجاوے  
 تو ہو زعم نہوا حالانکہ حدیث میں ہے۔ فاعلم ان الصدقات من اثم یعنی انکو آگاہ کر کو اثم۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ ایک قسم کے  
 تو نگر وہ جو کہ اُسے زکوۃ لیجاوے اور انکو دیجاوے حالانکہ ان لوگوں کو بھی معلوم ہوا کہ اختیار سے صرف  
 لیجائیگی لہذا ابن العام نے محال ٹھہرایا کہ وقت ضرورت کے بیان ہو بلکہ ایسا بیان جس سے انکو جمل مرکب ہو جاوے  
 کہ جو نفی الواقع ہو اس سے برخلاف سمجھ رکھیں۔ مگر کہا جاوے کہ حدیث ابو داؤد و ابن ماجہ پر روایت ابو سعید رضی  
 اللہ عنہما میں تو نگر دن کو صدقہ حلال ہونا مذکور ہے ایک عامل۔ م۔ جسے مال سے صدقہ کی چیز خریدی۔ م۔ غارم۔ ہم غازی  
 فی سبیل اللہ۔ ہ۔ جسکو فقیر نے صدقہ کی چیز بطور بیہ دیدی۔ چنانچہ سابق میں ذکر ہو چکی۔ ابن العام نے کہا کہ  
 اول تو اس حدیث کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوم اگر ثبوت ہو تو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ کی برابر ہی نہیں کر سکتی۔ سوم۔ اگر

برابر ہو تو بھی حدیث معاذ رحمہ کو ترجیح ہوگی کہ جس سے عدم الجواز نکلتا ہو اور اس سے جواز۔ حالانکہ ناجائز کو ترجیح ہوا کرتی ہے باوجودیکہ امام شافعی نے غازی تو نگر کو موافق ظاہر کے نہیں رکھا بلکہ جب ہی کہ دیوان میں نام نہ ہو اور اسے قیمت سے پایا نہ ہو حالانکہ اس حدیث میں تو کوئی قید مذکور نہیں ہے۔ صفت - منہرجم کتاب ہے کہ حق ہے کہ حدیث ابو سعید رحمہ جس سے امام شافعی رحمہ نے استدلال کیا ہے کچھ زکوۃ کے مصارف میں نص نہیں ہے یعنی حدیث کا مقصود یہ نہیں ہے کہ مال زکوۃ جہان جہان صرف کیا جائیگا انہیں پانچ قسم کے تو نگر بھی ہیں کیونکہ انہیں ایک خریدار صدقہ اور دوم جسکو فقیر نے ہدیہ دیا ہو دخل ہیں بلکہ یہ حدیث تو صرف بیان اس امر کا ہے کہ صدقہ کی چیز بعض وجہ میں تو نگر کو حلال ہو جاتی ہے۔ یہ بیان اس واسطے کہ حضرت عمر رحمہ نے جو گھوڑا صدقہ کر دیا تھا اسکو مال دیکر خریدنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا کہ اپنے صدقہ میں عود مت کر۔ کمافی البخاری۔ اور حدیث معاذ رحمہ اور حدیث لاسحل الصدقۃ یعنی الخ۔ دونوں مصارف زکوۃ کے واسطے نص ہیں اور بالاجمل جو حدیث کہ اسی مطلب کے واسطے ہو وہ اس میں مقدم ہوگی ایسی حدیث پر جو اس مطلب کے لیے نہیں ہے مگر اس سے ہمو یہ مطلب ظاہر ہوتا ہے کیونکہ شاید ہمارا تصور ہے جس حدیث ابو سعید رحمہ میں مفصل یہ بیان نہیں کہ پانچوں اخیار میں سے غازم و غازی کو کس طرح مال زکوۃ وصول ہوا۔ کیونکہ کبھی تو نگر کو ایسی حالت پیش ہوتی ہے کہ بغیر سوال کے اسکو صدقہ ملنا جائز ہو جاتا ہے جیسے ابن السبیل ہے پس اگر ایک شخص تو نگر دور سے دگر وہ میں صلح کرانے آیا اور اس میں اپنا مال سب صرف کر دیا حتیٰ کہ اسوقت محتاج ہے تو اسکو ابن السبیل کے الحاق میں حلال ہو گیا اور یوں ہی غازی کہ گھر میں تو نگر ہے مگر اسوقت واپسی میں محتاج تو اسکو روا ہے۔ کما اشارہ الیہ الامام ابو بکر الرازی البصاص رحمہ۔ ولایدفع المذکر زکوۃ مالہ۔ اور زکوۃ دینے والا نہ دیوے یعنی عہد آنہ دیوے اپنے مال کی زکوۃ کو۔ ف۔ ایسے کسی شخص کو جسکے ساتھ قرابت ولادت رکھتا ہے یعنی نہ دیوے۔ الی ایہ وجہ اپنے باپ کو اور دادا و نانا کو۔ وان علا۔ اگرچہ دادا و نانا اونچے درجہ کا ہو۔ ف۔ یعنی پردادا و پرنانا اور اسے اوپر درجہ کا ہو۔ پس جائز نہیں عہد زکوۃ دینا اپنے باپ و ماں کو اور نہ باپ کی جانب کے اجداد یعنی دادا و پردادا وغیرہ و جدات یعنی دادی و پردادی وغیرہ کو اور نہ ماں کی جانب کے اجداد یعنی نانا و پرنانا وغیرہ و جدات یعنی نانی و پرنانی وغیرہ کو جسے اس زکوۃ نکالنے والے کی پیدائش ہے۔ وللاسے ولدہ۔ اور نہ دیوے اپنے فرزند۔ و ولدہ۔ اور فرزند کے فرزند کو۔ وان سفلی۔ اگرچہ فرزند نیچے درجہ کا ہو۔ ف۔ یعنی جو اس سے پیدا ہوا ہو بیٹا و پوتا اور پوتے کا بیٹا و پوتا و تاکنے ہی نیچے درجہ کا ہو۔ م۔ اور اگرچہ وہ مزی کے نطفہ سے بطور زنا و پیدا ہوا ہو یا حلال جو رد سے ہوا مگر اپنے انکار کیا تھا کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہے حتیٰ کہ قاضی نے بعد لعان کے اسکی جو رد کو الگ کیا ہو اور یہ فرزند اپنے ماں کی طرف منسوب ہو ہو۔ م۔ منع۔ غرضکہ اصول کو نہ دیکھنے خود پیدا ہوا اور مروج کو نہ دے جو اس سے پیدا ہوے ہیں۔ لان منافع الاملاک منہم متصلہ فلا تحقق التحلیک علی الکمال۔ کیونکہ املاک کے منافع زکوۃ نکالنے والے دان لوگوں میں باہم متصل ہیں تو تحلیک پورے طور پر متحقق نہوگی۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ تحلیک رکن زکوۃ ہے۔ رہے باقی قرابات سوائے اصول و مروج کے تو انکو زکوۃ دینا جائز جب کہ محتاج ہوں بلکہ اس میں صدقہ اور صلہ رحم و باتوں کا ثواب ہو گیا جیسا کہ حدیث میں ہے مانند بھائیوں و بہنوں مہ چا و بھوپھی و ماموں و خالہ وغیرہ کے۔ اگر ان میں سے کوئی اسکی پرورش میں ہے یعنی یہی اسکو نفقہ دیتا ہو اور قاضی نے اسپر اسکا نفقہ فرض نہیں کیا ہے اس حالت میں اسنے بچائے نفقہ کے زکوۃ اس شخص کو دی جسکو نفقہ دیتا ہے تو زکوۃ ادا ہو گئی اور اگر قاضی نے اسپر نفقہ فرض کر دیا ہو تو ادا نہوگی مگر جب کہ اسکو



نفقہ میں مصوب نہ کرے۔ مٹ۔ ولا الی امرأتہ۔ اور نہ دیوے اپنی جو روکو۔ للا شترک فی المنافع عادیہ۔  
 بوجہ شترک ہونے منافع کے ازراہ عادت۔ فت۔ یعنی عادت جاری ہے کہ جو روادفہ ہر ایک دوسرے کے  
 مال و شائع سے نفع حاصل کرتے تو جو مال جو روکو زکوٰۃ میں دیا اس سے خود نفع اٹھائیں گے پس صدقہ کا کمال نہ رہا۔ اور  
 اللہ تعالیٰ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا کہ جب تک مال کا فائز یعنی مجھے حاجت مند سے مستغنی نہ کر دیا۔ اس کی تفسیر میں  
 کہا گیا کہ یعنی حضرت ام المومنین خدیجہ الکبریٰ کے مال کے ساتھ تو لگ کر دیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بی بی کے مال سے  
 خاندان تو لگ کر جوتا ہے یعنی باعتبار حصول راحت و منفعت کے۔ و علی ہذا برعکس اسکے لفظ فرمایا کہ۔ ولا تدفع المرأة  
 اے زوجہا عند ابی حنیفہ لہذا ذکرنا۔ اور عورت بھی اپنی زکوٰۃ اپنے شوہر کو نہ دے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک  
 ہے بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے۔ فت۔ یعنی اشتراک منافع۔ اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ و قال تدفع ایسے  
 اور صاحبین نے لکھا کہ عادت اپنے خاندان کو دے۔ فت۔ اور یہی قول شافعی رحمہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لک اجرن  
 اجر الصدقہ و اجر الصلۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تو دو ثواب پائیگی ثواب صدقہ اور ثواب صلۃ  
 قالہ لامرأۃ ابن مسعود وقد سالتہ عن التصدق علیہ۔ یہ کلام آپ نے عبد السمون مسعود رحمہ کی بی بی کو فرمایا تھا  
 درحالیکہ اسے ابن مسعود رحمہ کو صدقہ دینے کو آپ سے پوچھا تھا۔ قلنا ہو محمول علی النافلۃ۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ فرمایا  
 صدقہ نافلہ بر محمول ہے۔ فت۔ یعنی سوائے زکوٰۃ کے نفل صدقہ میں عورت اپنے شوہر محتاج کو دیکر دو ثواب  
 لے۔ بلکہ یہی ظاہر حدیث ہے چنانچہ صحیحین و نسائی میں عبد السمون مسعود رحمہ کی بی بی حضرت زینب رحمہ سے روایت  
 ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اسی جامعیت عورت تم صدقہ دو اگرچہ تمھارے زبورون سے  
 ہو۔ زینب نے بیان کیا کہ پھر میں کوٹ کر عبد السمون مسعود رحمہ کے پاس آئی اور میں نے کہا کہ تم خفیف ملکیت  
 کے آدمی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو صدقہ کا ارشاد فرمایا ہے پس تم جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 سے دریافت کر لو اگر مجھے یہ کافی ہو ورنہ میں تم لوگوں کے سوائے غیر دن کو دون۔ (بزار رحمہ کی روایت میں ہے کہ  
 عبد السمون مسعود رحمہ نے زینب کو کہا تھا کہ مجھے اپنا صدقہ اپنی اولاد کو جو پہلے خاندان سے ہے اور مجھ کو دینا بہتر ہے  
 پس ابن مسعود رحمہ نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہی جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر لیں میں روانہ ہو کر دروازہ  
 پر آئی تو میں نے انصار کی ایک عورت بائی کہ آسکا بھی یہی مطلب تھا جو میرا مطلب تھا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 پر ایک مامت القاد جوئی تھی یعنی اللہ تعالیٰ نے آپ کی شان ایسی فرمائی تھی کہ لوگ عورت و مرد آپ کے حضور  
 میں بات کرتے ہوئے تھراتے و ہیبت کھاتے تھے پس اسٹنہ بن بلال رضی اللہ عنہ باسرا یا تو میں نے کہا کہ تو رسول  
 صلی اللہ علیہ وسلم کی حضور میں جا کر عرض کر کہ دروازہ پر دو عورتیں یہ عرض کرتی ہیں کہ کیا ان دونوں کی طرف سے  
 انکا صدقہ دینا اپنے شوہروں اور اپنے یتیم بچوں کو کافی ہے اور یہ کچھ نہیں لکنا کہ ہم دونوں کون ہیں پس بلال رحمہ نے  
 جا کر حضور اقدس میں عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ دونوں کون ہیں بلال رحمہ نے عرض  
 کیا کہ ایک عورت انصار یہ ہے اور ایک زینب ہے۔ آپ نے فرمایا کہ زینب کون سی زینب ہے۔ عرض کیا  
 کہ عبد السمون مسعود رحمہ کی بی بی ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان دونوں کو دو ثواب ہیں ثواب  
 قرابت و ثواب صدقہ۔ بزار رحمہ کی روایت میں ہے کہ زینب رحمہ سے فرمایا کہ ابن مسعود رحمہ نے سچ کہا اور تیرا شوہر ادبیری  
 اولاد تیرے صدقہ کی زیادہ خفا رہیں۔ مترجم لکھا ہے کہ شاید اول روایت میں جب یہ جواب ملا کہ اسکو دو ثواب ہیں  
 ثواب قرابت و ثواب صدقہ۔ تو زینب رحمہ کو غصہ ہوا کہ لگا کہ قرابت تو صرف اولاد سے ہے نہ عبد السمون مسعود رحمہ سے

لذا کبرر بالمشافہ عرض کیا اور تسکین ہو گئی۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ کے واسطے تحریریں دروغ کرنا دلیل صدقہ نقل ہوا اور میں کتابوں کے زیور کی زکوۃ مراد نہیں کیونکہ ہر زرع کی روایت میں نفس زیور میں سے صدقہ نکالنا بیان زیب رہنے سے مصرح و مقصود صدقہ نقل ہوا اور تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ اگر نفل صدقہ عورت اپنے شوہر و اولاد کو در صدقہ انکی محتاجی کے دیدے تو بالاتفاق جائز ہے۔ کلام زکوۃ و واجبات میں ہے۔ م۔ ولای دفع اے مدبر ہا اور زکوۃ دینے والا نہ دے اپنے مدبر کو۔ ف۔ یعنی جس ملوک کو کہا ہو کہ تو میرے بعد آزاد ہر خواہ مطلقاً یا مقید پس وہ اسکی ملوک رہیگا تو عہد نہ دے۔ و مکاتبہ۔ اور نہ اپنے مکاتب کو دے۔ ف۔ بلکہ غیر لوگ اسکو دینگے۔ و ام ولدہ۔ اور نہ اپنے ام ولد کو دے۔ ف۔ یعنی جس باندی کو مالک اپنے تحت میں لایا اور اس سے بچہ ہوا تو وہ اس راہ سے مانند آزادہ کے ہر کہ اب وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور بعد وفات خاوند کے آزاد ہو لیکن خاوند کی ہنوز ملوک ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے اس کے ساتھ ملکی کر سکتا ہے پس خاوند اپنی زکوۃ اسکو بھی نہ دے جیسے مدبر و مکاتب کو نہ دے۔ فقہ ان التملیک۔ کیونکہ تملیک ان سب میں موقوف ہے۔ ف۔ یعنی غیر کو مالک کر دینا نہیں پایا گیا۔ انوکسب الملوک سیدہ۔ کیونکہ ملوک کی کمانی اس کے مالک کی ہوتی ہے۔ ف۔ رہا مکاتب ہیں اس کے واسطے مالک نے بطور احسان کے یہ لکھ دیا کہ جو کما دے اپنے قبضہ میں لا دے حتی کہ جب مجھے استعفا دیدے تو آزاد ہو جاوے حتی کہ اگر مکاتب سب ادا نہ کر سکا و عاجز ہو گیا تو مثل سابق کے سادہ غلام ہو گیا اور جو کچھ اس کے پاس ہے سب مالک لے لیگا۔ ولہ حق فی کسب مکاتبہ۔ اور مالک کا اپنے مکاتب کی کمانی میں حق ہے۔ فلم یم التملیک۔ پس تملیک غیر پوری نہوتی۔ ف۔ تو زکوۃ بھی ادا نہ ہوتی۔ اگر غیر کے مدبر کو در حالیکہ وہ محتاج ہے زکوۃ دے تو جائز اور غیر کے مکاتب کو دینا مطلقاً جائز بلکہ منصوص ہے۔ ولا الی عبد قد اعتق بعضہ۔ اور زکوۃ نہ دے ایسے غلام کو جس کا کچھ حصہ آزاد ہو گیا ہے۔ ف۔ اسکی صورت یہ کہ زید و بکر میں ایک غلام مشترک تھا اور زید تنگ دست ہے پھر اس نے اس غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو بکر کو بوجہ تنگ دستی زید کے یہی اختیار ہوا کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا غلام سے کمانی کر اگر اپنے حصہ کی قیمت وصول کرے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام بالکل آزاد ہو گیا مگر اس کے ذمہ بکر کے واسطے اس کے حصہ کی قیمت ادا کرنی واجب ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو مسئلہ یہ ہر کہ اگر بکر اس حالت میں اس غلام پر اپنے مال کی زکوۃ دے تو کیا حکم ہے تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ نہیں جائز ہے۔ عند ابی حنیفہ رحم لانہ بمنزلہ المکاتب عندہ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ امام کے نزدیک یہ غلام بمنزلہ مکاتب کے ہے۔ ف۔ حتی کہ جب تک بکر کے حصہ کا مال ادا نہ کرے تب تک وہ آزاد نہ ہوگا۔ وقال یدفع الیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس غلام کو زکوۃ دیدے۔ ف۔ یعنی شفا بکر اسکو اپنے مال کی زکوۃ دے تو ادا ہو جائیگی۔ لانہ حرید یون عندہما۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد و خردار ہے۔ ف۔ اور بکر کا غلام نہیں رہا۔ علیٰ ہذا اگر بکر نے اسکو اپنی زکوۃ دی پھر اس نے بھی مال اپنے ذمہ کے فرض میں بکر کو دیا تو جائز ہے۔ ولای دفع الی ملوک غنی۔ اور زکوۃ نہ دے کسی نوکر کے ملوک کو۔ ف۔ یعنی سوا کے مکاتب کے کوئی ملوک خواہ مدبر ہو یا ام ولد جو باطن یعنی محض غلام ہو۔ لان الملک واقع ملولہ۔ کیونکہ ملوک تو اس ملک کے ہاکی واقع ہوگی۔ ف۔ اور آقا تو نکر یعنی مالک نقد نصاب ہے پس زکوۃ ادا نہ ہوگی غلام مکاتب کے کہ مکاتب خود مالک جو کہ اپنے مالی کو ادا کر لگا اگرچہ مالی تو نکر ہو۔ ولا الی ولد غنی اذا کان صغیراً۔ اور زکوۃ نہ دے کسی نوکر کے فرزند کو بشرطیکہ وہ فرزند اسکی نابالغ ہو۔ لانہ یعد غنیاً بالمال۔ کیونکہ یہ نابالغ اپنے باپ کے مال سے غنی شمار ہوتا ہے۔ ف۔ خواہ ملکا ہو یا ثلثی اور خواہ باپ کی پرورش میں ہو یا نہ علی الصبح فرق نہیں ہے

بمختلف ما اذا كان كير افيقرا - برخلاف اسکے جب کہ غنی کا فرزند بالغ فقیر ہو۔ - فن۔ تو بالغ فقیر کو دینا روا ہے اگرچہ اسکا باپ تو گری ہو۔ - لانه لا يعد غنيا يسارا يیه وان كانت تفتقه عليه۔ - کیونکہ بالغ فرزند پوجہ تو گری پیر کے تو گری نہیں شمار ہوتا اگرچہ اسکا نفقہ اسکے باپ پر ہو۔ - فن۔ مثلا اندھا یا تنہا ہو حتی کہ قاضی اسکا نفقہ اسکے تو گری باپ پر لازم کریگا۔ مگر چونکہ درحقیقت وہ خود فقیر ہو تو اسکو زکوۃ دینا جائز اور عدم جواز صرف غنی کے منہ پر مبنی ہے۔ - وبخلاف امرأة الغنی لانها ان كانت فقيرة لا تعد غنية يسارا وجها۔ - ویر خلاف تو گری کی جود کے کیونکہ اگر جو رو خود فقیر ہو تو شوہر کی تو گری سے تو گری شمار نہیں ہوتی ہے۔ - فن۔ ہاں شوہر یا اسکا نان نفقہ البتہ واجب ہے۔ - وقدر النفقة لا تصیر موسرة۔ - اور نفقہ کی مقدار سے وہ حدت غنیہ نہ ہو جائیگی۔ - فن۔ پس جب بذات خود فقیر رہی تو اسکو زکوۃ دیدینا جائز ہے۔ - غنی کی دختر فقیرہ بالغہ کو زکوۃ دینا بالاتفاق جائز ہے۔ - النصف - فع۔ آدمی نے اپنے داماد فقیر کو زکوۃ دی تو جائز ہے۔ - ولا تدفع الى بنی ہاشم۔ - اور زکوۃ نہ دے ہو ہاشم کو۔ - فن۔ پس پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو فریضہ زکوۃ کا حکم دیا جب میں سے آپ کا اہل قرابت کو کچھ بھی مباح نہیں ہے۔ - لقوله عليه السلام يا بنی ہاشم ان الصدقات لے حرم علیکم غسانہ الناس وادساہم وحوضکم منها خمس الخمس۔ - یہ لیل حدیث کہ امیر ہو ہاشم اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کر دیا تو لوگوں کا دھون دانے میل کھیل کو اور اسکے حوض و باغ کو یا پھر بن کا یا بھوان۔ - فن۔ یعنی مال غنیمت کے پانچ حصوں میں سے چار تو غازیوں میں تقسیم ہونگے اور ایک حصہ ہاشم کے پھر پانچ حصہ کر کے ایک حصہ ہو ہاشم کو اور باقی دیگر مصارف ہیں۔ - سہر کافی اکتدلال بحدیث صحیح یہ کہ آپ نے فرمایا کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کھیل ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ آل محمد کے۔ - کافی صحیح مسلم اور حسن بن علی کرم اللہ وجہہ نے صدقات کے چھو باروں میں سے ایک چھو بار انکھ میں ڈال لیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حشوک دے مجھے جن میں معلوم ہوا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں۔ - رواہ البخاری وسلم۔ - ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اہل البیت تکو صدقات میں سے کچھ حلال نہیں ہے یہ تو ہاتھوں کا دھون ہے اور خمس الخمس میں تمہارے واسطے قدر کفایت ہے۔ - رواہ الطبرانی۔ - لیکن اس میں صرف اہل البیت کو حکم ہے اور ہو ہاشم کا لفظ نہیں آیا گیا جو عبارت مصنف میں ہے۔ - ایضاً میں ہر نہ ائمہ اربعہ نے اجماع کیا کہ ہو ہاشم پر صدقات واجبہ سب حرام ہیں۔ - منع۔ - بخلاف التطوع۔ - برخلاف صدقہ نفل کے۔ - فن۔ کہ وہ ہو ہاشم کے لیے حلال ہیں۔ - اور دفع بھی جائز ہیں الذخیرہ۔ - اسی طرح مبسوط میں بھی مطلقاً لکھا کہ صدقات نفل و اوقات کامرت کرنا ہو ہاشم پر جائز ہے لیکن شیعہ مختصر اگر غنی و انھیں میں کہا کہ اوقات جب ہی جائز ہیں کہ دفع میں ہو ہاشم پر صرف کرنا بیان ہوا ہو اور مختصر کرنی میں ہے کہ اگر فقرا پر دفع کیا تو ہو ہاشم پر نہیں جائز کیونکہ وہ تو گریوں کے حکم میں ہیں۔ - مع۔ - اور حق صحیح وہ جو ذخیرہ و مبسوط میں ہے۔ - کافی الفتح۔ - بالجمہ صدقہ فریضہ یعنی زکوۃ اور صدقہ واجبہ مانند خطر و کفارات و نذر کے ہو ہاشم کو نہیں جائز ہیں اور صدقہ نفل جائز ہیں۔ - لان المال ہنا کا لما۔ - کیونکہ مال اس مقام پر مانند پانی کے ہے۔ - فن۔ جیسا کہ حدیث میں دھون کے لفظ اور میل کھیل سے اشارہ موجود ہے اور ہاشم کا یہ حال کہ جب اس سے فرض یا واجب حاصل یا دھون کیا جاوے تو پانی میلانگندہ ہو جاتا ہے تو مال بھی ایسا ہی ہوا کہ۔ - یجد نفس باسقاط الفرض۔ - میل کھلا ہوا ہو جائیگا فرض ساقط ہونے سے۔ - فن۔



یعنی آدمی نے اپنا فرض یا واجب ادا کرنے کو جو مال دیا وہ اسکا میل کبیل سمیٹ لایا اگرچہ ناقص حواس اسکو ادا کر نہ کریں۔ پس نبو ہاشم کو یہ گندہ مال بوجہ انکی طہارت کے نہیں جائز ہے۔ اما التلویح بمنزلة التبر والبار۔ رہا صدقہ نفل تو وہ ٹھنڈک کے لیے مستقل پانی کے مانند ہے۔ ف۔ حتی کہ جس شخص کو غسل و وضو و نہون ہو جو میں پھر ٹھنڈک کے لیے اسنے پانی کے تغار میں اپنا منہ دیا تو وہ پانیوں ڈبوئے تو وہ پانی پاک و مطہر رہا حتی کہ اس وضو کرنا جائز ہے اسی طرح نفل صدقہ کا بال بھی پاک نیا وہ نبو ہاشم کو روا ہے۔ بالجمہ صدقہ نفل اگرچہ بالاجماع جائز ہے۔ اب رہا یہ کلام کہ حدیث میں خمس خمس خمس کے ذریعہ سے قرآن نبو ہاشم پر کفایت فرمائی تھی اور بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خمس جاتا رہا تو اب کیا حکم ہے پس شرح الآثار میں ابو حنیفہ ح سے روایت ہے کہ نبو ہاشم کو کل قسم کے صدقات دینے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ حرمت تو بعض خمس خمس تھی اور جب وہ ساقط ہو گیا تو آنگے لیے زکوۃ وغیرہ حلال ہو گئی اور محمدی نے کہا کہ ہم اسی قول کو لینے ہیں۔ مع۔ بلکہ اس زمانہ میں بیان فقہ مفتی کو اسی پر فتویٰ دینا حق ہے اگرچہ اول کا خبر الروایۃ ہو۔ م۔ پھر نبو ہاشم کون لوگ رکھے گئے ہیں تو فرمایا۔ ہم آل علی۔ و سے اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ بن ابی طالب۔ ف۔ خواہ بطن مطہرہ حضرت سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا ہوں یا دوسرے ازدواج کے بطن سے ہوں اور نبو ہاشم میں خود حضرت علی رض بھی داخل ہیں۔ و آل عباس۔ اور اولاد عباس بن عبد المطلب۔ ف۔ مع عباس رض کے۔ و آل جعفر۔ اور اولاد جعفر بن ابی طالب۔ ف۔ مع جعفر رض کے۔ و آل عقیل۔ اور اولاد عقیل بن ابی طالب۔ و آل ہاشم۔ اور اولاد ہاشم بن عبد المطلب۔ ف۔ پس ان سب کی نسل میں جو کوئی ہو وہ نبو ہاشم میں ہے۔ و موالیہم۔ اور ان لوگوں کے موالی بھی۔ ف۔ یعنی غلام آزاد کیے ہوئے تو بغیر آزاد کیے ہوئے بدرجہ اولیٰ۔ اما ہولاء۔ پس خود یہ لوگ ہاشمی ہیں۔ ظاہر ہم شبہوں الی ہاشم بن عبد مناف۔ اس لیے کہ یہ لوگ منسوب بجانب ہاشم بن عبد مناف ہیں۔ و نسبتہ القبیلۃ الیہ۔ اور قبیلہ کی نسبت بجانب ہاشم ہے۔ ف۔ یعنی ہاشمی کہلاتا ہے۔ و اما موالیہم۔ اور رہے آنگے موالی بھی ہاشمی ہیں۔ فلما روئے۔ تو ہو جو سے جو حدیث روایت کی گئی کہ۔ ان مولی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مولیٰ نے۔ ف۔ جنانام ابو رافع تھا اور حضرت نے نبو مخرم کے ایک شخص کو صدقات برعاطل کیا اسنے ابو رافع سے کہا کہ میرے ساتھ چل تاکہ تجھکو بھی صدقات میں سے حاصل ہو تو ابو رافع نے کہا کہ نہیں چٹک کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت نہ کروں۔ پس۔ سالہ التحل لی الصدقۃ۔ ابو رافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا مجھے صدقہ حلال ہے۔ ف۔ اور صحاح میں صرف یہی مذکور ہے کہ ابو رافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا۔ ظاہر ایسی پوچھا کہ میں مخزومی یعنی ارقم بن ابی الارقم کے ساتھ اس عرض سے جاؤں۔ فقال لا ائیک مولانا۔ آپ نے فرمایا کہ نہیں تو ہمارا مولیٰ ہے۔ ف۔ اور صحاح کی روایع میں فقال مولی ان قوم من انفسهم وانا لا ائیک لنا الصدقۃ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی قوم کا مولیٰ اسی قوم کا آدمی ہوتا ہے اور ہم لوگوں کو صدقہ حلال نہیں ہے۔ و اولاد ابو داؤد و الترمذی و النسائی و احمد و الحاکم و قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ نفع۔ اہل اصل نبو ہاشم کے موالی کو بھی نفل نبو ہاشم کے صدقہ حلال نہیں ہے اور اور نبو ہاشم کی تفصیل اولاد علی و عباس و جعفر و عقیل و حارث کے ساتھ اس واسطے ذکر کی کہ بعض نبو ہاشم کو نص قرآن نے خارج کر دیا اور وہ اولاد ابو لہب جو حتی کہ ابو لہب کی اولاد سے جو مسلمان ہو جاوے اسکو صدقہ

حلال ہے جیسا کہ شیخ ابو نصر واسطی جانی رحمہ اللہ نے بیان کیا جیسے سوائے نبوہاشم کے نبوہالمطلب کو بھی ہمارے نزدیک حلال ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اگر کما جاد سے کہ پھر اسی طرح قرشی کے آزاد کیے ہوئے کافر پر جزیہ نہونا چاہیے جیسے قرشی پر جزیہ نہیں کیونکہ قوم کا مولیٰ تو اسی قوم میں سے ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ صدقہ میں تو نبوہاشم کے مولیٰ میں نص حدیث وارد ہے اور وہ خلاف قیاس ہے تو اپنی جگہ سے متعدد ہی ہوگی بلکہ صرف صدقہ ہی تک رہیگی۔ بخلاف ما اذا اعتق القشری عبد الفرائیہ۔ برخلاف اسکے جب کسی قرشی نے اپنا فرائی غلام آزاد کر دیا۔ حیث تو خد منہ الخزیہ۔ چنانچہ اس غلام آزاد شدہ سے بوجہ کفر کے جزیہ لیا جائیگا۔ و۔ اگرچہ قرشی پر جزیہ نہیں دیتے مگر حال المقتق لانه القیاس۔ اور آزاد کیے ہوئے کا حال معتبر ہوگا کیونکہ قیاس یہی ہے۔ و۔ اور نبوہاشم کے آزاد کیے ہوئے میں ہم نے آزاد کرنے والے کا حال اعتبار کیا اور آزاد شدہ کو آزاد کرنے والے سے لاقی کیا والا للاحاق بالمولیٰ بالنفس۔ اور آزاد کرنے والے سے لاقی کرنا بوجہ نص حدیث کے ہے۔ و۔ اور یہ حدیث ایسے معنی میں وارد ہے کہ جسین قیاس کچھ کام نہیں کرتا تو لا محالہ نص جان وارد ہوئی وہیں تک رکھی جائیگی۔ وقد خص الصدقة۔ اور حال یہ کہ نص نے صدقہ کو خاص کیا۔ و۔ یعنی نقطہ صدقہ کے باب میں وارد ہے اسکے سوائے جزیہ وغیرہ میں حکم متعدی نہوگا۔ قال ابو حنیفہ ومحمد اذا دفع الزکوٰۃ الی رجل بطنه فقیر۔ ابو حنیفہ ومحمد نے کہا کہ اگر مزرکی نے اپنی زکوٰۃ ایک آدمی کو دیدی وہ حالیکہ وہ اسکو فقیر گمان کرتا ہے۔ و۔ یعنی ایسا فقیر جسکو زکوٰۃ دینی جائز ہے۔ ثم بان انه غنی او بائسی او کافر۔ پھر کھلا کہ وہ آدمی غنی ہو یا بائسی ہو یا کافر ہے۔ و۔ یعنی زکوٰۃ دینی کافر پر نہ حرجی جو امان لیکر آیا ہو کیونکہ اس میں بالاتفاق اعادہ ہے۔ التمس۔ او دفع فی ظلمۃ فبان انه ابوه او انیه۔ یا مزرکی نے اندھیرے میں زکوٰۃ دی پھر کھلا کہ جسکو دی وہ اسکا باپ ہو یا اسکا بیٹا ہے۔ و۔ یا بھومزکی نے ایک آدمی کو زکوٰۃ کا مصرف گمان کر کے زکوٰۃ دیدی حالانکہ عدلاً اسکو زکوٰۃ دینا روا نہیں تھا خلافاً لعلیہ۔ تو مزرکی پر دوبارہ زکوٰۃ دینا لازم نہیں رہا۔ وقال ابو یوسف علیہ الاعادۃ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ مزرکی پر اعادہ زکوٰۃ واجب ہے۔ و۔ یہی ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ سے اور قول سفیان ثوری وشافعی رحمہما۔ نظروں خطائے یقین۔ بوجہ ظاہر جو نے خطا کے بائقین۔ واما مکان الوقوف علی ہذہ الاشیاء۔ اور بوجہ آگاہی ممکن ہونے کے ان چیزوں پر۔ و۔ یعنی ایسے واقعہ میں مزرکی کو اپنا خطا کرنا یقیناً معلوم ہو گیا تو یقین ہو گیا کہ زکوٰۃ کے جو معنی ہیں کہ مال معلوم کا خالصاً نہ کسی ایسے مسلمان کو جسین غفر یا مسکینی یا سفر میں محتاجی وغیرہ ہو یا صاحب احتیاج ہوں تاکہ کرنا یہ معنی پائے نہیں گئے۔ وھار کا لاوانی والشیاب۔ اور یہ معاملہ مثل غروف وکبرون کے ہو گیا۔ و۔ یعنی پانی کے غروف بعض نہیں بعض پاک ہیں اور متعین معلوم نہیں پس اگر نہیں زیادہ یا برابر ہوں تو تمیم کر کے ناز چھوے اور اگر پاک زیادہ ہوں تو دل سے نحوی کرے جس برتن پر پاک ہونے کی نحوی واقع ہو اس سے وضوء کر کے ناز چھوئے پھر اگر اسکے بعد بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ یہ نہیں تھا جس سے وضوء کیا تو وضوء اعادہ کرے۔ چون ہی پاک دیکھیں کپڑے خصلت ہو گئے اور شناخت نہیں ہو سکتی تو شتر خصلت کے واسطے ہر صورت نحوی کر کے پاک لے خواہ معلوم ہو کہ جس زیادہ پاک یا برابر ہیں اور بیان بھی اگر بھیجے بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ جسیر نحوی واقع ہوئی وہ نہیں تھا تو اعادہ کرے مع ک۔ اسی قیاس پر جب غائب گمان سے کسی کو زکوٰۃ دی پھر محل گیا کہ وہ غنی وغیرہ مصرف نہ تھا تو زکوٰۃ اعادہ کر لیا ولیکن جو دے چکا وہ پس نہ لے لیا اور جس نے لیا اگر اسکو حال محل گیا تو ابو یوسف سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ میں بعض کے نزدیک

اور غائب کی چیز پر زکوٰۃ واجب ہے نہ ہونے کی وجہ سے  
ان چیزوں پر زکوٰۃ واجب ہے جو مال معلوم کا خالصاً نہ کسی ایسے مسلمان کو جسین غفر یا مسکینی یا سفر میں محتاجی وغیرہ ہو یا صاحب احتیاج ہوں تاکہ کرنا یہ معنی پائے نہیں گئے۔ وھار کا لاوانی والشیاب۔ اور یہ معاملہ مثل غروف وکبرون کے ہو گیا۔ و۔ یعنی پانی کے غروف بعض نہیں بعض پاک ہیں اور متعین معلوم نہیں پس اگر نہیں زیادہ یا برابر ہوں تو تمیم کر کے ناز چھوے اور اگر پاک زیادہ ہوں تو دل سے نحوی کرے جس برتن پر پاک ہونے کی نحوی واقع ہو اس سے وضوء کر کے ناز چھوئے پھر اگر اسکے بعد بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ یہ نہیں تھا جس سے وضوء کیا تو وضوء اعادہ کرے۔ چون ہی پاک دیکھیں کپڑے خصلت ہو گئے اور شناخت نہیں ہو سکتی تو شتر خصلت کے واسطے ہر صورت نحوی کر کے پاک لے خواہ معلوم ہو کہ جس زیادہ پاک یا برابر ہیں اور بیان بھی اگر بھیجے بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ جسیر نحوی واقع ہوئی وہ نہیں تھا تو اعادہ کرے مع ک۔ اسی قیاس پر جب غائب گمان سے کسی کو زکوٰۃ دی پھر محل گیا کہ وہ غنی وغیرہ مصرف نہ تھا تو زکوٰۃ اعادہ کر لیا ولیکن جو دے چکا وہ پس نہ لے لیا اور جس نے لیا اگر اسکو حال محل گیا تو ابو یوسف سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ میں بعض کے نزدیک

اسکو طاقل ہو اور بعض کے نزدیک نہیں - نفع - اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک نوزکوۃ ادا ہو گئی - ولہذا حدیث مصحح بن یزید - اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل اس مسئلہ میں حدیث مصحح بن یزید ہے - **ف** جسکو بخاری وغیرہ نے روایت کیا اور امین مذکور ہے کہ میرے باپ یزید نے کچھ اشرفیان نکالین کہ انکو صدقہ کرے پس انکو مسجد میں ایک شخص کے پاس رکھ دیا پس میں ان اشرفیوں کو لیکر چلا آیا تو میرے باپ نے فرمایا کہ واسر میں نے تیری نیت نہیں کی تھی پس ہم نے یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پیش کیا - فانہ علیہ السلام قال فیہ - تو آپ اس معاملہ میں فرمایا کہ - با یزید لک مانویت و یا معن لک ما اخذت - امر یزید تیرے واسطے وہ ثواب ہے جو تو نے نیت کی اور امر معن تیرے واسطے یہ اشرفیان میں جو تو نے لے لین - **ف** اس حدیث میں یزید رضی اللہ عنہ کو اعادہ کا اور معن کو ایسی کا حکم نہیں دیا - وقد دفع الیہ وکیل ابیہ صدقہ - حالانکہ معن کو اس کے باپ کے وکیل نے باپ کا صدقہ دیا تھا - **ف** وکیل کا دینا اگرچہ روایت میں مصرح نہیں بلکہ معن رضی اللہ عنہ اشرفیوں کو لیکر چلے آئے لیکن ظاہر یہی کہ جس کے پاس رکھی تھیں اسی سے لائے ورنہ غصب یا سرقہ ہو جاتا - پھر اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ اول تو یکایک واقعہ ہے - دوم محتمل کہ یہ صدقہ نفل ہو - جواب دیا گیا کہ قولہ مانویت بلکہ موصول عام ہے تو ہر نیت کے صدقہ میں جواز ہوا - ولان الوقوف علی نذہ الاشیاء بالاجتہاد دون القطع - اور طریقین کی دلیل جواز یہ بھی ہے کہ ان چیزوں پر واقف ہونا بذریعہ اجتہاد کے ہر نہ بالقطع - **ف** کیونکہ امین حج شدید ہے کہ قطعی طور پر کسی کی محتاجی معلوم کیجاوے - فیئینی الامر فیہا علی ما یقع عندہ - تو بناے کاران چیزوں میں اسی اجتہاد پر ہوگی جو اسکے نزدیک واقع ہو - **ف** حتی کہ اگر اسکے نزدیک یہ اجتہاد واقع ہو کہ یہ شخص فقیر ہے تو اسکو زکوۃ دینے سے حکم کی فرمانبرداری ہو گئی - کما اذا اشتبہت علیہ القبلة - جیسے اس صورت میں کہ مصلیٰ پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے - **ف** تو چونکہ بناے کار امین اجتہاد پر ہے نہ بالقطع تو جہر تحریری واقع ہو گئی اس طرف نماز ادا ہو جائیگی اگرچہ صحیح معلوم ہو کہ اسنے ٹھیک جت نہیں پائی - اسی طرح زکوۃ ادا ہو گئی اگرچہ کھلا کہ اسکی رائے میں چوک ہوئی اور جسکو مال دیا وہ حقیقتہً محتاج یا مصروف نہ تھا - مترجم کتاب کہ امام مصنف کی تقریر سے معلوم ہوا کہ اصل اختلاف اسی بنا پر ہے کہ جن اصناف فقراء پر صرف چاہیے تو حکم کا تعلق ان اقسام کی حقیقت پر ہے یا مزنی کے گمان پر ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک گمان غالب پر ہے کیونکہ حقیقت کا جاننا ایک تو مشغور اور دوم حج شدید ہے حتی کہ فقیر کی خانہ تلاشی لینے اور پھر اسکے پڑوسیوں سے دریافت کرنے پر قطعاً اسکا محتاج فقیر ہونا معلوم ہو سکتا ہے اور یہ شرعاً مدفع کیا گیا تو حکم زکوۃ کا مد ارزنی کے اجتہاد و غالب گمان پر رکھا گیا ہے - جیسے مسئلہ قبلہ میں ہے - امام ابو یوسف کے نزدیک حقیقت پر مدار ہے یعنی درحقیقت وہ اقسام محتاجوں سے کسی قسم کا محتاج ہو کیونکہ انپر واقف ہونا ممکن ہے جیسے وضو میں درحقیقت پاک پانی ہونے پر اور لباس میں پاک کپڑا ہونے پر مدار ہے اور مراد وقوف سے اور حقیقت سے علم الہی نہیں بلکہ انسانی واقفیت جن وجہ سے ہوتی ہے کہ اسے درحقیقت پاک ہونا و محتاج ہونا ادا سے زکوۃ میں لازم ہے - اور مراد اختلاف اسوقت ظاہر ہو گا کہ مثلاً پانی سے وضو کیا پھر بالقطع ظاہر ہو کہ یہ شخص تھا تو اعادہ واجب ہے بخلاف مسئلہ قبلہ کے کہ وہاں تعلق بحقیقت نہیں تو ناد ہو جائیگی - بنظر تحقیق ظاہر ہوتا ہے کہ اصل میں کچھ اختلاف نہیں اور بناے کار حقیقی محتاجی پر سب کے نزدیک ہے اور اسی اصل پر امام ابو حنیفہ رحمہ سے اعادہ کی روایت ہے لیکن استحضار امام رحمہ کے نزدیک زکوۃ میں اعادہ واجب نہیں کیونکہ اسکا جمع فارض ہے اسلئے کہ کہ رسد کہ اعادہ میں اسکے مال پر قدر قرض سے



ترائد نوبت پہونچگی اور یہ شرح میں مسجع نہیں ہر اور یہ تحقیق نفیس ہر کہ سوائے اس ترجمہ کے مخرج میں نہیں ملے گی  
 قاسم تعالیٰ اعلم ہم۔ وعن ابی حنیفۃ فی غیر الغنی۔ اور امام ابو حنیفہ سے سوائے غنی کی صورت کے۔ فت  
 یعنی جب کہ ظاہر ہو کہ ہاشمی یا ذمی یا بیٹا یا باپ ہر۔ انہ لا یخیر یہ۔ مروی ہو کہ نہیں جائز ہر۔ فت میں کہنا ہوا  
 کہ یہ اصل کے قیاس پر ہر کہ مدار حکم حقیقی مصرف پر ہر۔ اور یہ روایت نوادر ہر۔ والظاہر ہو الاول۔ اور  
 ظاہر الروایۃ نوادی اول ہر۔ فت یعنی سب صورتوں میں زکوۃ ادا ہوگی جب کہ اُسے غالب گمان میں مصرف  
 تھا مگر وہی۔ ونبذ اذا تخری و دفع و فی اکبر رائہ انہ مصرف۔ یہ حکم نو اسوقت تھا کہ اُسے دل تخری کی ادل  
 دیا اس حالت میں کہ اُسے غالب گمان میں ہی تھا کہ یہ شخص زکوۃ صرف کرنے کا مصل ہر۔ باقی رہیں اُسکے خلاف  
 دو صورتیں۔ تو فرمایا۔ اما اذا شک ولم یخیر۔ رہا جب کہ اُسے شک کیا اور تخری نہ کی۔ فت یعنی شک ہوا  
 کہ مصرف ہر یا نہیں اور اسوقت چاہیے تھا کہ دل سے تخری کرتا مگر نہ کیا۔ او تخری فدفع و فی اکبر رائہ انہ نہیں  
 بمصرف لا یخیر یہ۔ یا اُسے تخری کی یعنی غالب گمان ہو کہ مصرف ہر بھر مال دیا ایسی حالت میں کہ اُسے غالب  
 گمان میں وہ مصرف نہ تھا یعنی دینے سے پہلے تخری اول بدل گئی تھی نو دونوں میں سے کسی صورت میں زکوۃ ادا  
 نہ ہوگی۔ الا اذا علم انہ فقیر۔ مگر جب کہ پیچھے اسکو کھل جاوے کہ یہ شخص فقیر تھا۔ فت یعنی جسوقت اُسے  
 مال دیا تو زکوۃ ادا نہ ہوئی کیونکہ اُسے اپنے اجتہاد میں مصرف نہ جانا بھر دیا تو فرمانبرداری کی نیت نہ ہوئی۔ لیکن  
 اگر اُسکے بعد کھل گیا کہ وہ شخص در حقیقت فقیر تھا یعنی مصرف تھا تو اب زکوۃ ادا ہوگی کیونکہ معلوم ہو گیا کہ اسکا  
 گمان غلط تھا اور اُسے اداے زکوۃ کی نیت کی تھی تو مال اپنے موقع پر پہونچ گیا اور زکوۃ ادا ہو گئی۔ ہوا صحیح  
 یہی قول صحیح ہر۔ فت اور بعض مشائخ نے عدم جو از سمجھا جیسے قبلہ مشتبہ تھا اور تخری اسکی ایک جانب  
 تخری مگر اُسے دوسری طرف پڑھی پھر ظاہر ہو کہ یہی جہت ٹھیک تھی تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز  
 ہر اسی طرح زکوۃ بھی جائز نہ ہوگی اگرچہ معلوم ہو کہ وہ ٹھیک مصرف تھا۔ یہ سمجھ صحیح نہیں کیونکہ قبلہ تو حقیقت میں  
 وہی جہت جس طرف تخری تھی تو اس سے مخالفت کرنا گناہ کبیرہ حتی کہ ابو حنیفہ رحم نے کہا کہ اسپر کفر کا خون  
 ہر اور زکوۃ ایسے شخص کو جو تخری میں مصرف نہ تھا دینا کچھ گناہ نہیں غایت یہ کہ زکوۃ ادا نہ ہو بھر جب معلوم  
 ہو گیا کہ وہ مصرف تھا تو ادا ہو گئی۔ کذا فی الفتح۔ بھید شاید یہ کہ مقصود زکوۃ وصول مال بققرار ہر اور دینے والے  
 کو ثواب پس جب اُسے نیت زکوۃ کی اور در حقیقت مال ایک فقیر کو پہونچ گیا تو مقصود پورا ہو گیا۔ م۔ ولو دفع  
 اُسے شخص۔ اور اگر زکوۃ ایک شخص کو دیدے۔ فت یعنی انسانی صورت کو بدون شناخت کے۔  
 ثم علم انہ عہدہ او مکاتبہ۔ بھر معلوم کیا کہ یہ شخص اسکا غلام یا اسکا مکتب تھا۔ لا یخیر یہ۔ نو اسکی زکوۃ دیا  
 ادا نہ ہوئی۔ فت مکتب بھی اسکا غلام ہر مگر کائی کا خود مختار ہر تو عہدہ یعنی غلام سے ایسا ملوک مراد ہر جسکی  
 کائی مولیٰ کی ملک ہر جیسے مدبر یا ام ولد یا قن بٹنے محض ملوک۔ کائی شرح الطحاوی ج۔ لافہدام التملک  
 بوجہ تملک مدوم ہونے کے۔ فت یعنی مزی نے محتاج کو مال کا مالک نہیں کیا۔ لعدم اہلیۃ المملک  
 بوجہ نہ ہونے لیاقت ملک کے۔ فت یعنی غلام میں مالک ہونے کی لیاقت نہیں حتی کہ اسکی کائی کا مالک  
 اسکا مولیٰ ہوتا ہر تو تملک نہوئی۔ و ہوا الرکن علی ہامر۔ حالانکہ تملک رکن ہر چنانچہ گذرا۔ فت اور مکتب  
 میں اگرچہ مالک ہونے کی لیاقت ہر کیونکہ مولیٰ نے اسکو اپنی کائی کا خود مختار کر دیا لیکن اسکے ہی معنی ہوئے  
 کہ اصل مالک تو مولیٰ ہوتا ہر بھر اسنے احسان کر کے مکتب کو خود مختار کیا لہذا مکتب کے مال کا ایک جہت

سولی مالک ہے تو مکاتب میں عدم جواز کی وجہ یہ کہ بلیک ناقص ہوئی حالانکہ کامل بلیک رکن ہے خافہم سولہ پونہ  
 دفع الزکوۃ الی من یملک نصاباً۔ اور نہیں جائز ہے دینا زکوۃ ایسے شخص کو جو مالک ہو نصاب کا۔ ف  
 خواہ نصاب نامی ہو یا نہ ہو۔ من اسے مال کاں۔ چاہے کسی مال سے ہو۔ ف سونا چاندی یا جانور وغیرہ  
 لان الفنی الشرعی مقدر ہے۔ کیونکہ تو نگرہ شرعی اسی نصاب کے ساتھ اندازہ کی گئی ہے۔ ف پس  
 جسکے پاس یہ نصاب ہو وہ غرقاً تو نگرہ ہے۔ والشرط ان یکون فاضلاً عن الحاجة الاصلیۃ۔ اور شرط یہ کہ اصلی  
 حاجت سے فاضل ہو۔ ف اور نصاب کا نامی ہو یا شرط نہیں۔ وانما التماہ شرط الوجوب۔ اور نامی ہونا  
 تو زکوۃ واجب ہونے کی شرط ہے۔ ف پس نامی نہ ہو تو زکوۃ واجب نہ ہوگی لیکن وہ تو نگرہ ہے کہ اسکو زکوۃ دینی  
 جائز نہیں ہے۔ حتی کہ اگر دوسو درم کی کتاب میں ہوں جسکی حاجت مالک کو بڑھنے بڑھانے یا حفظ و تصحیح میں ہے تو زکوۃ  
 زکوۃ دینا جائز ہے۔ القاضیخان۔ خواہ کتب فقہ و حدیث ہوں یا صرف زبان عرب کے دیوان و کتب نحو صرف  
 وغیرہ ہوں۔ محیط السرخسی۔ اگر دوکانین و مکانات کر ایہ پر چلانے کی بقیہ تین ہزار درم وغیرہ ہوں گراگلی آمدنی  
 اسکو مع عیال کے کافی نہیں تو امام محمد کے قول میں اسکو زکوۃ دینا جائز ہے یون ہی جب زمین اسقدر قیمت کی ہو  
 اور آمدنی مع عیال کافی نہ ہو تو محمد بن قتیل کے نزدیک اسکو زکوۃ لینا جائز ہے اور اگر متاع و جو اسبر ہوں تو نہیں  
 جائز ہے۔ اسکا میعاد ہی قرضہ دوسرے پر ہے اور فی الحال محتاج فقہ ہوا تو میعاد تک کے لیے زکوۃ سے لینا جائز ہے  
 اور اگر قرضہ میں میعاد نہ ہو لیکن اگر قرضہ ارتکبہ ست ہو تو بھی اصح قول میں اسکو زکوۃ لینا جائز ہے کیونکہ ہنزہ ابن اسیر  
 کے ہے۔ اور اگر قرضہ ارتکبہ و مقرر ہو یا منکر پر گواہ عادل ہوں تو نہیں جائز۔ اور اگر عادل نہ ہوں تو اسکو قاضی  
 پاس لیجاوے اور قسم لے جب وہ قسم بھی کھا جاوے تو اب اسکو زکوۃ لینا جائز ہے۔ القاضیخان۔ مکان جو زمین  
 رہتا ہے تو اسکو صدقہ حلال اگرچہ تمام گھر میں نہ رہتا ہو۔ الزاہدی۔ ہزار درم مال و ہزار درم اسپر قرضہ اور دس ہزار  
 کا مکان و خادم و اثاث البیت ہے تو بھی اسکو صدقہ لینا جائز ہے۔ البیہوت۔ پس عدم جواز اسکو جو دوسو درم یا اسقدر  
 متاع یا کسی نصاب سے اصلی حاجت سے زائد کا مالک ہو۔ ویجوز دفعها الی من یملک اقل من ذلک۔  
 اور زکوۃ دینا ایسے شخص کو جائز ہے اس سے کم کا مالک ہو۔ ف یعنی قدر نصاب فاضل سے کم اسکے پاس  
 فاضل ہو اگرچہ کمی بہت کم ہو۔ امام احمد و ثوری و اسحق وغیرہ کے نزدیک نہیں جائز ہے بدلیل حدیث کہ جس نے  
 لوگوں سے سوال کیا وہ جالیکہ اسکے پاس اسقدر ہے جو اسکو مستغنی کرے تو قیامت میں اس شکل سے آویگا  
 کہ اسکا سوال اسکے چہرہ پر نمودار یا خدویش یا کدوچ ہوگا۔ رواہ الترمذی وغیرہ حسن الترمذی۔ جواب یہ کہ اول  
 تو اسکی اسناد میں حکیم بن جبر راوی ضعیف ہے لہذا اس روایت کو بھی بن سعید و نسائی و دارقطنی وغیرہم نے  
 ضعیف کہا۔ دوم اس میں سوال کی حرمت منصوص ہے اور ہم بھی کہتے ہیں کہ جو شخص ایک روز کے نفقہ سے مستغنی  
 ہو اسکو سوال حرام ہے اور بیان کلام یہ کہ اگر اسکو زکوۃ دینا جائز ہے۔ وان کان صحیحاً مکتباً۔ اگرچہ  
 وہ شخص تندرست کائنات والا ہو۔ ف خلافاً للشافعی رحمہ۔ لانه فقیر۔ یعنی جواز اسوجہ سے کہ یہ شخص فقیر  
 ہے۔ ف غنی نہیں ہے۔ والفقراء ہم المصارف۔ اور فقیری لوگ زکوۃ کے مصارف ہیں۔ ف کسی  
 قسم کے متاع ہوں۔ ولان حقیقۃ الحاجة لا یوقفت علیہا۔ اور اسوجہ سے کہ حقیقت احتیاج پر تو توقف نہیں  
 ہو سکتا۔ ف حتی کہ اگر حکم کا مدار اس پر ہوتا کہ جو حقیقت میں احتیاج رکھتا ہو اسکو دینے سے زکوۃ ادا ہوگی تو۔  
 احتیاج۔ ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔ ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔

دلیل پر۔ فن۔ یعنی حکم کا مدد اور اس پر جو کہ حسین حاجت مند کی دلیل ہو اسکو دیدو۔ و جو فقہ النصاب۔ اور دلیل  
 محتاجی کی مفقود ہونا نصاب کا۔ فن۔ کیونکہ جبکہ پاس نصاب ہر اسکو شرع نے غنی ٹھہرایا تو جبکہ پاس نصاب مفقود  
 ہو وہ محتاج ہوا اور رہا یہ کہ اسکو حقیقت میں احتیاج ہو یا جو بزرگ کے نہیں ہو تو اسکو اللہ تعالیٰ جانتا ہے۔ طالب علم جب  
 علم میں مشغول ہوا اور کمال کی جوڑی اور اسکو نفع حاصل ہونے کی امید ہو تو اسکو زکوۃ حلال ہے۔ مع ت۔ ویکرہ ان ینفع  
 الی واحد مائتہ درہم فصاعدا۔ اور مکرہ ہے کہ ایک شخص کو دو سو درہم یا زیادہ دیدے۔ فن۔ جبکہ وہ فرضہ  
 ہو یا عیالدار ہو کہ بعد ادا اسے صرف تقسیم عیال کے دو سو درہم سے کم بڑے ہیں۔ البسوط مع۔ وان دفع جائز  
 اور اگر دیدے تو جائز ہے۔ فن۔ یعنی زکوۃ ادا ہو گئی۔ وقال زفر فرح لا یجوز لان الغناء۔ اور زفر فرح نے کہا  
 کہ جائز نہیں کیونکہ غنی ہونا۔ فن۔ یعنی جس شخص کو دو سو درہم دے جاتے ہیں اسکا غنی ہونا۔ قارن الادار۔  
 مقارن و متصل ادا واقع ہوا۔ محصل الادار الی الغنی۔ تو ادا اسے زکوۃ تو نگر کو پایا گیا۔ فن۔ اور یہ جائز نہیں  
 و لئلا ان الغناء حکم الادار۔ اور ہماری محبت یہ کہ غنی ہو جانا تو ادا کا حکم ہے۔ فن۔ یعنی ادا اسے کرنے پر یہ  
 اثر مرتب ہوا کہ وہ فقیر تو نگر ہو گیا۔ فقہ تعقیبہ۔ تو غنی ہونا ادا کے پیچھے لگا ہوا ہو گا۔ فن۔ اور ساتھ ہی معافین  
 ہو سکتا تاکہ غنی کو دینا لازم آوے بلکہ دینے پر غنی ہونا لازم آیا پس دینا فقیر کو صحیح ہو گیا۔ لکنہ یکرہ لغنی  
 منہ۔ لیکن یہ مکرہ ہے جو بزرگ قریب ہونے تو نگر کی کے ادا سے۔ فن۔ یعنی ادا کیا ایسی حالت میں کہ تو نگر فقیر  
 سے قریب تھی۔ کمن صلی و بقر یہ نجاستہ۔ جیسے کسی نے ناز بڑھی ایسی صورت سے کہ اُس کے قریب میں نجاست ہے  
 فن۔ تو ناز جائز ہوتی ہے مگر کراہت ہے۔ فن۔ اس نظیر میں تنبیہ ہے کہ مال و دولت تو نگر کی ایک قسم کی نجاست  
 ہے جو بھر بہت کمی بھی نہ چاہیے۔ قال وان لغنی ہما انسانا احب الی۔ امام محمد رحم نے کہا کہ ادا صدقہ کے ساتھ  
 کسی انسان کو مستغنی کر دے تو یہ مجھے پسندیدہ نظر آتا ہے۔ فن۔ مستغنی کرنے سے غنی و تو نگر کر دینا مراد نہیں  
 بلکہ۔ معناه الاعتناء عن السؤال۔ اس کلام کا مقصود سوال سے مستغنی کرنا۔ فن۔ یعنی ایک یوم کا روزہ نہ  
 دینا۔ نفع۔ لان الاعتناء مطلقاً مکرہ۔ کیونکہ مطلقاً غنی یعنی مالک نصاب کر دینا تو مکرہ ہے۔ ویکرہ نقل الزکوۃ  
 من بلد الی بلد۔ اور مکرہ ہے زکوۃ کا مال نقل کرنا ایک شہر سے دوسرے شہر کو۔ فن۔ اور جو کرنا چاہیے  
 یہ ہے کہ۔ انما تفرق صدقہ کل فرقی صہم۔ ہر فرقی کا صدقہ انہیں میں بانٹا جاوے۔ فن۔ اور یہی قول ائمہ  
 ہے۔ لما روینا من حدیث معاذ بن زمرہ۔ ابیہیل حدیث معاذ بن زمرہ کے جو ہم روایت کر چکے۔ فن۔ یعنی تولد توخذ  
 من اخیایا ثم و تروالی ثم انعم اس سے ظاہر ہے کہ انہیں کے فقروں میں تقسیم ہو۔ و فیہ رعایۃ حق الجوار۔ اور ان  
 حق جوار کی رعایت بھی حاصل ہے۔ فن۔ یعنی ہر فرقی تو مکرہ کی زکوۃ جب انہیں کے ہمسایہ فقروں کو دی گئی  
 تو ایک ثواب ادا سے زکوۃ کا اور دوسرا ثواب حق جوار کا تو بھی ایسے ہر ادا دوسرے شہر میں منتقل کرنا مکرہ ہے۔ الا  
 ان یتقلھا الانسان الی قرایۃ۔ مگر اگر آدمی اپنی زکوۃ کو اپنے اہل قرابت کی طرف منتقل کرے۔ فن۔ جو  
 محتاج اور دوسرے شہر میں تو جوار کا حق چھوڑا اور قرابت کا حق یا۔ اوالی قوم ہم اوج من اہل بلدہ کیا ہے  
 قوم کی طرف منتقل کرے جو اس کے شہر والے نفار سے زیادہ محتاج ہیں۔ فن۔ تو ان دونوں صورتوں میں کراہت  
 نہیں۔ لما فیہ من الصلۃ۔ کیونکہ اس میں باطلہ رحم ہے۔ فن۔ جبکہ اہل قرابت کی طرف منتقل کیا اور صدقہ رحم نسبت  
 حق جوار کے اشرف ہے۔ اور زیادہ دفع اسکا حق۔ یا حاجت دور کرنے میں دنیا دہی ہے۔ فن۔ جبکہ زیادہ حاجت مند  
 کی طرف منتقل کیا۔ اور شریعت زکوۃ کا اصل مقصود فقیر کی حاجت دور کرنا۔ م۔ نفع۔ اور اگر بیشکی زکوۃ نکالے تو



منقل کرنا مطلقاً مکروہ نہیں۔ السراج ۶۔ پھر جس محدث میں کراہت ہو وہ نفس زکوٰۃ میں نہیں بلکہ عارضی وجہ ہے لہذا فرمایا۔ ولو نقل الی غیرہم اجزاء۔ یعنی اگر اہل قرابت و احوال کے سوا کسی دوسرے کی طرف منقل کر کے لے گیا تو بھی زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ فقہ السراج اہل العلم کا اتفاق ہے۔ وان کان مکروہاً۔ اگرچہ یہ فعل مکروہ ہو۔ لان المصروف مطلق الفقراء بالنص والحد اعلم۔ کیونکہ زکوٰۃ کا مصروف تو مطلق فقراء ہیں نہ نص قرآن۔ فقہ یعنی نور تعالیٰ انما الصدقات للفقراء۔ میں کوئی خصوصیت جو ار کے فقراء یا کسی جگہ کے فقراء کی نہیں بلکہ مطلق لہذا جس فقیر کو ہونچا دے اور جو جائیگی۔ والحد تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ عین میں محتاج اقرباء کے ترکون کو زکوٰۃ سے دیا یا فرزند وغیرہ کی خوشخبری سنانے والے کو تو جائز ہے بہن کو زکوٰۃ دے جسکا شوہر اسکا مہر بدقت طلب کے نہیں دے سکتا یا نہیں دیتا تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ ۷۔ صدقات میں سے صدقۃ النذر ہے اور بعض احکام بیان کرنا اولیٰ ہے واضح ہو کہ نذر ادا کرنا فرض ہے اگر کسی خاص دم یا روپیہ یا خاص فقیر کو دینے کی نذر کی تو خصوصیت لازم نہیں حتیٰ کہ اگر اسکے مثل دوسرے فقیر کو دیدیا تو نذر ادا ہوگئی اور اگر مثلاً چار من گیموں کے صدقہ کرنے کی نذر کی پھر انکی قیمت دیدی تو جائز ہے۔ جو چیز صدقہ دیدے اسکو خود نہ خریدے۔ جو چیز مثلی نہیں ہے مثلاً یہ بکری دگھوڑا تو عین ادا کرے پھر اگر ٹھٹھ ہو جاوے تو قیمت دے۔ نذر کی کہ اگر مجھے مال ملے تو دو چند زکوٰۃ دوں پھر ملا تو اسپر فقط قدر فریقہ واجب ہے نہ دو چند۔ اگر ایسا ہو تو میرے مال سے ہزار صدقہ میں حالانکہ مال صرف سو میں تو صحیح یہ کہ اسی قدر لازم ہیں نہ زیادہ۔ میرا مال ساکین میں صدقہ ہے حالانکہ مال کچھ نہیں تو لازم بھی کچھ نہیں۔ تند رستی ہو تو سو صدقہ دو تگا پھر جو اتوا ادا کرے پھر اگر اسوقت چاس ہی ہوں تو جب باقی پادے پوری کرے۔ مجھ پر ایک پیسہ صدقہ ہے جب میں کھاؤں تو سر فقہ پر ایک پیسہ واجب ہوگا۔ اور جب بیون تو ہر سانس پر ایک پیسہ نہ ہر گھونٹ پر فقہ کے کہ منظر پر صدقہ کی نذر کی پھر فیرون کو دیدی تو جائز ہے جیسے کہ میں نماز یا روزہ کی نذر کی پھر وطن میں ادا کر دی تو ہوگئی۔ باقی مسائل نذر اپنے مقام پر ہیں۔

## باب صدقۃ الفطر

باب صدقۃ الفطر کے بیان میں۔ یہ صدقہ اگرچہ عید الفطر کے روز نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے مگر صدقات زکوٰۃ کے تحت میں بیان کر دیا۔ صدقہ وہ عطیہ کہ تقرب الہی کی امید پر دیا جاوے۔ صدقۃ الفطر فقط عربی ہے مگر زمانہ اسلام سے پہلے نہ تھا پھر قبول ابو بکر بن العزیز رحمہ اللہ حضرت شامی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ملا۔ نو دی رح نے کہا کہ فقہاء کی اصطلاح ہو گویا ماخوذ از فطرت بمعنی نفس و خلقت ہے۔ مع۔ کیونکہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے لیکن ترجمہ اس میں وقت فجر عید سے مناسبت ظاہر نہیں ہوتی اور اگر فطر مقابل صوم ہوتا تو وقت روزوں تھا بلکہ ہی فطر ہے چنانچہ حدیث شریعت آتی ہے اگرچہ صغیر بچہ کی طرف سے ہونے کی حکمت ظاہر نہیں ہوتی جبیر روزہ نہیں۔ حالانکہ رفاق حکمت خود میان سے ماہر ہیں۔ والحد سبحانہ تعالیٰ جو اعلم الحکیم۔ م۔ ذی یعنی صدقۃ الفطر شرع میں وہ صدقہ ہے جو بطور عبادت و صلہ کے از راہ ترمیم دیا جاتا ہے اور پیہ سے فرق یہ کہ جبہ از راہ کرم ہوتا ہے نہ ترمیم۔ کما فی المصنف۔ ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید سے دو روز پہلے خطبہ بنا کر صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم کرتے۔ انتمی۔ و۔ یہ ترمیم تھا کہ عید کے روز سب لوگ رزق سے خارج ہو کر باہم خوشی ملیں۔ م۔ صدقۃ الفطر کے متعلق چھ باتوں میں کلام کرنا چاہیے اول کیفیت یعنی واجب وغیرہ۔ دوم قیمت یعنی کس قدر۔ سوم شرط۔ چارم سبب۔ پنجم رکن۔ ششم وقت و جوب وقت

استحباب۔ پھر مخفی نہیں کہ رکن تو یہی کہ جسکو دینا چاہیے دیدے۔ اور سبب شریعت روایت الہیہ او وادان ماجہ بن  
ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منصوص ہے کہ حضرت علی الصریح علیہ السلام نے فرمایا کہ زکوۃ الفطر روزہ رکھنے والے کے واسطے  
اور نفی سے پاک کرنے والی ہے اور مسکینوں کے واسطے طعام ہے جس نے اسکو قبل نماز کے ادا کر دیا تو وہ زکوۃ  
مقبول ہے اور جس نے بعد نماز کے دی تو وہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے۔ وارفتنی ہے روایت کر کے کہا کہ اسکی اسناد  
میں کوئی بوجہ نہیں ہے۔ قال صدقہ الفطر واجبہ علی احرار المسلم اذا کان مالکاً لمقدار النصاب فضلاً  
عن مسکنه وثیابہ واثاثہ وفسرہ وسلاحہ وعبیدہ۔ صدقہ الفطر واجب ہے آزاد مسلمان پر جب کہ وہ مالک ہو مقدار  
نصاب کا جو کہ فاضل ہو اسکے مسکن و کپڑوں و اثاثہ و گھوڑے و ہتیار و خدمتی غلاموں سے۔ فقہ یعنی یہ چیزیں  
جو آدمی کی حاجت و ضرورت میں کارآمد ہوتی ہیں ان سب سے یہ نصاب فاضل ہو خواہ نامی ہو یا نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ  
شرعی تو گھر ہو جسکو زکوۃ لینا حلال نہیں ہے۔ اور آزاد سے ملوک خارج ہو اگرچہ مکاتب ہو اور مسلمان کہنے سے غلام  
ہو کہ کافر کے ذمہ نہیں ہے۔ پھر مسلمان غنی پر واجب ہے اگرچہ عورت ہو۔ پھر تنصیف کی کہ یہ صدقہ واجب ہے۔ ہا و جو  
مطلقاً علیہ السلام فی خطبہ ادا عن کل حر و عبد صغیر و کبیر نصف صاع من بر او صاعا من شعیر۔ پس  
اسکا واجب ہونا بدلیل قول حضرت علی الصریح علیہ السلام جو اپنے خطبہ میں دو جمید کے ایک یا دو درہ پٹے فرمایا تھا عبد الرزاق  
بسنہ صحیح) ارشاد فرمایا کہ ادا کرو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر جو آدھا صاع گہون یا ایک صاع جو۔ رواہ ثعلبی  
بن صعیر العدوی۔ اس خطبہ کو ثعلبی بن صعیر عدوی رضی اللہ عنہ نے نقل کیا۔ فقہ کہا گیا کہ عدوی غصب  
بجانب عدی شاعر ہے جو ثعلبی کے اجداد میں سے ہے اور شیخ حمید الدین الفریہ رحمہ نے کہا کہ اصح عذری عن منقوط  
ری۔ ہے۔ مع۔ یہی صحیح ہے۔ مع۔ میں کتابوں کہ روایت اگرچہ عدوی ہو لیکن عدوی بھی صحیح ہے کوئی وجہ غلط  
ہونے کی موجود نہیں۔ م۔ یہ حدیث ابو داؤد و عبد الرزاق و دارقطنی نے روایت کی۔ ف۔ وجہ استدلال یہ کہ  
اداء صیغۃ الامر واسطے وجوب کے ہے۔ اور شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ صدقہ فطر فرض ہے۔ بدلیل حدیث ابن عمر  
کہ حضرت علی الصریح علیہ السلام نے فرض فرمائی زکوۃ فطر رمضان سے لوگوں پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع  
جو سے ہر آزاد و غلام پر مذکر ہو یا مؤنث ہو مسلمان ہون میں سے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور دوسری روایت میں ابن  
عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ پھر لوگوں نے اسکے عدل میں نصف صاع گہون سے کر دیے۔ حق یہ کہ کچھ اختلاف نہیں اس واسطے  
کہ بالاجماع جو شخص صدقہ طر سے منکر ہو وہ کافر نہیں حالانکہ فرض قطعی کا منکر بالاجماع کافر ہے تو فرض سے ان انکار  
کی یہی مراد جس کو ہم واجب کہتے ہیں۔ و منجملہ دلائل وجوب کے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ حضرت علی الصریح علیہ السلام  
نے ایک منادی کو حکم دیا جس نے بطن مکہ میں پکار دیا کہ صدقہ الفطر حق واجب ہے ہر مسلمان صغیر و کبیر آزاد و ملوک  
پر الخ۔ رواہ الحاکم صحیح۔ بالجملة یہ احادیث ہیں کہ بعض میں صیغۃ امر اور بعض میں لفظ فرض و بعض میں حق واجب  
دار ہے لیکن احادیث صحیحہ آحاد ہیں۔ و بمثلہ مثبت الوجوب۔ اور اسکے مثل دلیل سے وجوب ثبوت حقا  
فقہ نہ فرض قطعی۔ لعدم القطع۔ بوجہ عدم قطع کے۔ فقہ کیونکہ آحاد اسانید سے بالاجماع قطعیات میں  
شبیہ رہتا ہے۔ اور ذخیرہ مالکیہ میں ہے کہ امام مالک سے ایک روایت میں آیا کہ صدقہ الفطر سنت ہے اور یہی بعض  
متاخرین و ظاہر یہ ذخیرہ کا قول ہے بدلیل حدیث قیس بن عبادہ رضی اللہ عنہ کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے  
صدقہ الفطر کا حکم نزول زکوۃ سے پہلے دیا تھا پھر جب زکوۃ نازل ہوئی تو نہ حکم دیا اور نہ منع کیا اور ہم صدقہ  
دیا کرتے ہیں۔ رواہ النسائی و ابن ماجہ و الحاکم۔ جواب یہ کہ ایک فرض نازل ہونے سے دوسرا نسخ ہو یا نہ ہو

نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب تو کافی نہیں کیونکہ زکوۃ نے احکام متعلقہ مال بہت منسوخ کر دیے چنانچہ وہ کسی کو  
 ماذاتہم فقل العفو الایہ اور مانند اسکے بہت ہیں اور صحیح جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ قیس رضی اللہ عنہ دکانی قوم کو  
 کوئی جدید حکم نہیں دیا لیکن ابن عباس کی حدیث حاکم اوپر گزری کہ بطن مکہ میں منادی کرائی کہ صدقۃ الفطر حق ہے  
 ہے حالانکہ یہ بعد نزول زکوۃ کے سال تھے کہ میں ہوا پس ثابت ہوا کہ بعد نزول زکوۃ کے اسکا حکم دیا ہے۔ المترجم  
 بھر یہ صدقہ واجب ہونے میں آزاد ہی و اسلام و تو نگری شرط ہے۔ و شرط التحریر یہ تحقیق التملیک۔ اور شرط  
 آزادی کی اس واسطے کہ تملیک متحقق ہو۔ ف۔ اور غلام تو اپنی ذات کا مالک نہیں پس مال کا کمان سے  
 مالک ہو گا تو غلام پر یہ صدقہ واجب ہونے کے یہ معنی کہ آزاد غنی پر مثل اپنی ذات و عیال کے اپنے غلاموں  
 کا بھی واجب ہے۔ والا سلام لیتقع قربہ۔ اور شرط اسلام کی اس واسطے کہ صدقہ مذکور قربت طاعت ہو جاوے  
 ف۔ کیونکہ صدقہ تو قربت ہے جو کافر سے متحقق نہیں۔ والیسار لقولہ علیہ السلام لا صدقۃ الا لہن ظہری  
 اور شرط فراخ دستی یعنی تو نگری کی اس واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ لا صدقۃ الا لہ یعنی نہیں صدقہ  
 کر تو نگری سے۔ ف۔ اور اوپر کا ہاتھ نیچے ہاتھ سے بتر ہے اور شروع کر ایسے کے ساتھ جسکو تو اپنی پرورش  
 میں رکھتا ہو۔ یہاں تک ترجمہ تمام حدیث ہے جسکو امام احمد نے روایت کیا اور بخاری نے اسکو مختصر معلق ذکر  
 کیا۔ اور اخیر جملہ کے یہ معنی کہ پہلے جہاں کی پرورش کرے پھر دست ہو تو غیر کو دے کیونکہ موافق حکم الہی  
 جہاں کی پرورش میں واجبہ صدقہ کا ثواب ہے اور وہ نفل صدقہ سے افضل ہے۔ م۔ و ہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ  
 یجب علی من یملک زیادۃ علی قوت یومہ لنفسہ و عیالہ۔ اور یہ حدیث حجت ہے شافعی پر اُنکے اس قول  
 میں کہ صدقہ فطر ایسے شخص پر واجب ہے جو اپنے و عیال کے ایک روز کی قوت سے زیادہ کا مالک ہو۔ ف۔  
 اور وجہ حجت یہ کہ اسقدر سے وہ غنی نہ ہو گا اور صدقہ غنی سے ہے۔ اگر کہا جاوے کہ غنی وہ کہ بے پردا ہو تو شاید  
 یہ شخص اس روز کی قوت سے بے پردا ہو کر غنی ٹھہرے جو آپ یہ کہ محتاجی کی حقیقت پر قوت ممکن نہیں تو  
 تو نگری کا مدار صرف شرع کی دلیل پر ہو گا اور غنی سے زکوۃ لینے میں شرع نے نصاب پر مدار رکھا ہے۔ لہذا فرمایا۔  
 وقد رایسار بنصاب نقد الغنائی الشرح بہ فاضلا عما ذکر من الاشیاء۔ اور اندازہ کیا گیا اسود  
 و تو نگری کا ہر قسم کے نصاب کے ساتھ کیونکہ شرع میں تو نگری کا اندازہ اسی کے ساتھ ہے در حالیکہ یہ نصاب قابل  
 ہو اشیا سے مذکورہ سے۔ ف۔ یعنی سکون و کپڑے و اثاثہ و گھوڑا و ہتھیار و خدمتی ملک۔ یعنی ضروریات  
 سے زائد ہو۔ لہذا مستحقہ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مذکورہ مستحق ہجرت اصلیت ہیں۔ ف۔ یعنی  
 ایسی چیزیں ہیں کہ گویا انکو حاجت اصلیت قرار دیا جاوے۔ و استحق بالحاجۃ الاصلیۃ کا معدوم۔ اور جو  
 نصاب کہ مستحق ہجرت اصلیت ہو وہ معدوم کے مانند ہے۔ ف۔ جیسے پانی اگر پیئے ہی کے لائق ہو تو کا معدوم  
 شمار ہو کہ وہیم جائز ہے لہذا جب ایسی چیزوں و حاجات اصلیت سے زائد ہو تو وہ اگر بقدر نصاب ہونے لگا تو غنائی کے  
 مرتبہ پر ہے۔ و لای شرط فیہ النمو۔ اور اس نصاب میں تو شرط نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر نور ہو خواہ خلقی جیسے سونا  
 چاندی میں ہی یا ترکیبی مانند تجارت وغیرہ کے تو اس پر زکوۃ بھی واجب ہوگی اور اگر نہ تو تو نگری میں مضر نہیں۔  
 و متعلق بهذا النصاب حرمان الصدقۃ و وجوب الاضیحة و الفطر۔ اور ایسے نصاب کی وجہ سے صدقہ زکوۃ  
 ملنے سے محروم ہونا اور مالک پر قربانی و صدقہ فطر واجب ہونا متعلق ہوگا۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ ایسے تو نگری پر  
 صدقہ الفطر اپنی نفس کی طرف سے اور اپنی صغیر اولاد کی ہر فرد اور اپنی خدمتی ملکوں میں ہر اس کی طرف



سے نکالنا واجب ہے چنانچہ ہر ایک کو مع دلیل کتاب میں فرمایا کہ - یخرج ذلک عن نفسه - نکالے اس صدقہ کو  
اپنی نفس کی طرف سے - حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ الفطر  
من رمضان علی الناس صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر علی کل حر وعید - ذکر اوائلی - من السلیق - فن ترجمہ  
یہ کہ یہ دلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ فرض کر دیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر یعنی صدقہ پاکیزہ  
کو جو رمضان کے فطر پر دیا جاتا ہے سب لوگوں پر ایک صاع جو ہارے یا ایک صاع جو ہر آزاد و غلام پر جو آزادہ مذکر و  
باموٹ ہو - و یخرج عن اولادہ الصغار - اور نکالے اپنی صفیر اولاد کی طرف سے - لان السبب راس  
یعنی وہ بی علیہ - کیونکہ سبب الصدقہ تو ایسا راس ہے کہ اسکو روزینہ دینا اور اس پر شعلی ہے - فن راس کے سبب  
ہونے کی دلیل بیان کی - لانہا تضاف الیہ - کیونکہ صدقہ مذکور مضاف ہوتا ہے راس کی جانب - یقال زکوٰۃ الراس  
کہا جاتا ہے زکوٰۃ الراس - فن یعنی صدقہ الفطر بھی کہتے ہیں اور اسی کو زکوٰۃ الراس بھی کہتے ہیں تو یہ زکوٰۃ مضاف  
جانب راس ہے - وہی امارۃ السببیۃ - اور یہ اضافت سبب ہونے کی علامت ہے - فن جس سے ولایت ہوتی ہے  
راس اسکا سبب ہے - اگر دہم ہو کہ پھر صدقہ الفطر کہنے میں ولایت ہوگی کہ فطر اسکا سبب ہے - جواب دیا کہ - ولان تضاف  
الے الفطر باعتبارانہ وقتہا - اور فطر کی طرف اضافت باعتبار اسکے کہ فطر اس صدقہ کا وقت ہے - فن غلام  
یہ کہ فطر کی طرف اضافت تو بوجہ وقت فطر کے ظاہر ہوئی اور صدقہ الراس یا زکوٰۃ الراس میں آمد کوئی بات  
نہیں سوائے اسکے کہ یہ اضافت بجانب سبب ہے یعنی چونکہ راس کے سبب یہ صدقہ واجب ہوا تو اسکو راس  
کی طرف مضاف کر دیا - ولہذا تعد و تعد و تعد و تعد الراس مع اتحاد الیوم - اور اسی وجہ سے راس متحد ہوجاتا  
سے صدقہ مذکور تعد و تعد و تعد ہوتا ہے باوجود یوم متحد ہونے کے - فن یعنی وہی روز عید ہوتا ہے مگر کئی افراد ہوں  
تو کئی صدقات ہو جاتے ہیں تو یہی راس سبب ہونے اور دن نہ ہوا ورنہ دن تو واحد تھا - پھر اگر دہم ہو کہ تو  
کار اس یعنی صرف ایک ہی زکوٰۃ الراس اس پر اپنے سر کی واجب ہوگی نہ اولاد و مملوکوں کی - اس دہم کو  
دفع کر دیا کہ - والاصل فی الوجوب راسہ - اور اصل وجوب صدقہ الفطر میں تو خود تو نگرا - اس ہے  
فن اور باعث اس میں یہ کہ - وہو موثہ و بی علیہ - وہ یعنی تو نگرا اسکی ثبوت کرتا یعنی اپنے سر کو روزینہ دینا  
اور اس پر شعلی ہے - فن کیونکہ اول آدمی اپنی نفس پر خرچ کرتا ہے اور یہ حدیث میں بھی آیا ہے کہ اول خود پھر مال  
و غیرہ - پس معلوم ہوا کہ باعث اس میں روزینہ و ولایت ہے تو نکلا کہ جان یہ علت پائی جاوے وہ بھی سبب ہو جائیگا  
خیلی قریب ہے - تو لاحق کیا جائیگا راس تو نگرا کے ساتھ میں - مامو فی معنہ - ہر وہ جو اسکے معنی میں ہو - فن یعنی  
ہر وہ راس جسکو یہ روزینہ دیتا ہو اور آخر دل ہو - کا ولادہ الصغار - جیسے اسکے نابالغ اولاد - فن رکن  
و لکیان - لاشیونہم و بی علیہم - کیونکہ یہ تو نگرا ہی انکو روزینہ دیتا اور آخر دل ہے - فن جیسے اپنی راس پر  
شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ مدار اس استدلال کا زکوٰۃ الراس کی لفظ پر ہے کہ جس سے ثابت ہوا کہ راس سبب ہے  
بوجہ موت و ولایت کے تو اولاد وغیرہ کی راس بھی جنہر ہی ولی ہے سبب صدقہ ہونے اور ان میں ہر راس کا صدقہ  
بھی ادا کرے گا - لیکن یہ ثابت کرنا پڑیگا کہ شارع علیہ السلام نے زکوٰۃ الراس کا لفظ فرمایا ہے حالانکہ یہ ثبوت  
و شدہ ہے - پھر شیخ نے جو استدلال ذکر کیا ہے کہ حدیث ثعلبیہ رو میں عن کل حر و عید صفیر او کبیرہ وادہم تو لفظ  
عن سے نکلا کہ ہر راس کی طرف سے یہ صدقہ ہے اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما عن کل حر و عید صفیر عن علی سے مراد یہی  
کہ عن کل حر - کیونکہ غلام پر خود کوئی مالی عبادت اسوجہ سے نہیں ہو سکتی کہ وہ مال کا مالک نہیں ہے تو مخصوص یہ کہ

مولیٰ اسکی طرف سے نکالے پس حاصل یہ نکلا کہ صدقۃ الفطر آدمی پر اپنی اور ان لوگوں کی جہت سے یہ صدقہ واجب ہوتا ہے اور شرح سے یہ بات معلوم کہ ان لوگوں میں سے ایسے شخص کی طرف سے واجب نہیں جو اسکی مونث و ولایت میں نہ ہو حتیٰ کہ غیر دون اور غیر کے غلاموں کی طرف سے نہیں واجب۔ اور دارقطنی کی روایت حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کے آخر میں یہ لفظ بھی ہے۔ من تمونون۔ یعنی ہر آزاد و غلام مذکور و مونث میں سے انہیں کی طرف سے جو تمہارے مونث میں ہیں۔ یعنی شرعی ولایت سے تم پر انکا نان نفقہ واجب ہے۔ اگر کسی صغیر بچہ کو بدون ولایت شرعیہ کے خالی اللہ کی تقرب کی امید پر پرورش کرتا ہو تو ہا لا جماع اسکی طرف سے صدقۃ الفطر واجب نہیں۔ مع۔ اگر وہیم ہو کہ فعلی ہذا اولاد بالغ جب محتاج ہو کہ اسکا نفقہ باپ تو نگرہ ہو تو اسکی طرف سے نکالنا لازم ہوگا جو اب نہیں کیونکہ ولایت و مؤنت کا مجموعہ و تمامی متبادر ہے چنانچہ تھا ہے۔ م۔ دادا کی پرورش میں اسکی صغیر پوتے پوتیاں ہیں تو ظاہر الروایۃ میں انکی طرف سے واجب نہیں۔ باپ محتاج زندہ ہوا ہو۔ قاضیخان۔ اور روایت الحسن میں واجب ہے یہی ارجح ہے۔ مع۔ و حمالیک۔ اور اپنی مالیک کی طرف سے صدقہ نکالے۔ ف۔ اگرچہ ملک مدبر یا ام ولد ہوں اور اگرچہ کفار ہوں لیکن مکاتب ننون۔ نقیام الموتہ والولایت۔ بوجہ قائم ہونے مؤنت و ولایت کے۔ ف۔ سر دہی رحم نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک ولایت نامہ اور مؤنت نامہ دونوں ملکی سبب ہے اور یہ دونوں باتیں صغیر اولاد اور مالیک میں موجود ہیں۔ و ہذا۔ اور یہ حکم۔ ف۔ ملکون میں۔ اذاکا نواللخدمۃ۔ اسوقت کہ مالیک خدمت ہوں۔ ف۔ نہ مالیک تجارت چنانچہ آویگا۔ اور یہ حکم اولاد میں جب کہ باپ ہی پر مدار ہو۔ ولال مال للہنغار۔ اور اولاد صغار کا خود کچھ مال ہو۔ ف۔ مثلاً انہوں نے اپنی نانی یا مان وغیرہ کی میراث پائی ہو چنانچہ فرمایا۔ فان کان لہم مال۔ پس اگر باپ کی اولاد صغار کا خود مال ہو۔ ف۔ جیسے مذکور ہوا تو استحسان یہ کہ۔ یودی من مالہم عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ صدقہ ادا کیا جاوے انکے مال سے نزدیک ابو حنیفہ و ابو یوسف کے۔ ف۔ اور انکی طرف سے جو مولیٰ ہو یعنی باپ یا اسکا دمی یا دادا یا اس کا دمی یا قاطعی کا مقرر کیا ہو آدمی صدقہ نکال دے اور مجنون میں بھی یہی حکم اختلافی ہے۔ خلافاً لمحمد۔ بخلاف قول امام محمد رحم کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک صغیر بچہ واجب نہیں اور یہی قول زفر رحم و شافعی و احمد و اہل حق کا ہے کیونکہ یہ صدقہ جہادت ہے تو صغیر پر واجب نہ ہوگا جیسے اسپر زکوٰۃ نہیں ہے۔ مع۔ اور طرفین کے نزدیک استحساناً مال صغیر پر ہے۔ لان الشریع اجراء مجری الموتہ۔ کیونکہ شریع نے اس صدقہ کے وجوب کو بجائے مؤنت کے جاری کیا۔ ف۔ چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ من تمونون۔ یعنی انکی طرف سے دو جکی مؤنت اٹھاتے ہو۔ فاشبہ النفقۃ۔ تو یہ مشابہ ہو گیا نفقہ کے ساتھ۔ ف۔ اور نفقہ صغار کا باپ پر اسوقت کہ صغار کا خود مال ہو اور اگر ہو تو اسی کے مال سے اسکا نفقہ ہے (فرج) اگر صغیر و مجنون کے مال سے نہ دیا گیا تو جب مجنون کو افاقہ ہوا صغیر بالغ ہو اسوقت خود ادا کرے اور ساقط نہ ہوگا۔ ت۔ د۔ ولا یودی عن زوجۃ اور مرد تو گھر نہیں ادا کرے گا صدقہ فطر کو اپنی زوجہ کی طرف سے۔ ف۔ یعنی اسپر زوجہ کی طرف سے ادا کرنا لازم نہیں۔ یہی قول ثوری و ظاہر ہے وابن المنذر مالکی وغیرہ کا ہے۔ نقصور فی الولایت والموتہ۔ بوجہ تصور کے ولایت و مؤنت میں۔ ف۔ یعنی شوہر کی ولایت اسپر پوری نہیں اور مؤنت بھی پوری نہیں۔ فانہ لایلیما فی غیر حقوق النکاح۔ کیونکہ شوہر اس عورت پر ولایت نہیں رکھتا سو اسے حقوق نکاح میں۔ ف۔ پس شوہر کی ولایت زوجہ پر صرف حقوق نکاح میں ہوئی تو پوری ولایت ہر طرح ہوئی۔ ولایونہا فی غیر الروایۃ

اور شوہر زوجہ کی موت نہیں آٹھنا سوائے رواتب میں۔ **ف** یعنی جو امور کہ نان نفقہ و مسکنی کی برائی میں آئے  
سوائے میں انکی موت آٹھنا شوہر پر لازم نہیں۔ **ک** لمدواۃ۔ جیسے دوا کرنا۔ **ف** جب کہ زوجہ یا شوہر سے  
بلکہ عورت پر اپنی مہر سے اپنا علاج کرنا لازم ہو تو معلوم ہو کہ موت بھی پوری لازم نہیں اور معلوم ہو چکا کہ سبب  
تو پوری ولایت و پوری موت ہے۔ ابن المنذر مالکی رحمہ نے کہا کہ عورت جب تک مشکوہ نہ ہو تو بالاجماع اسکا  
صدقہ اسی پر واجب ہے اور بعد نکاح کے امام مالک و شافعی وغیرہ نے اختلاف کیا کہ صدقہ اسکا شوہر پر واجب  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث میں یہ صدقہ ہر مذکر و مؤنث پر ثبوت ہوا اور اسکے خلاف کچھ ثبوت  
نہیں تو عورت کے ذمہ سے بعد نکاح کے ساقط ہونا بغیر دلیل ہے تو ہمارے اصحاب مالکیہ کا یہ قول بے دلیل ہے  
مع۔ **و** لاعن اولادہ الکبار۔ اور نہ ادا کرے اپنی اولاد بالغ کی طرف سے۔ **و** ان کا نوافی عیال  
اگرچہ بالغ اولاد اسکے عیال میں ہوں۔ **ف** مثلاً محتاج لبتے اپنی یا مجنون ہوں کہ باپ ہی انکی پرورش  
کرتا ہو تو بھی باپ پر انکا صدقہ الفطر لازم نہیں۔ **ل** لعدم الولاۃ۔ کیونکہ ولایت منعدم ہے۔ **ف** اسلئے  
کہ بالغ ہونے سے یہ خود اپنی آزادی ولایت رکھتے ہیں۔ **و** لوادی عنہم او عن زوجہ بغیر امر ہم اجزا ہم شھان  
اور اگر مرد نے اپنی اولاد بالغین کی طرف سے یا اپنی زوجہ کی طرف سے ادا کر دیا بغیر انکے حکم کے تو آٹھنا نافی  
طرف سے ادا ہو گیا۔ **ف** اسی پر تہی ہے۔ **ا** تقاضیخان۔ ثبوت الاذن عادیہ۔ کیونکہ اجازت بطور  
عادت ثابت ہے۔ **ف** اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ جیسے زکوۃ بغیر حکم جائز نہیں ہے واضح ہو کہ خاص کلام یہ ہے  
کہ اولاد بالغین اسکے عیال میں ہوں یا نہ ہوں انکی طرف سے بے اجازت صدقہ جائز ہے لیکن جامع الموزین  
محیط سے لایا کہ یہ اسی وقت جائز ہے کہ یہ لوگ اسکے عیال میں ہوں۔ **و** ہندیہ میں محیط سے نقل کیا کہ نہیں  
جائز ہے کہ عیال کے سوائے کسی کی طرف سے بدون اسکے حکم کے دیوے۔ **ف** فافہم۔ اجداد و جدات و نوافل  
کی طرف سے نہ دے۔ **ا** تبیین اور نہ باپ و ماں سے اگرچہ اسکے عیال میں ہوں۔ **ا** بوجہ۔ اور نہ اپنے منیر  
بھائی بہن سے اور نہ اپنی قرابت سے اگرچہ اسکے عیال میں ہوں۔ **ا** تقاضیخان۔ **و** لایخرج عن مکاتبہ۔ اور  
نہ نکالے اپنے مکاتب سے۔ **ل** لعدم الولاۃ۔ بوجہ ولایت نہ ہونے کے۔ **ف** کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کا  
خود مختار ہے۔ **و** لا مکاتب عن نفسہ۔ اور نہ مکاتب خود اپنی طرف سے نکالے۔ **ف** یہی قول جدید  
شافعی کا اور احمد وغیرہ کا ہے۔ **ل** فقرہ۔ بوجہ فقیر ہونے مکاتب کے۔ **ف** کیونکہ وہ مال کتابت ادا کرنے کا  
محتاج ہے بلکہ اسکو مالکیہ اپنی کمائی پر اختیار تصرف بھی نہیں ہے۔ **و** فی المدبر۔ اور مدبر غلام یا باندی میں۔ **و**  
ام الولد۔ اور ام الولد باندی میں۔ **و** ولایۃ المولی ثابتہ۔ مولیٰ کی ولایت پوری ثابت ہے۔ **ف** یخرج عنہما۔  
تو مولیٰ ان دونوں کی طرف سے نکالے۔ **و** لایخرج عن مالیکہ للتجارۃ۔ اور ایسے ملکوں کو غلاموں یا باندیوں  
کی طرف سے نہیں نکالے جو تجارت کے واسطے ہیں۔ **ف** کیونکہ ان میں زکوۃ واجب ہے۔ **خ** خلافا للشافعی  
فان عنہ وجوبہا علی العبد و وجوب الزکوۃ علی المولیٰ فلا تنافہ۔ بخلاف قول شافعی مع کے کہ اگر  
انکے نزدیک مالیک تجارت کی طرف سے صدقہ الفطر نکالے کہ کیونکہ شافعی مع کے نزدیک وجوب صدقہ الفطر  
کا غلام پر ہے اور وجوب زکوۃ کا مولیٰ پر جو تاہم تو صدقہ زکوۃ میں باہم منافات نہیں ہے۔ **ف** اشارہ کیا کہ یہ  
اختلاف ایک اصل پر مبنی ہے وہ یہ کہ صدقہ الفطر ام شافعی مع کے نزدیک خود غلام پر واجب اور مولیٰ اسکی طرف  
سے ادا کرے پس خلاصہ تقریر یہ کہ مالیک تجارت میں انکی زکوۃ مولیٰ پر ہے اور صدقہ الفطر خود مالیک پر ہے

کتابت در نجی  
ساتھ ہوں  
معا اجداد و جدات  
ذات امر جائز ہوں  
بیات دانی نالی  
جہم علی بوجہ  
فانہ بوجہ  
نہ کہ نہ بوجہ



تو دونوں قسم کی زکوٰۃ انہیں جمع نہ ہوئی۔ لیکن مخفی نہیں کہ انجام کار دونوں قسم کا بوجھ مولیٰ ہی کو برداشت کرنا پڑا۔  
 وعندنا وجہا علی المولیٰ بسببہ۔ اور ہمارے نزدیک وجہ صدقۃ الفطر مولیٰ ہی پر بسبب اپنی ملوک کے ہوتا ہے  
 کا لزکوٰۃ۔ جیسے زکوٰۃ مولیٰ پر بسبب ان مالیک تجارت کے ہے۔ ف۔ پس اگر تجارتی ملوک کے سبب سے  
 صدقہ فطر ہو تو ان مال کے سبب سے ایک زکوٰۃ اور دوم صدقۃ الفطر اٹھانا پڑے۔ فیودوی الی الثناء۔ پس یہ  
 مودی ہو طرف مکرر کے۔ ف۔ حالانکہ ایک سال میں گھر خرچہ شرعاً ممنوع ہے بدلیل تورہ علیہ السلام لایسفی فی الصدقۃ  
 یعنی صدقہ ایک سال میں مکرر نہ لیا جائیگا۔ یہ عام ہے کہ کسی قسم کا صدقہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ تجارتی مالیک کچھ رکھنے کی سہولت  
 عیال نہیں کیے گئے بلکہ مانند نفیس اموال تجارت کے ہیں۔ م۔ مع۔ والعبید بن شریکین۔ جو غلام کہ دوشربکون میں  
 ہو۔ ف۔ یا زیادہ شرکا دیوں جب کہ وہ تجارتی نہیں بلکہ خدمتی ہے۔ المبسوط۔ لافطرۃ علی واحد منها۔ تو اسکا  
 صدقہ الفطر دونوں شرکار میں سے کسی پر نہیں ہے۔ نقصور الولایۃ والمونۃ فی کل واحد منها۔ بوجہ ناقص ہونے  
 ولایت و مونت کے ہر شریک کے حق میں۔ ف۔ اسمن مالک و شافعی واحمد کا خلاف ہے اس کے نزدیک ہر ایک  
 پر حصہ رسد ہے۔ مع۔ وکذا العبد بن انین۔ اور یوں ہی چند غلام کہ دوشربکون میں مشترک ہوں محمد  
 ابی حنیفہ رحم۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ ف۔ کہ ان غلاموں میں سے کسی کا صدقہ فطر کسی شریک پر نہیں  
 ہے۔ جیسے ایک غلام مشترک میں بالاتفاق نہیں۔ وقالا علی کل منها ما یخصه من الرؤس دون الاشخاص۔  
 اور صاحبین نے کہا کہ ہر شریک پر اسکا صدقہ ہوگا جو راسوں میں سے اسکے واسطے خاص ہونہ اشخاص میں سے۔  
 ف۔ اشخاص جمع شقص یعنی ٹکڑا دیا۔ اور معنی یہ کہ ہر شریک کے ٹکڑے ملکر حتمی راس کامل ہو جائیں انکا صدقہ  
 دے اور جو ٹکڑا رہے اسکا نہیں۔ مثال اسکی یہ کہ پانچ غلام میں دوشربک مسادی ہیں پس ہر شریک کے حصہ میں پانچ  
 نصف ہوئے تو اسکے دو غلام نصف غلام ہیں پس دو غلام کا ادا کرے اور نصف خارج ہے۔ العنایہ۔ بناء علی انه  
 لایری قسمۃ الرقیق و ہما یریا تھا۔ یہ اختلاف اس بنا پر کہ ابو حنیفہ رحم رقیق کا ثوارہ نہیں دیکھتے اور صاحبین  
 اسکو جائز دیکھتے ہیں۔ ف۔ یہ اصل تو متقرر ہے لیکن قول ابو یوسف چنان موافق ابو حنیفہ رحم ہے چنانچہ مبسوط میں  
 ہے کہ اگر دو شخصوں میں چند ملوک خدمتی باہم مشترک ہوں تو امام ابو حنیفہ کے قول پر دونوں میں سے کسی پر صدقہ  
 فطر واجب نہیں اور امام محمد سے روایت ہوا کہ ہر ایک پر اسکے حصہ میں واجب ہوگا بشرطیکہ حصص ملکر کامل ہو جاوے  
 اور قول ابو یوسف رحم مضطرب ہے یعنی ان سے مختلف روایتیں وارد ہیں اور اصح یہ کہ وہ ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں اور  
 انکا فذر یہاں یہ ہے کہ ثوارہ کا مدار تو ملکیت پر ہے اور یہاں کلام صدقہ میں ہے اسکا مدار تو ولایت پر ہے نہ ملکیت پر حتیٰ کہ  
 حسین ملکیت نہیں جیسے فرزند صغیر تو اسکا صدقہ واجب ہوتا ہے اور یہاں جب ولایت کسی پر پوری نہیں تو کسی صدقہ  
 بھی واجب نہیں ہے۔ العنایہ۔ وقیل ہو بالاجماع۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم بالاجماع ہے۔ ف۔ کسی امام کے نزدیک  
 صدقہ واجب نہیں بلکہ چھ صاحبین غلاموں کا ثوارہ جائز جانتے ہیں۔ لآلہ لایجتمع النصب قبل القسمۃ۔ کیونکہ  
 ثوارہ سے پہلے حصص یکجا نہیں ہو سکتے ہیں۔ فلم تتم الرقیۃ لکل واحد منها۔ پس ہر شریک کے واسطے کوئی قبہ  
 پورا نہ ہوگا۔ ف۔ تو کسی کا صدقہ واجب نہ ہوگا۔ ویووی المسلم الفطرۃ عن مجده الکافر۔ اور مسلم اپنے غلام  
 کافر کی طرف سے فطرہ ادا کرے گا۔ لا طلاق ماروینا۔ بدلیل اطلاق اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں  
 یعنی حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہما ادا عن کل مرد عبد۔ واقع ہے اور معنی یہ قرار پائے کہ تو اگر کسی مونت کاملہ اور ولایت نامہ  
 رکھتا ہو اسکی طرف سے فطرہ دے خواہ یہ آزاد ہو جیسے اولاد صغیر یا ملوک ہو۔ پھر ملوک غلط ہے خواہ مسلمان ہو

یا کافر جو بشرطیکہ خدمتی ہو بخلاف تجارتی کے کہ اول تو وہ واسطے موت کے نہیں رکھا جاتا۔ دوم اس میں دو صدقہ جمع ہو جاتے ہیں پس تجارتی خارج ہو کر باقی ہر قسم کے غلام میں حدیث علی الاطلاق رہی۔ م۔ و قولہ علیہ السلام فی حدیث ابن عباس او دا عن کل حر وعبد یہودی او نصرانی او مجوسی الحدیث۔ اور دلیل دوم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث ابن عباس میں ہے کہ صدقہ فطر ادا کرو ہر آزاد سے اور غلام یہودی یا نصرانی یا مجوسی کی طرف سے آخر تک۔ ف۔ وار قطنی نے بدو ن لفظ مجوسی روایت کی اور اسکا راوی سلام الطویل سخت مجروح معنی کہ دنیاغ کہا گیا اور ابن الجوزی نے اسکو موضوعات میں داخل کیا۔ منع۔ ولان السبب قد تحقق والولی من اہل۔ اور دلیل سوم یہ کہ صدقہ کا سبب (یعنی راس جو موت و ولایت میں ہو) بیشک مستحق ہوا اور مولی اس لائق ہے۔ ف۔ یعنی صدقہ دے اور ثواب پاوے اگرچہ غلام کافر اس لائق نہیں مولی پر اس غلام کافر کی طرف سے واجب ہوا اور اسی کو ثواب ملا۔ ابن العلام نے کہا کہ جب حدیث ابن عباس لائق حجت نہیں تو منجھ میں دلائل کے رد باقی رہیں۔ اول وثالث۔ پس اول میں عبد کا لفظ مطلق ہے وہ غلام مسلم و غلام کافر دونوں کو شامل ہے۔ اگر کہا جاوے کہ صحیح میں قید من المسلمین کی مذکور ہے تو مطلق سے بھی مراد ٹھہرا۔ جواب یہ کہ ہمارے نزدیک مطلق الگ و مقید الگ رہتا ہے اور دونوں پر عمل ممکن ہے۔ مفع۔ مترجم کنایہ کہ جب واقعہ ایک ہی ہو تو مطلق و مقید بھی واحد ہو جاتے ہیں۔ جواب یہ کہ سبب میں الگ رہتے ہیں فاعلم تعالیٰ اعلم۔ م۔ و فیہ خلاف الشافعی۔ اور اس حکم میں شافعی کا خلاف ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ لان الوجوب عندہ علی العید۔ کیونکہ وجوب اس صدقہ کا تو غلام پر ہوتا ہے۔ ف۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور یہ صدقہ عبادت و تقرب ہے۔ و ہو لیس من اہل۔ اور حال یہ کہ غلام کافر اس لائق نہیں ہے۔ ف۔ تو اس پر صدقہ واجب بھی نہوگا۔ ولو کان علی العکس۔ اور اگر مسئلہ عکس ہو۔ ف۔ یعنی غلام مسلمان ہوا اور اسکا مولی کافر ہو۔ فلا وجوب بالاتفاق۔ تو بالاتفاق صدقہ واجب نہوگا۔ ف۔ ہمارے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ابتداً مولی پر وجوب ہوتا ہے جو بیان کافر ہے اور امام شافعی کے نزدیک ہوجہ سے کہ ابتداً وجوب اگرچہ غلام پر ہو اگر خطاب ادا کرنے کا مولی کو ہے اور وہ کافر لائق خطاب نہیں ہے۔ مع تمثال محمد و من باع عبد او احدہما بالانحار۔ امام محمد نے ضمیمہ میں کہا کہ جس شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور دونوں میں سے ایک کو خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع کو یا مشتری کو اس طرح کہ بقول ابو حنیفہ رحمہ تین روز کے اندر بیچ پوری کرے یا توڑ دے یعنی جا کر تین روز کا ہے۔ فطر علی من یبصر لہ۔ تو اس غلام کا فطر اس پر ہوگا جسا کہ ہو جاوے۔ ف۔ شیخ الاسلام نے شرح جامع ضمیمہ میں کہا کہ۔ معناه انه اذا مر یوم الفطر وانحار باقی۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ فطر کا روز گننا اور ابھی خیار باقی ہے۔ ف۔ تو معلوم نہیں کہ یہ غلام بائع کا رہا یا مشتری کا ہو گیا تو ابھی کوئی اسکا صدقہ نہ دیا گیا مگر ساقط نہوگا بلکہ بعد اسکے اگر بیچ پوری ہو گئی تو مشتری ادا کرے اور اگر خیار والے نے توڑ دی تو بائع ادا کرے گا۔ مترجم کنایہ کہ یہ غلام بھی خدمتی تھا جسکو بائع نے بیچا اور مشتری نے بھی اسی واسطے خرید کیا کیونکہ تجارتی غلام میں تو کسی پر صدقہ نہیں ہے تا حقیقہ۔ وقال زفر رحمہ۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ۔ ف۔ یوم الفطر ہی کو اسکا صدقہ ہوگا۔ علی من لہ الخیار۔ اس شخص پر جسکے واسطے خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع ہو یا مشتری ہو۔ لان الاولایۃ لہ۔ کیونکہ اسی کو ولایت حاصل ہے۔ ف۔ حتی کہ وہ اجالات دیدے تو پوری ہو جاوے اور توڑے تو ٹوٹ جاوے۔ وقال الشافعی علی من لہ الملک۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اسکا صدقہ اس پر ہوگا جسکے لیے ملک حاصل ہے۔ ف۔ کیونکہ شافعی رحمہ کے نزدیک خیار ہونے سے ملک منوع نہیں ہوتا تو مشتری کو ملک حاصل ہے۔ النہایۃ اور یوں ہی شرح پہلے دفعہ بیان

وغیرہ میں نقل مضطرب ہو اور صحیح مذہب شافعی وہ کہ یعنی رح نے تتمہ وتعلیق الشافعیہ سے نقل کیا کہ جب زمانہ خیار میں  
 یوم الفطر آیا تو اسکا فطرہ اسپر جسکی ملک ہو پس اگر ہم کہیں کہ بائع کی ملک تو اسی پر فطرہ اور اگر کہیں کہ مشتری کی تو اسی پر  
 ہو اور اگر کہیں کہ ابھی ملکیت متوقف ہو تو جسکا ہو جاوے۔ انتہی۔ حاصل یہ کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ لاف  
 من وفاقہ۔ کیونکہ وجوب فطرہ تو ملک کے وظائف سے ہے۔ کا نفقہ۔ جیسے نفقہ۔ و۔ یعنی غلام کا نفقہ  
 اسپر جو اسکا ملک ہو۔ ولنا ان الملك موقوف لانه لو رد ليعود الى ملك البائع ولو اجترقت الملك  
 للمشتري من وقت العقد فيتوقف ما يثبت عليه۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ملک ابھی متوقف ہے کیونکہ اگر بیع روکی  
 گئی تو وہ بائع کی ملک میں پھر آویگا اور اگر اجازت دی گئی تو وقت عقد سے مشتری کی ملک ثابت ہو جاوے گی پس  
 جوابات کہ ملک پر متبنی ہو وہ بھی متوقف رہے گی۔ و۔ یعنی صدقہ الفطر۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب تو شافعیہ کے  
 قول سے موافق ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ہم اسکے قائل ہوں کہ ملک موقوف ہے تو فطرہ بھی موقوف رہے گا۔ غایت  
 یہ کہ مصنف رح نے اسکو قطعی کر دیا کہ ہم اسی کے قائل ہیں۔ اور کلام شافعیہ تو یہ ہے کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ اسکا  
 جواب یہی کہ دلالت تامہ و مونت تامہ پر جو بیان بذریعہ ملک ہے اور ہم نے قطع کر لیا کہ ملک متوقف ہے۔ بخلاف  
 النفقہ۔ بخلاف نفقہ کے۔ لانا للما جہ الناجزہ۔ کیونکہ نفقہ تو حاجت ناخبرہ۔ و۔ یعنی فی الحال  
 نازل حاجت کی جت سے ہے۔ فلا قبل التوقف۔ تو نفقہ کسی توقف کو قبول نہیں کر سکتا۔ و۔ بلکہ  
 وہ لامحالہ کسی برنی الحال ہوگا۔ وزکوۃ التجارة علی هذا الخلاف۔ اور تجارتی زکوۃ بھی اسی اختلاف پر  
 ہے۔ و۔ مثلاً تجارتی غلام کو بشرط اسخار خرید اور مدت خیار میں سال زکوۃ پورا ہو گیا تو ہمارے نزدیک  
 اسکی زکوۃ ابھی متوقف ہے آخر جسکا ہو جاوے اسی پر ہے اور شافعی رح کے نزدیک بھی جیسا ملک ہو خواہ بھل یا انجام کار میں  
 فصل فی مقدار الواجب ووقفہ۔ فصل قدر واجب امدت وجوب کے بیان میں۔ الفطرہ نصف صاع  
 من براد و دقیق او سویق او زریب۔ صدقہ الفطر آدھا صاع گیون یا اسکے آٹے یا اسکے ستو کا یا مونیر کا۔ و۔  
 علی ہذا زریب بمنزۃ گیون کے ہے کہ اسکا نصف صاع جائز ہے۔ او صاع من تمر او شعیر۔ یا پورا صاع چھو ہارے یا  
 جو کا۔ و۔ اس سب میں ابو حنیفہ رح کے ساتھ صاحبین کا اتفاق ہے سواے زریب کے۔ وقال الزریب بمنزۃ  
 الشعیر۔ اور صاحبین نے کہا کہ زریب بمنزۃ جو کے ہے۔ و۔ حتی کہ زریب سے ایک صاع واجب ہے۔ و جو روایت  
 عن ابی حنیفہ۔ اور یہ بھی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے۔ و۔ صدر الاسلام ابو امیثیر نے کہا کہ یہی صحیح  
 ہے۔ و۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جائیگا۔ و۔ کیونکہ حدیث میں زریب سے ایک صاع صاف منصوص ہے اور جو منصوص  
 مقدار ہو وہ کبھی کسی سبب سے کم نہیں ہو سکتی ہے۔ و۔ والا اول روایت الجامع الصغیر۔ اور اول فی زریب  
 سے نصف صاع۔ روایت جامع صغیر ہے۔ و۔ یہ اگرچہ ظاہر الروایہ ہے لیکن اسپر فتویٰ نہیں اور نہ اسکی تصحیح مرستی  
 ہے۔ و۔ وقال الشافعی من جمیع ذلک صاع لحدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کنا نخرج  
 ذلک علی عبد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور شافعی رح نے کہا کہ ان سب سے ایک صاع ہے بدلیل  
 حدیث ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ نے کہ فرمایا کہ ہم اسکو نکالتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں  
 و۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہم نکالتے زکوۃ الفطر کو برصغیر و کبیر و آزاد و مملوک سے ایک  
 صاع طعام سے یا ایک صاع اقطا یا ایک صاع جو یا ایک صاع چھو ہارے یا ایک صاع زریب سے پس ہم اسکو برابر  
 نکالتے رہے یا تک کہ ہمارے بیان آیا معاویہ رضی اللہ عنہ بقصد حج یا عمرہ کے پس منجملہ اسکے جو لوگوں سے کلام کیا



منبر پر یہ کہ کہا کہ میں دیکھتا ہوں کہ شام کے گھوڑوں سے دو دہرہ بڑی کرتے ہیں ایک صاع چھوٹا ہارے کے ساتھ پس لوگوں نے اسکو اختیار کر لیا۔ ابو سعید رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں تو ہمیشہ نکالے جاؤنگا جیسے میں نکالتا رہا ہوں۔ رواہ احمد فی صحاحم۔ اس حدیث میں طعام سے مراد گیہوں ہر دو گیہوں و اس کے آٹے و ستو سے ایک صاع واجب ہوا۔ دانا ماروینا۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم روایت کر چکے۔ **ف** یعنی حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہ۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج عن ابن شہاب عن عبد السمیع بن ثعلبہ قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس قبل یوم الفطر بیوم اولیٰ من نقال ادا صاعا من بزاز و صاعا من اثنین ادا صاعا من تمر و صاعا من کل حرد و عبد صغیر و اکبر۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روز عید سے ایک یا دو روز پہلے لوگوں کو خطبہ سنایا کہ ادا کرو ایک صاع گیہوں یا تمغہ دیمان دو ادا دیوں کے یا ایک صاع چھوٹا ہار یا جو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا اکبر ہو۔ اسناد صحیح۔ اور طعام کی خصوصیت کچھ گیہوں سے نہیں چنانچہ بخاری نے ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں طعام سے ایک صاع نکالتے اور جب طعام پوچھا گیا تو کہا کہ ہمارا طعام اردقت میں جو وزیب و اقط و چھوٹا راتھا۔ اور حدیث اول میں جو ابو سعید رضی اللہ عنہ نے کہا کہ لوگوں نے اسکو لے لیا تو یہ عموم اجماع صحابہ و تابعین پر۔ **م** منفع۔ و مؤذ۔ جماعہ من الصحابہ۔ اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ **ف** ازاجلہ عبد السمیع بن مسعود و جابر و ابو ہریرہ و عبد السمیع بن الزبیر و ابن عباس و معاویہ و اسماء بنت الصدیق مع۔ و فہم الخلفاء الراشدون رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ اور انھیں میں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم میں۔ **ف** حضرت ابو بکر چنانچہ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر بن عاصم عن ابی قلابہ رحمہ عن ابی بکر الصدیق انہ اخرج زکوۃ الفطر مدین من خنطہ یعنی حضرت ابو بکر نے صدقۃ الفطر دو گیہوں یعنی نصف صاع نکالے۔ بیقی نے کہا کہ شقیق بن ابی قلابہ رحمہ نے ابو بکر کو نہیں پایا۔ جواب ثقہ کا ارسال ہمارے نزدیک صحیح و محبت ہے اور یہی جمہور علماء کا اصول ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب چنانچہ عبد السمیع بن عمر نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ صدقۃ الفطر کو ایک صاع جو یا چھوٹا ہار یا سلت یا زب سے نکالتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور گیہوں کثرت ہو گئے تو ان چیزوں کی ایک صاع کی جگہ گیہوں کی نصف صاع کر دی۔ رواہ ابو داؤد و النسائی۔ مع۔ اس سے ظاہر ہوا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں جو مذکور ہے کہ پھر لوگوں نے ان چیزوں کے عدل میں گیہوں سے دو نکالنا اختیار کیا۔ مراد اس سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کا فعل ہے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ ابو سعید رضی اللہ عنہ نے جو اسکو معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف نسبت کیا تو بمعنی اجماع ہے کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا عموم طور پر اجماع تھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے منبر پر کلام کیا اور اسکو لوگوں نے لیا تو اجماع متحقق ہو گیا۔ **م** حضرت عثمان رضی اللہ عنہ چنانچہ ثعلبہ میں فرمایا کہ زکوۃ الفطر تم لوگ گیہوں سے دو نکالو۔ رواہ الطحاوی۔ اور اسکی اسناد موصول ہے۔ **م** اقرہ البیہقی۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ چنانچہ عبد الرزاق نے یا اسناد نصف صاع گیہوں و ایک صاع جو و چھوٹا ہار سے روایت کیا۔ و مارواہ محمول علی الزیادۃ تطوعاً۔ اور جو شاہی رحمہ نے روایت کیا یعنی حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ تو محمول ہے زیادتی پر بطور نفل کے۔ **ف** یعنی گیہوں نصف صاع واجبہ اور اس پر نصف صاع دیگر بطور نفل دیتے تھے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید ابو سعید رضی اللہ عنہ نے اس مسئلہ میں احتیاط کی بدین معنی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک صاع کا اخراج ہر ایسے طعام سے تھا جو اسوقت میں ہر سال پھر گیہوں وغیرہ میں آئے اور ابو سعید رضی اللہ عنہ نے گیہوں کے بارہ میں نص معلوم نہ تھی تو دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم نے غیر منصوص چیز میں بظہر قیمت نصف صاع اختیار کیا اور ابو سعید رضی اللہ عنہ نے اس میں بھی وہی صاع رکھا چنانچہ تامل سے یہ بات واضح ہے کہ

پھر دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم نے خواہ بطور اجماع و استنباط کے نصف صاع کیا ہو یا انگو حدیث تعلیہ رقم مل گئی ہو کیونکہ حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے اہل بدینہ کے بعض ایسے لوگوں کو جنہیں گھئون میسر آتے تھے گھئون سے نصف صاع  
منصوص کر دیا تھا اور یہی معنی حدیث تعلیہ رقم میں ہیں۔ اور علمائے تابعین میں سے جم غفیر اسی مذہب پر ہر جگہ نام  
یعنی رقم نے لکھے ہیں۔ اور عقرب ہم لادینگے۔ اور بیان سے ظاہر ہوا کہ شیخ سند ہی رحمہ نے جو در اہل اللیب میں  
نصف صاع خطہ کا احداث نام معاویہ رقم لکھا ہے بغیر تحقیق بات ہے لہذا مناسب ہے کہ ہم شیخ ابن الہمام کی تحقیق کو  
بتلخیص بیان ترجیح کر دیں۔ واضح ہو کہ شیخ محقق نے اول تو گھئون سے ایک صاع کے دلائل کو مبسوط کیا پھر  
جواب دیکر امر حق کی تحقیق کی پس حدیث اول حدیث ابو سعید خدری بروایت صحاح السنہ جس سے وجہ استدلال  
ہے کہ ایک تو طعام سے قبا در گھئون و دوسرے اسپر غیر دمر وغیرہ کا عطف تو مرث حفظہ رک گیا۔ سوم یہ کہ ابو سعید رضی اللہ  
عنه سے نصف صاع نکالنے سے انکار کیا اور کہا کہ جب تک زندہ ہوں ویسے ہی نکالے جاؤنگا جیسے نکالتا  
تھا تو معلوم ہوا کہ گھئون سے صاع نکالنے تھے۔ اور روایت الحاکم میں صاع من خطہ واقع ہوا۔ حدیث دوم عیاض  
بن عبد اللہ نے حدیث الفطرہ از ابو سعید رضی اللہ عنہ روایت کی اور آخر میں ہے کہ ایک نے کہا کہ با گھئون نصف صاع تو فرمایا  
کہ یہ معاویہ کی تخریج ہے میں اسکو قبول نہیں کر دنگا اور نہ اسپر عمل کر دنگا۔ رواہ الحاکم وصحہ۔ حدیث سوم ابن عمر رضی اللہ  
عنہما حدیث الفطرہ میں روایت کی او صاعاً من بر۔ یا ایک صاع گھئون سے۔ انہ۔ رواہ الحاکم وصحہ۔ حدیث چارم۔ یحییٰ  
حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما صاعاً من طعام۔ مع دیگر اشیاء کے مذکور ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث پنجم ایضاً۔ حدیث ابن  
عمر رضی اللہ عنہما صاعاً من بر۔ یعنی ایک صاع گھئون اور کہا کہ پھر لوگوں نے نصف صاع گھئون کو باقی چیز دن کے صاع  
سے برابر کر دیا۔ رواہ الطحاوی۔ حدیث ششم۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ ایک صاع طعام صدقہ الفطر فرض کیا جو کوئی  
گھئون ادا کرے اس سے قبول ہوگا اور جو کوئی جو ادا کرے اس سے قبول ہوگا۔ انہ۔ رواہ الدارقطنی۔ اس میں طعام  
عام رکھا گیا یعنی گھئون و چھو ہارا و جو وغیرہ سب طعام میں۔ حدیث ہفتم از ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ صاعاً من طعام  
فحم ہے یا صاعاً من طعام شعیب۔ رواہ الحاکم۔ حدیث ہشتم حدیث عمر بن عمرو رضی اللہ عنہما صاعاً من طعام ہے۔ رواہ الدارقطنی  
حدیث نهم۔ از مالک بن انس بن عثمان عن ابیہ رضی اللہ عنہما صاعاً من طعام ہے اور کہا کہ ہمارا طعام اسوقت میں گھئون و چھو ہارا  
و انط و زبیب تھا۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث دہم۔ حدیث علی رضی اللہ عنہ صاعاً من طعام گھئون مذکور ہے۔ رواہ الحاکم۔ جواب ان  
روایات کا یہ کہ حدیث دہم کی اسناد میں حارث اعمد ہے جو قابل محبت نہیں۔ حالانکہ دارقطنی و عبد الزراق و طحاوی  
کی روایات حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں صریح نصف صاع گھئون مذکور ہے تو اس روایت حاکم سے استدلال نہیں کیگا  
حدیث نهم کی اسناد میں عمر بن محمد بن صہبان راوی کو نسائی و ابو حاتم و دارقطنی نے کہا کہ مشرک ہے اور ابن عیینہ نے  
کہا کہ کوڑی کا بھی نہیں۔ امام احمد نے کہا کہ کچھ چیز نہیں ہے۔ حدیث ہشتم میں کثیر بن عبد اللہ راوی بالاتفاق ضعیف  
ہے حتی کہ شافعی رحمہ نے کہا کہ کذب کا ایک ستون ہے۔ حدیث ہفتم میں اہل تو محمد بن سیرین نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے  
کچھ نہیں سنا۔ دم ابو حاتم الرازی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے۔ حدیث ششم میں سفیان بن عیینہ راوی کو  
دارقطنی نے کہا کہ اکثر دن کے نزدیک ضعیف ہے۔ حدیث پنجم میں ابن شوزب کا کوئی متابع نہیں بلکہ حاد بن زید  
اور حاد بن سلمہ نے اس کے مخالف روایت کی تو حدیث منکر ہے علامہ ہرین یہ راوی ایک صاع گھئون کو منصوص کرتا ہے  
پھر روایت کرتا ہے کہ لوگوں نے آدھے صاع گھئون کو باقیوں کے ایک صاع سے پہلے کیا۔ حالانکہ منصوص سے صحابہ رضی اللہ  
عنہم کیونکر عدول کر سکتے ہیں۔ یہ اسکی خطا پر دلیل ظاہر ہے۔ لہذا قال الامام الطحاوی۔ حدیث چارم روایت الحاکم حدیث

ابن عمرؓ میں سید بن عبد الرحمن میں اختلاف ہے لیکن حضرت یحییٰ و امام مسلم نے توفیق کی بھر بھی اسکی مراد نہیں معلوم ہوئی حالانکہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ میں مرفوعاً وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمایا صدقۃ الفطر مذکور و منٹ و آزاد و مملوک پر ایک صاع چھو بار یا ایک صاع جو بھر لوگوں نے اسکی برابر ہی میں دو مد یعنی نصف صاع گیہوں کو کر لیا۔ اس حدیث صحیح میں صاف تصریح کر دی کہ تمج کے نصف صاع کو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگوں نے عدل کیا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر بیہقی و دارقطنی نے حدیث عمرو بن حزم کو رد کر دیا جو خود بیہقی و دارقطنی نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو صدقۃ الفطر نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھو بار سے کا حکم کیا۔ بیہقی و دارقطنی نے کہا کہ یہ روایت کیونکر صحیح ہوگی حالانکہ جامعۃ الائمہ نے ابن عمرؓ کی روایت کی کہ نصف صاع گیہوں کو ایک صاع چھو بار سے وغیرہ سے برابر کرنا بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہو کر مخرج کتاب ہے کہ میرے نزدیک بیہقی و دارقطنی کا رد کرنا صرف اسی وجہ پر مقول نہیں ہے جیسا کہ میں تحقیق کر چکا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض لوگوں کو جبکی وسعت میں گیہوں کے نصف صاع گیہوں کا حکم کیا ہے اور یہ عموماً مخفی رہا حتیٰ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود نکالا جیسا کہ روایت ابو داؤد و نسائی سے گذرا مگر عام اشتہار نہ تھا پھر تعدیل مجمع عام میں باتفاق معاویہؓ رقم واقع ہوئی حالانکہ حدیث ثعلبہ میں صریح مرفوعاً مذکور ہے جسکو عبد الرزاق نے باسناد صحیح روایت کیا۔ پس کچھ بعید نہیں کہ عمرو بن حزم کو حکم دیا ہو اور شاید کہ اہل میں کے واسطے ہو۔ فافہم۔ والدتھم اعلم۔ م۔ یہی حاکم کی روایت حدیث ابو سعیدؓ میں ایک صاع گیہوں صحیح ہے تو وہ ہرگز صحیح نہیں ہے چنانچہ ابو داؤد نے کہا کہ ابن علیہ سے ایک شخص اس حدیث میں ایک صاع گیہوں۔ روایت کرتا ہے۔ وہ کچھ محفوظ نہیں ہے اور ایک راوی نے جسکا نام معاویہ بن ہشام ہے اسی روایت میں نصف صاع گیہوں۔ روایت کرتا ہے۔ یہ بھی معاویہ بن ہشام کا یا اس سے نیچے کسی راوی کا وہم ہے۔ انتہی۔ مخرج کتاب ہے کہ اگر وہم نہیں مانتے ہو تو ایک صاع کا راوی بہ نسبت معاویہ بن ہشام کے زیادہ ضعیف ہے تو لازم ہوگا کہ نصف صاع کی روایت اصح ہو۔ کمالی مخفی ہم۔ اور ابن خزیمہ رحم نے فرمایا کہ گیہوں کا ذکر اس روایت میں بالکل محفوظ نہیں ہے اور میں نہیں جانتا کہ یہ وہم کس راوی کو پیدا ہوا بلکہ بیان کیا کہ یہ خبر ہی غیر محفوظ ہے۔ اب رہا بدون گیہوں کے ذکر کے تو صریح ہے کہ یہ ہماری محبت ہے کیونکہ صاف بیان ہے کہ لوگوں نے معاویہؓ رقم سے موافقت کی اور لوگ اسوقت میں صحابہ و تابعین کے سوا کسی کوئی نہیں تھا تو قطعاً معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صاع گیہوں کا علم ہوتا تو وہ ہرگز خاموش نہ ہوتا اور نہ وہ کبھی اس استنباط پر موافقت کرتا کیونکہ یہ تو نفل کا معارفہ ہو جاتا۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر فرض کریں کہ ابو سعید رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عند مبارک میں ایک صاع گیہوں نکالتے تھے تو بالضرور یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا پھر بات آپ کو آگاہ بھی نہ کیا گیا یا آگاہ تھے کہ بھٹے لوگ بطور نفل اسکو زیادہ کر کے نصف صاع گیہوں کی جگہ ایک صاع دیتے ہیں۔ یہ سب بھی اسوقت کہ ماں لیا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عند مبارک میں گیہوں نکالتے تھے حالانکہ ظاہر تو یہ ہے کہ نہیں نکالتے تھے چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں صدقہ نہیں تھا سوا چھو بار سے و زبیب وج کے اور اسوقت گیہوں نہیں تھا۔ اس حدیث میں یہ تو صریح ہے کہ گیہوں سے نہیں نکالتے تھے کیونکہ گیہوں نہیں آتا تھا۔ اور خود حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری میں ہے کہ ہمارا طعام اسوقت میں جو زبیب و اقط و چھو بار سے تھے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر اسوقت گیہوں ہوتا تو پہلے اسکو



بیان کرتے تاکہ معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح مد ہوتا۔ اس سے نکلا کہ اول حدیث جو ابو سعید زہری سے گزری اس میں طعام سے مراد وہ کھانا جو کہ زبیب ماقطہ وجہ و جھوہار سے سب کو شامل ہو گیا یہ چاروں اس طعام کا بیان تفسیری ہے اور گیون میں مراد ہے پیل مذکورہ بالا کہ گیون اس وقت نہیں تھا۔ پس مرویہ ٹھہری کہ میں برابر ایک صاع ان طعام سے موجود ہے نکالتا تھا حتیٰ کہ گیون کی کثرت ہوئی تو میں اس سے بھی استفادہ نکالتا رہا۔ لیکن یہ ٹھہری کہ ابو سعید زہری کے نزدیک مخصوص طعام نہیں ایک صاع ہر قوی صاع ان طعام میں بھی جو مخصوص نہیں جیسے گیون۔ اور مشرک کہتا ہے کہ تمام تحقیق سے یہ بھی نکلا کہ گیون کے بارہ میں نصف صاع کی نص نہ ہونا بھی مسلم نہیں۔ بلکہ ابو سعید زہری کو البتہ یہ نص نہیں پہنچی کیونکہ اہل المدینہ وجہ کا طعام اس وقت گیون نہ تھا اور آخر عام طہر معاویہ زہری کے کلام سے ابو سعید زہری نے نصف صاع گیون کو جانا اور اتفاق سے کلام معاویہ زہری بطور اجتماع کے واقع ہو لیا ابو سعید زہری نے اسکو تسلیم نہ کیا جو جانے اجتماع کے کہ مقدار صاع مخصوص ہے اس میں کمی نہ ہوگی اگرچہ طعام بدلتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں کہ سوائے حضرت ابو سعید زہری کے دوسرے صحابہ زہری کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے گیون میں نصف صاع کی نص نہ ہو بلکہ حدیث ثعلبیہ رضی اللہ عنہ و فعل حضرت خلفاء راشدین و حدیث عمر بن حزم و غیرہ صریح میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گیون میں نصف صاع کا حکم دیا مگر یہ حکم مانند خلفاء راشدین کے بغض صحابہ زہری کو اور مخصوص جنگو گیون سے نکالنا کیسے تھا معلوم رہا چنانچہ انھوں نے روایات کر دین۔ ام۔ اسی قسم سے وہ حدیث کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب عن امیہ عن جابر روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی بھیجا جو کہہ کی گلیون میں پکا رہتا تھا کہ خبردار ہو کہ صدقہ الفطر واجب ہے ہر مسلمان پر مذکر و بیاض و نث ہو آزاد ہو یا غلام ہو صغیر ہو یا کبیر ہو گیون سے نصف صاع اور اسکے سوائے طعام سے ایک صاع۔ رواہ الترمذی و قال حسن غریب۔ اور اس میں کچھ کلام نہیں سوائے اسکے کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے نہیں سنا۔ مگر ہمارے وجہ و علماء کے نزدیک یہ محبت ہے کہ راوی ثقہ مشہور ہوں جیسے یہاں ہیں اور شافعی رحمہ کے نزدیک جب دوسری روایت مرسل سے تقویت ہو جاوے تب مقبول ہے اور یہ بھی یہاں موجود چنانچہ دارقطنی نے مرسل اس کے مانند روایت کی اور ابن ابی حزمی کا قول کہ علی بن صالح راوی کو علماء نے ضعیف کہا۔ اسکو صاحب التفسیر نے زہری کے دیا کہ کسی نے ضعیف نہیں کہا صرف ابو حاتم نے کہا کہ مجھول ہے اور دوسروں نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ شیخ مرویہ کا بد ثقہ ہے اسکی کنیت ابو الحسن ہے جس سے ثوری و مقمر وغیرہ نے روایت کی اور ابن جابر نے اسکو ثقافت میں لکھا ہے بلکہ اسکے سوائے ابو داؤد و نسائی نے حسن بھری سے روایت کی کہ ابن عباس نے آخر رمضان میں بھرہ بن خلیفہ پھر حارث بن عاتق کہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض کیا یہ رقبہ ایک صاع جو ہمارے یا جو سے یا نصف صاع گیون سے الخ۔ اسکے راوی سب ثقہ مشہور ہیں سوائے اسکے کہ حسن بھری نے ابن عباس سے نہیں سنا۔ پس یہ مرسل قوی ہے۔ بلکہ ابو داؤد نے مرسل میں سعید بن المسیب سے مرفوع روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ الفطر فرض کی دو مد گیون یعنی نصف صاع۔ امام طحاوی رحمہ نے کہا کہ حدیث تھانی حدیثنا الشافعی عن یحییٰ بن حسان عن الملیث بن سعد عن غیل بن خالد و عبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شہاب عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوۃ الفطر مدین میں خطہ۔ یعنی سعید بن المسیب نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ الفطر دو مد گیون فرض فرمائے۔ تنقیح التحقيق میں کہا کہ اسکی اسناد قوی و قلاب کے صحیح روشن ہے اور مرسل ہونا کچھ مضرب نہیں کیونکہ سعید بن المسیب کی مراسلات تو محبت میں تھی اور یہ جو بیعتی و غیرہ نے کہا کہ نصف صاع گیون کی تعدیل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیدا ہوئی لہذا یہ روایت

دہم ہر تو اسکا جواب یہ کہ معاویہ رضی اللہ عنہ نے جو اجتہاد کے طور پر بیان کیا اس سے یہ گمان پیدا ہوا حالانکہ لازم تو اسی قدر ہے کہ ان لوگوں کو آگاہی نہ ہوئی کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ تبوک سے نصف صاع مقرر فرمایا ہے اور جب حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اسانید سے ہجو نقل پہنچ گئی تو گمان کو دور کرنا اور اسکو قبول کرنا لازم ہوا کہ یہ کوئی مفرد روایت نہیں بلکہ بہتوں نے اسکو نقل کیا۔ اور اسما و بنت الصدیق رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں زکوٰۃ الفطر دو مد گیہوں سے نکالتے تھے۔ رواہ احمد بن ابی حاتم و ابن ابی شیبہ۔ اور شک نہیں کہ ابن ابی شیبہ اگر ثقہ نہ ہو تو اس سے کم نہیں کہ روایت ثابت کے لائق مفرد ہر شخص جب کہ امام ابن المبارک نے اس سے روایت کی۔ پھر شیخ ابن العمام رحمہ اللہ نے خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے نصف صاع گیہوں کی روایات ذکر کیں جو ہم سابق میں لکھ چکے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہے اس کے راوی عبد الغزیز بن ابی رواد بن ابی جہان نے کلام کیا لیکن یحییٰ بن سعید و یحییٰ بن سعید القطان و ابو حاتم وغیرہم نے اسکی توثیق کی۔ اور نصف صاع گیہوں کا قول عبد الرزاق نے نصف صاع من عبد اللہ بن ابی رواد بن ابی حاتم و ابی مسعود و جابر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم اور علمائے تابعین میں سے صحابہ و طاہرین و ابی اسب و عرقہ و سعید بن جبیر و ابو سلیمان عبد الرحمن سے روایت کیا ہے اور امام طحاوی نے اسکو بہت بڑی جماعت سے روایت کر کے کہا کہ ہم کو نہیں معلوم ہوا کہ صحابہ و تابعین میں سے کسی ایک سے بھی اس کے خلاف مروی ہو ہے انتہی۔ مترجم کتاب ہے کہ جب سمجھے یہ بات متحقق ہو گئی کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم سے نصف صاع گیہوں کا حکم مخصوص باسانید صحیحہ ثبوت ہوا ہے تو جس نے زعم کیا کہ یہ فقط معاویہ رضی اللہ عنہ کی رائے ہے اسکا زعم صحیح نہیں اور جس نے زبان درازی کی کہ یہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی بدعت ہے اس نے جھکنا اور اس نے جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم پر طعن کیا کیونکہ ان سب نے اتفاق کیا اور ہم یہ نہیں کہتے کہ انھوں نے معاویہ رضی اللہ عنہ کے استنباط سے اتفاق کیا بلکہ غالباً انکو معاویہ رضی اللہ عنہ کا استنباط موافق نص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معلوم ہوا تو درحقیقت انھوں نے اسوجہ سے انکار نہ کیا کہ اکثر دن کے پاس نص کا علم تھا۔ فاعلموا انہ قالوا اعلموا انہ قالوا۔ م۔ پھر معلوم ہوا کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک زبیب میں نصف صاع ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک صاع اور اسی کو صحیح کہا گیا۔ ولما فی الزبیب انہ والتمز تقاربان فی المقصود۔ اور صاحبین کی دلیل زبیب میں یہ کہ زبیب و جھو ہارے دونوں مقصود میں باہم تقارب ہیں۔ فن۔ تو قدر صاع میں یکسان۔ بلکہ صاحبین کی دلیل حدیث ابو سعید وغیرہ میں زبیب سے ایک صاع مخصوص ہے پس کچھ حاجت اس قیاس کی نہیں ہے۔ ولہ انہ والتمز تقاربان فی المعنی۔ اور امام رحمہ اللہ کی دلیل یہ کہ زبیب اور گیہوں باہم تقارب ہیں معنی میں۔ لانه یوکل کل واحد منهما بجمع اجزاء۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کھائی جاتی ہے۔ فن۔ اور زبیب و جھو ہارے میں فرق ہے۔ ویلقی من التمر التواء۔ اور جھو ہارے میں سے کھلی پھینک دی جاتی ہے۔ ومن الشعیر الثمالة۔ اور جو میں سے بھوسی پھینک دی جاتی ہے۔ فن۔ پس زبیب کا اندازہ گیہوں کے ساتھ نصف صاع ہونا چاہیے نہ جھو ہارے و جو کے ساتھ ایک صاع۔ وبهذا نظر التفادوت بین البر والتمر۔ اور اسی تقریر سے گیہوں و جھو ہارے میں تفاوت ظاہر ہو گیا۔ فن۔ اور حق یہ کہ اس بیان تفاوت سے کچھ حاصل نہیں جب کہ ہر ایک میں نص موجود ہے لہذا صحیح روایت عام سے موافق بقول صاحبین ہے کیونکہ یہی اتباع نص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور اسی پر فتویٰ پہنچے ہو گا کہ کسی وجہ سے خیر نہ ہو گا۔ پھر میں کہتا

و دقیق ادسوق - یعنی ظاہر لفظین آتا دستو کو مطلق رکھا حالانکہ مطلقاً حکم جاری نہیں ہند افرایا - و مراد وہ من  
الدقیق والمسوق یا متحد من البر - اور مراد دقیق دسوق سے وہ کہ جو گہیوں سے لیا جاوے - فن  
یعنی گہیوں کا آٹا اور گہیوں کے ستو سے نصف صاع واجب ہے - اما دقیق الشعیر الشعیر - راہو کا آٹا تو مانند جو  
ہے - فن کہ جو کا آٹا بھی ایک صاع واجب ہے - بالجلہ آٹا دستو بھی غیر منصوص ہے مگر متدویر باجرہ چنے اور چانول  
وغیرہ کے صرف استقدر فرق ہے کہ آٹا دستو جب کہ گہیوں یا جو کا ہو تو انکی اصل یعنی گہیوں و جو میں نص وارد ہے - اور  
چانول و جو اور وغیرہ میں نص بھی وارد نہیں ہے اور امام مصنف نے کہا کہ - والاولی ان پر اعمی فیہما - اور  
اولی یہ کہ رعایت رکھی جاوے ان دونوں یعنی آٹے و ستو میں - القدر والقیمتہ احتیاطاً - مقدار اور قیمت کی  
ازراہ احتیاط - فن - پس نصف صاع گہیوں کی قیمت مثلاً دو آنہ میں اور آٹا نصف صاع سے کم دو آنہ کا ہوگا  
پس قیمت میں اگرچہ برابر ہیں لیکن احتیاط یہی کہ مقدار میں بھی آٹا نصف صاع دیدے اگرچہ قیمت میں بڑا جاد  
یا آٹا نہ دے اور نصف صاع گہیوں دیدے بہر حال آٹے و ستو میں گہیوں یا جو جسا ہو اپنی اصل کی مقدار منصوص  
کا بھی احتیاطاً لحاظ رکھے جیسے قیمت کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ آٹے یا ستو کی قیمت اپنی اصل کی قیمت سے کم نہ ہو  
مثلاً شاید اتفاقاً نصف صاع ستو کی قیمت نصف صاع گہیوں سے کم ہو تو پوری قیمت تک بڑا دے کیونکہ جو چیز  
منصوص نہیں میں انہیں قیمت کا لحاظ ہے - وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار - اگرچہ بعض اخبار میں  
آٹا بھی منصوص علیہ ہوا ہے - فن - اور یہ دارقطنی کی حدیث زید بن ثابت میں مرفوع وارد ہوا ہے لیکن اسکا راوی  
سلیمان بن ارقم متروک ہے - چونکہ یہ متقرر ہو چکا کہ مادی کے ضعف سے یہ لازم نہیں کہ اصل حدیث خود ہذا احتیاط  
ہے کہ آٹے میں نصف صاع مقدار بھی طوطہ رہے اور چونکہ منصوص ہونا ثبوت کو نہیں ہوتا چاقو قیمت کا بھی لحاظ رہے  
منفع - بلکہ مترجم کہتا ہے کہ شکت میں نص وارد ہے اور یہ حدیث ابو دائد و نسائی میں ابن عمر رضی عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں حدیث فطر کو لوگ ایک صاع جو یا چھوہارے یا سلت یا زریب سے نکالتے تھے - پھر  
جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ آئے اور گہیوں بہت ہو گئے تو عمر رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گہیوں بجائے ان چیزوں  
کے ایک صاع کے کر دیے - اسکی اسناد صحیح اور عبد الغنی بن ابی رقاؤث سے ہے جیسا کہ اوپر گذرا بلکہ نسائی نے حدیث  
ابو سعید رضی اللہ عنہ میں دقیق ایک صاع روایت کیا پس اس میں چکی سلت سے ایک صاع منصوص ہے تو بعد ثبوت کے  
اب واجب ہو گیا کہ مقدار میں ایک صاع سے کم نہ ہو - نا حفظہ واعدتہ لعلہ اعلم - ولم یبین ذلک فی الکتاب  
اعتباراً بالغالب - اور امام محمد رحمہ نے کتاب جامع منسوخ میں اس امر احتیاط کو بیان نہ کیا باعتبار غالب کے  
فن - کیونکہ غالباً آٹا دستو اپنی اصل سے کم قیمت نہوگا - مگر جم کتاب پر محصل کلام مصنف اس مقام پر بھیچے ہوں  
ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ آٹا دستو میں مقدار کے ساتھ قیمت بھی لحاظ رکھے لیکن مقدار تو گہیوں کے آٹے  
و ستو میں نصف صاع اور جو میں ایک صاع لا محالہ واجب ہے پھر یہ بھی احتیاط رکھے کہ قیمت میں بھی کم نہوے اور  
لحاظ قیمت کی وجہ یہ کہ آٹا دستو کو یا غیر منصوص ہے اگرچہ بعض اخبار میں وارد ہو لیکن عامہ اخبار میں مذکور نہیں ہذا  
قیمت کا لحاظ بھی مانند غیر منصوص کے واجب ہے اور کتاب میں اس واسطے بیان نہ کیا کہ غالباً قیمت میں آٹا دستو  
اپنے اصل سے زائد ہوتا ہے اور برابر ہونا اتفاقاً ہے تو کم نہیں ہوتا - پس غیر منصوص کی رعایت قیمت خود ہوجاتی ہے  
بہر گہیوں یا جو کی سلت بالکل غیر منصوص ہے اور اس میں مذکور کا لحاظ بوجہ آنیزش بانی کے نہیں ہو سکتا ہذا فرمایا  
والغیر یعتبر فیہ القیمۃ ہوا صحیح - اور علی خواجہ کی ہوا گہیوں کی اس میں قیمت ہی معتبر ہے ہی قول صحیح ہے



**جسٹ**۔ اور یہی حکم جاری باجرہ و جانول وغیرہ چیزوں میں جو مخصوص تین بن یعنی قیمت معتبر ہوگی بدلیل تعدیل  
 کے جو حدیث ابن عمر وغیرہ میں ہے یعنی نصف صاع گیون کو دوسری چیزوں کے ایک صاع سے برابر کیا اور چونکہ  
 قیمت مثل معنوی ہر دو نصف صاع گیون مثلاً جس قیمت کے ہون مثلاً در آنہ کے ہیں تو اسکا جقدہ باجرہ پڑتا ہو  
 اور اگر دے پس غیر مخصوص میں وزن ملحوظ نہیں ہر بلکہ قیمت مخصوص کے عوض جقدہ پڑے۔ **فاسم**۔ پھر خاص یہ  
 کہ چاہے جس مخصوص کی قیمت لگا دے اور جو فقراء کو نافع ہو بہتر ہے۔ **م**۔ ثم یعتبر نصف صاع من بر و زنا فیما یر  
 عن ابی حنیفہ وعن محمد انہ یعتبر کیلا۔ پھر گیون سے نصف صاع ہونا ازراہ وزن معتبر ہے اس قول میں جو امام  
 ابو حنیفہ سے روایت کیا جاتا ہے اور امام محمد سے مروی ہوا کہ نصف صاع ازراہ پیمانہ کے معتبر ہے۔ **ف**۔ امام  
 ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ علماء نے جب صاع میں اختلاف کیا کہ وہ کئی رطل ہر توب نے اتفاق کیا کہ صاع ہر حال  
 وزن سے معتبر ہے پس گیون سے نصف صاع یا دوسری چیزوں سے ایک صاع براہ وزن معتبر ہوا۔ **ت**۔ **ت**۔  
**ع**۔ اور شاید قول محمد رحمہ اس نظر سے کہ گیون وغیرہ کیلی چیزیں ہیں تو اسی پر مدار ہوگا اور کتاب البیوع کے  
 باب الربو میں کلام آدیکام۔ اور صاع معتبر وہ ہے کہ جس میں ایک ہزار چالیس درم مونگ یا سور سادی۔ **ت**۔  
**و**۔ الدقیق اولی من البر۔ گیون کا آٹا دینا گیون دینے سے بہتر ہے۔ **ف**۔ کیونکہ بغیر تاخیر کے کام میں آدیکام  
**و**۔ الدر اہم اولی من الدقیق فیما یروی عن ابی یوسف۔ اور گیون کے آٹے سے درم دینا بہتر ہے اس  
 روایت میں جو ابو یوسف سے مروی ہے۔ **ف**۔ کیونکہ درم سے باجو دوسری کے ادھی کام لگ سکتے ہیں  
 مثلاً فقیر کو گیون سے پیٹ بھرنے سے اس میں زیادہ خوشی ہو جو ار باجرہ سے کم مقدار کھا دے اور جو پیسہ بچے  
 وہ اپنے بچوں کے کام میں لادے۔ **و**۔ ہو اختیار الفقیر ابی جعفر لانه اوقع للحاجۃ واجبہ۔ اور یہی  
 قول فقیر ابو جعفر کا اختیار ہوا اس واسطے کہ درم تو بڑھ کر حاجت روا کرنے والا اور جلد تر حاجت روا کرنے والا ہے۔  
**ف**۔ لیکن فقیر ابو الیث نے فقیر ابو جعفر کا قول یہ لکھا کہ گیون دینا ہر حال میں بہتر کیونکہ اس میں موافقت  
 سنت و اظہار شریعت ہے۔ **الطایع**۔ لیکن فقیر سے یہ قول نادر ہے چنانچہ ابو الیث نے اسکو نوادر میں لکھا ہے اور  
 مشہور قول وہ کہ جو مصنف رحمہ نے لکھا۔ **م**۔ اور یہی مذہب ہے۔ **ت**۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ **ا**۔ جو ہر وہ نظیر یہ ہے  
**ر**۔ وعن ابی بکر الاعمش تفصیل الخطۃ۔ اور فقیر ابو بکر الاعمش سے گیون کی فضیلت دینا مروی ہے۔ **ف**۔  
 یعنی فقیر ابو بکر الاعمش نے قرار دیا کہ گیون یا جو چیز کہ نص میں وارد ہے اسی کو نکلانا افضل ہے بہ نسبت گیون کے  
 آٹے و درم کے۔ **ل**۔ لانه البعد عن الخلاف۔ کیونکہ یہ اختلاف سے بہت دور بچا ہوا ہے۔ **ا**۔ ذی الدقیق و یقین  
 خلاف الشافعی۔ کیونکہ آٹا قیمت جائز ہونے میں شافعی رحمہ کا اختلاف ہے۔ **ف**۔ پس جواز کی طرف نظر  
 رکھنا بہتر ہے بہ نسبت دفع حاجت پر لحاظ رکھنے کے۔ لیکن معلوم ہوا کہ مذہب تو قول اول ہے۔ یعنی میں ہر کہ محمد  
 بن سلیمان نے کہا کہ جب قحط ہو تو عین مخصوص یا اسکا آٹا دینا افضل ہے اور جب قحط نہ ہو تو در اہم وغیرہ سے  
 قیمت دینا افضل ہے۔ جامع المحبوی۔ جن انا جون کا حدیث میں بیان نہیں آیا تو اُسے صدقۃ الفطر سداے  
 بقیمت ادا کرنے کے نہیں جائز ہے۔ **ا**۔ جو ہر وہ جس اناج کا ذکر مخصوص ہے اس میں کھرا دنا کارہ برابر ہیں۔ **و**۔ اگرچہ  
 صاع نہایت عمدہ گیون دے جتنی قیمت نصف صاع گیون کے برابر ہے یا نصف صاع بہت عمدہ جو جتنی قیمت  
 ایک صاع جو کے برابر ہے تو نہیں جائز ہے بلکہ واجب ہے کہ باقی مقدار پوری کرے اور یوں ہی ایک صاع جو کے  
 عوض چارم صاع کرے گیون جائز نہیں۔ محیط السرخسی۔ رہا بیان صاع کا۔ **ق**۔ حال و الصاع عند ابی حنیفہ

و محمد ثمانیہ ارطال بالعراقی - نرایا کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ایک صلح آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے۔ و اور بالا صلح چار مد ہے تو ہر مد دو رطل عراقی ہوا ہے۔ ۱۳۰۔ درم ہے۔ و۔ نووی رحم نے کہا کہ اصح یہ کہ ۱۲۸۔ نصف درم ہے۔ مع۔ چونکہ مونگ و مسور کے مانند جگا وزن و پیمانہ مختلف نہیں ہوتا جب اس سے یہ وزن شمار کرتے ہیں تو صلح با قبیلہ وزن ہو یا کیل ہو کچھ فرق ہو گا تو ادھر کا اختلاف امام محمد کے ساتھ مرتفع ہے۔ و۔ اب خلاف یہ کہ صلح آٹھ رطل عراقی ہے۔ عند الطریقین۔ و قال ابو یوسف غصہ ارطال و ثلث رطل۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ پانچ رطل و تہائی رطل ہے۔ و ہو قول الشافعی۔ اور یہی قول شافعی و۔ و قول مالک احمد ہے۔ نقولہ علیہ السلام صاعنا اصغر الصبعان۔ بدلیل اس روایت کے کہ ہمارا صاع سب صاعون سے چھوٹا ہے۔ و۔ یہ حدیث تو معلوم نہیں ہوئی لیکن ابن جان نے ابو ہریرہ رحم سے روایت کی کہ حضرت علی السمر علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ ہمارا صاع سب صاعون سے چھوٹا اور ہمارا مد سب مدون سے اکبر ہے تو آپ نے دعا فرمائی کہ اللهم بارک لنا فی صاعنا و بارک لنا فی قلیلنا کثیرنا و اجعل لنا مع البرکۃ برکین۔ ابن جان نے استدلال کیا کہ آپ نے جب ان لوگوں کا صاع سب سے چھوٹا ہونے کو انکار نہ کیا تو معلوم ہوا کہ صاع المدینہ سب سے چھوٹا صلح ہے۔ ابن العمام نے جواب دیا کہ ایسے موقع پر آپ کے انکار کی وجہ نہیں تھی تو سکوت سے یہ امر ثبوت نہ دے گا۔ ان متعددہ ہر جو بیقی نے روایت کی حسن بن الولید انقرشی نے جو ثقہ ہے بیان کیا کہ ابو یوسف رحم سے دایس ہو کر ہمارے بیان آئے اور کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ تم کو علم کا ایک مد وازہ کھول دوں جسے سمجھو ثبری فکر میں ڈال دیا نہ پاس میں نے اسکا تفحص کیا تو مدینہ منورہ آیا اور میں نے صلح کو دریافت کیا تو لوگوں نے مجھے کہا کہ ہمارا یہ صاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صلح ہے۔ میں نے پوچھا کہ آپ لوگوں کے پاس اس میں کیا حجت ہے۔ انھوں نے کہا کہ اچھا ہم کل اول وقت تمہارے پاس حجت لا دینگے۔ جب صبح ہوئی تو میرے پاس قریب پچاس کے پورے آدمی آئے جو ماجرین و انصار کی اولاد سے تھے ہر ایک کی چادر کے نیچے اسکا ایک صلح تھا اور ہر شخص اپنے باپ و اہل خاندان سے استناد کرتا تھا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صلح ہے پس جب میں نے انکو دیکھا تو سب برابر تھے۔ پس جب میں نے اسکو تاپ کر تو لا تو پانچ رطل و ایک تہائی رطل سے کچھ ہی کم نکلا جب میں نے یہ امر قوی دیکھا تو صلح کے بارہ میں ابو حنیفہ رحم کا قول ترک کر دیا۔ روایت ہے کہ امام مالک نے ابو یوسف رحم سے مناظرہ کیا اور یہی صلح پیش کیے جو یہ لوگ لائے تھے پس ابو یوسف نے رجوع کیا اور قول مالک رحم پر اپنے اجتہاد سے جزم کیا۔ اسناد ثبت الصدیق رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضرت علی السمر علیہ وسلم کے عہد میں لوگ زکوٰۃ الفطر اس انداز سے لگاتے جس سے کیل کرنے اور سب اہل المدینہ بھی کرتے تھے۔ ردوہ السحاکم و صحیحہ مطبوعہ۔ و لثنا ما روئی انہ علیہ السلام کان یوضا بہ بالمدینین و یغسل بالصلح ثمانیہ ارطال۔ اور ہمارے یعنی ابو حنیفہ و محمد رحم کی دلیل وہ جو مروی ہو کہ حضرت صلح و وضو کرتے ایک مد و رطل سے اور غسل کرتے ایک صلح آٹھ رطل سے۔ و۔ اسی طرح تفسیر کے ساتھ وار قطنی نے انس رحم سے بن حرق سے روایت کی اور بیقی نے جلاء طرق کو ضعیف کہا اور صحیحین میں حدیث انس رحم سے بدون ذکر رطل کے صحیح ہے کہ وضو کرتے ایک مد سے اور غسل کرتے ایک صاع سے۔ امام طحاوی نے اس طرح استدلال کیا کہ اپنی اسناد کے ساتھ مجاہد رحم سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت ام المومنین عائشہ رحم سے

کی خدمت میں حاضر ہوئے پس بعض نے بعض سے پانی مانگا تو بڑے برتن میں لایا گیا پس ام المؤمنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اتنے پانی سے غسل کرتے تھے۔ مجاہد رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے اسکو اندازہ کیا تو آٹھ یا نو یا دس رسل ہوگا۔ طحاوی رحمہ اللہ نے کہا کہ مجاہد رحمہ اللہ نے آٹھ میں شک نہیں کیا بلکہ زیادہ مشکوک ہے۔ پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کرتے تو وہ یہی آٹھ رطل قدر ہوا۔ علاوہ ان بن سنن میں اس رضی اللہ عنہ سے صحیح ہو کہ ایسے برتن سے وضو کرتے جس میں دو رطل پانی سماتا تو معلوم ہوا کہ مدی مقدار دو رطل ہو اور نصف صاع یا دو مد کا بیان جو حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ میں گذرا دلیل ہے کہ پورا صاع چار مد ہو تو آٹھ رطل ہوئے۔ منع۔ وکذا کان صاع عمر رضی اللہ عنہ۔ اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع تھا۔ ف۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث نبوی بن آدم قال سمعت حسن بن صالح یقول صاع عمر ثانیۃ ارحال۔ یعنی حسن بن صالح نے کہا کہ صاع عمر رضی اللہ عنہ آٹھ رطل تھا۔ شریک راوی نے کہا کہ سات سے زائد اور آٹھ سے کچھ کم تھا۔ حدیث وکیع عن علی بن صالح عن ابی اسحق عن موسیٰ بن طلحہ قال سمعت صاع عمر بن الخطاب۔ یعنی موسیٰ بن طلحہ نے کہا کہ صاع حجاجی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔ اور جو کہا گیا کہ حجاج ثقفی نے اسپر ایک طغیر بڑھائی تھی تو یہ غلط ہے ورنہ حجاج اسپر فخر نہ کرتا۔ الفتح۔ طحاوی نے موسیٰ بن طلحہ و اسیم نخعی سے روایت کی کہ ہم نے صاع کو اندازہ کیا تو اسکو حجاجی پایا حالانکہ صاع حجاجی آٹھ رطل بغدادی ہے۔ فخر الاسلام نے کہا کہ حجاج نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع نکالا اور کسی کی وجہ سے اہل عراق پر فخر کیا کرتا اور اپنے خطبہ میں لکھا کہ اہل عراق اہل شقاق و نفاق اور اے قوم بد اخلاق کیا میں نے تمہارے واسطے صاع عمر رضی اللہ عنہ نہیں نکالا۔ مراد یہ کہ تم پر مجھ سے صاع سے تنقیف کر دی ہے۔ مع۔ پھر یہ صاع باہمی معاملات کے صاعوں سے چھوٹا کیونکر ٹھہرا تو جواب دیا کہ۔ و هو اصغر من الماشمی و کانوا يستعملون الماشمی۔ اور صاع بہ نسبت صاع ہاشمی کے کمتر ہے اور وہ لوگ ہاشمی صاع سے حذر راند کرتے تھے۔ ف۔ اور ہاشمی صاع ۲۰۔ رطل ہوتا ہے تو بہت بڑا ہوا اور کہا گیا کہ امام ابو یوسف سے جن لوگوں نے ملاقات کی وہ بھول لوگ ہیں۔ جواب دیا گیا کہ یہ بعید ہے اور کیونکر ابو یوسف ان لوگوں پر اعتماد کرتے۔ بلکہ امام مالک نے ان پر اعتماد کیا۔ پھر چونکہ امام محمد نے واقعہ اختلاف ابو یوسف بنین نقل کیا تو اس میں دلیل ہے کہ یہ واقعہ ہی نہیں واقع ہوا۔ لہذا ذکر ابن العمام رحمہ اللہ۔ مخرج کتابہ کہ یہ تو احتمال بلا دلیل ہے اور واقعہ کی نقل باسناد صحیح موجود۔ کما رواہ البیہقی۔ ہاں اقرب یہ کہ جو یتایع میں ذکر کیا کہ در حقیقت امامون میں کچھ اختلاف نہیں اس واسطے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے وقت میں ایک رطل ۲۰۔ استار تھا اور اسار سارھے چھ درم ہیں پس ایک صاع کے (۱۰۴۰) درم ہوئے اور ابو یوسف رحمہ اللہ نے ہر رطل ۳۰۔ استار سے تو یہ بھی (۱۰۴۰) درم ہوئے لیکن یتایع میں کہا کہ صحیح یہ کہ اختلاف فی الحقیقہ ہے کیونکہ ہر ایک نے رطل عراقی اعتبار کیا ہے چنانچہ مسوطین امام ابو یوسف کے کتاب العشر والخراج سے عراقی کی تصحیح ہے۔ کتاب الاسرار میں کہا کہ صاع پانچ رطل و تہائی حساب ہر رطل ۳۰۔ استار کے یا صاع آٹھ رطل حساب ہر رطل ۲۰۔ استار کے دونوں برابر ہیں۔ کما ذکرہ البیہقی۔ مانع ہو کہ بقول ابو حنیفہ رحمہ اللہ ادا کرنا حوط ہے۔ اور قول ابو یوسف بنطر دلیل ظہری و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مانع ہو کہ ادل صدقۃ الفطر کی کیفیت اور پھر اس فصل میں مقدار واجب کا بیان ہو چکا۔ باقی وقت واجب و وقت ادا چاہیے تو کتاب میں فرمایا۔ و وجوب الفطر یتعلق بطول النہر من یوم الفطر۔ اور فطر واجب ہوتا متعلق ہوتا ہے روز فطر کے فجر طبع ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول مالک بنی جو آدمی اس وقت موجود ہے اسپر اس وقت فطر واجب ہوا۔ وقال الشافعی لغروب الشمس فی ایوم الاخیار من رمضان اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ وجوب فطر متعلق ہوتا ہے رمضان کے آخری روز کے آفتاب غروب ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول



احمد ہر چنانچہ جو کوئی آسوقت موجود ہو اسی پر فطرہ واجب ہو گیا۔ اور اختلاف کا ثمرہ کوئی مسلمان جو جانے یا پیدل  
 ہونے یا مرنے میں ظاہر ہو گا۔ حتیٰ ان من اسلم او ولد لیملۃ الفطر۔ حتیٰ کہ جو کوئی اسلام لایا۔ یا پیدا ہوا  
 فطر کی رات میں۔ ف۔ بعد غروب آفتاب کے اور طلوع فجر ہونے تک باقی رہا۔ تجب فطرۃ عندنا۔  
 تو اسکا فطرہ ہمارے نزدیک واجب ہو گا۔ ف۔ کیونکہ طلوع فجر کے وقت وہ لائق فطرہ موجود ہے۔ وغیرہ  
 لا تجب۔ اور امام شافعی کے نزدیک نہیں واجب ہو گا۔ ف۔ کیونکہ وقت غروب کے وہ موجود لائق  
 نہ تھا۔ و علی عکسہ من مات فیہا من ممالیکہ او ولدہ۔ اور اسکے برعکس حکم ہو کر گیا اس رات میں  
 اسکے ملک کو یا فرزند دن سے۔ ف۔ توجب غروب کے وقت موجود تھا تو شافعی رحمہ کے نزدیک فطرہ  
 واجب ہو چکا پھر مراد ہمارے نزدیک طلوع الفجر کے وقت موجود نہیں تو فطرہ بھی واجب نہیں ہے۔ لہٰذا مختص  
 بالافطر و ہذا وقتہ۔ دلیل شافعی یہ کہ وجوب صدقہ مختص بفطر ہے اور فطر کا یہی وقت ہے۔ ف۔ جب آفتاب غروب  
 ہو کیونکہ اسی وقت افطار کرتے ہیں پھر صوم نہیں۔ اور مختص بفطر ہونا لفظ صدقۃ الفطر کی اضافت سے لیا ہے۔ و  
 لنا ان الاضافۃ للاختصاص و اختصاص الفطر بالیوم و دن اللیل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت  
 واسطۃ اختصاص کے مسلم ہے اور اختصاص اس فطر کا دن کے ساتھ ہے نہ رات کے ساتھ۔ ف۔ حتیٰ کہ رات  
 میں تو رمضان میں بھی فطر ہوتا ہے اور یہ تو صوم کے بجائے فطر ہی میں یہ دن سے مختص ہو گا اور شرع میں دن کا شام  
 طلوع فجر سے ہے اور اگر ہم اس فطر کو غروب آفتاب کے وقت سے قرار دیں تو اختصاص نہیں رہیگا حالانکہ جو  
 فطر اختصاصی ہے اسی وقت صدقہ کا وجوب ہے تو وہ طلوع الفجر روز عید ہے۔ اگر غروب کے وقت مسلمان موجود اور بعد  
 طلوع فجر کے موجود رہا یا مر گیا تو بالاتفاق اسکا فطرہ واجب ہے۔ م۔ ع۔ رہا جب فطرہ واجب ہو گیا تو اسکے ادا  
 کا وقت۔ پس اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ عامۃً مشائخ کے نزدیک تمام عہدہ اسکا وقت ہے۔ کافی البدائع۔  
 اگر بعد طلوع فجر کے مر گیا یا فقیر ہو گیا تو صدقہ اس پر واجب الادا ہے۔ ابوجہرہ۔ یعنی مردہ کے ترکہ سے ادا کر دیا جاوے  
 اور فقیر کو جب کبھی میسر ہوا ادا کرے۔ میں کہتا ہوں کہ اس معنی میں کہ یہ صدقہ بعد وجوب کے ساقط نہیں ہوتا  
 تو تمام عمر وقت ہے کہ اسکو ادا کرے مگر شاید کہ یہ قضاء ہو چنانچہ فریضہ ناز کی قضاء ہونے پر تمام عمر میں جب میسر ہو  
 ادا کرے وہ ساقط نہوگی حالانکہ قضاء ہی میں صحیح قول دوم ہے کہ اصلی وقت ناز عید سے پہلے ہی چنانچہ حدیث  
 ابن عباس رضی عنہما کہ یہ صدقہ مقبول ہے اور جس نے ناز کے بعد اسکو ادا کیا تو یہ منجملہ صدقات کے ایک حصہ  
 ہے۔ لہٰذا مراد اول الباب اور اسی کو ابن اللہام نے اختیار کیا۔ مصلیٰ بذاتہ ناز دیدنا واجب ہے۔ مگر مصنف نے  
 شاید ہر بنا سے قول عام مشائخ بون لکھا کہ۔ والمستحب ان یخرج الناس الفطرۃ یوم الفطر قبل ان یمضوا  
 الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ روز فطر کو لوگ صدقۃ الفطر مصلیٰ کی طرف جانے سے پہلے نکالیں۔ ف۔ اور  
 صحیح یہ کہ واجب ہے بدیل حدیث مزبور۔ لانیہ علیہ السلام کان یخرج۔ کیونکہ حضرت مصلیٰ علیہ السلام  
 نکال دیا کرتے تھے۔ ف۔ صدقۃ الفطر۔ قبل ان یخرج۔ قبل اسکے کہ نکلیں۔ ف۔ بجانب جہانہ  
 جہان ناز عید پڑھانے تھے۔ یہ حدیث حاکم نے کتاب علوم احمدیث میں روایت کی۔ منع۔ اور قول کان یخرج  
 استمراری ہے کہ ایسا کیا کرتے تھے تو یہ فعل مع حدیث مزبور کے دلیل وجوب ہے۔ ولان الامر بالاعتناء  
 کی لایتشاغل الفقیر بالمساۃ عن الصلوۃ و ذلک بالتقدیم۔ اور اس دلیل سے کہ مستغنی کرنے کا  
 حکم اسی مقصد سے کہ فقیر گدائی کا سوال کرنے میں ناز سے غافل نہ ہو جاوے اور یہ مقصد صدقہ کو پہلے دینے سے

حاصل ہے۔ وفت اور چونکہ حکم مذکور واسطے وجوب کے ہر تو فراموش داری کی موافقت بغیر غدر کے واجب بلکہ حدیث الحاکم میں حکم موجود ہے۔ فان قد موافق علی یوم الفطر جائز۔ پھر اگر لوگوں نے صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ پر مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ لانا اوی بعد تقرر السبب فاشبه التبعیل فی الزکوٰۃ۔ کیونکہ اسے سبب تقرر ہونے کے بعد ادا کیا ہے تو زکوٰۃ میں پیشگی ادا کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ وفت یعنی جیسے زکوٰۃ میں سبب نصاب ہر اسکے موجود ہونے پر پیشگی دینا جائز ہے اور صدقۃ الفطر میں سبب وہ راس ہیں جو اسکی ثلث و ولایت میں ہوں تو انکے ہوتے ہوئے پیشگی جائز ہے۔ شیخ ابن العمام رحم نے اعتراض کیا کہ یہ پیشگی زکوٰۃ پر قیاس ہے اور یہ قیاس صحیح نہ ہونا چاہیے کیونکہ زکوٰۃ کا پیشگی جو از ہونا خلاف قیاس جائز ہے تو اسپر دوسرا قیاس نہیں ہو سکتا اور وجہ ظاہر ہے کہ پیشگی کے وقت صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوتا تھا اگرچہ سبب موجود تھا بدین معنی کہ جب وقت طلوع فجر الفطر آدھے تو واجب ہو جاوے اور جو چیز کہ وجوب سے پہلے ادا کر دی جاوے وہ بچا ہے اسکے قائم ہونا جو وقت وجوب کے لازم آدگی بالکل خلاف قیاس ہے تو اس میں سوائے نص کے راہ نہیں۔ اور نص جیسے پیشگی زکوٰۃ میں وارد ہے ویسے ہی صدقۃ الفطر میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ و سباب زکوٰۃ الفطر جیکے آخر میں ہے کہ اس سبب صدقۃ کو لوگ فطر سے ایک دو درہم پہلے دیدیتے تھے اور یہ بات ایسی ہے کہ حضرت صلعم بھی نہیں ہو سکتی تو ضرور ہوا کہ آپ کے حکم سے بھی پس ہی حکم بیان دلیل ہے۔ کمافی الفتح۔ اور میں کہتا ہوں کہ صحیح بخاری کی کتاب التفسیر میں حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جو آپ نے صدقۃ الفطر کے حکم پر مقرر کیا تھا اور جینہ کا آیت اگر کسی سکھانا۔ یہ حدیث مرید ہے کہ لوگ ان صدقات کو ایک دو درہم پہلے خود فقراء کو نہیں بلکہ حفاظت میں جمع کر دیتے حتیٰ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز کو جانے سے پہلے خود تقسیم کرنے کا حکم فرماتے تھے۔ بس اس میں دلالت ہے کہ دینے والوں کی طرف سے پہلے ادا ہو گیا کیونکہ اگر ہر ایک کی ملک ابھی باقی رہتی تو دوسرے کا صدقہ اس میں خلط کرنا جائز نہ ہوتا حالانکہ جو ہمارے مجموعہ دھیر تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ علی ہوا و بیان تو اگر فقراء کسی تحصیل کرنیوالے کو اپنی طرف سے وکیل کر دیں تو اسکو ہر ایک سے صدقات ملے خلط کرنا جائز ہے اور اگر وکیل نہ کریں تو جائز نہیں ہے بدلیل مسئلہ افتادہ کہ عالم نے اگر فقراء کے واسطے لوگوں سے کچھ مانگا اور بعض کا صدقہ دیا ہو اور دوسرے کے صدقہ سے خلط کر دیا تو سب مال کا ضامن ہو جائیگا اور جب فقراء کو دیا تو اپنے مال سے دینے والا ہو گا اور جن لوگوں نے صدقات دیے تھے انکے احوال کا ضامن ہو گا اور اگر انھوں نے زکوٰۃ دی ہو تو انکی زکوٰۃ ادا ہوگی۔ پس واجب یہ ہے کہ فقراء اس عالم کو اجازت دیدیں کہ جاری طرف سے وصول کر دیں فقراء کا وکیل ہو کر انکے مال کو وصول کر کے انھیں کے احوال کو خلط کرنا ہو گا۔ المحیط۔ اور یوں ہی اگر یا محمد نے فقراء کے لیے بدون انکے حکم کے سوال سے جمع و خلط کیا تو ضامن ہو گا اور لوگوں کے صدقات و زکوٰۃ ادا نہ ہونگے پس واجب ہے کہ فقراء اسکو وکیل کر دیں۔ کمافی المفہرات۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جس نے پیشگی دیا اسے درحقیقت فقراء کو ادا کیا اور وہ سب یکجا جمع ہوتا تھا جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو محافظ مقرر فرمایا تھا پس پیشگی ادا کرنا صحیح جائز ہوا کہ ظہر الاستدلال للترجمہ والہ تعالیٰ اعلم فقط۔ پھر کس مدت تک پیشگی جائز ہے تو اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ رمضان کا مہینہ آجاوے پھر جب پیشگی دے جائز ہے فیلی ہما قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہوگی۔ یہی صحیح اور ایسی ہے فتویٰ دیا جاوے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ۔ اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے پیشگی دے

پھر جب پیشگی دے جائز ہے

مطابق جائز ہے۔ اسی کو امام مصنف نے اختیار کیا اور فرمایا۔ ولا تفصیل بین مدۃ ومدۃ۔ اور کوئی تفصیل یہاں ایک مدت و دوسری مدت کے نہیں۔ فن۔ یعنی غار مذہب میں یہ تفصیل نہیں کہ ایک مہینہ تک تقدیم جائز اور زیادہ نہیں جائز ہے بلکہ مطلقاً پیشگی کا جائز ہے۔ ہوا صحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ فن۔ اور عامۃ حوالہ و شرح میں یہی مذکور اور مانند امام مصنف کے بتوں نے اسی کو صحیح کہا اور دوا الحجۃ میں لکھا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ النہر۔ پس یہی مذہب ٹھہرا۔ و۔ اور اسی پر فتویٰ رہیگا۔ م۔ وان آخر دہا عن یوم الفطر۔ اور اگر لوگوں نے اس صدقہ کو روز فطر سے تاخیر کر دیا۔ فن۔ بلکہ واجب تو نماز فطر سے پہلے ادا کرنا تھا اس سے تاخیر کیا۔ لم تسقط۔ تو یہ صدقہ انکے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ وکان علیہم اخراجہا۔ اور صدقہ کو نکالنا انہیں واجب واجب رہیگا۔ فن۔ حتیٰ کہ زندگی میں ادا کریں یا موت پر نکالنے کی وصیت کر دے۔ بخلاف قربانی کے کہ اگر یا ام قربانی نکل جاوے تو ساقط ہو جاتی ہے وجہ فرق کو امام مصنف نے بتلایا۔ لان وجہ القرۃ فیہا سقوط۔ کیونکہ اس صدقہ میں وجہ قربت کی سمجھی جاتی ہے۔ فن۔ چنانچہ نصوص حدیث میں وارد ہوئی ایک یہ کہ فقراء کو ناز کے لیے فکر قوت سے فاسخ کرنا اور دوم یہ کہ روزہ و اون سے جو لغو اور بہودہ کوئی سرزد ہو گئی ہو اسکو کفارہ ہونا۔ پس اگر فائدہ اول جاتا رہا تو دوسرا ہمیشہ موجود ہے۔ فلا یتقدّر وقت الاداء فیہا۔ تو اس صدقہ کے بارہ میں ادا کا کوئی وقت متقدّر نہ ہوگا۔ بخلاف الاضحیۃ۔ برخلاف قربانی کے۔ فن۔ کیونکہ اس میں ایک حلال جانور کو اسے تعالیٰ کے نام پر قربان کرنا قرب ہے اور قیاس اس کے بچہ کو ادا کرنا نہیں کر سکتا تو اسکا قربت ہونا ذی الحجہ کی دسویں گیارہویں بارہویں تک نصوص سے معلوم ہوا پس اسی وقت تک رکھا جائیگا اور قیاس سے دوسرا زمانہ نہیں رکھ سکتے۔ واصلہ تعالیٰ اعلم۔ پھر تاخیر کی صورت میں ایک قول میں قضا نہیں بلکہ جب ادا کرے ادا ہو گا حتیٰ کہ اگر مرنے پر اس کے وارث نے اسکی طرف سے ادا کیا تو جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ ابھر۔ اور دوسرے قول میں ادا کا وقت تو ناز عید سے پہلے ہے اور تاخیر میں قضا ہوگا۔ اور اسی کو ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا اور یہی حق ہے جیسا کہ حدیث میں نصوص ہے۔ و التمام فی الفتح۔ م۔ (فروع) جو بچہ پیٹ میں ہے اسکی طرف سے فطرہ واجب نہیں۔ السراج۔ باپ پر صغیر بچہ کا فطرہ اپنے مال سے ہوتا ہے جب کہ بچہ کا کچھ مال ہو مگر اس صورت میں اس بچہ کے ملوک کا نہیں ہوتا۔ قاضیخان شلابچہ کو کسی نے غلام بیہ کر دیا۔ م۔ باپ نے صغیرہ دختر کو نکاح کر کے اس کے شوہر کے سپرد کر دیا تو پھر باپ پر اس دختر کا فطرہ نہیں ہے۔ التا تاریخانیہ۔ ملوک کا صدقہ الفطر اس پر جو مالک رقبہ ہو نہ مستعیر و مستاجر اور وصیت رکھنے والے پر۔ قاضیخان۔ بشرخص پر اپنا فطرہ ایک ہی مسکین کو دینا واجب ہے حتیٰ کہ اگر اسکو گڑے کر کے ڈوبا زیادہ مسکینوں پر بانٹا تو نہیں جائز ہے۔ التبین۔ و لیکن در المختار میں لایا کہ اکثر دن کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر دوا الحجۃ و خانہ و بدائع و محیط میں جزم کیا اور اسی کو بریلان بن مہج کہا تو یہی مذہب ٹھہرا جیسے زکوٰۃ کی تفریق جائز ہے اور حدیث میں فقہرون کو مستغنی کرنا حکم واسطے استہاب کے ہے۔ و۔ اور بقول ابن الہمام رحمہ جبکہ ناز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے بخلاف حدیث تو ایک مسکین کو مستغنی کرنا بھی واجب ہے بلکہ فتح القدیر میں جو از مرف کرخی کا قول لکھا اور کہا کہ سوائے کرخی کے اور کے نزدیک نہیں جائز ہے لہذا میرے نزدیک بنظر دلیل احوط یہی کہ بشرخص ایک ہی مسکین کو دے کہ بلا خلاف جائز ہے۔ جیسے جماعت ایک کو دے تو باہفاق جائز۔ از لمبی۔ عورت نے اپنے گھون اور شوہر کے گھون بغیر اسکی اجازت کے ملا کر فقیر کو دے تو محدث کی طرف سے ادا ہوا اور شوہر سے نہیں لیا گیا۔ اسی چیز کا غلط جس میں امتیاز نہ ہوا جسکے غلط



کرنے والے کی جو جاتی ہو اور اس پر دوسرے کے لیے ضمان واجب ہوئی ہے یہی امام رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر شوہر نے اہل عیال کو ادا نہ کیا۔ انطییر یہ ہے۔ اور اگر شوہر نے ایسا کیا تو نہ اتفاق میں کیا کہ بقضائے مسئلہ مذکورہ سابق بغیر اجازت عورت کے جائز ہونا چاہیے۔ درجہ زکوٰۃ یا صدقہ فطر یا کفالت یا نذر باقی ہر وہ مرتبہ ہمارے نزدیک جبراً اس کے ترکہ سے نہیں کیا جائیگا بان اُس کے وارث احسان کر کے اُس کا ذمہ پاک کریں تو اچھا ہے بشرطیکہ اچھے لوگ ہوں جنکو احسان کے طور پر دینے کی کیا قوت ہے۔ اگر میت نے ادا سے واجب کی وصیت کر دی ہو تو جائز اور اسکے تہائی مال سے پوری کیجا دیگی۔ البجہرہ۔ مرد نے اپنی اولاد و جو رو کے صدقات فطر ادا کرنے کے واسطے ہر ایک کے گھوٹوں وزن کیے پھر ملا کر انکی نیت سے فقیر کو دیدیے تو سب سے ادا ہو گیا۔ البجہرہ صدقہ فطر وصول کرنے کو امام کوئی سامی نہیں بھیجا بلکہ لوگ خود ادا کریں کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا۔ البہد النعت در۔ اگر اپنی جو رو کے غلام کو اپنا فطرہ دیا تو جائز ہے اگرچہ غلام کا نفقہ اسی عورت پر ہو۔ فتاویٰ الشیخہ۔ ت۔ د۔ صدقہ فطر کے معارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں۔ التلخیص۔ شجرہ واجبات اسلام کے صدقہ الفطر و قربانی و ناز و نذر و خدمت والدین اور نفقہ ذوی الارحام ہیں۔ در۔

## کتاب الصوم

یہ کتاب صوم کے بیان میں ہے۔ کہا گیا کہ لفظ صیام اولیٰ ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کے واسطے صوم مانا تو ایک یوم واجب ہو گا۔ انطییر یہ۔ اور حق یہ کہ الصوم کافی ہے۔ پھر بعد کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ۔ کے تیسرا رکن اسلام ہے اور اسکے عجائب اسرار کے علاوہ ظاہری حکمت میں سے بقول شیخ ابن الہمام وغیرہ مفاہے قلب اور ترجمہ و معافیت مساکین اور بہتر ترغیب آخرت وغیرہ اور نورانیت تن نبور روحانیہ ہیں اور سب سے اعظم منافع میں سے رضوان الرب الرحمن تبارک و تعالیٰ ہے چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ الصوم لی دانا اجزی بہ۔ چونکہ خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ کھانا پانی تمام لذائذ و خواہش کو ترک کرنا ہے اور اس سے اہل فکر جان لینے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کسی خواہش کو ترک کرنا اگرچہ کسی ذلت ہو بہت ہی احسن ہے اور حدیث صحیح میں ہے کہ من صام رمضان ایاماً و احتساباً فخرہ انفق من ذنیہ یعنی جس نے یقین کے ساتھ خالصتہ بوجہ اللہ تعالیٰ رمضان کا روزہ رکھا اُس کے گزرے گناہ بخشے گئے۔ اور فضائل بہت زیادہ ہیں اور مرد و عورت کے واسطے ایک نص کافی ہے۔ کہا گیا کہ اسلام میں پہلا روزہ صوم عاشوراء ہوا اور کہا گیا بلکہ ہر ماہ کے تین روزے بدلیل آئمہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو ہر مہینہ میں تین روزہ روزہ رکھنا شروع فرمایا۔ رواہ البیہقی۔ پھر دوسرے سال ہجرت میں غزوہ بدر سے پہلے اور قبولے شعبان میں فریضہ صیام رمضان نازل ہوا۔ پھر ابجدار میں آدمی مختار تھا چاہے روزہ رکھے یا اسکا فدیہ دیدے اگرچہ تندرست ہو پھر سوائے مسافر و مریض کے سب پھر روزہ ختم کر دیا گیا پھر جو کوئی سو گیا اگرچہ افطار کے بعد کھانا نہ تو پھر نہیں کھاتا تھا حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مجاہدہ سے منور فرما کر عموماً تمام رات کھانا پینا وغیرہ بلع کر دیا یا تنک کہ صبح صادق طلوع کرے اور کلام آدیگا۔ پھر نفث میں الصوم یعنی اساک ہے خواہ کسی چیز سے ہو حتیٰ کہ صام عن الکلام۔ بولتے ہیں اور شرع میں ابن الہمام نے کہا کہ باز رہنا جماع اور کسی چیز کو ایسی جگہ اندر پہنچانے سے جسکو باطن کا حکم ہو وقت فجر سے غروب تک نیت کے ساتھ۔ پھر صیام ازراہ حکم کے سات اقسام ہیں فرض۔ واجب۔ مستحب۔ مندوب۔ نفی۔ مکروہ تنزیہی۔ مکروہ تحریمی۔ اور صوم رمضان کا

اور اذیت میں ہر اور قضاء وغیر معین جیسے کفارات۔ اور صوم واجب ہیں بھی معین ہو جاتا ہے جیسے نذر معین وغیرہ معین  
بھی ہوتا ہے جیسے نذر مطلق۔ پھر صوم کے اسباب مختلف ہیں چنانچہ صوم انذر کا سبب یہی نذر ہے صوم الکفارات  
میں جس چیز کا کفارہ ہو مثلاً عمدہ روزہ رمضان توڑا ہو تو دو ماہ کے متواتر روزے اسی جرم کے سبب سے یا کسی مسلمان  
کو چوک و خطا سے قتل کیا تو بسبب قتل کے دو ماہ روزے کفارے کے واجب ہیں۔ صیام رمضان کے قضاء  
کا سبب تو وہی جو ادا کا سبب ہے اور ادا کے سبب میں کلام ہے پس قاضی امام ابو یوسف و فقہ الاسلام و صدر الاسلام  
کے نزدیک ادا سے رمضان کا سبب ہر روز کا وہ جزو جو کثرت سے ہونے کے لائق نہیں۔ کما فی الکشف کیونکہ سبب تو  
مقدم ہونا چاہیے حالانکہ جب یہی وقت طلوع سے غروب تک سبب ہو تو سبب و سبب دونوں واحد ہوئے  
جانے ہیں بخلاف نماز کے کہ اس میں وقت وسیع ہوتا ہے تو ظہر میں مثلاً وقت سبب بھی ہے اور ادا کا ظہر بھی طلحہ  
ہے لہذا صوم میں وقت ہوئی کہ اس میں سبب کچھ فاضل نہیں پس بعض نے کہا کہ صوم الشہر۔ یا صوم رمضان میں یہی  
مبہم سبب کل روزوں کا ہو گیا اور اس میں بھی بحث ہے۔ بعض نے کہا کہ ہر روز میں جس وقت سے روزہ شروع ہوتا  
ہے تو شروع سے پہلے نہایت خفیف ایک جزو کہ پھر اس کا جزو نہ ہو سکے وہ سبب اس روز کے صوم کا جرم۔ یہی میرے  
نزدیک حق ہے۔ النہایہ۔ اسی کو امام الکندی نے صحیح کہا ہے۔ النہایہ اتفاق۔ لہذا اگر مجنون رمضان کی اگلی رات میں  
یا درمیان ماہ کے کسی رات میں جوش میں ہو گیا لیکن صبح طلوع سے پہلے پھر مجنون ہو گیا اور عینہ گذرنا تو امام حلاوی  
نے کہا کہ اس پر قضاء نہیں واجب اور یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور اسی پر نتوی ہے۔ المعراج۔ اور افاقہ تمام مرض میں معتبر ہے  
بعض کلام میں۔ الزاہدی۔ دسیانی الکلام فیہ۔ پھر صیام رمضان و اسکی قضا و کفارات طہار و قتل و قسم و جزا  
الصید والا ذمی یہ سب فرض بالآیۃ والاجماع ہیں اور صیام نذر واجب ہیں کیونکہ قولہ تعالیٰ و لیوفوا نذرکم۔ حکم  
وفا ہے نذر ہے لیکن عام مخصوص البعض سے واجب کا درجہ رہا اسی پر علمائے خفیہ کا کلام متفق ہے لیکن بدائع و  
جمع میں اسکو فرض کہا ہے اور یہ بوجہ اجماع کے اظہر ہے۔ مع۔ لیکن ادل ہی اصح ہے۔ ت۔ د۔ اور صوم عاشوراء  
مع نوین کے مسنون ہے اور بغیر نوین کے مکروہ تنزیہی اور صیام عیدین و تشریق مکروہ تحریمی ہیں اور صیام البعض و  
صوم داؤد علیہ السلام و مانند اسکے جن میں کوئی فضیلت خاص ہے وہ مستحب ہیں اور اسوا سے اسکے نوافل ہیں معین  
کوئی گراہت نہ ہو۔ صوم واجب ہونے کی شرط اسلام و بلوغ و عقل ہے۔ ادا سے صوم واجب ہونے کی شرط تندرستی  
و تقیم ہونا۔ ادا صحیح ہونے کی شرط حیض و نفاس سے پاک ہونا اور نیت ہونا۔ مع الکافی والنہایہ۔ اور چاہے  
کہ ایک شرط یہ بھی زیادہ کی جاوے واجب ہونے کا علم ہو یا وہ شخص دار الاسلام میں موجود ہو۔ مع۔ اور  
نیت یہ کہ دل سے جان لے کہ روزہ رکھیں گا۔ انخلاصہ۔ اور زبان سے کہنا مسنون ہے۔ النہار اور سحری کھانا سحری  
نیت ہے جب کہ اسکے خلاف نیت نہ ہو۔ کما فی السراج۔ پھر رمضان کے ہر روزہ کے واسطے ہمارے نزدیک نیت  
ضروری ہے۔ اتفاقاً خان۔ اور نیت مشروع نہ ہو مثلاً اگر کل دعوت ہوئی تو نہیں در نہ روزہ رکھیں تو اس نیت پر روزہ  
نہو گا اور اگر رمضان میں روزہ یا افطار کسی کی نیت نہ ہو حالانکہ یہ جانتا ہو کہ رمضان ہے تو قبول افطرہ حاتم نہ ہو گا۔ محیط  
اور اگر کما انشاء اللہ تعالیٰ کل روزہ رکھو لگا تو صحیح قول پر نیت ہو گئی۔ الظہیر۔ اجتدای نیت کا وقت بعد غروب  
آفتاب سے ہے حتی کہ اس وقت نیت کر لی پھر فاضل رہا حتی کہ کل روزے سے گذرنا تو جائز ہے اور قبل غروب کے  
نہیں جائز ہے۔ انخلاصہ و محیط السرخسی۔ اگر روزہ کی حالت میں افطار کی نیت کی مگر افطار نہ کیا پھر دن گذر گیا  
تو روزہ پورا ہو گیا۔ الایضاح۔ رہا انتہائے وقت کب تک نیت ہو سکتی ہے تو اسکا بیان کتاب میں ہے چنانچہ

فرمایا۔ الصوم ضربان۔ شرعی روزہ دو قسم ہے۔ واجب۔ ایک قسم واجب۔ فتنہ خواہ اسے تعالیٰ کے  
نص سے فرض یا واجب ثبوت ہو یا ہوا پابندہ کے نذر کیسے سے واجب ہو یا ہو بہر حال واجب ہے۔ ونقل۔ اور  
دوم نفل۔ فتنہ یعنی جو واجب نہیں ہے سنت و مندوب و نفل سب کو شامل ہے اور کمرہ تحریری و تحقیق ملو  
شرعی کی قسم نہیں ہے۔ والواجب ضربان۔ پھر واجب دو قسم ہے۔ فتنہ معین و غیر معین۔ منہ ما یخلق زبان  
بعینہ کصوم رمضان والنذر المعین۔ از انجملہ ایک وہ کہ متعلق بزمانہ معین ہو جیسے ادا سے روزہ رمضان اور  
نذر معین۔ فتنہ مثلاً اسے تعالیٰ کے واسطے پھر اس ماہ کے اول جمعہ کا روزہ واجب ہے تو پہلا جمعہ معین ہے۔ اور  
اداسے روزہ رمضان اس واسطے کہ کہ قضا رمضان کا وقت معین نہیں ہے۔ پس واجب معین کے بعض احکام شروع  
کیے اور فرمایا۔ فیجوز بنیۃ من اللیل۔ پس جائز ہے صوم رمضان و نذر معین ایسی نیت کے ساتھ جو رات سے ہو  
فتنہ جیسے کل اقسام کے روزے ایسی نیت سے جائز ہیں مگر فرق یہ ہے جو آگے بیان فرمایا۔ وان لم یزحمت  
اصبح۔ اور اگر روزہ رمضان و نذر معین بن نیت نہ کی جائے کہ صبح ہو گئی۔ اجزۃ النیت ما بینہ و ما بین الزوال  
تو کافی ہے اسکو نیت کرنا صبح و زوال کے درمیان میں۔ فتنہ اور آگے آویگا کہ صبح سے بیچ چاشت تک جائز ہے  
اور ظاہر یہ فرقہ کے نزدیک دن میں کسی وقت نیت کرے جائز ہے۔ وقال الشافعی لا یجزیہ۔ اور شافعی  
کے نزدیک نہیں کافی ہے۔ فتنہ جب تک کہ رات سے نیت نہ ہو۔ اور یہی قول احمد ہے۔ مگر نفل میں التبع  
نیت جائز ہے اور امام مالک کے نزدیک فرض و نفل سب میں رات سے نیت شرط ہے۔ پھر امام مصنف نے اول  
کچھ تمہید ذکر کر کے پھر مسئلہ اختلافی میں دلائل بیان کیے۔ اعلم ان صوم رمضان فریضۃ۔ واضح ہے کہ صوم رمضان  
فرض ہے۔ فتنہ اور صوم تو آدم علیہ السلام کے وقت اس امت تک برابر مفروض رہا ہے۔ لقولہ تعالیٰ  
کتب علیکم الصیام لما کتب علی الذین من قبلکم الایہ۔ یعنی بدلیل قولہ تعالیٰ جسکا ترجمہ یہ ہے کہ فرض کیے گئے  
ہم پر روزے جیسے فرض کیے گئے تھے ان لوگوں پر جو تم سے پہلے تھے۔ فتنہ اور خطاب ان لوگوں کو جو ان  
ہم بدلیل عقلی تو کافر و مجنون و طفل خارج ہوا اگر تخصیص نہیں ہے۔ و علی فرضیتہ انعقد الاجماع۔ اور صوم  
رمضان کے فرض ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہے۔ فتنہ چونکہ تنہا اجماع کافی فرضیت نہ تھا لہذا داعطت سے  
دونوں کو ملا دیا یعنی آیت و اجماع امت سے ثبوت ہوا کہ صوم رمضان فرض قطعی ہے۔ ولہذا یکفر جاحدہ۔ ولہذا  
اسکے منکر کا کفار کیا جاتا ہے۔ فتنہ یعنی اسکے کفر کا حکم دیا جاتا ہے جو فریضہ رمضان سے منکر ہو۔ والہذا  
واجب۔ اور صوم مندوب واجب ہوتا ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولیوفوا نذرکم۔ بدلیل قولہ تعالیٰ جسکا ترجمہ یہ کہ ادا  
دفا کریں اپنی نذرین۔ فتنہ اور آیت سے فرض ثبوت نہ ہوا کیونکہ بعض نذرین بالاتفاق اس سے مخصوص ہیں  
جیسے عیادت مریض کی نذر کی یا ہر نماز کے لیے وضو کی نذر کی۔ یعنی ایسی نذر جسکے جنس سے شرع میں کوئی واجب  
نہیں ہے یا اگر ہو تو بذات خود مقصود نہ ہو۔ فتنہ جیسے نذر کی کہ اگر ایسا ہو تو اپنا عظام زید کے ہاتھ فروخت کر دینا۔  
یہ کچھ نہیں ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ آخر باب میں ایسے مسائل ملنے ہونگے۔ م۔ وسبب الاول الشہر۔ اور فریضہ  
رمضان کا سبب شہر رمضان ہے۔ ولہذا ایضاً الفیہ۔ اور ایسی وجہ سے صیام کو رمضان کی طرف اضافت کیا  
جاتا ہے۔ فتنہ جیسی چیز اپنے سبب کی طرف مضاف ہوتی ہے۔ ویتکرر بیکرہ۔ اور کرر ہوتا ہے صوم جو ہر کمرہ  
آنے مینہ کے۔ فتنہ یعنی جب ماہ رمضان آتا تو روزہ پھر واجب ہوتا ہے تو ایسی جہت سے کہ یہ وقت اس  
روزہ کا سبب ہے جب آدم سے تو واجب ہے بعض مشائخ کا قول ہے۔ وکل یوم سبب وجوب صومہ۔ اور



رمضان کا ہر روز اپنے صوم واجب ہونے کا سبب ہے۔ فقہ الاسلام وغیرہ کا قول ہے اور امام مصنف نے دونوں قول کو جمع کر دیا اور یہ اختیار کیا کہ جب ہی ماہ رمضان شروع ہوا تو تمام روزے واجب الائمہ ہو گئے پھر چونکہ دو روزے کے درمیان رات فاصلہ ہوتی ہے تو ہر روزہ کا ادا کرنا اپنے وقت پر ہی پس پہلا قول تو واجب الاداء ہونے میں بشرط قدرت وصحت ہے پھر روزہ کا رات تک تمام کرنا ہر روز کا وہی روزہ سبب صحت الاداء ہے اور یہ قول قوی ہے۔ اور قول دوم اگرچہ صحیح کہا گیا یعنی ہر روز کا اول جزو استقدر کہ جس میں صوم کا قصد ممکن ہو وہی سبب ہے تاہم یہ لازم ہو گا کہ یہ جزو خارج از صوم ہے اور کچھ فلسفی سی بات نظر آتی ہے اس سے تو یہی بہتر کہ وقت اپنی ذات سے سبب ہے اور بغیر صوم کے اس کا ظرف ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اسی دن کے اندر جو صوم کا ظرف ہے ناز و فخر و غرور و عصر ان کے اوقات سبب ہیں جو حقیقت میں اسی ظرف کے جزو ہیں مگر سبب واسطے ناز و فخر کے اور ظرف واسطے صوم کے ہیں تو ایک ہی چیز کا ظرف و سبب ہونا دو جہت سے کچھ مفہوم نہیں ہے۔ یہ بحث متعلق باصول الفقہ ہے شاید بیان سمجھ میں آوے اور توضیح یہ ہے کہ (ماہور یہ) جو وقت میں ادا کرنے کا حکم ہوتا ہے کبھی تو وہ وقت وسیع ہوتا ہے جیسے ناز و فخر و غرور و عصر و غیرہ جو وقت فاضل بیچ جاتا ہے اور کبھی وہ وقت ضیق ہوتا ہے جیسے روزہ کہ دن میں ادا ہوتا ہے مگر شروع سے آخر تک میں حتیٰ کہ بڑا دن ہو یا چھوٹا ہو پورا گھر جاتا ہے۔ پس ناز کے وقت کو ظرف کہتے ہیں بوجہ وسعت کے اور صوم کے وقت کو معیار کہتے ہیں جو برابر منطبق ہے۔ مثلاً مسائل کے جو اسپر متفرع ہوتے ہیں یہ ہے کہ ناز مثلاً طہرین نیت ضروری کیونکہ وقت ایسا وسیع ہے کہ چار چار رکعات بہت ہو سکتی ہیں پس فرض و نیت و نفل و قضاء کے امتیاز کے لیے نیت ضروری ہے۔ رہا صوم جس میں وقت کچھ فاضل نہیں بلکہ معیار ہے تو اس میں اسکی حاجت نہیں مگر نفل و واجب و فرض کے لیے۔ پھر واضح ہو کہ نفس و جوب کا سبب تو اس قدر تعالیٰ عزوجل ہے اور سبب ظاہری وقت ہے جو اسکے قائم مقام واسطے پہچان کے کیا گیا ہے۔ اور وجوب الاداء کا سبب حقیقی وہ حکم جس سے نفل ناز یا روزہ کا مطلوب ہے اور سبب ظاہری صیغہ امر جو لیں میں وارد ہے۔ پھر واضح ہو کہ سبب ہونا اور ظرف ہونا ظاہر میں ایک چیز میں جمع نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ظرف وہ وقت جس میں نفل ادا ہوا اور سبب اس سے مقدم ہونا چاہیے۔ اب ظاہر ہے کہ صوم کا ظرف تو تمام نهار شرعی ہے اور اگر یہی سبب ہو تو ظرف و سبب جمع ہو جاتے ہیں لہذا کہا گیا کہ تمام صیغہ سبب صوم ہے اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب میں نہ راتیں۔ پھر کہا گیا کہ ماہ کا جزو اول تمام روزہ دن کا سبب ہے لیکن لازم ہے کہ پہلا روزہ اپنے سبب سے مقدم ہو۔ اور جواب یہ کہ اندر تعالیٰ نے فرمایا کہ فمن شهد منکم الشهر فليصمه۔ جو تم میں سے ماہ میں حاضر ہو وہ روزہ رکھے۔ اور ماہ میں حاضر ہونا چاند دیکھنے کے بعد سے شروع ہے لہذا حدیث میں وارد ہے کہ صوموا لرؤیتہ۔ چاند دیکھنے کے وقت روزہ رکھو۔ راجع بطور غور و فکر میں۔ کہا گیا کہ ہر روز اپنے صوم کا علیحدہ سبب ہے کیونکہ یہ عبادات متفرقہ ہیں پھر وارد ہوتا ہے کہ یہ روزہ تو ظرف الصوم ہے تو جواب دیا گیا کہ اس روز کا نہایت ایک خفیف جزو جس کا جزو نہ ہو سکے وہ سبب مقدم ہے اور باقی ظرف ہے اور اسی کو فقہ الاسلام وغیرہ نے اختیار کیا اور لوگوں نے صحیح کہا ہے اور امام مصنف نے دونوں کو جمع کر دیا۔ پھر محقق نہیں کہ نیت صوم چاہیے کہ شروع صوم سے ملحق ہو لیکن بوجہ حج کے اول سے جائز ہے اور یہ بھی حقیقی نہیں کہ جو روزہ کہ اپنے صوم کا ظرف ہے اسی کے اجزاء اپنی ناز و فخر کی نظر سے سبب بھی ہوتے ہیں تو مثلاً طہر کی ناز کو واسطہ نیت میں ادا کیا تو اسکے اول ایک جزو سبب ہے اور یہ جزو بلحاظ صوم کے ظرف ہے تو یہ جزو ایک راہ سے سبب اور ایک راہ سے ظرف ہوا پس کیونکہ نہیں جائز ہے کہ تمام صوم بغیر اسکے کہ معرفت حکم الہی کا قائم مقام ہے سبب ادا سے

صوم ہر اور بنظر اسکے کہ صوم اسی وقت میں ہوتا ہے تو ظرف ہر اور جزو لایعجزی نکالتے سے یہ بترجہ کیونکہ وہ جس قدر لایعجزی صرف قتل میں ہر اور خارج میں کبھی پچانا نہیں گیا۔ علاوہ ازیں جو شخص اُس روز میں حاضر ہوا وہ ماہ رمضان میں حاضر ہوا تو سبب خود موجود بطور خاص ہر۔ فافہم واسعد تعالیٰ اعلم۔ س۔ و سبب الثانی التذکرہ۔ اور دوم کا سبب یعنی صوم نذر صیوم کا سبب خود نذر ہر۔ والینہ من شرطہ۔ اور نیت روزہ کی شرط سے ہر۔ و۔ اور میں اسکی ماہیت ذکر کر چکا۔ و سبب تیسرہ ان شار اسعد تعالیٰ۔ اور ہم اسکی بیان اور اسکی تفسیر کر چکے ان شار اسعد تعالیٰ۔ و۔ جب یہ تمہید ختم ہو چکی تو مسئلہ کی طرف رجوع کیا یعنی روزہ رمضان و نذر صیوم دن میں اول وقت کی نیت سے بھی جائز ہر اور شافعی رحم کے نزدیک رات سے نیت ضروری۔ و۔ قولہ فی الخلافۃ خلافی مسئلہ میں قول شافعی کی دلیل۔ قولہ علیہ السلام لا صیام لمن لم یؤ الصیام من اللیل۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہر کہ لا صیام الا تم یعنی صیام نہیں اسکا جتنے رات سے صیام کی نیت نہ کی۔ و۔ اس حدیث کو بلفظ لمن لم یؤ۔ ابن ابی حاتم نے روایت کیا اور اپنے باپ امام ابو حاتم سے نقل کیا کہ اشعبہ یہ کہ ام المومنین حفصہ کا قول ہر اور صرف عبد اللہ بن ابی بکر راوی نے اسکو مرفوع حدیث روایت کیا۔ اور ابو داؤد و ترمذی نے بلفظ من لم یؤ جمع الصیام قبل الفجر صیام نہ۔ اور ابن ماجہ نے لا صیام لمن لم یفرغ من اللیل۔ اور نسائی نے دونوں لفظ جمع کر دیے ترمذی نے کہا کہ اصح یہ کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول ہر۔ نسائی نے کہا کہ صحابہ ہر کے نزدیک دفع ہر اور مرفوع کرنا صحیح نہیں۔ پھر مالک رحم کے طریق سے حضرت عائشہ و حفصہ پر دفع کیا اور خود مالک نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول روایت کیا۔ ابن الہمام نے جواب دیا کہ عبد اللہ بن ابی بکر راوی ثقہ ہر تو اسکا زعم کرنا قبول ہوگا و ارتطبی نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد میں سب راوی ثقہ ہیں۔ یعنی رحم نے رد کر دیا کہ اس میں ایک تو یحییٰ بن ابی ہر موجود جسکی وجہ سے نسائی نے اپنی اسناد کو ضعیف کیا۔ دوم عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما ہر۔ مترجم کتاب ہر کہ ہر صورت یہ حدیث واحد ہر اگرچہ الفاظ مختلف ہوں پس ابو داؤد و ترمذی کی روایت۔ لم یؤ۔ از کتب ہر اسکے معنی نیت کو ٹھیک جمع کرنا یعنی تردد اور شک دور کر کے چنانچہ مثلاً اگر کل دعوت ہو تو میرا روزہ نہیں ورنہ روزہ ہر یا کل اگر رمضان کا دن ہو تو میرا روزہ رمضان ہر ورنہ میرا روزہ نذر ہر۔ اور ماتد اسکے کہ یہ نیت تردد ٹھیک نہیں ہر بدلیل روایت ابن ماجہ کہ لم یفرغہ از فرض یعنی قطع یعنی نیت کو قطع کر کے بدون تردد کے پس سیاق حدیث یعنی نص واسطہ قطعیت نیت کے ہر اور ہمارا کلام جب کہ کچھ نیت نہوا بعد فجر کے قطعیت کر لے۔ ہاں البتہ ظاہر حدیث یہ کہ رات سے ہو کر فجر عدم سابق کے۔ یہ لفظ مقصود نہیں ہر بلکہ مقصود صرف رفع تردد ہر اور من اللیل سے ظاہر یہ کہ رات سے ہو سکتا دوسری نص صریح آوی کی کہ بعد فجر کے بھی قطعیت صوم صیوم میں کار آمد ہر لہذا ہم نے اسی کو ترجیح دی جیسا کہ اول میں صرح ہر۔ یہ تو مترجم کے نزدیک اس مقام کی تحقیق ہر اور شارحین نے بات کو محقق نہ کیا لیکن علامہ عینی نے اسکی موقوف ہونے پر زور دیا ہر اور جواب اسکا ابن الہمام سے گذرا۔ بالجلد ایک دلیل تو شافعی رحم کی اس حدیث سے دوم دلیل سنوی چنانچہ فرمایا۔ ولانہ لما قصد الفجر الاول۔ اور اس دلیل سے رات سے نیت واجب کہ جب پہلا فجر صوم فاسد ہوا۔ لفقہ الفقیہ۔ وجہ نمونے نیت کے۔ و۔ حالانکہ اعمال بہ نیت ہوتے ہیں۔ فسد الثانی۔ توجہ دہانی بھی فاسد ہوا۔ و۔ جز اول دہانگ کہ نیت نہ تھی اور جز ثانی حان سے نیت کی۔ حاصل آنگہ بفریبت کا حصہ بگرا تو نیت والا بھی بگرا۔ ضرورتہ انہ لایعجزی۔ وجہ ضرورت اس امر کے کہ یہ صوم بگرا نہیں ہوتا۔ و۔ تاکہ ایک کلمہ صحیح رہے۔ اور کڑے نہ تو صرف صوم واجب میں ہر۔ بخلاف النفس

برخلاف نفل کے۔ لہذا متعزض شدہ۔ کیونکہ صوم نفل امام شافعی کے نزدیک کثرت ہوتا ہے۔ ف۔ اور صحیح قول یہ نہیں ہوتا۔ ذکرہ البیہقی۔ ابن العام رحمہ نے کہا کہ شافعی کے واسطے حدیث عائشہ رحمہ دلیل ہو سکتی ہے کہ حضرت صلعم ایک روز تشریف لائے اور فرمایا کہ تمہارے پاس کچھ بڑے لوگوں نے عرض کیا کہ کچھ فسن تو فرمایا کہ بھرتو میں اب صام ہوں چوہا روز تشریف لائے تو بچنے عرض کیا کہ بارسول اللہ صبح کو اے جس پر آیا ہے فرمایا کہ اُسے لا حالانکہ میں نے تو روزہ سے صبح کی تھی پھر کہا۔ رواہ مسلم۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے کثرت ہونا ان نفل صوم کی نیت کا جملہ ہے۔ پھر حضرت رحمہ نے فرض و نذر معین میں بعد فجر کے بھی نیت جائز ہونے پر استدلال کیا فقہاء۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما شہدا لاعرابی برویہ اللہلال۔ اور بخاری میں خیر علم کا قول جو اعرابی کے چاند کو کھینے کی گواہی دینے کے بعد فرمایا۔ الا من اکل فلابا کلن بقیۃ یومہ من لم یاکل فلیصم۔ آگاہ ہو جاؤ کہ جسے کچھ کھایا تو باقی دن بھر کچھ نہ کھا دے اور جس نے نہیں کھایا ہے تو وہ روزہ رکھے۔ ف۔ معلوم ہو کہ بقیہ دن نفل صائم کے رہنا واجب ہے اور معلوم ہو کہ ایسے وقت سے روزہ کی نیت صحیح ہے۔ لیکن یہ حدیث نہیں ملی اور ابن ابی حزمی نے تحقیق میں کہا کہ یہ معروف نہ ہوئی اور معروف ہی ہے کہ اعرابی نے جب چاند دیکھنے کی گواہی دی اور آپ نے اس سے ایمان دریافت کر لیا تو حکم دیا کہ نہ اور کبھی صوم رکھے۔ اس سے ظاہر ہو کہ یہ روایت کا واقعہ ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت میں صحیح ہے اور امام طحاوی رحمہ نے استدلال کیا کہ حدیث سلمہ بن الاکوع رحمہ دربارہ صوم عاشوراء وارواحہ کہ اسلی مرد کو حکم دیا کہ لوگوں میں پکار دے کہ جس نے کچھ کھایا ہو تو بقیہ دن بھر کچھ نہ کھاؤ اور جس نے نہیں کھایا وہ روزہ رکھے کہ آج روز عاشوراء ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ قال المرحوم بل ہون ثلاثیات البخاری حدیثاً الکی بن ابراہیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمہ بن الاکوع الحدیث۔ م۔ اس میں دلیل ہے کہ جس پر کسی روزہ میں روزہ معین ہو جس کی آٹھ رات سے نیت نہ کی تو اول وقت جائز ہے یعنی جب کہ روزہ توڑنے والی کوئی چیز اتیک پانی نہیں گئی۔ ابن ابی حزمی نے رد کیا کہ صوم عاشوراء کچھ واجب نہ تھا کہ معین ہو بدلیل حدیث معاویہ کہ میں نے حضرت علی الصریضہ وسلم کو فرماتے سنا کہ یہ یوم عاشوراء ہے اللہ تعالیٰ نے اس کا روزہ ہم پر فرض نہیں کیا پس جو چاہے کہ اس کو روزہ سے لٹا دے تو روزہ رکھے اور میں تو روزہ سے ہوں۔ پس لوگوں نے روزہ رکھا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ جواب دیا گیا کہ معاویہ رحمہ کا اسلام لانا بعد فتح مکہ ہے پس نوین سال یا اس کے بعد سنا ہو گا اور اس وقت عاشوراء منسوخ ہو چکا اور فریقہ رمضان نازل ہو چکا تھا اور عاشوراء کا وجوب تو رمضان سے پہلے تھا چنانچہ حدیث عائشہ رحمہ میں ہے کہ پھر جب آپ مدینہ آئے تو بھی عاشوراء کا روزہ رکھا اور اس روزہ رکھنے کا حکم دیا پھر جب فریقہ رمضان نازل ہوا تو فرمایا کہ جو چاہے عاشوراء رکھے اور جو چاہے چھوڑے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ یہ مرتب ہے کہ عاشوراء قبل رمضان کے واجب تھا پھر نسخ ہوا کہ اختیار دیدار نہ بقیہ روز کے اس کا حکم ہوتا اور صوم کا حکم بقیہ امر ہے۔ اور جس حدیث سے شافعی رحمہ نے رات سے نیت کا استدلال کیا ہے مصنف رحمہ نے یہ جواب دیا کہ۔ مارواہ محمول علی نفی التفصیل والکمال۔ اور جو شافعی نے روایت کی وہ محمول ہے فضیلت و کمال کے نفی پر۔ ف۔ یعنی جب رات سے نیت نہ تو اس کا صیام نہیں۔ یعنی یہ کہ اس کا صیام ہر صفت سے کامل و فاضل نہیں رہا جیسے حدیث لا ایمان لمن لا عدلہ۔ اس کا ایمان نہیں جس کا حد پورا نہیں۔ حالانکہ بالا جماع بعد ہون میں ہے تو مراد یہ کہ کامل نہیں۔ اور جیسے لا صلوة بھارہ مسجد الا فی المسجد۔ یعنی مسجد کے چاروں طرف والے کی نماز نہیں مگر مسجد ہی میں حالانکہ بالاتفاق تنہا اس کی نماز ہو گئی تو معنی یہ کہ جیسے اس کو مسجد میں پڑھنی چاہیے تھی نہیں پڑھی اور اسکے نظائر بہت ہیں۔ اور معناه لم یؤانہ صوم من اللیل۔ ہا۔ کے معنی یہ کہ اس نے رات سے یہ نیت لی کہ وہ صوم ہے۔ ف۔ مراد یہ کہ



لم یجوز ان الصوم من اللیل - یعنی نیت نہ کی ہوئی صوم کی رات سے تو صوم من اللیل - یعلق دوسرے صیام سے ہر  
 نہ کہ لم یجوز - اسکا تو حاصل نہیں نکلتا بلکہ اہم صنف رحم کے مراد تو ظاہر ہے ہر کہ جسکی نیت رات سے صوم  
 کی نہ ہو وہ ابھی صائم نہ ہو جائیگا - تو سیاق حدیث یہ ہوا کہ اگر کسی نے صبح کو کچھ کھایا اور اسنے رات سے صائم ہوئی  
 نیت نہ کی تھی تو وہ صائم کے مانند مجرم نہیں پس حدیث میں اسکا ذکر ہی نہیں کہ بعد صبح کے نیت سے صائم ہو گیا یا نہ ہو  
 قطعی فیہ فائدہ دقیق - یہ تو دلیل نقلی تھی اسکے ساتھ قیاس معنوی دن کی جواز نیت کا - ولانہ یوم صوم - اور  
 اس دلیل سے کہ یہ روزہ کا دن ہے - فن - یعنی خواہ رمضان ہو یا نہ رمضان ہو وہ صوم کے لیے قیمن ہے - فیوقوف  
 الامساک فی اولہ علی النیت المتاخرۃ المقترنۃ بالکثرہ - پس متوقف ہوگا امساک اس دن کے اول کا اس  
 نیت پر جو امساک سے پچھلے ہوئے دن کے اکثر حصہ سے ملی ہوئی ہے - کا نقل - جیسے نقل میں - فن - چنانچہ  
 اگر کسی نے طلوع فجر سے امساک رکھا یعنی کھانے پینے وغیرہ روزے کی ضد چیزوں سے باز رہا تو یہ امساک آئندہ  
 کی نیت پر متوقف ہے پس اگر اسنے آئندہ روزے کی نیت کر لی اور ہنوز زیادہ حصہ دن کا باقی ہو تو کھاجائیگا کہ  
 ابتداء کا امساک بھی صوم ہے اور اگر آئندہ نیت انظار کی یا کچھ تھوڑا حصہ رہا تھا اسوقت نیت صوم کی تو کھاجائیگا  
 کہ ابتداء کا امساک صوم نہیں تھا - پس ابتداء کا امساک آئندہ کی نیت پر متوقف ہوتا ہے - و ہذا - اور یہ متوقف  
 ہونا - لان الصوم یکن واحد ممتد - اسوجہ سے ہر کہ صوم یعنی امساک طعام وغیرہ سے باز رہنا ایک رکن  
 دراز کھنچا ہوا ہے - فن - وہ محتمل ہے کہ آدمی نے پیت کی خلش وغیرہ کی جہت سے کیا ہے یا خالص اسر تعالیٰ  
 کے واسطے بطور عبادت کیا ہے اور یہ حال بالضرورت سے معلوم ہوگا - والنیت لتعینہ لئلا تعالیٰ - اور نیت  
 اس امساک کو اسر تعالیٰ کی عبادت کے لیے معین کرنے کے واسطے ہے - فن - پس اگر نیت خالص ہوئی تو پھر  
 دیکھا جاوے کہ دن کس قدر باقی ہے اگرچہ یہ دن صوم کے واسطے معین تھا لیکن آدمی کا فعل محتمل رہا کہ اسنے  
 اس صوم موجود کیا یا معدوم کیا - فترجیح بالکثرۃ جہۃ الوجود - پس اکثر حصہ کے ساتھ جانب وجہ کو ترجیح ہوگی  
 فن - یعنی جب کہ اکثر حصہ باقی تھا کہ اسنے خالص عبادت کی نیت کر لی تو اکثر ہنوز کل کے ہر پس کل دن میں  
 صوم موجود کیا - اس سے ظاہر ہوا کہ اگر برابر حصہ باقی ہو تو جانب صوم کو ترجیح نہوگی - پھر چونکہ طلوع فجر سے غروب  
 تک صوم یعنی امساک ایک ہی رکن دراز ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ بعض جزو عادت کا امساک ہو - اور بعض جزو  
 نیت سے عبادت صوم ہو بلکہ لامحالہ یا عادت ہوگا یا عبادت ہوگا پس اگر نیت عبادت اُسے یا زیادہ تک ہوئی  
 بھر قلیل باقی تھا اسوقت ہوئی تو لازم آیا کہ اوہا بغیر نیت واد حایع نیت ہے یا اس سے بھی کم نیت ہے پس  
 کوئی وجہ نہیں کہ اسکو عبادت ٹھہرانے کا بلکہ بھاری ہو لہذا سب عادت ٹھہرا اور جب کہ اکثر حصہ مع نیت ہے تو  
 عبادت کا پلہ بوجہ کثرت کے بھاری ہے تو یہ امساک لامحالہ سب عادت ہے پس ثابت ہوا کہ صوم معین میں اول  
 وقت میں نیت کافی ہو جاتی ہے اگرچہ شروع سے نہو - بخلاف الصلوٰۃ والحدیج - برخلاف نماز و حج کے - فن -  
 کہ ان دونوں میں ابتداء عقد سے یعنی حیثیت سے ایک شروع کرنے کا عقدہ باندھا ہے اسی وقت سے نیت شرط ہے  
 اور اکثر حصہ میں کافی نہیں - لانہا ارکان - کیونکہ نماز و حج دونوں کے کئی کئی ارکان ہیں - فن - ایک ہی رکن  
 اہم نہ نہیں ہیں تو ان میں جو رکن بغیر نیت گذرا وہ قطعاً عادت ہو چکا اور بغیر اس رکن کے نماز یا حج کا وجود نہ ہوگا  
 حیث شرط قرار نہا بالعقد علی ادا نہا - پس شرط ہر متصل جو نیت کا اس عقد کے ساتھ جو دونوں کے ادا کرنے کا  
 باندھا ہے - فن - اور وہ نماز میں کبیر تحریر اور حج میں احرام ہے - پھر اگر کھاجاوے کہ جب صوم میں رکن واحد

ہونے سے عقد کے بعد نیت کافی ہو تو قضاے رمضان میں بھی کافی ہونا چاہیے کہ وہ بھی رکن واحد ہے۔ جواب یہ کہ  
 خالی رکن واحد ہونا نہ تھا بلکہ رکن واحد ہونا اور اس دن کا روزہ کے لیے متعین ہونا دونوں باتوں پر یہ حکم تھا۔  
 بخلاف القضاء۔ بخلاف قضاے رمضان کے۔ فت۔ کہ قضا رکھنا تو فرض ہے مگر اسکے لیے دن معین نہیں ہے  
 بلکہ وہ دن نفل روزہ کو محتمل ہو تو قضا رمضان متعین ہوگا۔ لاشعریہ توقف علی صوم ذلک الیوم و ہوا نفل  
 کیونکہ وہ اسکا اُس دن کے روزہ پر موقوف ہے اور وہ نفل ہے۔ فت۔ یعنی شرع نے اُس روز کے صوم  
 کو اس پر کسی جہت سے لازم نہیں کیا مگر آنکہ وہ نفل روزہ رکھے تو شروع سے وہ نفل ٹھہرے گا بھر اسکو قضا نہیں  
 ٹھہرا سکتے مگر اسی طرح کہ اسکے نفل شروع ہونے سے پہلے قضا کی نیت کر لے لہذا قضاے رمضان میں رات  
 سے نیت شرط ہے تاکہ وہ نفل شروع ہو جاوے۔ اور اداے رمضان یا نذر معین میں شرع نے وہ دن نفل سے  
 محفوظ کر دیا جب کہ اس پر اسدن کا روزہ فرض کر دیا۔ اگر کہا جاوے کہ پھر جب یہ بات ہے تو چاہیے کہ اُس دن جہت  
 نیت کر کے جائز ہو جاوے۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ جیسے رکن واحد ہونا اور دن کا معین ہونا ضروری اسکے ساتھ  
 عادت سے عبادت کو ترجیح ہونا بھی ضروری ہے تو جب اکثر حصہ اسکا کہ نیت عبادت ہوا تو اس رکن کا عبادت  
 ہونا مزج ہوا۔ بخلاف مابعد الزوال۔ بخلاف مابعد زوال کے۔ فت۔ یعنی بعد زوال کے نیت کی کہ یہاں  
 میرا عبادت ہو تو کیا ترجیح ہے کہ عبادت ہو بلکہ اکثر حصہ بے نیت ہونے سے عادت کو ترجیح ہے۔ لاشعریہ لم یوجد اقترانہا  
 بالاکثر۔ کیونکہ نیت عبادت کا متصل ہونا اکثر حصہ سے نہیں پایا گیا۔ قرحت جنتہ الفوات۔ تو عبادت فوت  
 ہونے کا بلکہ بھاری ہو گیا۔ ثم قال فی المختصر۔ پھر جانا چاہیے کہ قدوسی نے مختصر میں کہا کہ۔ مابینہ و بین زوال  
 یعنی جائز ہے نیت کرنا شروع اسکا سے زوال تک کے درمیان۔ فت۔ حالانکہ زوال تک نصف بغیر نیت  
 ہو گیا۔ و فی الجامع الصغیر قبل نصف النہار۔ اور جامع صغیر میں قبل نصف النہار مذکور ہے۔ فت۔ اور  
 نہار غنی تو طلوع آفتاب سے شروع ہوتا ہے اور نہار شرعی سے جو طلوع فجر سے شروع ہوتا ہے۔ و ہوا الاصبح۔ اور یہی  
 اصبح ہے۔ فت۔ جامع صغیر میں ہے۔ لاشعریہ لا بد من وجود النیت فی اکثر النہار۔ کیونکہ نیت عبادت کا ہونا اکثر  
 نہار میں ضروری ہے۔ فت۔ جو نصف سے زائد ہو۔ و نصف من وقت طلوع الفجر الی وقت النہار الکبری  
 لا وقت الزوال۔ اور نصف النہار الشرعی طلوع فجر سے تہی روشنی تک ہے نہ وقت زوال تک۔ فت۔  
 یعنی نہار شرعی کا نصف اس وقت ہوتا ہے کہ چاشت کا آخری وقت ہو۔ فقہ شرط النیت قبلہا للتحقق فی الاکثر  
 پس نیت اس سے پہلے موجود ہونا شرط ہے تاکہ اکثر نہار میں پائی جاوے۔ فت۔ ہمارے دیار میں بہر دن فجر سے  
 تک ہو۔ و لا فرق بین المسافر و المقیم۔ اور فرق نہیں درمیان مسافر و مقیم کے۔ فت۔ یعنی دونوں کے  
 لیے اول دن میں نیت کر لینا کافی ہو جائیگا۔ خلافاً لفرق۔ برخلاف زفرح کے۔ فت۔ کہ اسکے نزدیک مسافر  
 میں یہ بات جائز نہیں بلکہ رات سے نیت ہونا ضروری۔ بمسوط میں ہے کہ اگر مسافر نے اول دن میں نیت کی حالانکہ  
 کسی شہر میں وارد ہوا اور ہنوز کچھ کھایا یا پیا نہیں ہے تو ہمارے نزدیک اسکا یہ روزہ فرض سے جائز ہے۔ لاشعریہ  
 فیما ذکرنا من الدلیل۔ کیونکہ جو دلیل ہم نے ذکر کی اس میں کوئی فرق درمیان مقیم و مسافر کے نہیں نکلتا۔ فت۔  
 واضح ہو کہ مسوط میں جو مسافر کی حالت بیان کی کہ کسی شہر میں وارد ہوا یہ کچھ ضروری نہیں اسی واسطے امام مصنف نے  
 ذکر نہ کی اور دواویحہ وغیرہ میں مسافر و مقیم مطلقاً مذکور ہیں اس بنا پر کہ صوم رمضان تو مقیم و مسافر و مریض سب  
 پر فرض ہے وقت ہے لیکن مریض و مسافر کو تاخیر کرنے کی اجازت دی گئی ہے پس جب مسافر یا مریض نے تاخیر کرنے کی دلیل

مقیم کے ہو گئی کہ انکا اساک ابتدا الی نیت پر موقوف ہو گیا۔ م م م م۔ اور صحیح بر حائض میں زفر رحمہ کے نزدیک  
مقیم نذر رست کے واسطے نیت ہی شرط نہیں ہے۔ مالک و لیث و ابن المبارک کے نزدیک ایک نیت ادا  
رمضان کے تمام مہینہ کو کافی ہے۔ چونکہ ہمارے نزدیک ہر روزہ علیحدہ ہے تو ہر روز نیت ضرور ہے۔ کما فی ما بینا  
م۔ حاصل کلام اسوقت تک یہ کہ واجب دو قسم ہے ایک معین جیسے رمضان و نذر معین جو کہ اول وقت دن میں نیت  
کرنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ و ثلثا الضرب۔ من الصوم۔ بتاوی مطلق الیثمہ۔ اور یہ قسم صوم کی یعنی وہ جب میں  
ادا ہو جاتی ہے مطلق نیت کے ساتھ۔ و ثلثا میں نے روزہ کی نیت کی۔ ہدیثہ النفل۔ اور نفل کی نیت  
کے ساتھ۔ و ثلثا میں نے نفل روزہ کی نیت کی۔ و ثلثہ واجب اخر۔ اور دوسرے واجب کی نیت کے  
ساتھ۔ و ثلثا کل رمضان کا دن ہر جسکا روزہ رکھنا اس پر لازم ہے اور اسے نیت میں کفارہ وغیرہ کسی واجب کی  
نیت کی تو فرض ہی ادا ہو گا۔ لیکن نذر معین میں ایسا نہیں ہے مثلاً کل دو شنبہ ختم ماہ عید ہے ایسا ہے اسی روز صوم  
کی نذر کی تھی پھر اس میں اسے اس دن صوم کفارہ وغیرہ واجب کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہو گا پس کلام مصنف  
کے یہ معنی ہیں کہ اس قسم کے صوم میں تین طرح نیتوں سے ادا ہونا پابا جاتا ہے اگرچہ اس قسم کی ہر فرد میں نہ ہو۔ جیسے کہا جاوے  
کہ جو ان کی قسم انسان میں عالم و صنایع و فقیروں و امروا پابا جاتا ہے حالانکہ ہر فرد میں یہ باتیں جمع نہیں ہیں۔ و قال  
الشافعی فی نیتہ النفل عاہث۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ نفل کی نیت کرنے میں وہ شخص عہث کرنے والا ہے  
و ثلثہ یعنی وہ صوم مفت فاقہ ہو نہ فرض ہو نہ نفل ہو۔ کیونکہ فرض کی نیت نذر ادا و نفل کا وقت نذر ادا تو کچھ  
نہ ہوا۔ م۔ و فی مطلقہا لہ قولان۔ اور مطلق نیت کرنے میں شافعی کے دو قول ہیں۔ و ثلثہ یعنی مطلق صوم  
کی نیت کی نہ فرض کیا اور نہ نفل۔ تو اس میں دو قول ہیں اور اس کے مذہب میں اصح یہ قول ہے کہ فرض ادا نہ ہو گا اور  
یہی امام مالک و احمد کا قول ہے۔ لانه یلتزم النفل معرض عن الفرض فلا یكون له الفرض۔ اس جہت سے  
کہ نفل کی نیت کرنے میں اسے فرض سے متہم نہ ہو تو فرض اسکو نہیں ملا۔ و ثلثہ اور نفل کا یہ وقت نہیں کیونکہ رمضان  
ہو تو نفل بھی نہ ہوا۔ م۔ ولنا ان الفرض متبعین فیہ۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ فرض اسوقت میں متبعین ہے۔ و  
بدلیل حدیث کہ جب شعبان گزر جاوے تو کوئی صوم نہیں سوائے رمضان کے۔ یعنی شافعی کی طرف سے  
کسی صوم کا صل نہیں سوائے فریضہ رمضان کے۔ اور جب اسے مطلق صوم کی نیت کی تو صوم پابا گیا۔ فیصواب  
باصل الیثمہ۔ پس فرض حاصل ہو جائیگا اصل نیت کے ساتھ۔ و ثلثہ یعنی اسوقت میں جب صوم نیت جہات  
سے پابا گیا تو وہ فرض اپنے موقع سے مل گیا کیونکہ وہ ان اور کوئی صوم ہی نہیں ہے۔ کما لمتوحدنی اللہ اریصاب باسم  
جنسہ جیسے کسی مکان میں تھا آدمی ہو تو اسم جس سے پابا جاتا ہے۔ و ثلثہ تو آدمی کے نام سے وہی حاصل  
ہو گا۔ یہ تو مطلق صوم کا بیان تھا۔ و اذنا نوی النفل۔ اور جب نیت کی صوم نفل کی۔ اور واجب آخر۔ یا کسی دوسرے  
واجب کی۔ و ثلثہ مثلاً صوم کفارہ۔ تو اسے صوم کی نیت کے ساتھ میں نفل یا کفارہ زائد کیا۔ نقد نوے  
اصل الصوم۔ پس بالفرد اسے اصل صوم کی نیت کی۔ و ثلثہ یا وہ جہت۔ اور زیادت جہت کی نیت کی۔ و ثلثہ  
یعنی نفل یا کفارہ کی۔ وقد لغت الجہت۔ اور حال یہ کہ جہت تو لغو ہو گئی۔ و ثلثہ کیونکہ یہ وقت اس جہت کا  
اصل نہیں رکھا گیا ہے تو نفل یا کفارہ بیکار کا عدم ہوا۔ بقی الاصل و جو کاف۔ پس اصل صوم باقی رہا اور وہ  
کافی ہے۔ و ثلثہ اس سے وقت کا صوم یعنی فرض ادا ہو جاتا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ مسافر و مریض کے لیے تو اسوقت میں  
روزہ رکھنا حتمی نہیں ہے جواب یہ کہ ان دونوں کے فی میں صاحبین و امام کا اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا فرق بین



المسافر والمريض والصحيح والسليم عند أبي يوسف ومحمد - اور صاحبین کے نزدیک مسافر و مریض اور صحیح و سالم و بیمار میں کچھ فرق نہیں۔ **ف** حتیٰ کہ رمضان میں مسافر و بیمار نے اگر مطلق صوم یا صوم نفل یا دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا فرض ادا ہوگا۔ لان الرخصة كذا يلزم المعذور مشقة - کیونکہ رخصت یا خبر صوم کی تو اس نعرے سے بھی کہ معذور کو مشقت لاحق ہو۔ **ف** یعنی مسافر یا مریض پر حج ہو۔ فاذا تحلها التحق بفرض المعذور۔ بھر جب اسے مشقت کو اٹھایا یعنی روزہ رکھ لیا تو وہ غیر معذور کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ **ف** اور غیر معذور کا یہ روزہ کسی نیت سے ہو رمضان کا واقع ہوتا ہے تو معذور یعنی مریض و مسافر کا بھی رمضان سے واقع ہوگا۔ وعند أبي حنيفة اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک۔ **ف** ان تبينون من تفصيل اور مختلف روایات میں۔ چنانچہ فرمایا کہ۔ اذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر يرفع عنه۔ جب مریض و مسافر نے دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو دوسرے واجب سے واقع ہوگا۔ **ف** رمضان سے ہوگا۔ لانه شغل الوقت بالاسم لعمامة في الحال و تحريم في صوم رمضان الى ادراك العدة۔ کیونکہ اُسے وقت کو اسم کے ساتھ مشغول کر لیا ہو جائے فی الحال حتیٰ ہونے اور صوم رمضان میں حدت پانے تک اختیار ہونے کے۔ **ف** یعنی واجب دیگر تو اسپر فی الحال تھا ادا کرنا واجب ہے اور رمضان میں بوجہ سفر یا مرض کے اجازت ہے کہ جب وقت اقامت یا تندرستی حاصل ہو اس وقت قضاء کا شمار پورا کر دو تو فی الحال جو اسم تھا اُسے ادا کر لیا اور واضح ہو کہ مریض نفل مسافر کے جو احسن بن زیاد نے امام اعظم رحمہ سے روایت کیا اور اسی کو امام مصنف و اکثر مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہے۔ کما فی الفتح۔ اور معنی یہ کہ امام اعظم رحمہ سے دونوں روایوں میں سے یہی اصح ہے کہ مریض کا روزہ بھی دوسرے واجب سے واقع ہوگا جس کی نیت کی ہے۔ رہا یہ کہ صاحبین و امام کے قول میں سے کون صحیح ہے تو کافی میں لکھا کہ مریض کے بارہ میں صحیح یہ کہ اسکا روزہ رکھنا فرض رمضان سے واقع ہوگا۔ ۲۔ وعنہ فی نیۃ التطوع روایتان۔ اور امام ابو حنیفہ سے نفل کی نیت کرنے میں دور و اتبہین ہیں۔ **ف** ایک میں نفل ہوگا اور دوسرے میں فرض رمضان ہوگا۔ والفرق علی احکام اور فرق دونوں میں پاک روایت پر۔ **ف** جب فرض رمضان واقع ہوگا یہ ہے کہ۔ انہ ماصرف الوقت الى الایم۔ اسے وقت کو اسم کی طرف صرف نہیں کیا۔ **ف** کیونکہ نفل سے فرض رمضان ٹھہر کر ہے اور واجب دیگر میں اسم صرف کیا تھا تو واجب دیگر سے واقع ہوا تھا۔ اور محیط السرخسی میں لکھا کہ اصح یہی کہ نفل کی نیت سے فرض رمضان واقع ہوگا۔ ۳۔ پس معلوم ہوا کہ اسمین مطلقاً قول صاحبین کی صحیح ہوئی ہے اور ظاہر ہوا کہ دراختیار کو اشتباہ ہوا واللہ تعالیٰ اعلم۔ (مفروع) اگر کسی دن کی نذر معین کی ہو پھر آسدن کسی دوسرے واجب مثلاً قضاے رمضان یا کفارہ قسم کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا اور نذر نہ کرے کو قضا کرے۔ السراج۔ اور یہی اصح ہے۔ البھر۔ اگر تقیم نے سوائے رمضان کے دوسرے روزہ کی نیت کی اگرچہ وہ رمضان ہونے سے واقف نہ تو وہ رمضان سے واقع ہوگا۔ جس صورت میں کہ اسے دن بھر سے نیت کی تو یہ نیت کرے کہ آج میں ابتداء سے روزہ سے صائم ہوں حتیٰ کہ اگر نیت کے وقت سے روزہ کی نیت کی تو صائم ہوگا۔ البھر۔ السراج۔ اگر رمضان کی رات میں اغواء یا جنون ہو یا بھر بعد فجر کے نصف النہار سے پہلے اتفاق ہو کر نیت کر لی تو روزہ ہو گیا۔ محیط السرخسی وغیرہ۔ واضح ہو کہ جس صورت میں دن کی نیت بھی جائز ہے تو افضل یہ کہ رات ہی سے نیت کرے۔ الخلاصہ۔ اور فرض رمضان وغیرہ کو معین کر کے الاختیار۔ یہ تو واجب کے اس قسم کا بیان ہے کہ جس وقت معین ہو۔ والضرر الثانی۔ اور قسم دوم۔ **ف** وہ واجب صوم کہ زمانہ معین سے مطلق ہو بلکہ۔ ما ثبت فی الذمۃ۔ جو آدمی کے ذمہ ثابت واجب ہو۔ **ف**

اور جن دنوں روزہ ہو سکتا ہے جس دن چاہے ادا کرے۔ کفشاء شہر رمضان۔ جیسے ماہ رمضان کی قضاء و صوم  
الکفارة۔ اور روزے کفارے کے۔ فن۔ اور یوں ہی وہ نذر جو مطلق ہو کسی دن کی خصوصیت نہ کی مثلاً کسی ماہ  
اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے چار روزے ہیں۔ السراج مع۔ فلا يجوز الا بئذ من الليل۔ تو یہ قسم جائز نہیں کرنا  
سے نیت کے ساتھ۔ فن۔ یعنی ایسے صوم میں نیت کا شروع سے متصل ہونا ضروری۔ اتفاقاً نیت ہو جائے کہ شروع  
میں حج پر لہذا رات سے اجازت دی گئی ہے تو یہ نیت ضروری۔ لانه غیر متعین۔ کہونکہ یہ صوم غیر متعین ہے۔ فن۔  
یعنی کوئی وقت اسکے واسطے متعین نہیں۔ فلا بد من التعین من الاجتداء۔ پس ضروری ہے متعین کرنا ابتداء سے  
فن۔ تاکہ ابتدائی حصہ صوم نفل ہو جاوے کہ پھر وہ منقلب ہو کر واجب ہو گا پس یہ روزہ نیت پر متوقف نہیں ہے  
(فروع) اگر ایسے ملک میں یا ایسی جگہ ہو کہ اس پر رمضان مشتبہ ہو تو تحریری سے روزہ رکھے پھر اگر ظاہر ہو کہ وہ حقیقت  
جو وقت رمضان تھا اس سے پہلے روزہ واقع ہوا تو کافی نہ ہوا کیونکہ وجوب سے پہلے ساقط نہیں ہو سکتا اور اگر  
اس سے پہلے ظاہر ہو تو رمضان ادا ہو گیا۔ فن۔ اور قضا کی نیت شرط نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے کیونکہ اس کی نیت یہ بھی  
کہ جو رمضان اس پر واجب ہے اس سے روزہ رکھتا ہے۔ البدائع۔ اگر اسے نیت میں دو مختلف روزوں کی نیت کی پس  
اگر دونوں برابر ہوں اور کسی کو ترجیح نہ تو کوئی واقع ہو گا اور اگر کسی کو ترجیح ہو تو وہ ہو جائیگا۔ محیط السطی۔ چنانچہ  
قضاے رمضان و نذر کی نیت کی تو استحساناً قضاے رمضان ہو گا اور اگر نذر متعین و نفل کی نیت رات یا دن میں  
کی یا نذر متعین و کفارہ کی رات سے نیت کی تو بالاجماع نذر متعین ہو گا۔ السراج۔ اور اگر صوم قضا و کفارہ قسم کی نیت  
کی تو کوئی نہ ہو گا مگر نفل ہو جائیگا۔ محیط۔ اور اگر بعد طلوع فجر کے قضا کی نیت کی اور یہ صحیح نہیں ہے تو یہ صوم نفل ہو جائیگا  
یعنی کہ اگر توڑے تو اس پر قضا لازم ہوگی۔ الذخیرہ۔ واجب دونوں قسموں کا بیان جو چکا اب نفل رہا۔ و النفل لکھ يجوز  
بنیۃ قبل الزوال۔ اور صوم نفل سب طرح کا قبل زوال کے نیت سے جائز ہے۔ فن۔ صحیح یہ کہ قبل نصف النہار  
کے نیت سے جائز ہے۔ صحیح بہ الزلیعی۔ خلافاً لما لاک فانه یمسک باطلاق ما روینا۔ خلاف قول مالک رحم  
کے کہ وہ تمسک کرتے ہیں اطلاق اس حدیث سے جو ہم روایت کر چکے۔ فن۔ یعنی لا یمام لمن لم یتو الصیام من لیل  
تو اس میں مطلق ہے صیام کے واسطے رات سے نیت شرط نکلتی ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما کان اصبح غیر صائم  
انی اذا الصائم۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بعد ازاں کہ آپ نے غیر صائم صبح کی تھی یہ کہ میں اب  
صائم ہوں۔ فن۔ یہ حدیث بروایت مسلم وغیرہ صحیح ہے اور امام ادبہ گزری۔ لیکن شاید امام مالک کی طرف سے تاویل  
ہو کہ آپ نے صوم نفل کی نیت رات سے کی تھی اور نفل کو توڑ دینا جائز ہے پس اسوقت خبر دیدی کہ میں تو صائم ہوں  
یعنی توڑنا واقع نہ ہوا۔ یہ تاویل بعید ہے مگر ادلی یہ کہ عاشوراء کی حدیث معاویہ میں ہے کہ منادی کر دی کہ آج عاشوراء ہے جسکا  
صوم ہم پر فرض نہیں ہوا تو جسکا ہی چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے اور میں تو صائم ہوں پس لوگوں نے روزہ رکھا  
گارا رواہ البخاری و مسلم۔ پس یہ ظاہر ہے کہ بعد فجر کے تھا کیونکہ آپ نے اپنا صائم ہونا بیان فرمایا۔ م۔ ولان المشرع  
خارج رمضان ہو النفل۔ اور اس دلیل سے کہ مشروع بعد رمضان کے صوم نفل ہے۔ فن۔ تو یہ دن صوم نفل  
کے واسطے خارج مشروع ہے۔ یمتوقف الامساک فی اول البوم علی صیورۃ صوما بالنیۃ علی ما ذکرنا توہماک  
اس میں کہ اول میں اسکا صوم ہو جائے نیت پر متوقف ہے یا نہ ہو کہ ہم ذکر کر چکے۔ فن۔ تو جب اسے نیت صوم کر لی تو  
ابتدائی امساک بھی صوم ہو گیا کیونکہ وہ رکن واحد ہے شریک نصف النہار سے مقدم ہونا کہ اکثر متصل نیت عبادت  
ہے جو جاوے۔ ولو نوی بعد الزوال لا يجوز۔ اور اگر اسے بعد زوال کے نیت کی تو نفل نہیں جائز ہے حال

اشافی بخور و یصبر صائم من صین نوی او ہو تجر عنده۔ اور شافی نے کہا کہ جائز ہے اور وہ صائم ہو جائیگا۔ اس وقت سے کہ اُسے نیت کی کیونکہ صوم اُن کے نزدیک متجزی ہوتا ہے۔ فن۔ یعنی رکن واحد طوع نحر سے سات تک نہیں ہے۔ لکن نہ مینا علی النشاط۔ تجزی کا جواز اس وجہ سے کہ نفس تو خوشی خاطر پر مبنی ہے۔ ولعلہ یشط بعد الزوال۔ اور شاید کہ اُنکی خوشی خاطر بعد زوال کے ہو۔ الا ان من شرط الامساک فی اول النهار۔ گزشتہ بات یہ کہ شرط یہ کہ اول روز سے امساک رہا ہو۔ فن۔ یعنی صوم کے مخالف کوئی حرکت نہ کی ہو تب بعد ظہر کا امساک مذکور نیت سے صوم ہو جائیگا۔ پس فرق یہ جو کہ اُن کے اس قول میں صوم فقط نیت کے وقت سے آخر تک ہوگا اور ہمارے نزدیک اول سے آخر تک۔ اور اصح قول شافعیہ کے نزدیک بھی شل ہمارے ہے۔ وعندنا یصبر صائم من اول النهار۔ اور ہمارے نزدیک وہ شخص شروع دن سے صائم ہو جائیگا۔ لانه عبادۃ قہر النفس۔ کیونکہ یہ عبادت مغلوب کرنے نفس کی ہے۔ وہی انما یتحقق بامساک مقدر۔ اور یہ عبادت تو امساک مقدر سے حاصل ہوگی۔ فیعتبر قرآن الیتہ باکثرہ۔ پس اکثر دن سے نیت کا متصل ہونا معتبر ہوگا۔ فن۔ الحاصل اختلاف یہ کہ اُن کے نزدیک نیت اگر جہ اقل سے ملتی ہو نام دن صوم ہوگا اور ہمارے نزدیک عبادت جب ہی ہونا چاہیے کہ محل بہ نیت خاص ہو پس اگر کل سے متصل نہ تو اکثر حصہ سے متصل ہو کہ وہ بھی بمنزہ کل کے ہے۔ قال فیغنی للناس اور نہ پایا کہ لوگون کو چاہیے۔ فن۔ یعنی لوگون پر بطریق الکفایہ واجب ہے حتی کہ سب ترک کریں تو سب گنہگار ہیں اور بعض کریں تو اُنکو ثواب اور دوسرے لوگ گناہ سے بچ گئے۔ فن۔ الاختیار ۶۔ پس لوگون پر یکفایہ واجب ہے کہ۔ ان یتمسوا اللیل فی الیوم التاسع والعشرون من شعبان۔ تلاش کریں چاند کو شعبان کی اسیسویں تاریخ۔ فن۔ اور ترجمہ کے نزدیک واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان فرض کیا گیا اور یہ اس بات پر موقوف ہے کہ رمضان کا وقت معلوم کریں تو نفس قضی ہوئی کہ وقت دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ امر واجب ادا کرنا جس بات پر موقوف ہو وہ بھی بالافتقار واجب ہو جاتی ہے پھر چونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ صیئہ ۲۹۔ کا ہوتا اور ۳۰۔ کا ہوتا ہے ۲۹۔ کو چاند تلاش کرنا واجب ہوا۔ اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بغیر واجب کفایہ جب بعض نے تلاش کر لیا تو کافی ہو لیکن بعض اس قدر ہوں کہ جگہ قول پر لوگون کو شرعاً یقین کرنا ممکن ہو۔ اور ۳۰۔ شعبان کو تو ضرور چاند ہے کچھ تلاش کی حاجت نہیں۔ یہ تلاش ۲۹۔ کو واجب ہے۔ فان راوہ صاموا۔ پھر اگر ۲۹۔ کو لوگون نے چاند دیکھ لیا تو روزہ رکھیں۔ وان غم علیکم۔ اور اگر چاند انہر روندہ گیا۔ فن۔ بوجہ اسر یا گارے غبار کے اس جہت سے کہ کچھ نظر نہ آیا۔ اگرچہ شک ہے کہ شاید نکلا ہو مگر حکم یہ ہے کہ۔ املوا عیدہ شعبان ٹلشیں یو نام صاموا۔ پورا کریں شمار شعبان کا مینش دن پھر روزہ شروع کریں۔ فن۔ اور شک کا اعتبار نہیں۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم صوموا لردیہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ روزہ رکھو وقت ردیت ہلال کے۔ فن۔ یعنی ہلال رمضان کے۔ وافرط الدردیہ۔ اور افطار کر دو وقت ردیت ہلال کے۔ فن۔ یعنی جو زمانہ فرضیت صوم کا نہیں بلکہ افطار کا سہ ماہین داخل ہو وقت ردیت ہلال شوال کے۔ فان غم علیکم فاملوا عیدہ شعبان ٹلشیں یو ما۔ پھر اگر تم پر روزہ جادے ہلال تو پوری کرو گشتی شعبان کی۔ ۳۰۔ روزہ۔ فن۔ یہ حدیث مجہولہ وغیرہ میں متفقین کلام سے داروی اور یہ فقط رعایت ابو داؤد و ترمذی کے ہیں اور بعض روایات میں فقط شعبان نہیں بلکہ صرف اسی قدر کہ پوری کرو گشتی۔ ۳۰۔ روزہ کی۔ یہ روزہ رکھنے کے لیے شعبان کی گشتی اور افطار کے لیے رمضان کی گشتی پوری۔ ۳۰۔ کرنے کا حکم ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ۲۹۔ کا چاند بوجہ ابر وغیرہ کے مستور ہو تو شک پر روزہ نہیں۔ ولان



الاصل بقاء الشهر۔ اور اس دلیل سے کہ اصل ہر ماہ کا باقی ہونا۔ **ف** یعنی جیسے برابر جلا آٹا تھا کہ اسکا دھوا  
 بالیقین معلوم ہے۔ فلا ینقل عنه الا بدلیل۔ پس اس سے نقل ہوگا اگر بدلیل۔ **ف** یعنی اس جیسے  
 دوسرے جیسے میں نقل ہونے کے لیے دلیل چاہیے۔ ولہم یوجد۔ اور دلیل پائی نہیں گئی۔ **ف** ہر شک  
 ہوا تو شک سے یقین نہیں ٹیگا۔ (فروع) شعبان کا چاند بھی لوگوں کو تلاش کرنا چاہیے تاکہ گنتی ۳۰۔ پوری  
 کر سکیں۔ السراج۔ بدلیل حدیث ابو ہریرہ کہ شعبان کا چاند واسطے رمضان کے محفوظ کرو۔ رواہ الترمذی۔ یوم  
 کا قول یا جنری الا جماع مغیر نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے۔ السراج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی یوم  
 یا نجم کے پاس آیا اور اس کے قول کی تصدیق کی تو اس نے جو محمد پر نازل کیا گیا اس سے کفر کیا۔ **ع**۔ ولا یصومون  
 یوم الشک الا تطوعا۔ اور شک کے روز روزہ نہ رکھیں مگر بطور نفل کے۔ **ف** واضح ہو کہ اگر ۲۹ شعبان  
 کو مطلع صاف ہو تو اگلے دن یوم الشک نہیں۔ الجملی۔ اگر صاف نہ ہو تو اگلے دن میں شک ہے کہ شاید یہ دن رمضان  
 کا ہو۔ یا شعبان کا چاند نظر نہ آیا تھا ابوہریرہ کے توجہ اسکی گنتی پر رمضان ہو جاوے کہ ہو شک ہو کہ ۳۰ شعبان  
 ہو یا اول رمضان۔ المبسوط۔ پس اس یوم الشک میں روزہ نہیں مگر نفل۔ نقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لایہام  
 الیوم الذی یشک فیہ انہ من رمضان الا تطوعا۔ بدلیل اس حدیث کے کہ جس دن میں شک ہو کہ رمضان  
 کا ہے اس میں روزہ نہ رکھا جاوے مگر بطور نفل۔ **ف** یہ حدیث ہرگز نہیں پائی گئی تو کوئی دلیل نہیں کہ اسکو حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا جاوے۔ ابن عمار بن یاسر نے یوم الشک کے روزہ دار کو فرمایا کہ اس نے حضرت مسلم  
 کی نافرمانی کی۔ اس سے ممانعت ظاہر ہوئی۔ ونبذہ المسئلہ علی وجہ۔ اور یہ مسئلہ کئی صورتوں پر ہے۔ ابدالان  
 نیوی صوم رمضان۔ ایک صورت یہ کہ اس دن روزہ رمضان کی نیت کرے۔ وہو مکروہ لما روینا ولا نہ شہد  
 باہل الکتاب لانہم راوا فی عدۃ صومہم۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ حدیث ہم نے روایت کر دی اور اسلئے کہ یہ یوم  
 نقصاری کے ساتھ ثابت ہے کیونکہ ان لوگوں نے اپنے روزے کی تعداد میں نہ رہا لیا تھا۔ **ف** اور بات  
 یہ جوئی کہ یہودیوں نے نصرائیوں نے اپنے عمار کے قول پر اس طرح مدار رکھا تھا کہ وہ جس طرح چاہے بغیر کر دے چنانچہ اس  
 زمانہ تک یہ بات جاری ہے پس جب سخت گرمی میں روزے پڑے تو ان کے پوپ نے جائزوں میں شہادے اور  
 شمار بڑھا دیا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کفر ہے۔ پھر واضح ہو کہ اگر کسی نے باوجود مکروہ ہونے کے اس دن روزہ نیت  
 سے رکھا۔ ثم ان ظہران الیوم من رمضان یخبرہ لانہ شہد الشہر و صامہ۔ پھر اگر ظاہر ہو جائے کہ دن واقعی رمضان  
 کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہو گیا یعنی قضاء واجب نہیں رہی کیونکہ وہ شہر رمضان میں حاضر ہوا اور روزہ رکھا ہے۔  
**ف** اور اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا کہ من شہد شک الشہر فلیصم۔ **ع**۔ وان ظہران من شعبان کان تطوعا۔ اور  
 اگر کھلا کہ یہ دن شعبان سے تھا تو روزہ نفل ہو جائیگا۔ **ف** یعنی مع کراہت۔ وان افطر لم یقضہ۔ اور اگر اس نے  
 یہ روزہ توڑ ڈالا تو اسکی قضاء واجب نہیں۔ لانہ فی معنی المنفون۔ کیونکہ یہ تو منفون کے معنی میں ہے۔ **ف**  
 منفون وہ نفل جو اس گمان پر شروع کیا کہ مجھے یاد کرنا واجب ہے حالانکہ نہ تھا مثلاً ناز ظہر پڑ چکا پھر یاد نہ رہا اور دوبارہ  
 فرض شدہ کر دی پھر ظاہر ہوا کہ پڑ چکا ہے پس اگر پڑے تو نفل ہے اور اگر توڑ دے تو اس نفل کی قضاء واجب  
 نہیں۔ اور یہاں تو ہنوز یہ یقین بھی نہیں ہوا کہ اس پر اس دن روزہ واجب ہے بخلاف اسکے اگر اس نے صاعے یوم الشک  
 کے کسی روزہ شروع کر کے توڑ دیا تو قضاء واجب ہے۔ والمثالی ان نیوی عن واجب آخر۔ دوسری صورت  
 یہ کہ اس دن دوسرے واجب کی نیت کرے۔ **ف** اتند قضاء و کفارہ کے۔ وہو مکروہ ایضا لما روینا۔ اور

یوم الشک  
 کی نیت کرنا  
 صحیح ہے  
 اگرچہ مکروہ  
 ہے

اور یہ بھی مکرر ہر بدیں اس حدیث کے جو ہم نے روایت کر دی۔ **ف**۔ کیونکہ اس میں صرف نفل کے اجازت ہیں اور ہم بیان کر چکے کہ اسکا حدیث ہونا ثبوت نہیں ہوا تو دلیل یہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیش قدی: نہ کر در رمضان پر ایک یا دو روز کے روزے سے مگر جس شخص کا معمول ہو کہ اسوقت روزہ رکھتا ہو تو رکھے۔ رواہ الامتہ السنۃ فی الصحاح۔ اور ترمذی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ جب شعبان آدھا ہو چکے تو تم روزہ مت رکھو۔ حدیث حسن صحیح۔ واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے فرمایا کہ تو نے سر شعبان سے کوئی روزہ رکھا تھا اس نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ جب تو افطار کرے یعنی بعد رمضان کے تو بجائے اسکے ایک روزہ رکھو۔ رواہ احمد وغیرہ۔ ترمذی وغیرہ نے کہا کہ سرابرمہاہ کا آخر اور درحقیقت یہ بین دن ہیں لیکن حدیث سے ظاہر ہوا کہ ایک ہی مقصود ہے۔ **ف**۔ میں کہتا ہوں کہ حق واضح تو یہ ہے کہ تین روزہ شعبان کے روزے جو معروف ہیں انکو دریافت کیا اور چونکہ اس سے فوت ہو گئے تھے تو ایک ہی پر اکتفا کرنے کا حکم دیا۔ اور صحاح السنۃ کی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جو اوپر مذکور ہے اس میں معمولی ذلیفہ کی اجازت ہے کیونکہ یہ دو طرح سے ہو ایک یہ کہ کوئی شخص آخر ماہ کے مثلاً تین روزے رکھتا ہو۔ دوم یہ کہ اس نے دو شبہ یا پنج شبہ کے دن کا روزہ معمول کیا ہو اور اتفاق سے یوم اشک میں بھی دن پڑا تو وہ رکھے مگر نفل کی نیت سے لہذا کتاب کی صورت یعنی واجب کی نیت تو مکرر وہ ہر جیسے اول صورت میں فرض کی نیت مکرر تھی۔ م۔ الا ان بذادون الاول فی الکراۃ۔ مگر فرق یہ کہ دوسری صورت کتر بر اول صورت سے کراہت میں۔ **ف**۔ یعنی دوسری صورت میں بہ نسبت اول کے کراہت کم ہے۔ ثم ان طرآنہ من رمضان بخیر یہ لوجود اصل الینتہ۔ پھر اگر گھلا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہو گیا جو اصل نیت موجود ہونے کے۔ **ف**۔ یعنی صوم کی نیت موجود ہے اور وقت خاص کر فیض کے واسطے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ شخص مسافر ہو تو قبول ابو حنیفہ رحمہ چاہیے کہ دوسری واجب سے واقع ہو اگرچہ مذہب میں صحیح بھی کہا گیا کہ رمضان ادا ہو گا۔ فاحفظہ۔ م۔ وان طرآنہ من شعبان۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن شعبان کا تھا۔ **ف**۔ تو اس روزہ سے واجب ادا ہو چکے بارہ میں وقول میں یفقد قیل کیونکہ تطوعا لانه منہی عنه۔ کہا گیا کہ یہ روزہ نفل ہو گا کیونکہ اس روزہ سے منع کیا گیا ہے۔ **ف**۔ پس ناقص سمجھو۔ فلایتیامی بہ الواجب۔ تو اس سے واجب ادا نہ ہو گا۔ **ف**۔ جو کہ کامل ادا کرنا واجب ہے۔ وقیل بخیر یہ عن الذی نواہ۔ اور کہا گیا کہ کافی ہو جائیگا اس واجب روزہ سے جسکی نیت کی ہے۔ **ف**۔ یعنی واجب ادا ہو جائیگا۔ وهو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ **ف**۔ یہی صحیح ہے۔ المبطع۔ لان المنہی عنه وهو التقدم علی رمضان بصوم رمضان لا یقوم بکل صوم۔ کیونکہ جس بات سے مانعت ہے اور وہ رمضان پر تقدم کرنا رمضان کے روزہ سے یہ بات ہر روزہ کی وجہ سے قائم نہ ہوگی۔ **ف**۔ بلکہ اسی روزہ سے جو رمضان کی نیت سے رکھا جاوے۔ حاصل یہ کہ رمضان سے دو ایک روزہ مقدم کرنے کی مانعت وجہ سے ہو سکتی ہے حالانکہ وہ وقت مانند دیگر اوقات کے روزہ کا وقت ہے تو ایک وجہ یہ کہ اسوقت کو رمضان کی طرح وقت فرض قرار دے یعنی رمضان کا روزہ رکھے یا دوسری وجہ یہ کہ فریضہ کی تحداد مجربا دے اور ان دونوں وجہ کا محصل یہ کہ صوم رمضان کے طور پر رمضان سے مقدم روزہ منوع ہے۔ اور صورت مذکورہ میں اسنے واجب کفایہ وغیرہ کی نیت کی ہے تو اس سے مانعت کی وجہ پیدا نہ ہوگی پس واجب مذکور ادا ہو جائیگا۔ بخلاف یوم العید۔ بخلاف روزہ عید کے۔ **ف**۔ عید فطرہ و عید اضحیٰ میں روزہ منوع ہے۔ لان المنہی عنه و ہوترک الا جائزہ یلازم کل صوم۔ کیونکہ جس بات سے مانعت ہے اور وہ قبول دعوت کو چھوڑنا یہ روزہ کے ساتھ لازم ہے۔ **ف**۔ پس اگر عید اضحیٰ کے دن روزہ رکھا تو اسنے دعوت

اُنہی فرد جل کو روکیا کیونکہ لوگ اُس دن اس قدر نالے کے صاف ہیں تو کسی نیت سے روزہ رکھے ہر روزہ سے یہ وجہ  
مانعت کی لازم ہے۔ خلاصہ یہ کہ تقدم رمضان کی وجہ مانعت تو صرف ایک قسم کے روزے سے حاصل ہوتی ہے جو نیت  
رمضان ہو تو باقی اقسام کے روزے جائز رہے اور عید کی وجہ مانعت ہر قسم کے روزے سے پیدا ہوتی ہے جو  
کل روزے منع ہیں اگر کہا جاوے کہ جب رمضان کی نیت سے نہ تھا اور وہ مانعت ہیں داخل نہیں تو وہ مانعت  
جائز ہر قسم نے اسکو بھی مکروہ کیونکہ کہا جواب یہ کہ - واللہ را تہ ہنسا بھو رتہ النہی - کہ بہت بیان مانعت کی مہر  
کے ساتھ ہے۔ **ف** - یعنی نفل میں مانعت اسکو بھی شامل ہے۔ الفتح - یہی کتاب میں اشارہ ہوا کہ کہا جاوے کہ علی  
صورت میں دونوں رمضان سے مقدم روزے ہیں اگرچہ باطن نیت میں ایک منہی عنہ اور دوسرا نہیں ہے پس  
صورت کی جہت سے دوسرے میں بھی کراہت آگئی ہے۔ **و** - الثالث ان نیوی التطوع وهو غیر مکروہ لما روئے  
و فی سیری صورت یوم اشک کے روزہ میں یہ کہ نفل کی نیت کرے اور یہ مکروہ نہیں ہے بدلیل اس حدیث کے  
جو ہم روایت کر چکے۔ **ف** - بلکہ بدلیل حدیث ابو ہریرہ فی صحیح السنہ - پھر اگر ظاہر ہو کہ یہ دن رمضان کا تھا  
تو رمضان سے واقع ہو گا نہ نفل ہے۔ **و** وجہ علی الشافعی فی قولہ کیرہ علی سبیل الابتداء - اور یہ حدیث  
امام شافعی رحمہ پر حجت ہے اُنکے اس قول میں کہ صوم بطریق ابتداء مکروہ ہے۔ **ف** - اور طریق ابتداء یہ کہ اس شخص  
کا معمول واقع ہو مثلاً دو شنبہ چہ شنبہ وغیرہ اسکا معمولی دن نہ تھا اور نہ آخری ماہ کا روزہ معمول تھا بلکہ اسے  
اس روز ابتداء روزہ رکھا - پھر تردید یہ ہے کہ یہ حدیث جب ثابت نہیں ہوئی تو امام شافعی پر کیونکر حجت ہوگی۔  
اور حدیث ابو ہریرہ روزہ کو وہ معمولی روزہ پر رکھتے ہیں اور مصنف رحمہ نے کہا کہ - والمراد بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم  
لا تقعدوا رمضان بصوم یوم ولا بصوم یومین الا ان یکون یوم صوم رجل فلیصوم ذلک الیوم سے  
التقدم بصوم رمضان لانه یو دیر قبل آوانہ - اور مراد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس قول میں کہ یقیناً  
نہ کہ رمضان کی ایک یا دو دن کے روزے کے ساتھ مگر اگر کسی شخص کے روزہ کا دن چرکے تو وہ اس روزہ  
رکھے۔ پس مراد اس قول سے صوم رمضان کے ساتھ یقیناً کرنے سے مانعت ہے کیونکہ اسکو عجل وقت  
کے ادا کرنا ہے۔ **ف** - با فرض کی مقدار چرکے ہوتا ہے۔ بالجلہ مراد یہ کہ رمضان پر صوم رمضان کو مقدم نہ کرے  
تو نفل و واجب منع ہوا۔ لیکن مخفی نہیں کہ حدیث میں صریح اجازت ایسے روزہ نفل کی ہے جو کسی شخص کا معمولی  
واقع ہو اور یہ تو امام شافعی رحمہ کا عین مقصود ہے اور مطلق نفل کا جواز دوسری حدیث سے جسکو مصنف رحمہ نے  
ذکر کیا ہے۔ **و** الا تطوعاً - کے لفظ سے جب یہی صحیح ہو کہ یہ حدیث ثابت ہو۔ اور شاید اسی وجہ سے تحفہ میں فرمایا  
کہ رمضان سے ایک دو روز پہلے روزہ رکھنا مکروہ ہے چاہے کوئی روزہ ہو مگر جب کہ معمولی واقع ہو اور یہی حد  
ذکر کی ہے کہ امام شافعی رحمہ نے اس واسطے مکروہ کیا کہ رمضان میں زیادتی کا گمان پیدا ہو گا جبکہ  
عادت کرین اور اسی جہت سے ابو یوسف رحمہ نے چہ شوال کے یعنی جو شش جہد کے روزے کھانے میں  
رمضان سے متصل رکھنا مکروہ رکھا ہے۔ پھر ابن الہمام رحمہ نے کافی سے اسکے خلاف نقل کیا اور کہا کہ ظاہر  
کلام مصنف بھی خلاف ہے پھر لکھا کہ جو تحفہ میں مذکور ہے یہی وجہ ہے۔ مترجم کتاب کہ حدیث سرار شعبان مطلقاً  
جو از نفل کو تقضی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ **م** - ثم ان وافق صوماً کان یصومہ فالصوم افضل بالاجماع - پھر  
اگر یہ نفل روزہ موافق چرکے صائم کے ایسے روزے سے جسکو رکھا کرتا تھا تو روزہ رکھنا بالاجماع افضل ہے۔  
**ف** - یعنی اس میں شافعی رحمہ کا یہی اتفاق ہے مثلاً دو شنبہ وغیرہ کا روزہ معمول تھا اور یوم اشک کو بھی دن

یہ خود پیش کرنا بہت غلط ہے اور اس سے بعض چیزیں خاص ہو کر جائز نہیں ہوں گی اور بعض نفل کی قسم سے مانعت نہ ہوگی بلکہ بعض چیزیں ہر عام روزہ میں ہوں گی۔





رمضان کا ثبوت ہو گیا اور اس نے نیت قطعی کر لے تو ادا ہو جائیگا اور اگر بعد زوال کے یا بعد دن گند جانے کے ثبوت  
 ہو تو یہ روزہ کچھ نہ ہوا اگر جب کہ اس نے اول وقت نیت صوم قطعی کر لی ہو۔ واسطی حاصل اس صحت میں اصل صوم ہی  
 کی نیت متردد ہی بخلاف اسکے اگر نیت کی ہو کہ کل میں روزہ رکھوں گا پھر اگر رمضان کا دن ہو تو رمضان کا ہو۔ کیونکہ  
 اس میں اصل نیت موجود ہے۔ والتماس ان فی صحت النیت۔ اور پانچویں صورت یہ کہ تردد کرے  
 رمضان میں۔ و۔ نہ اصل نیت میں بلکہ اصل نیت جزم ہو۔ بان یومی ان کان غدا من رمضان  
 یصوم عنه وان کان من شعبان فعن واجب آخر۔ پانچویں صورت یہ کہ اگر کل کا دن رمضان  
 کا ہو تو اس سے روزہ رکھیگا اور اگر شعبان کا ہو تو دوسرے واجب سے۔ و۔ مثلاً کفارہ قسم سے یا قضاء سے  
 یعنی اسکو بیان کرے۔ و ہذا مکروہ لترددہ بین امرین مکروہین۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ یہ دائرہ دو امر مکروہ  
 کے درمیان۔ و۔ کیونکہ رمضان کی نیت سے مکروہ تحریمی ہے اور دوسرے واجب کی نیت سے اگر تحریمی نہ ہو  
 تو ضرر و تنزیہی ہے۔ جیسا کہ واجب کی صورت میں فتح القدیر میں استفادہ کیا ہے۔ ثم ان ظہرانہ من رمضان  
 اجزاء لعدم التردد فی اصل النیت۔ پھر اگر ظاہر ہو کہ وہ دن رمضان کا ہو تو کافی ہو گیا کیونکہ اصل نیت میں  
 تردد نہیں ہے۔ و۔ کیونکہ صوم کی نیت بہر صورت موجود ہے اور رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے ادا  
 ہو جاتا ہے۔ وان ظہرانہ من شعبان لا یجری عن الواجب الآخر۔ اور اگر ٹھکانا کہ وہ دن شعبان کا تھا  
 تو دوسرے واجب سے کافی ہوگا۔ و۔ یعنی اس روزہ سے وہ واجب جسکو مراد لیا ہے ادا نہ ہوگا۔ لان الحجۃ  
 لم تثبت للتردد فیہا۔ کیونکہ جب واجب تو ثبوت نہ ہوئی بوجہ اس میں تردد ہونے کے۔ و۔ کہ رمضان  
 کی یا واجب دیگر کی۔ کسی جہت پر جزم نہیں تھا۔ بان اصل نیت یعنی خالی صوم کی نیت ثابت ہوئی۔ واصل النیت  
 لا یتلفیہ۔ اور اصل نیت اس واجب کے لیے کافی نہیں۔ و۔ بلکہ تعیین ضروری ہے۔ لکنہ یکن تطوعاً۔ لکن  
 یہ روزہ نفل ہو جائیگا۔ وہ بھی نفل بھی ایسے درجہ کا کہ غیر مضمون بالقضاء۔ قضاء کرنے کے ساتھ ذمہ داری  
 لیا ہو نہیں۔ و۔ حتی کہ اگر اسکو توڑ دیا ہو تو اسکی قضاء واجب نہیں۔ لشرع فیہ مسقطاً۔ بوجہ شرح کرنے  
 اس شخص کے اس روزہ میں مسقط ہونے کی نظر سے۔ و۔ یعنی اسے یہ روزہ اس نیت سے شروع کیا تھا  
 کہ واجب ساقط کرنے والا ہے یعنی مثلاً رمضان کا فرض اسکے ذمہ سے ساقط ہو۔ اور جو چیز کہ ایسے گمان سے شروع  
 کیجاوے پھر ظاہر ہو کہ اسکے ذمہ وجوب ہی باقی نہیں ہے تو اسکو توڑنے سے قضاء لازم نہیں ہوتی چنانچہ صلۃ منوطہ  
 کا مسئلہ گذر چکا۔ پھر رمضان میں تردد کی صورت یہ بھی ہے جو بیان فرمائی کہ۔ وان یومی عن رمضان ان کان  
 غداً منہ وعن التطوع ان کان غداً من شعبان۔ اور اگر اس نے نیت کی کہ کل روزہ رمضان سے ہے بشرطیکہ  
 کل کا دن رمضان کا ہو اور نفل ہے اگر کل کا دن شعبان کا ہو۔ یکو لانه ناد للفرض من وجہ۔ یہ مکروہ ہے اس لیے  
 کہ وہ ایک جہت سے فرض کی نیت کرنے والا ہے۔ و۔ حالانکہ فرض کی نیت مکروہ تحریمی ہے۔ ثم ان ظہرانہ  
 من رمضان اجزاء عنہ لما فر۔ پھر اگر ظاہر ہو کہ وہ دن رمضان کا تھا تو اسکو کافی ہو گیا بوجہ مذکورہ سابق  
 و۔ کہ اصل نیت موجود ہے اور وہ رمضان کے لیے کافی ہے۔ وان ظہرانہ من شعبان جاز عن نفلہ۔  
 اور اگر ظاہر ہو کہ وہ دن شعبان کا ہو تو یہ روزہ نفل سے جائز ہوگا۔ لانه یتاوی باصل النیت۔ کیونکہ صوم  
 نفل تو صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ ولو افسدہ یجب ان لا یقضیہ۔ اور اگر اس نفل کو فاسد کر دیا  
 ہو تو واجب ہے کہ اسکو قضاء نہ کرے۔ و۔ یہ واجب بمعنی لازم ہے وہ بھی دلیل کا لازم یعنی دلیل سے یہ

لازم آتا ہے کہ اسکی قضاء واجب نہ ہو۔ لدخول الاستقامتی غریبہ من وجہ۔ کیونکہ فرض کو اپنے ذمہ سے اٹارنا اسکی نیت میں ایک وجہ سے داخل ہو گیا۔ فـ جب کہ اپنے یہ بھی نیت کی کہ اگر یوم رمضان ہو تو صوم اس سے ہے پس صوم مغنوں کے امتد ہو گیا۔ م۔ (فروع) چاند ہونے میں نجومی کا قول قبول نہیں یہی صحیح ہے۔ السراج۔ اور مجسم کو اپنے حساب کے موافق عمل کرنا بھی روا نہیں ہے۔ المعراج۔ پس یوم الشک اسکے حق میں بھی یوم الشک ہے۔ م۔ اگر کوئی نے دن میں قبل ردال کے یا بعد ردال کے چاند دیکھا تو اسکی وجہ سے روزہ رکھنا یا افطار کرنا کچھ نہیں ہے بلکہ یہ چاند آبنوالی رات کا ہو گا اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ البھر۔ مثلاً رمضان کی ۳۰۔ تاریخ کو دن میں اول یا آخر وقت چاند نظر آیا اور ۲۹۔ کو ابر تھا تو یہ جائز نہیں کہ روزے توڑیں اور آج کا دن جسد شمار کریں یا شعبان کی ۳۰۔ میں یہ واقعہ ہو تو آج رمضان کا دن شمار کر کے ایک روزہ قضا کریں بلکہ یہ دن گزرنے پر چاند رات قرار پاوے گی حتیٰ کہ دوسرے روز پہلی رمضان یا روز عید ہو گا اور یہی مختار ہے۔ اس لفظ سے اختلاف کا اشارہ کیا اور فتویٰ میں مذکور ہے کہ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک یہ گزری رات کا چاند ہے حتیٰ کہ ۳۰ شعبان ہو تو اس دن کا روزہ رمضان قضا کریں اور ۳۰۔ رمضان ہو تو روزے توڑ کر عید قرار دیں۔ کافی الايضاح۔ اور تحفہ میں جو کہ امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک حضرت محمد کا یہ قول ہے کہ اگر بعد عصر نظر آیا تو اس کے نزدیک بھی آبنوالی رات کا ہے اور اس مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی اختلاف مروی ہے چنانچہ حضرت عمر و ابن مسعود و انس رضی اللہ عنہ سے وہ قول مروی ہے جو ابو حنیفہ و محمد نے مذہب لیا ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت میں اور حضرت علی و عائشہ رضی اللہ عنہ سے وہ قول ہے جو ابو یوسف نے مذہب لیا ہے۔ ہذا فیخص التحفہ۔ اور غدا اختلاف ہے کہ اگر کسی نے ۳۰۔ رمضان کو دن میں چاند دیکھ کر مدت روزہ پورے ہو جانے کا گمان کر کے عید اُروزہ توڑ دیا تو لازم آتا ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہ ہو اگرچہ اپنے بعد ردال کے دیکھا ہو۔ کافی الخلاصہ۔ (مسئلہ ضروریہ و بحث اختلاف المطلاع) ظاہر مذہب یہ ہے کہ جب کسی شہر میں چاند دیکھا جانا ثبوت ہوا تو تمام لوگوں پر حکم لازم ہو گا حتیٰ کہ اہل مغرب کی رویت سے اہل مشرق پر چاند ہو جانے کا حکم لازم ہو گا۔ ف۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ظاہر المذہب میں اختلاف مطلاع کا اعتبار نہیں ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الخلاصہ البھر۔ اور اختلاف مطلاع یہ ہے کہ ایک ملک میں آج چاند نظر آیا اور دوسرے ملک میں آج نظر نہ آیا بلکہ کل نظر آیا اور فلسفی اور نجومی اسکو اپنے مباحث میں جائز رکھتے بلکہ ثابت کرتے ہیں اور کچھ کلام اس میں آویگا۔ م۔ بعض مشائخ نے کہا کہ چاند کی رویت بوجہ اختلاف مطلاع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطلاع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہے تو ہر ایک پر اپنی رویت سے صوم واجب ہو گا کیونکہ روزہ کا سبب تو ماہ رمضان کا آنا ہوتا ہے پس اگر یہ سبب ایک قوم کے حق میں بوجہ رویت ہلال کے متحقق ہو گیا تو کچھ لازم نہیں کہ دوسری قوم کے حق میں بھی سبب متحقق ہو جاوے کیونکہ طلوع ہوتا مختلف ہوتا ہے اور یہ ایسا ہوا کہ مثلاً ایک قوم کے بیان آفتاب ڈھلا تو آئینہ نماز ظہر واجب ہوئی یا غروب ہوا تو مغرب واجب ہوئی اور دوسری قوم کے بیان ابھی نہیں ڈھلا یا غروب نہیں ہوا تو آئینہ ظہر یا مغرب واجب نہیں ہوگی حتیٰ کہ آفتاب ڈھلے یا غروب ہو۔ م۔ الحاصل دو قول ہوئے۔ اول ظاہر المذہب کہ ایک قوم کی رویت سے تمام جہان پر حکم لازم ہو گا اور اختلاف مطلاع اگرچہ موجود ہے مگر اسکا اعتبار نہیں ہے۔ م۔ کیونکہ نص حدیث میں صوم مالرویتہ خطاب عام پر یعنی سب کو حکم دیا گیا کہ رویت ہلال متحقق ہونے پر روزہ رکھو اور جب ایک قوم نے چاند دیکھا تو وہ ہلال متحقق ہو گئی تو عام حکم بھی ثابت ہو گا بخلاف ظہر و مغرب کے کہ ان میں کوئی عام خطاب اسطرح نہیں ہے۔ م۔ شرح کتاب ہے کہ اس دلیل میں تکلف اور خدشہ ہے اسوجہ سے کہ صوم مالرویتہ میں حق ظہر پر خطاب انہیں لوگوں کو ہے



جنہوں نے چاند دیکھا اگرچہ نظر نہ اٹھائی ہو کیونکہ اگر انکو نظر نہ آتا تو رویت کیونکر ہوئی پس حق نظر سے تو  
 یہی معنی ہیں کہ روزہ رکھنے کا حکم انہیں کو دیا جنہوں نے دیکھا گویا فرمایا کہ صوموا لرہ ذلک اللہ لال۔ یعنی صوم سے بچو  
 چاند نکلتا تو تم روزہ رکھو اور اگر حکم عام ہوتا تو یوں ہوتا کہ صوموا وان لم تروہ لروہ غیر کم۔ یعنی جو وقت کوئی قوم میں چاند  
 دیکھ لے تو تم بھی روزہ رکھو اگرچہ تم کو نظر نہ آوے۔ اور یہ بات بہت مشکل اور اس میں حرج عظیم ہے کیونکہ ہم کو کیونکر معلوم  
 ہو کہ آج باوجود مطلع صاف ہونے کے بھونک نظر نہ آیا تو کسی قوم نے نہیں دیکھا ہے۔ علاوہ برجن شریع رویت بال بال چاند  
 اور اسے فریضہ کا نام مخلوق کی سہولت کے واسطے ہر جہی کہ ایک ٹبر جیسا بھی چاند دیکھ لے روزہ رکھے پھر چاند دیکھنے  
 افطار کرے اور جب غیروں کے دیکھنے سے ہم پر فرضیت ہوگی حالانکہ ہم کو صاف مطلع میں نظر نہ آیا تو آسانی کی جگہ  
 بڑی مشکل پیدا ہو گئی اور ہم کس ذریعہ سے نام جان سے دریافت کریں۔ پھر اگر یہ کہا جاوے کہ اختلاف مطلع کا تو  
 وجہ ہی نہیں ہے بلکہ ہمارے یہاں نہ ہوا تو سب جگہ نہ ہوا پس دریافت کی ضرورت نہیں ہے تو جواب یہ کہ اختلاف مطلع  
 تو صحیح روایت سے ثابت ہے۔ بلکہ کلام صرف اس امر میں ہے کہ اختلاف مطلع کا اعتبار ہے یا نہیں ہے تو ظاہر المذہب یہ بیان  
 ہوا کہ اعتبار نہیں ہے بلکہ مغرب والے چاند دیکھیں تو انکے دیکھنے سے مشرق والوں پر روزہ واجب ہو جائیگا۔ لیکن  
 واضح ہو کہ پہلے دیکھنے والوں کی وجہ سے پچھلے دیکھنے والوں پر جب ہی روزہ واجب ہوگا کہ جب انکے نزدیک پہلے  
 کا دیکھنا ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جیسا کہ اننا شرع نے واجب کر دیا ہے چنانچہ اسکا بیان کتاب میں آتا ہے اور اگر  
 ایسی دلیل و شہادت نہ ہو تو لازم نہیں چنانچہ اگر ایک جماعت نے اہل لکھنؤ کے سامنے گواہی دی کہ اہل بیٹی نے  
 تم سے ایک روز پہلے چاند دیکھا اور روزہ رکھا ہے اور ان لوگوں کے حساب سے آج۔ ۳۰۔ تاریخ ہے پھر اہل لکھنؤ نے  
 آج کے روز اپنے بیان چاند نہیں دیکھا تو اہل لکھنؤ کو آج حرام ہے چھوڑنا نہ چاہیے اور کل عید کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ اہل  
 جماعت نے اپنا چاند دیکھا نہیں بیان کیا اور نہ دوسرے دیکھنے والوں کی گواہی پر اپنی گواہی ادا کی بلکہ اہل بیٹی کا کہنا  
 نقل کیا ہے۔ اور اگر ان لوگوں نے گواہی دی کہ فلان قاضی کے روپر دو گواہ تھے گواہی دی کہ دونوں نے فلان  
 رات کو چاند دیکھا اور اس قاضی نے ان دونوں کی گواہی قبول کر کے حکم دیا ہے یعنی ہمارے روپر ویسا ہوا ہے تو لکھنؤ  
 کے قاضی کو بھی۔ واضح ہو کہ انکی گواہی قبول کر لے کیونکہ حکم ہر قاضی کا حجت ہے اور انہوں نے ایک قاضی کے حکم کی شہادت  
 دی ہے۔ کافی الفتح۔ اور واضح ہو کہ جب جماعت نے بیٹی میں خود دیکھنے کی یا شاہدوں کی شہادت پر گواہی دی حتیٰ کہ  
 وہ حجت شرعی ہوئی اور آج اس حساب سے ۳۰۔ تاریخ رمضان پڑی پھر شام کو مطلع پر ابر و غیرہ چھایا ہے تو خلاف  
 نہیں کہ گواہی مقبولہ کے موافق کل کا روز عید ہے اور اگر شلال لکھنؤ سے ایک روز پہلے اہل بیٹی کے دیکھنے کی گواہی  
 ہے تو اہل لکھنؤ ایک روزہ قضا کریں اور اگر آسدن شام کو مطلع بالکل صاف ہے پھر چاند نظر نہ آیا تو اختلاف ہے بعض  
 نے بقیاس اتند اسے صوم کے عید کا جواز رکھا اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں جائز ہے جب تک چاند نہ دیکھیں اور  
 یہی صحیح ہے۔ سب تباہ ظاہر المذہب ہے کہ اختلاف مطلع معتبر نہیں ہے۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک معتبر ہے اور  
 صاحب التمرید وغیرہ مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور انکی طرف سے دلیل یہ کہ کرب رحمة اللہ نے بیان کیا  
 کہ مجھے ام الفضل یعنی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کی والدہ نے معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس شام کو روانہ کیا میں وہاں  
 پہنچا اور جو کام تھا پورا کیا اور وہاں رمضان کا چاند طلوع ہوا اور میں شام میں موجود تھا پس جمعہ کے روز میں نے  
 چاند دیکھا پھر میں آخر ماہ رمضان میں مدینہ آیا پس عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مجھے پوچھا اور چاند کا ذکر کیا اور  
 فرمایا کہ تم نے چاند کب دیکھا میں نے عرض کیا کہ ہم نے اسکو جمعہ کی رات میں دیکھا ہے تو فرمایا کہ تو نے عید چاند

دیکھا میں نے کہا کہ ہاں میں نے دیکھا اور لوگوں نے دیکھا اور سبھوں نے روزہ رکھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے روزہ رکھا۔ پس جب اس میں جہاس رنہ نے فرمایا لیکن ہم نے تو سبھ کی رات کو چاند دیکھا پس ہم تو ہم پر روزہ رکھ چاہتے تھے تاکہ تہنیت پورے کریں۔ با چاند دیکھ لیں۔ تو میں نے عرض کیا کہ کیا آپ معاویہ رنہ کے دیکھنے اور اس کے روزہ رکھنے پر کفایت نہ کرینگے فرمایا کہ نہیں ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چون ہی حکم فرمایا ہے۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی۔ اسکا جواب دیا گیا کہ کرب رح اکیلا شاہد تھا اس وقت سے اسکی شہادت قبول نہ کی۔ الام۔ الفتح۔ قول امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک روزہ رکھنے کے واسطے ایک عادل کی گواہی قبول ہے۔ پھر کرب رح اللہ عنہ معون ہیں کیونکہ انکی شہادت قبول نہوگی۔ اور علماء رح نے قول ابن عباس رنہ کے معنی یہی سمجھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ملک و اولاد کے واسطے انھیں کی رویت ہلال کا حکم دیا ہے۔ چونکہ حدیث صحیح ہے لہذا زبانی نے کہا کہ اختلاف کا اعتبار کرنا مشتبہ ہے لیکن ابن اللہام نے کہا کہ ظاہر الروایۃ اختیار کرنا احوط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں بذریعہ تاریختی وغیرہ کے لندن کی خبر رویت بیان ہو چکی بلکہ امریکا سے اور اختلاف مطلع ضرور ہو گا تو ہمیشہ فقہار کا سلسلہ اقوام پر جاری ہو گا علاوہ برین عوام و خصوص مشرکین و غیر یہ گمان کرتے ہیں کہ اسلام میں حقیقت سے بے خبری ہے پس اگر اس وقت دوسرے قول پر فتویٰ ہو تو میرے نزدیک بہتر و اذنی ہے کیونکہ جال محمد بن اس سے غافل ہیں کہ شرع ایک عام سہولت ہے علاوہ برین ہر ملک کی رویت ہلال اعتبار کرتے ہیں سہولت بھی زائد ہے جیسا کہ بیان ہو چکا۔ فافہم و اللہ تعالیٰ اعلم۔ ومن رائے ہلال رمضان۔ اور جس نے دیکھا چاند رمضان کا۔ ف۔ یا فطر یعنی شوال کا۔ ت۔ وحلہ۔ تنہا۔ ف۔ حالانکہ مطلع صاف ہے اور دوسرا دیکھنے والا ظاہر نہ ہوا۔ م۔ اگرچہ یہ اکیلا عام میں سے ہو یا امام المسلمین ہو۔ ن۔ صام۔ تو یہ شخص خود روزہ رکھے۔ وان لم یقبل اللہام شہادتہ۔ اگرچہ امام نے اس شخص کی گواہی قبول نہ کی ہو۔ ف۔ یعنی بوجہ فسق وغیرہ کے گو کہ روزہ رکھنے کے لیے ایک عادل کی گواہی قبول ہوتی ہے پھر صاف مطلع میں امام کا حکم مثل اول کے ہے اور وہ تنہا دیکھنے پر لوگوں کو صوم کا حکم نہ کرے۔ الفتح۔ بلکہ خود روزہ رکھے۔ م۔ یہ روزہ احتیاطاً متحققین کے نزدیک مستحب ہے۔ البیان جلد دوم باب جو۔ البسوط و قاضی خان و اتھفہ۔ یہی صحیح ہے و دلیل سے اول۔ نقولہ علیہ السلام صوموا الرویتہ۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ روزہ رکھو وقت دیکھنے چاند کے۔ ف۔ تمام حدیث صحیحین میں ہے۔ وقد راجی ظاہرا۔ اور حال یہ کہ اس شخص نے ظاہر دیکھ لیا۔ ف۔ نہ خواب میں۔ م۔ اور وہ ماہ رمضان میں حاضر ہو گیا وقال تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ۔ تو حدیث و آیت دونوں کے حکم سے اس پر واجب ہوا۔ ہاں اگر خواب میں دیکھا ہوتا تو کسی پر وجوب نہ ہوتا اگر خواب انبیاء علیہم السلام بمنزلہ وحی کے سمیت ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ وان اظہر۔ اور اگر اس شخص نے روزہ رکھ کر توڑ دیا۔ ف۔ اگرچہ جلع کرنے سے توڑا ہو۔ فلیصمہ القضاء دون الکفارة۔ تو اس شخص پر قضاء واجب ہے نہ کفارة۔ ف۔ وجوب قضاء کچھ اسوجہ سے نہیں کہ نقل شروع کر کے توڑا بلکہ بطریق فرض پس اگر اس پر واجب نہ ہوتا تو مکروہ مخفون تھا جسکی قضاء واجب نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ اس پر احتیاطاً واجب ہے۔ وقال الشافعی علیہ الکفارة ان اظہر بالواقع۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اس پر کفارة بھی واجب ہے بشرطیکہ جلع سے توڑا ہو۔ ف۔ نہ کھانے پانے میں۔ لانه افطر فی رمضان۔ کیونکہ اسے رمضان میں اظہار کر ڈالا۔ ف۔ حقیقۃً و مکناً دون طبع۔ حقیقۃً لبقیۃ بہ۔ حقیقۃً نور رمضان کے ساتھ اسکی یقین کرنے سے۔ ف۔ یعنی وہ تو اسکو اپنے عین میں رمضان سمجھا ہے۔ و حکماً وجوب الصوم علیہ۔ اور حکماً بوجہ اس پر روزہ واجب ہونے کے

یہ روزہ نہیں ہے

یہ روزہ صحت ہے

یہ روزہ صحت ہے

ف۔ یعنی بدلیل کس حدیث اس پر رخصہ واجب ہو تو اس کے حق میں رمضان کا حکم موجود ہوا۔ پس توڑنے سے اس پر کفارہ لازم ہو اور جامع کی خصوصیت اصول الفقہ میں مذکور ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہاں اس پر کفارہ ہونا اگر شبہ سے ساقط رہا۔ و لئلا ان القاضی ردھما و رد بدلیل شرعی و ہونہم غلط۔ اور جاری حجت یہ ہے کہ قاضی نے اس کی گواہی کو دلیل شرعی سے رد کیا اور دلیل شرعی غلطی کی نہت ہے۔ ف۔ کیونکہ اس دن مسلمانوں کا جو جم ہوتا ہے تو ظاہر نہیں کہ فقط وہ کہہ سکیں میں خصوصیت ہو اور دوسرے کسی کو نظر نہ آیا۔ فادرت شبہ۔ تو اس نے ایک طرح کا شبہ پیدا کر دیا۔ ف۔ جس سے اس شخص پر روزہ قطعی فرض نہ رہا بلکہ واجب رہا اور اس پر توڑنے سے کفارہ بھی نہ رہا۔ و ہذہ الکفارۃ تعدد ری بالشبہات۔ اور یہ کفارہ ایسا ہے کہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ف۔ سب اس وقت کہ اس کی گواہی رد ہونے کے بعد اس نے ایسا کیا ہو۔ ولو انظر قبل ان یرد الامام شہادۃ اختلاف المتنازع فیہ۔ اور اگر اس نے روزہ توڑ دیا قبل اسکے کہ امام اس کی گواہی رد کرے تو اس میں متنازع نے اختلاف کیا۔ ف۔ کہ کفارہ واجب ہو یا نہیں ہم۔ اور صحیح یہ کہ اس صحت میں بھی کفارہ نہیں ہے۔ قاضیان۔ اس لیے کہ شبہ ہنوز قائم ہے۔ ف۔ اسی کو بہتوں نے صحیح کہا۔ و۔ اور اگر امام نے اس کی گواہی قبول کر کے روزہ کا عام حکم دیدیا پھر اس نے با کسی اور نے روزہ توڑا تو عام متنازع نے کہا کہ کفارہ واجب ہو اگرچہ یہ شخص دیکھنے والا مرد فاسق ہو۔ اطلاق صہ۔ یہی اصح ہے۔ و۔ پھر امام پر واجب ہے کہ فاسق کی گواہی رد کرے اگرچہ اس پر جو۔ اتفقہ۔ و امام کے ایک روایت ہے کہ احتیاطاً قبول کرے۔ مع۔ غیر فاسق کی گواہی جب ہی رد کر لیا کہ مطلع صاف ہو اور وہ شہد کا آدمی ہو اور اگر بلند مقام یا باہر سے آیا ہو یا مطلع روزہ دہا ہو تو قبول کرے۔ البسطلع۔ ولو اکمل ثباً الرجل۔ اور اگر پورے کیے اس شخص نے۔ ف۔ جس کی تنہا گواہی رد کی گئی ہے۔ فطین یوما۔ ۳۰۔ روزے۔ ف۔ پھر اس دن مطلع روزہ نہ گیا۔ کم یفطر۔ تو یہ شخص افطار نہ کرے۔ ف۔ یعنی اس کو جائز نہیں کہ دوسرے روز عید سمجھ کر روزہ نہ کرے الا مع الامام۔ لیکن امام کے ساتھ میں۔ ف۔ یعنی اگر دوسرے روز امام نے عید کا حکم دیا ہے تو یہ بھی روزہ نہ کرے لان الوجوب علیہ للاحتیاط۔ کیونکہ اس پر ہلا روزہ واجب ہونا بطور احتیاط تھا۔ ف۔ نہ قطعی فرض رمضان ہو جب اس شبہ کے کہ اس کو غلطی واقع ہوئی ہو چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ میں نے دیکھا کہ حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نظر نہیں آتا تھا تو آپ کے حکم دیا کہ پانی سے آنکھیں ملے پھر فرمایا کہ اب دیکھو وہ کہاں ہوا اس نے دیکھا تو کہا کہ اب مجھے نہیں نظر آتا۔ آپ نے فرمایا کہ میرے تصور نے قائم کیا اس کو تو نے ہال سمجھا۔ مع۔ بالحد و گون کے نہ دیکھنے سے فقط اسکے دیکھنے میں شبہ ہوا مگر احتیاطاً اس پر رکھ لینا واجب ہوا۔ و الاحتیاط بعد ذلک فی تاخیر الافطار۔ اور بعد اسکے احتیاط تو افطار کی تاخیر میں ہے۔ ولو انظر لا کفارۃ علیہ اور اگر اس نے روزہ شروع کر کے عید آ توڑ دالا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اس دن امام وغیرہ کسی نے عید کا دن نہیں رکھا پس ۳۰۔ پورے کرنے والے نے اس کے ساتھ روزہ رکھ کر عید آ توڑ دیا جیسے کسی نے عید کا چاند اکیلے دیکھا اور اس کی گواہی رد ہوئی تو اس پر روزہ واجب ہو اور اگر اس نے توڑ دالا تو اس پر قضاء ہو مگر کفارہ واجب نہیں انقائض بخان۔ اعتباراً للتحقیقۃ الی غلہ۔ ہوجہ اعتبار اس حقیقت کے جو اس شخص کے نزدیک ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ اپنے فہم میں ۳۰۔ پورے کر کے آج قطعی عید سمجھتا ہے لہذا کفارہ ہوجہ شبہ کے ساقط ہوا۔ یہی قول امام مالک و احمد وغیرہ کا ہے۔ مع۔ ۱۰۔ اور اگر اس دن مطلع صاف ہو اور اس کو عید کا چاند نظر نہ آیا اور نہ کسی نے دیکھا تو لائق ہے کہ اگر توڑے تو اس پر کفارہ ہو کیونکہ ۳۰۔ تعداد پوری کرنا تو روزہ سے مطلع میں ہے روزہ حکم افطار کا ریت پر ہے

و اگر امام نے عید کا حکم دیا ہے تو یہ بھی روزہ نہ کرے  
لان الوجوب علیہ للاحتیاط۔ کیونکہ اس پر ہلا روزہ واجب ہونا بطور احتیاط تھا۔ ف۔ نہ قطعی فرض رمضان ہو جب اس شبہ کے کہ اس کو غلطی واقع ہوئی ہو چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ میں نے دیکھا کہ حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نظر نہیں آتا تھا تو آپ کے حکم دیا کہ پانی سے آنکھیں ملے پھر فرمایا کہ اب دیکھو وہ کہاں ہوا اس نے دیکھا تو کہا کہ اب مجھے نہیں نظر آتا۔ آپ نے فرمایا کہ میرے تصور نے قائم کیا اس کو تو نے ہال سمجھا۔ مع۔ بالحد و گون کے نہ دیکھنے سے فقط اسکے دیکھنے میں شبہ ہوا مگر احتیاطاً اس پر رکھ لینا واجب ہوا۔ و الاحتیاط بعد ذلک فی تاخیر الافطار۔ اور بعد اسکے احتیاط تو افطار کی تاخیر میں ہے۔ ولو انظر لا کفارۃ علیہ اور اگر اس نے روزہ شروع کر کے عید آ توڑ دالا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اس دن امام وغیرہ کسی نے عید کا دن نہیں رکھا پس ۳۰۔ پورے کرنے والے نے اس کے ساتھ روزہ رکھ کر عید آ توڑ دیا جیسے کسی نے عید کا چاند اکیلے دیکھا اور اس کی گواہی رد ہوئی تو اس پر روزہ واجب ہو اور اگر اس نے توڑ دالا تو اس پر قضاء ہو مگر کفارہ واجب نہیں انقائض بخان۔ اعتباراً للتحقیقۃ الی غلہ۔ ہوجہ اعتبار اس حقیقت کے جو اس شخص کے نزدیک ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ اپنے فہم میں ۳۰۔ پورے کر کے آج قطعی عید سمجھتا ہے لہذا کفارہ ہوجہ شبہ کے ساقط ہوا۔ یہی قول امام مالک و احمد وغیرہ کا ہے۔ مع۔ ۱۰۔ اور اگر اس دن مطلع صاف ہو اور اس کو عید کا چاند نظر نہ آیا اور نہ کسی نے دیکھا تو لائق ہے کہ اگر توڑے تو اس پر کفارہ ہو کیونکہ ۳۰۔ تعداد پوری کرنا تو روزہ سے مطلع میں ہے روزہ حکم افطار کا ریت پر ہے



قائم ہے۔ واداکان بالسماوعلمہ۔ اور منہج کہ مطلع پر کوئی علت ہو۔ فن یعنی ابراہیم کا گڑھا فہر وغیرہ قبل  
الامام شہادۃ الواحد العدل۔ تو امام المسلمین ایک عادل آدمی کی گواہی قبول کرے۔ فن یعنی مسلمان  
عادل بالغ عادل کی گواہی۔ فی روتہ اللہال۔ چاند دیکھنے کے بارہ میں۔ فن یعنی رمضان کا چاند دیکھنے میں  
رجلاکان اوامراۃ۔ یہ آدمی عادل خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ حرکان او عبادا۔ خواہ آزاد ہو یا ملوک ہو  
اور خاسر الروایۃ میں دیکھنے کی کیفیت بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ السراج ۱۰ ص ۷۰۔ لائہ امر دینی۔ کیونکہ یہ امر دینی ہے  
فن نہ دنیاوی حسین آزادی و مرد ہونا و دوسے کم نہ ہونا ضرور ہوتا ہے تو آزاد ہونا و مرد ہونا یا دوسے کم نہ ہونا  
کچھ شرط نہیں ہے۔ محاشیہ روایتہ الاخبار۔ تو یہ روایت احادیث کے مشابہ ہو گیا۔ فن چنانچہ ایک مسلمان  
عادل بالغ عادل کی روایت حدیث مقبول ہے۔ ولہذا لا یختص بلفظ الشہادۃ۔ اور اسی وجہ سے رویت ہلال  
کی گواہی لفظ شہادت مخصوص نہیں۔ فن یعنی جیسے امور دنیاوی کی گواہی میں لفظ شہادت ضرور ہے یعنی میں  
گواہی دیتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں و مانند اسکے۔ تو رویت ہلال کی گواہی میں یہ تخصیص نہیں بلکہ اگر کہے کہ میں خبر  
دیتا ہوں یا بیان کرتا ہوں و مانند اسکے تو کافی ہے۔ م۔ اور جیسے لفظ شہادت شرط نہیں اسی طرح اس میں دعویٰ و حکم  
حاکم و مجلس قضاء بھی شرط نہیں چنانچہ اگر حاکم کے رد و رد ایک نے رویت ہلال کی گواہی دی اور بظاہر وہ عادل ہے  
اور اسکو کسی نے سنا تو سننے والے پر رد و رکھنا واجب ہو گا اور حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح ایک کی  
گواہی پر گواہی بھی جائز ہے۔ السراج۔ مثلاً زید نے بکر کے سامنے گواہی دی کہ میں نے چاند دیکھا اور اسکو گواہ کر دیا  
پس بکر نے اسکی گواہی پر گواہی دی تو مقبول ہے۔ م۔ اور جب اکیلے عادل نے رمضان کا چاند دیکھا تو اس پر واجب ہے  
کہ اسی سات میں گواہی دے خواہ آزاد ہو یا غلام خواہ مرد ہو یا عورت حتیٰ کہ جاریہ مخدرہ بدون اجازت اپنے مولیٰ  
کے نقل کر گواہی دیدے۔ میں کتا ہوں کہ اگر گواہی نہ دی تو فاسق ہو جائیگا اور جب اکیلے فاسق نے دیکھا تو وہ بھی  
قاضی کے نزدیک گواہی دے کیونکہ قاضی کبھی اسکو قبول کرتا ہے لیکن قاضی کو چاہیے کہ اسکی گواہی رو کر دے۔  
وجیز اگر درمی۔ اور اگر امام یا قاضی نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک شخص کو غرر کرے  
جسکے سامنے خود امام یا قاضی اپنی گواہی دے اور چاہے بدون اسکے لوگوں کو رد وے کا حکم کر دے بخلاف ہلال  
نظر ہلال انھی کے۔ السراج۔ یعنی ہلال نظر دافعی میں امام کو اختیار نہیں کہ لوگوں کو حکم دیدے بلکہ اسکی تنہا گواہی  
بجز عام لوگوں کی تنہا گواہی کے ہے۔ م۔ جیسے ہلال رمضان میں بھی جب کہ مطلع صاف ہو اور تنہا امام نے دیکھا  
تو لوگوں کو حکم نہ کرے۔ کافی الفتح۔ جو مرد یا عورت کہ قریب بلوغ ہو اسکی گواہی قبول نہیں ہے۔ السراج یعنی بلوغ شرط  
ہے۔ م۔ وکثیر طہ الحدائق لان قول الفاسق فی الدیانات غیر مقبول۔ اور عادل ہونا شرط ہے کیونکہ وہی بات  
میں فاسق کا قول مقبول نہیں۔ فن۔ اس پر ائمہ و علماء کا اتفاق ہے لیکن امام محمدی سے روایت کیا جاتا ہے کہ  
ہلال رمضان میں تنہا آدمی کا قول مقبول ہے خواہ عادل ہو یا غیر عادل ہو۔ و تاویل قول الطحاوی عد لاکان  
او غیر عدل ان یكون مستورا۔ اور محمدی کے قول کی کہ عادل ہو یا غیر عادل ہو یہ تاویل ہے کہ وہ شخص مستور ہو۔  
فن یعنی عادل سے مراد یہ کہ شخص لوگوں میں پرہیزگاری و عدالت سے معروف ہو اور غیر عادل سے یہ مراد  
کہ لوگوں میں معروف نہ ہو بلکہ اسکا حال مستور پوشیدہ ہو۔ پس غیر عادل سے یہ مراد نہیں کہ وہ فاسق ہو پس فاسق  
کا قول تو محمدی ہم کے نزدیک بھی مقبول نہ ہوا۔ ہاں یہ نکلا کہ محمدی رحم کے نزدیک مستور کا قول مقبول ہے۔  
حالانکہ اس میں اختلاف ہے۔ فقی انصاری۔ مستور الحال کا قول کا قول خاسر الروایۃ میں مقبول نہیں۔ حسن رحم نے امام سے

روایت کی کہ قبول ہو اور یہی صحیح ہے۔ اور اس کی بیزاری رح نے صحیح کہا۔ و۔ پیل حدیث اعرابی کہ اس سے  
 فقط لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے گواہی قبول کرنی۔ لیکن مٹھی نہیں کہ وہ ان حدیث ظاہر میں معصومیت  
 زمانہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے ہونے اور لکھنوا شہداء علی الناس ہونے کے توحی یہ  
 یہ کہ چارے زمانہ میں ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر اس روایت حسن پر عمل نہ کیا جاوے۔ معنی۔ والہ تعالیٰ اور عباد  
 اور صحابہ۔ یعنی آسمان میں کوئی علت ہونے سے مراد یہ کہ ابرہہ یا جبار یا اسکے اتحاد ہو۔ ف۔ اب مرتضیٰ  
 انقضت زمانہ یعنی وہ شخص جس نے کسی مسلمان مرد و عورت کو زنا کی تہمت لگائی اور ثبوت نہ ہوا پس اسکو تہمت کی  
 حد ماری گئی جسکے حق میں اسرتعالیٰ نے فرمایا ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابا۔ یعنی برابر انکے گواہی مست قبول کرو۔ اب  
 سوال یہ کہ اگر محدود القذف کے تنہا رمضان کا چاند دیکھ کر گواہی دی حالانکہ مطلع روئے حاکم۔ جواب یہ کہ۔ ف۔  
 اطلاق جواب کتاب بدخل الحمد و فی القذف۔ کتاب کے اطلاق میں جواب میں محدود القذف بھی داخل  
 ہو جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ کتاب میں کہا کہ قبل الامام شہادۃ الواحد العدل یعنی اکیلے عادل کی گواہی امام قبول  
 کرے گا۔ تو اس میں محدود القذف بھی داخل ہو گیا۔ بعد کتاب۔ بعد توبہ کر لینے کے۔ ف۔ کیونکہ جب محدود القذف  
 نے توبہ کر لی تو اسوقت عادل ہو گیا۔ تو اسکی گواہی بھی قبول ہوگی۔ و جو ظاہر الروایۃ۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے  
 ف۔ کہ محدود القذف کی گواہی بعد توبہ کے رویت ہلال رمضان پر قبول ہے۔ اگر دہم ہو کہ قرآن مجید کے خلاف  
 ہے بلکہ تم نے خود باب الشہادات میں قبول نمونے کی تصریح کی ہے تو جواب یہ کہ قرآن میں شہادت قبول نہ ہوا نہ قبول  
 ہے اور دہم نے اسی کی فراہم کردی کتاب الشہادات میں کی اور بیان قبول ہونا اسوجہ سے کہ یہ درحقیقت کامل شہادت  
 نہیں ہے۔ لہذا خبر۔ کیونکہ یہ تو خبر ہے۔ ف۔ پس اگر کسی عادل نے خبر دی کہ میں نے چاند دیکھا بحالت علت توبہ  
 خبر عادل کی قبول ہے اگرچہ محدود القذف ہو۔ وعن ابی حنیفۃ انہا لا تقبل۔ اور ظاہر الروایۃ کے سواے ابوی  
 سے مروی ہے کہ محدود القذف کی گواہی قبول نہوگی۔ لہذا شہادۃ من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے یہ بھی شہادت  
 ہے۔ ف۔ میں کتنا ہوں کہ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ رویت ہلال کی گواہی میں دو جہت ہیں ایک جہت سے وہ خبر  
 ہے تو عادل محدود القذف سے قبول ہوگی اور دوسری جہت سے وہ شہادت ہے حتیٰ کہ اپنا معاملہ بیان کرے اور  
 شہادت کی طرح اسکو مٹھی کرنا جائز نہیں ہے وغیر ذلک تو اس جہت سے کہ شہادۃ ہے محدود القذف کی گواہی شرفاً  
 مردود ہوگی پس ہم نے مردود ہونے کو ترجیح دی۔ فافہم۔ پھر واضح ہو کہ مستور مطلع میں ایک کی روایت پر حکم  
 ہونے کے مسئلہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں ایک ہمارے نقل ہے کہ یہ خبر مردود ہے کہ اس میں گواہی کا نصب  
 ضرور ہے۔ و کان الشافعی فی احد قولہ بشرط الثبوت۔ اور امام شافعی رح اپنے دو قول میں سے ایک قول میں  
 دو ہونا شرط کرنے سے۔ ف۔ یعنی رویت ہلال کی گواہی جب قبول ہوگی کہ کفر و آدمیوں کے دیکھا ہو۔ والہ تعالیٰ  
 علیہ ما ذکرنا۔ اور شافعی رح پر چار جہت وہ جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ کہ یہ امر دینی ہے۔ افع۔ یعنی یہ خبر ہے شہادت  
 م۔ مذہب شافعیہ میں اصح یہ کہ ایک کی گواہی قبول ہے اگرچہ مستور الحال ہو۔ السردی ج۔ پس کچھ اختلاف نہیں رہا  
 م۔ وقدم صح ان البنی علی المرتضیٰ وسلم قبل شہادۃ الواحد فی رویت ہلال رمضان۔ اور صحیح ہوئی یہ روایت  
 کہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم نے رویت ہلال رمضان میں شخص واحد کی گواہی قبول فرمائی۔ ف۔ چنانچہ ایک  
 اعرابی نے ذکر کیا کہ میں نے چاند دیکھا آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ لا الہ الا اللہ اسے کہہ بان۔ آپ نے  
 فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ میں محمد رسول اللہ ہوں اسے کہہ بان۔ آپ نے فرمایا کہ اسی ہلال نوگوں میں اعلان

کردے کہ روزہ رکھیں رواہ الاربعۃ وابن خزیمہ وابن جہان والحاکم من حدیث ابن عباس۔ اور اسی بارہ میں حدیث ابن عمر رحمہما عنہما۔ رواہ ابو داؤد والدہ ارقطی۔ ثم اذ اقبل الامام شہادۃ الواحد۔ پھر جب امام نے ایک شخص کی گواہی قبول کر لی۔ فت۔ اور روایت مسند کی مطلق ہے کہ خواہ مطلع روزہ سے من قبول کی باصات میں۔ فت۔ وھما رواہ ثلثین یوما۔ اور لوگوں نے ۳۰۔ یوم روزے رکھے۔ فت۔ یعنی گواہی کے دن سے ۳۰۔ پورے ہوئے پھر ۳۰۔ کی شام کو چاند نظر نہ آیا۔ شمس الائمہ حلوئی نے فرمایا کہ اس حدیث میں کہ مطلع صاف ہے۔ لایفطر ونیما روی الحسن عن ابی حنیفہ للاحتیاط۔ تو لوگ افطار نہ کریں اس قول میں جو حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے بضر احتیاط۔ فت۔ یعنی ایک تو بدلیل احتیاط افطار نہ کریں۔ اور یہی قول ابو یوسف کا خلاصہ و کافی میں ہے۔ مفت۔ ولان الفطر لا یثبت بشہادۃ الواحد۔ اور دوم بدلیل آئمہ افطار کرنا ایک کی گواہی پر ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ فت۔ اور یہاں اگر افطار کریں تو اسی بنا پر ہوگا کہ جس ایک کی گواہی پر روزہ اول رکھا تھا آج گواہ شہادت دیتا ہے کہ ۳۰۔ پورے اور چاند ہو گیا کیونکہ مہینہ ۳۰۔ سے زائد نہیں ہوتا۔ اور اسکی توضیح یہ ہے کہ افطار کرنا رویت پر مخصوص ہے اور آج رویت نہیں بلکہ مطلع صاف ہے جس میں گواہی حاجت عظیم کی شرط ہے اور اگر مطلع روزہ ہا ہو تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ رویت کے دو گواہ آدین روزہ ۳۰۔ دن کا شمار پورا کیا جاوے اور ۳۰۔ کا شمار یہاں اس طرح پورا ہو کہ ۲۹۔ قطعی میں اور ایک احتیاطی ہو جو ایک شاہد کے ہے تو اسی ایک شاہد پر افطار نہیں جائز ہے۔ بالجو جب مطلع صاف ہو تو افطار کی کوئی راہ ظاہر نہیں ہے شمس الائمہ حلوئی نے کہا کہ جب مطلع روزہ ہا ہو تو ۳۰۔ کا شمار پورا کر کے بخلاف افطار کریں۔ الذخیرۃ القیین ۲۔ وعن محمد انہم یفطرون۔ اور امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ لوگ افطار کریں۔ فت۔ یعنی جب کہ مطلع صاف ہو۔ کما فی الذخیرۃ من الحلوانی۔ وثبت الفطر بنا علی ثبوت الرضاۃ بشہادۃ الواحد وان کان لا یثبت بما ابداء۔ اور فطر کا ثبوت ہو جائیگا برہان سے ثبوت رمضانیت کے بشہادۃ واحد اگرچہ ابتدا فطر کا ثبوت ایک گواہی پر نہیں ہوتا۔ فت۔ یعنی اگر قصد افطر کے واسطے ایک گواہی گزرے تو افطار ثبوت ہوگا لیکن یہاں فطر ایک گواہی پر نہیں بلکہ رمضان ثابت ہونے پر فطر کا ثبوت ہوا اس طرح کہ ایک گواہی پر رمضان شروع ہونے کا حکم ہو چکا تھا پھر رمضان ۳۰۔ روزے سے زائد نہیں لہذا ۳۰۔ پورے کر کے افطار ہے۔ کاستحقاق الارث ہمار علی النسب الثابت بشہادۃ القابلۃ۔ جیسے وارث ہونے کا استحقاق برہان سے نسب کے جو کہ اکیلے جائی کی گواہی پر ثبوت ہوا تھا۔ فت۔ یعنی جائی نے گواہی دی کہ میرے جانے پر یہ لڑکا ظان کے بستر پر پیدا ہوا حتی کہ لان اسکا باب اسی گواہی پر شرعاً قرار دیا گیا تو ہر ایک باب جیسے میں سے ایک دوسرے کا وارث بھی اسی بنا پر ہو سکتا ہے اور اگر کسی نے اپنے وارث ہونے پر ایک گواہ دیا تو قبول نہیں ہوتا جب تک کہ دو بیویں اسی طرح مسند فطر میں ایک گواہ پر فطر کا اثبات نہیں بلکہ ہونا سے رمضانیت کے ۳۰۔ کے شمار سے عہد ثبوت ہوا۔ اور ہر افاق میں فاجر البیان سے نقل کیا کہ قول محمد رحمہ صبح ہے مترجم کتاب کہ میرے نزدیک حق یہ کہ ایک گواہ سے رمضانیت کا ثبوت بطریق احتیاط تھا اور اس میں قطعی اور ہر وقت ممکن ہے تو ظن کافی نہیں بخلاف نسب کے پس صحیح قول امام ابو حنیفہ رحمہ۔ اور اسی کو زیلعی نے مشبہ کہا۔ واضح ہو کہ وہ مطلع میں اتفاق افطار حلال ہے اور خلاف مطلع صاف میں ہے۔ کافی الذخیرۃ من الحلوانی ۴۔ اگر اول میں دو گواہوں کا اول کی گواہی نہ روزہ شروع کیا تھا تو ۳۰۔ پورے کر کے اگر مطلع روزہ ہا ہو تو بالاتفاق افطار کریں اور اگر مطلع صاف ہو تو بھی صحیح قول پر افطار کریں۔ المحیط المختصر ۵۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر اول میں صاف مطلع میں دو گواہوں پر روزہ رکھا تھا تو اب مطلع صاف میں افطار نہ کریں۔ مترجم کتاب کہ لقیاس قول امام ابو حنیفہ یہی ائمہ ہیں بلکہ میں کہتا ہوں



کہ جب ۲۰ - شمار ہو کر کے صاف مطلع ہو اور چاند نظر نہ آیا تو گواہوں کا خطا کرنا قطعاً ثبوت ہو گیا حالانکہ ایسی صورت  
 میں حکم قاضی بر خلاف حق ظاہر ہو جائے جیسا کہ کتاب القضاء وغیرہ کے مسائل شاہد ہیں۔ فالصیح اقبال الشیخ ابن الہمام  
 اور رما اختلاف مطلع پر مدار تو ابتدا سے مدایع پر ہو نہ انظار میں گر آئے شہادت گندے۔ کما حقناہ سابقاً۔ علامہ ابن  
 مزین اختلاف مطلع پر علی خلاف الظاہر قید بر حاسر تھالے اعلم بالصواب ہم۔ (زفروع ضروریہ) اگر دیات میں  
 کسی ایک نے رمضان کا چاند دیکھا اور وہ دن حاکم شرع نہیں ہو تو اس پر واجب ہے کہ اپنے گاہن کی مسجد میں شہادت دے  
 اور لوگوں پر واجب ہے کہ اسکے قول پر روزہ رکھیں بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ المحدثات۔ اس زمانہ میں بیان تو یہ حکم دینا  
 شہر و قصبہ سب جگہ کے واسطے عام ہے غیر ازیں کہ مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے ایسے احکام دین و وجہ وغیرہ صحیح ہو  
 لیے اپنے ایک پیشوا سے بیعت کریں کہ احکام و شریعت میں اسکے مطلع ہوں۔ کما فی المعراج ہم۔ و اذا لم تکن بالسمار  
 حلت۔ اور جب آسمان میں کوئی علت نہ ہو۔ ف۔ یعنی ۲۹۔ شعبان کو رمضان کا چاند دیکھنے میں مطلع صاف ہو کہ اگر وہ  
 وابر نہ ہو۔ پھر ایک دو اور اسکے مانند نے رمضان کا چاند دیکھ لیا کی گواہی دی۔ تم قبیل الشہادۃ حتی یراہ جمع کثیر  
 تو گواہی قبول نہ ہوگی یا تنگ کہ ایک جماعت کثیر دیکھے۔ ف۔ حتی کہ بعض مشائخ کے بیان سے جو شہر مانند نماز و  
 کے ہر اس میں ہزار ہزار کی گواہی قلیل ہو لیکن نام مصنف رحم نے جماعت کثیر کی اصلی صفت بتائی کہ۔ یقع اعلم خبر ہم  
 و انکی خبر سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ ف۔ پس استقدر تو اتفاق ہو کہ فرد نہ ہو بلکہ جماعت کثیر ہو پھر اس  
 جماعت کثیر کی یہ صفت ہو کہ سب کے بیان کو عقل سلیم خط پر محمول نہ کرے بلکہ یقین حاصل ہو جاوے۔ لان التفر  
 ہا ردیہ فی مثل ہذہ الحالۃ یوہم الغلط۔ کیونکہ رویت بلال میں تفرّد ہونا ایسی حالت میں غلطی کا دم دلاتا ہے۔ ف۔  
 تفرّد سے تنہائی مراد نہیں حتی کہ دو ہوں تو کافی ہو جاوے بلکہ مراد وہ گناہ جسکی خبر سے یقین حاصل نہ ہو۔ ف۔ پھر واضح  
 ہو کہ جو ہر غلط یعنی غلطی کا دم دلاتا ہے۔ یہ اس واسطے کہا کہ بیان یقین کے معنی معلوم ہو جاوے وہ یہ ہیں کہ انکی خبروں سے  
 دل میں یقین آوے اور دم غلطی ساتھ نہ ہو برخلاف اسکے جب دوسرا عادل نے کسی مقدمہ میں قاضی کے سامنے گواہی  
 دی تو اسکو قبول کر کے حکم دینا واجب ہے پس یہ یقین ہے نہ یقین کیونکہ دم غلطی کا موجود ہے۔ الحاصل ہر طرف سے ایسی  
 طرح خبر فاش و شائع ہو کہ یقین ہی آوے اگرچہ جب امکان پر نظر کریں تب دم پیدا ہو اور جب ایسی خبر نہ ہو بلکہ فرد ہو  
 جو ایسی حالت میں صرف خبروں کے دیکھنے اور جماعت کثیر کے نہ دیکھنے سے غلطی کا دم دلاتی ہو تو یکا یک قبول نہ ہوگی  
 فیجب التوقف فیہ حتی یکون جمعا کثیرا۔ تو اس میں توقف کرنا واجب ہے یا تنگ کہ دیکھنے والے جماعت کثیر ہو جائے  
 ف۔ تب بعد علم کے حکم ہوگا۔ بخلاف ما اذا کان بالسمار حلت۔ برخلاف اسکے جب کہ آسمان میں کوئی علت  
 ہو۔ ف۔ گر دیکھا کہ رمضان وغیرہ کہ اسوقت یہ شرط نہیں بلکہ ایک عادل کی گواہی پر احتیاطاً واجب ہے۔ لانہ قد  
 یشتق الخیم عن موضع القمر بعض النظر۔ کیونکہ کبھی بھٹ جاتا ہے چاند کی جگہ سے بعض نظر کے لیے۔ ف۔  
 وہ بعض دیکھ لیتا ہے اور دوسرے لوگ یا تو اسوقت نگاہ نہ رکھنے سے یا نگاہ ٹھیک جگہ کے علاوہ رکھنے سے یا ضعف  
 نگاہ کی وجہ سے نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ تم قبل فی حد الکثیر اہل المملکۃ پھر کثیر کی تعداد میں کہا گیا کہ اہل مملکت ہیں  
 ف۔ حتی کہ اگر اہل مملکت سب نے دیکھ لیا تو اس قول پر کثیر نے دیکھا پس ردیت کا حکم ہو۔ وعن ابی یوسف  
 محسون رجلا۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ کثیر سچا آدمی ہیں۔ اعتباراً بافتصادقہ۔ برنیاس ناس  
 کے۔ ف۔ جسکی یہ صورت ہے کہ مملکت میں ایک مشہور پایا گیا اور قاضی نہیں معلوم ہے تو سچا اس اہل مملکت سے لاطمی  
 پر قسم لے جاتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ اس سے علم آنا حاصل ہوا ہے البتہ حکم براءت کا ہوا تو حکم کسی دوسرا دل گواہوں

پر جو جاتا ہو اور اصل اس میں وہی ہے جس طرف صنعت نے اشارہ کیا کہ انکی خبر پر علم حاصل ہو جاوے لہذا کیا کیا کرے  
امام السبیلین کی رائے پر تفویض ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ الاختیار۔ ولا فرق بین اہل المصرین و درم  
خارج المصر۔ اور فرق نہیں در میان اہل مصر کے و در میان آسکے جو باہر سے آیا۔ فن۔ لکہ امام کی رائے پر خبر  
نفید علم ہونا چاہیے اگرچہ شہریوں کی جماعت کثیر ہو اور اگر باہر سے آدین تو ان میں بھی یہی شرط ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے  
و ذکر الطحاوی انہ قبل شہادۃ الواحد اذا جاز من خارج المصر نقلہ الموائع۔ اور طحاوی رح نے ذکر نہ کیا کہ  
ایک ہی شخص کی گواہی قبول ہوگی جبکہ وہ شہر کے باہر سے آوے کیونکہ وہاں موانع میں قلت ہے۔ فن۔  
یعنی دھندل و غیرہ جو چیزیں نظر کو دیکھنے سے روکتی ہیں وہ باہر کم مخصوص جبکہ پہاڑ و غیرہ بلند مقام سے ہو شاید  
یہ حدیث اعرابی سے استنباط کیا کیونکہ اس میں ابر و غیرہ کی روایت تفسیر نہیں ہے پس جب صاف مطلع میں قبول  
فرمائی تو ہر عادل سے یہ گواہی قبول ہوگی جبکہ وہ بھی اعرابی کی طرح باہر سے آوے اور قبول میں احتیاط بھی ہے اس میں  
سے امام مرغینانی و صاحب قنادی الصغری و صاحب الاقصیہ نے قول طحاوی پر اعتماد کیا۔ کما فی الدررۃ ص ۵۰۰  
و ایہ الاشارۃ فی کتاب الاستحسان۔ اور اسی قول کی طرف کتاب الاستحسان میں اشارہ ہے۔ فن۔  
کیونکہ وہاں شہر کی قید لگائی تو معلوم ہوا کہ خارج شہر سے قبول ہے۔ مع۔ و کذا اذا کان علی مکان مرتفع فی المصر  
اور یوں ہی جب دیکھنے والا شہر میں کسی اونچی جگہ پر ہو۔ فن۔ تو اکیلے کی گواہی قبول ہے اور یہ بھی بنا بر قول  
طحاوی ہے کہ مین قلت کہ مانع میں قلت ہے۔ (فرع) جو حکم صاف مطلع میں رویت کا بیان ہوا اس میں رمضان کے  
ماہ شوال اور ذی الحجہ کے چاند کا حکم ہے۔ السراج ۵۔ بھر بلال الفطر یعنی بلال شوال بھی ۶۰۔ رمضان کو تلاش  
کرنا چاہیے۔ الاختیار ۶۔ و من رائے بلال الفطر و حدہ لم یفطر۔ اور جس نے بلال فطر کو نہ دیکھا تو وہ فطر  
نہ کرے۔ فن۔ خواہ مطلع صاف ہو یا نہ ہو۔ احتیاطاً۔ ازراہ احتیاط کے۔ فن۔ کہ جمادات میں احتیاط  
واجب ہے۔ الاختیار۔ پس اس پر روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر آئے اس دن افطار کر دیا تو اس پر قضاء واجب ہے اور  
توڑنے سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔ افاضیخان الاختیار۔ اور اگر آئے اپنے دوست سے چاند دیکھنا بیان کیا  
اور اپنے تصدیق کر کے روزہ توڑ دیا تو اس پر بھی کفارہ لازم نہ ہوگا۔ النفع۔ اور اگر تنہا امام یا قاضی نے بلال الفطر  
دیکھا تو افطار نہ کرے نہ علانیہ اور نہ خفیہ اور عید گاہ نہ جاوے اور نہ لوگوں کو حکم کرے۔ السراج ۶۔ بالجواب  
افطار نہ کرنے میں احتیاط واجب ہے۔ و فی الصوم الاحتیاط فی الایجاب۔ اور بلال صوم کی صورت میں  
روزہ واجب کرنے میں احتیاط ہے۔ فن۔ لہذا تمنا دیکھنے والے کی گواہی قبول ہو کر صوم واجب کیا گیا  
بھر قبول ہونے والی گواہی ان بیان مانند بلال رمضان کے بیان بھی مطلع صاف ہونے کی صورت اور صاف ہونے  
کی صورت میں مختلف ہیں چنانچہ تفصیل فرمائی۔ و اذا کان بالسماء علۃ۔ اور جب آسمان میں قلت ہو۔ فن۔  
یعنی ۹۰۔ رمضان کو ابر و غیرہ مطلع پر ہو۔ تم تقبل فی بلال الفطر الا شہادۃ رجلین۔ تو بلال فطر دیکھنے  
میں قبول نہ ہوگی مگر گواہی دومر کی۔ اور محل و امر آئین۔ یا گواہی ایک مرد اور دو عورت کی۔ فن۔ اور  
اس گواہی میں فطر شہادت کے ساتھ ہونا اور گواہ کا آزاد ہونا اور محدود و اقصی نہ ہونا اگرچہ تو یہ کہ چاکر شرط  
ہیں۔ و دعوی و مجلس قاضی شرط نہیں اور عادل ہونا شرط ہے۔ انکافی و التخریج ۵۔ و علی ہذا استورا حال کی گواہی قبول  
نہوگی۔ کما ہو ظاہر الروایۃ۔ لہذا غلطی بہ نفع العبد۔ کیونکہ اسکے ساتھ بندہ کا نفع ضائع ہے۔ و ہوا فطر۔ اور فطر  
فست۔ و مجلس دینی امر نہیں رہا۔ فاستبہ سائر حقوق۔ پس تمام حقوق اعباد سے مشاہد ہو گیا۔ فن۔ اور

ان حقوق کی قضاوت میں عدد اور شرط بھی ہیں تو اس میں بھی معتبر ہے۔ والاضحیٰ کا فطر فی ہذا سنہ  
ظاہر الروایۃ۔ اور ہلال اضحیٰ کا حکم اس بارہ میں مثل فطر کے ہے۔ ظاہر الروایۃ میں۔ ف۔ پس اگر ہلال  
اضحیٰ دیکھنے کی گواہی دہی تو ایک مہر کی گواہی پر ثبوت نہ ہو گا بلکہ دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین عادل ہونا ضروری ہے  
جب کہ مطلع روزہ حاکم اور ان گواہوں میں آزادی بلوغ و عدالت شرط ہو اور یہ کہ عدد و اقداف نہ ہوں اور  
موافق ظاہر الروایۃ کے مستور الحال نہ ہوں۔ و ہو الاصح۔ اور یہی حکم ظاہر الروایۃ کا اصح ہے۔ خلافاً لما روی  
عن ابی حنیفہ۔ انہ کہلا ل رمضان۔ پر خلاف اسکے جو ابو حنیفہ سے (دنا اور میں) روایت کیا گیا کہ ہلال  
اضحیٰ مانند ہلال رمضان کے ہے۔ ف۔ اور اسی کو تحفہ میں صحیح کہا ہے۔ م۔ لیکن یہ ظاہر نہیں کیونکہ اضحیٰ  
کی گواہی محض ہر دینی مثل صوم کے نہیں بلکہ اسکے فطر سے مشابہت ہے۔ لہذا تعلق یہ نفع العباد۔ کیونکہ  
ہلال اضحیٰ سے بندہ دن کا نفع متعلق ہے۔ ف۔ یعنی مظلوم ہے۔ و ہو التوسیع لمجوم الاضاحی۔ اور وہ نفع قریب  
کے گوشت سے حصول فراخی ہے۔ ف۔ جیسے ہلال الفطر میں نفع فطر ہے۔ اسی طرح باقی نو مہینہ کے ہلال کا حکم مثل  
ہلال الفطر کے ہے۔ البحر الرائق۔ یہ سب اس وقت کہ ۲۹۔ رمضان کو مطلع روزہ حاکم ہو۔ وان لم یکن بالسماء  
علتہ۔ اور اگر مطلع پر کوئی علت نہ ہو۔ ف۔ مانند ابر و غبار وغیرہ کے۔ لم یقبل الامام الا شہادۃ جماعۃ۔ تو امام  
میں قبول کر لیا (رویت ہلال میں) مگر گواہی ایک جماعت کی۔ ف۔ جلی کثرت و حالت ایسی ہو چکے کہ یہ نفع اعلم  
بخیر ہے۔ انکی خیر دن سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ کہما ذکرنا۔ جیسے ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ہلال رمضان  
دیکھنے میں بلکہ مطلع صاف ہو (مخرج) جان کوئی حاکم و قاضی نہیں اگر روزہ سے مطلع میں ۲۹۔ رمضان کو دو مرد یا ایک مرد و دو  
عورتوں عادلوں نے ہلال شوال دیکھنے کی گواہی دہی یعنی جہن گواہی کے شرائط موجود ہیں تو مضائقہ نہیں کہ لوگ افطار  
کرین یعنی عید کریں۔ الزاہدی۔ ف۔ ۶۔ اگر ۲۹۔ رمضان کو گواہوں نے بیان کیا کہ ہفتے تھارے روزے۔ سے ایک ہفتہ  
پہلے ہلال رمضان دیکھا ہے پس اگر یہ لوگ ہمیں موجود تھے تو اس وقت گواہی دینے سے فاسق ہو گئے اب انکی گواہی مردود  
ہے اور اگر کہیں باہر سے آئے ہوں تو انکی گواہی جائز ہے۔ انخلاصہ۔ پھر جب انکی گواہی جائز ہوئی پس اگر مطلع روزہ حاکم  
تو بالاتفاق دوسرے روز عید ہے اور اگر مطلع صاف ہے تو قیاس نصیح معین و خلاصہ کے عید ہے اسیہ ترجمہ شیخ ابن الہمام اگر  
رمضان کا چاند آنھوں نے روزہ سے مطلع پر دیکھا تھا تو یہی حکم ہے اور اگر صاف مطلع پر تھا تو احوط عدم افطار ہے اور اگر  
کے نزدیک آنکے حساب سے آج ۳۰۔ ہے پس روزہ حاکم ہو تو کل عید ہے ورنہ جب آج چاند نظر نہ آیا تو اسے خطا ہوئی اور  
انظار نہ کیا جاوے اور اختلاف المطلاع کی بنا پر آج وہاں چاند ہوا ہو گا مگر گمان ہے ہمارے نص تو قبول ہونا چاہیے۔  
فاحفظ عاہدہ تعالیٰ اعلم۔ و وقت الصوم من حیث طلوع الفجر الثانی الی غروب الشمس۔ اور صوم شرعی کا وقت  
طلوع فجر دم کے دم سے لیکر غروب آفتاب تک ہے۔ لقولہ تعالیٰ کلاوا و اشربوا حتی یبیتکم النجم الا یبیت من النجم  
الاسود من الفجر۔ بدیل قولہ تعالیٰ کلاوا و اشربوا الفجر یعنی تم کھاؤ اور پو یا تک کہ ظاہر ہو جاوے تمہارے واسطے  
فجر کے سیاہ ٹورے سے پسیدہ دورا۔ الی ان قال۔ یا تک کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تم اتوا الصیام الی اللیل۔  
یعنی پھر تم تمام کرو روزے کو رات تک۔ ف۔ پس اول تو ابتدا سے وقت ہے اور دم اتنا سے وقت ہے۔ و انھیطان  
بیاض النمار و سواد اللیل۔ اور دونوں دورے ایک دن کی پسیدی اور دم رات کی سیاہی ہے۔ ف۔ پس حاصل  
یہ ہوا کہ رات میں کھانا پینا وغیرہ ہلال کے ابتدا سے میں بدعتا کے بعد سو جانے کے بجائے نہیں رہتا تھا پھر  
ہلال کیا یا تک کہ رات کی سیاہی سے دن کی پسیدی ظاہر ہو جان سے طریح ہوا پھر رات تک تمام کر دینی اس ہلال



دراز کھینچ لاؤ یا تک کہ رات کی حد آدے تو رات داخل نہیں ہے۔ والصوم۔ اور صوم۔ ف۔ نعت میں اساک ہے  
یعنی باز رہنا کسی چیز سے جو اگرچہ گھڑی دو گھڑی ہو اور شروع میں۔ ہو الا مساک عن الاکل والشرب والجماع صوم  
اساک کرنا کھانے سے اور پینے سے اور جماع کرنے سے۔ ہمارا۔ تام دن۔ ف۔ یعنی شرعی دن جو طلوع فجر سے فجر  
مع الیئہ سے نیت عبادت کے۔ ف۔ حتی کہ فاقہ کرنے دیر پیر یا بعضی سے نہ کھانے سے صوم نہ ہوگا تو نیت ضرور ہے۔  
لان الصوم فی حقیقۃ اللغۃ هو الا مساک کو رود الاستعمال فیہ۔ کیونکہ صوم کا لفظ حقیقت لغوی میں مطلق اساک ہے  
کیونکہ اسی معنی میں لفظ صوم مستعمل ہوا ہے۔ ف۔ یعنی زمانہ اسلام سے پہلے عرب اس لفظ کو استعمال کرتے تھے اور حقیقت شرعی  
میں بھی اساک کے معنی ہیں اگرچہ وقت دراز محدود کیا گیا تاہم لغوی استعمال اس پر صادق ہے۔ الا انہ زید علیہ الیقینۃ فی الشرح  
مگر اتنا فرق ہے کہ شرع میں اس اساک پر نیت بڑھائی گئی۔ یعنی تہیبا للعبادۃ عن العادۃ۔ تاکہ نیت کی وجہ سے عبادت کا  
اتباع عادت سے ہو جاوے۔ و اختص بالنہار لما لم یؤا۔ اور شرعی صوم کا اختصاص نہار کے ساتھ اسی وجہ سے ہوا جو بتنے  
عادات کر دی۔ ف۔ آیت قرآنیہ جس سے طلوع فجر سے رات تک صوم معلوم ہوا۔ اور عقل بھی سمجھ سکتی ہے کہ جب یہ محنت واسطے  
امتحان صدق قیام کے ہے تو ایسے ہی وقت باز رکھا جائیگا کہ کچھ مشقت محسوس ہو جو نفس کو ناگوار گذرے اور وہ دن کی بیداری  
میں ہے۔ ولانہ لما تعذر الوصال۔ اور اس جہت سے بھی کہ جب وصال مستغیر ہوا۔ ف۔ یعنی ماہ صیام میں رات کو دن  
سے ملا کر علی الاتصال سب چیزیں سے باز رہنا محال ہوا کہ مرزہ جاوین تو لامحالہ رات یا دن میں سے کوئی وقت چھوڑ کر دوسرا  
صیام کے لیے متعین ہوگا۔ کان یعیین النہار اولی۔ تو دن ہی کا معین کرنا اولی ہوگا۔ ف۔ یعنی عقل سمجھتی ہے کہ ریح  
یہ ہے کہ دن متعین ہو۔ لیکن علی خلاف العادۃ۔ تاکہ برخلاف عادت ہو جاوے۔ ف۔ جس سے نفس کو ناگوار ہی  
اور آدمی کو برداشت کرنا چڑتا ہے تاکہ صدق ظاہر ہو۔ و علیہ مبنی العبادۃ۔ اور اسی پر عبادت کی بنا ہے۔ ف۔ کہ اپنے  
جی کی خواہش پر چلنے سے روکا جاوے تو گو ارا کر کے طاعت کرے۔ پھر صوم ہر مکات مرد و عورت پر واجب ہے۔ والطہارۃ  
عن الجیض والنفس شرط تحقق الاداء فی حق النساء۔ اور عورتوں کے حق میں حیض و نفاس سے پاک ہونا ادا  
صوم محقق ہونے کی شرط ہے۔ ف۔ تو عدت سے بحالت حیض و نفاس اسکا ادا ہونا صحیح ہوگا حالانکہ وجوب ہوا تو قضاء واجب کی  
اور چونکہ اس قدر میں عورت بے اختیار ہے لہذا تاخیر میں گنہگار نہ ہوگی۔ جیسے مسافر کو تاخیر کی رخصت ہے۔ و فی الحدیث تفصیلا حدیثین  
الدبرہ لغوم ولا کھلی۔ یعنی عورت کے حق میں دینی نقصان بیان فرمایا کہ تم عورتوں میں عورت ایک زمانہ تک بیٹھی رہتی ہو نہ روزہ  
رکھتی اور نہ نماز پڑھتی ہو۔ یعنی ایام حیض و نفاس میں پس اگر ادا صحیح ہو تو کیوں بیٹھی رہتی (فروع) مرد یا عورت اگر جب ہو تو  
جنابت ادا سے روزہ سے منع نہیں اور یہی عامہ اہل العلم صحابہ و تابعین و چاروں فقہاء و علماء و طاہرہ کا قول ہے اور ابوہریرہ  
ابن ابی اسود روایت کی کہ جو جنابت میں صبح کرے اسکا روزہ نہیں ہے۔ خطاباً رحم نے کہا کہ نسخ ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ ابوہریرہ  
نے اس قول سے رجوع کیا تو روایت محبت نہ رہی اور ظاہر یہ کہنا ہے کہ حالت جنابت یعنی جماع کی حالت میں جسکو صبح ہو جاوے  
تو روزہ نہیں جیسے کھانے پینے میں حکم ہے۔ مسئلہ صبح دوم جب سے شروع روزہ ہوتا ہے تو علماء میں اختلاف ہے کہ اول طلوع معتبر ہے  
یا طلوع جو کہ پھیل جانا معتبر ہے۔ نفس الامتہ حلوئی نے کہا کہ قول اول احوط ہے اور قول دوم میں زیادہ وسعت ہے۔ المحیط۔ اور  
قول دوم کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے۔ خزائن الفقہاء میں۔ ثمرہ اختلاف یہ کہ جس نے طلوع صبح صادق کے وقت کچھ کھایا  
یا ادا اس کے پھیل جانے سے پہلے قطع ہوا تو قول اول پر روزہ نہوا اور قول دوم پر ہو گیا۔ ترجمہ کہتا ہے کہ نفس صوم میں مفتی  
تو قول اول پر نحوی دینا چاہیے۔ ہاں اگر اس شخص نے قسم کھائی ہو مثلاً آج روزہ نہ رکھے تو جو روکو طلاق ہے بھرا یا واقعا  
ہوا تو عدم وقوع طلاق کا متوی دینا چاہیے۔ والہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

## باب ما یوجب قضاء و الکفارة

باب ان صورتوں میں جو موجب قضاء و کفارہ ہیں۔ یعنی روزہ کے متعلق کس صورت میں روزہ فاسد ہو کر قضاء و کفارہ دونوں واجب ہونے میں اور کس صورت میں فقط قضاء اور کس صورت میں قضاء بھی نہیں۔ چونکہ مقصود اہام صوم اور فساد احقران ہر لفظ باب موجب قضاء و کفارہ رکھا۔ پھر واضح ہو کہ جس صوم کو کسی سانی فعل سے فاسد کہا تو یہ معنی نہیں کہ اگر روزہ روزہ ادا ہو گیا بلکہ فاسد و باطل باب ادا سے عبادات میں برابر ہیں۔ فاحفظہ۔ م۔ اذ اکل الصائم او شرب جامع جب صائم نے کھا یا پیا یا جامع کیا۔ پس اگر عمدہ ہو تو فرض رمضان میں قضاء کفارہ ہر ادا کے سوا سے میں قضاء فقط ہر کیونکہ کفارہ مخصوص فرض رمضان ہر اور بیان آویگا۔ اور اگر عمدہ نہ ہو بلکہ۔ ناسیاً لم یفطر۔ بھولے سے ہو تو انظار نہیں ہوتا۔ پس قضاء و کفارہ کچھ واجب نہیں ہر خواہ فرض ہو یا دیگر۔ اور نسیان و بھول کے یہ معنی کہ روزہ یا دنو اگرچہ کھانا پینا وغیرہ قصد سے ہو۔ و القیاس ان یفطر۔ اور قیاس جانتا تھا کہ انظار ہو جاوے۔ و ہو قول مالک۔ اور یہی قیاس اہام مالک کا قول ہے۔ لوجود ما یضاد الصوم۔ بسبب ایسی چیز پائی جانے کے جو صوم کی ضد ہے۔ ف۔ کیونکہ صوم تو کھانے پینے و جامع کا ترک ہے تو جب انکا وجود ہوا تو صوم کا انظار ہو گیا اگرچہ بھولے سے ہو۔ فصار کالکلام ناسیاً فی الصلوۃ۔ پس ایسا ہوا کہ جیسے ناز میں بھولے سے کلام کر دیا۔ ف۔ جس سے ہمارے نزدیک بھی ناز فاسد ہو جاتی ہے۔ جواب اسکا یہ کہ ان قیاس تو اسی کو مقتضی ہے لیکن ہم نے قیاس کو بمقابلہ نص کے رد کر دیا اور نص سے استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان قولہ علیہ السلام للذی اکل و شرب ناسیاً۔ وجہ الاستحسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اس شخص کے حق میں جس نے نہار رمضان میں بھور نسیان کھا یا پیا تھا کہ۔ ثم علی صومک فانما اطعمک اللہ و شربک۔ تمام کراپنے روزہ پر کہ تجھے تو اللہ تعالیٰ ہی نے کھلایا اور پلایا ہے۔ ف۔ اور مرفوع حدیث ابو ہریرہ رحمہ میں حکم عام وارد ہے کہ من نسی و ہو صائم فاکل او شرب فلیتم صومه فانما اطعمہ اللہ و شربہ۔ جو شخص کہ بھول جاوے حالانکہ وہ روزہ سے ہے پس وہ کھانے یا پینے تو وہ اپنا روزہ تمام کرے کہ اسکو تو اللہ تعالیٰ نے کھلایا اور پلایا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اہام مالک کہ کی طرف سے کہا گیا کہ حدیث میں تمام کرنے سے یہ مراد کہ باقی دن میں اساک رکھے جیسے خطا سے کسی کا روزہ ٹوٹ گیا یا عورت دن میں حیض سے پاک ہوئی تو اگلے باقی دن اساک کا حکم ہے۔ اور حدیث میں یہ معنی بوجہ قیاس نہ کر کے لیے گئے۔ جواب یہ کہ اول تو حدیث کا حقیقی مفہوم سب پر مقدم ہے اور روزہ تمام کرنا جب تک حقیقت شرعی پر ممکن ہو تو ہو گا اسی پر مدار ہو گا۔ دوم صحیح ابن جان میں حدیث ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں صائم تھا میں نے بھول کر کھا یا پیا تو آپ نے فرمایا کہ تمام کراپنے روزہ پر کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھلایا اور پلایا۔ اور ایک روایت میں ہے اور پھر اس روز کی قضا نہیں ہے۔ و رواہ الدارقطنی۔ اور اہام ابو بکر البزار رحمہ نے صحیحین کی حدیث مذکور روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے۔ فلا یفطر۔ پس وہ فاسد نہیں ہو گا یعنی اسکا روزہ باقی رہیگا۔ اور صحیح ابن جان میں حدیث ابو ہریرہ رحمہ سے وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ من افطر فی رمضان ناسیاً فلا قضاء علیہ و لا کفارہ۔ جتنے رمضان میں بھولے سے انظار کیا تو اس پر قضاء نہیں اور نہ کفارہ و قدر رواہ الحاکم۔ ہتھی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ منع بالجلہ رمضان میں بھول کر کھانے پینے سے سب سے نہیں ٹوٹتا اور یہی ایک جماعت صحابہ ابرار کبار و تابعین اخبار اور شافعی و احمد و مسیح و غیرہم کا قول ہے۔ مع۔ و اذ اثبت ہذا فی حق الاکل و الشرب ثبت فی الوقوع۔ اور جب ایسا حکم دوبارہ کھانے پینے کے ثبوت ہوا تو جامع کے حق میں بھی ثبوت ہو گیا۔ لا استواء فی الرکینۃ۔ چونکہ رکن ہونے میں سب برابر ہیں۔ ف۔ کیونکہ جامع کی طرح کھانے پینے سے اساک فرض ہے۔

ہر دن کہ بھول کر کھا یا پیا

توجہ ان دونوں میں بھول مفر نہیں تو دلائل النص سے معلوم ہوا کہ جماع میں بھی مفر نہیں حتیٰ کہ جو مجتہد نہ وہ بھی یہ حکم سمجھ لیتا ہے۔ معنی یہی حضرت مجاہد حسن بصری سے مروی اور یہی مذہب ثوری و شافعی کا ہے۔ امام احمد کے نزدیک جماع میں تغار و کفارہ واجب ہے۔ معنی اگر کوئی کھانے پینے میں یہ حکم خلاف قیاس بوجہ نص کے ہے تو وہ اپنے مورد تک رہے اور جماع اس پر قیاس نہیں ہو سکتا جیسا کہ اصول میں مصرح ہے۔ جواب یہ کہ یہاں خلاف قیاس کی حد نسیان و بھول ہی میں ہے حکم صرف نسیان تک رکھتے ہیں اور خطا و عمدہ کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے اور رہا جماع تو وہ دلالت نص میں داخل ہے حتیٰ کہ جسکو قیاس کی بابت نہ وہ بھی اسکو سمجھ لیتا ہے پس معلوم ہوا کہ اول تو نص کے مقابلہ میں قیاس مردود ہوتا ہے دوم امام مالک کا ناز پر قیاس کرنا قیاس مع افراق ہے کیونکہ قیاس جب ہو سکتا کہ بھول کے حق میں ناز اور روزه کے کی حالت برابر ہوتی حالانکہ روزه میں بھول غالب ہے۔ بخلاف الصلوٰۃ۔ بر خلاف ناز کے۔ و نہ کہ وہ بھول کا محل نہیں یا کمتری۔ لان حیۃ الصلوٰۃ مذکورہ فلا یغلب النسیان۔ کیونکہ ناز کی ہیئت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھول غالب ہوگی۔ و نہ کیونکہ قراءت و رکوع و سجود و اذکار بعد تحمید کے ہیں اور تحمید سے سوائے افعال ناز کے سب چیزیں حرام کر لین تو یہ افعال یاد دلاتے ہیں کہ ہنوز تحمید ہے۔ ولان ذکر فی الصوم۔ اور روزه میں کوئی چیز یاد دہانے والی نہیں ہے۔ فیغلب۔ تو بھول غالب ہوگی۔ و نہ کیونکہ جن چیزوں سے منع کیا گیا اسنے واسطے ہاتھ پاؤں وغیرہ کھلے ہیں اور بغیر صوم کے وہ اس بھولتے تھے تو اب بڑھ کر بھول گئے۔ پس جب فرق ہوا تو ناز پر روزه کا قیاس کیونکر صحیح ہوگا۔ پھر ایک قوم نے کہا کہ نسیان کا مفر نہ ہوا صوم نفل میں ہے نہ فرض میں۔ صحیح یہ کہ جو امام مصنف معنی نے کہا۔ ولان فرق بین الفرض والنفل۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان صوم فرض و نفل کے۔ و نہ چنانچہ نسیان دونوں میں ہند نہیں توڑتا۔ لان النص لم یفصل۔ کیونکہ نص حدیث نے کوئی تفصیل نہیں فرمائی۔ و نہ بلکہ مطلق صائم کے حق میں عدم انظار ثبوت ہوا (فروع) اگر صائم بھول کر کھانا دینا تھا کہ اس سے کہا گیا کہ تو صائم ہے پس اسے یاد نہ کیا اور کھانا پتیارہ پھر یاد کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ٹوٹ گیا کیونکہ دین کی بات میں ایک شخص کا قول حجت ہوتا ہے۔ و نہ اسی صحیح ہے۔ الظہیر یہ جس نے صائم کو بھول کر کھاتے دیکھا اگر دیکھنے والا اس میں شک نہ کرے کہ توت دیکھے تو بخاریہ کہ آگاہ نہ کرنا مکروہ ہے اور اگر دیکھے کہ روزه میں ناتوان ہو جائیگا مثلاً بہت بوڑھا شخص ہے تو اسکو یاد نہ دلانے کی گنجائش ہے۔ الظہیر اگر جماع شروع کیا پھر یاد آیا پس اگر فوراً نکال لیا تو انظار نہ ہوا۔ یہی صحیح ہے۔ تافضخان۔ اور اگر اسی حال میں رہا تو اس پر قضا و کفارہ ہے یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ یہ سب نسیان میں تھا۔ ولو کان۔ اور اگر یہ صائم کھانے پینے والا۔ مخطیاً۔ محطی ہو۔ و نہ یعنی روزه یاد ہونے کے باوجود خطا سے ہو مثلاً وضو کے واسطے کلی کرتا تھا کہ حلق میں پانی آ کر گیا۔ تو انظار ہو گیا اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ او مکہ یا۔ یا صائم مجبور کیا گیا ہو۔ یعنی زیر دست مجبور کر کے اس سے ایسا ہو۔ اگر جماع کر لیا گیا اگرچہ مرد کو مجبور کیا گیا بقول ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد۔ تو بھی انظار ہوا اور یہی قول مالک ہے۔ فعلمہ القضاء۔ تو اس خطا یا اکراہ سے منظر پر قضا واجب ہے۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف شافعی رحمہ کے۔ و نہ اور یہی قول احمد ہے کہ انظار نہیں ہوا۔ فانه یقبرہ بالناسی۔ کیونکہ شافعی رحمہ کو خطا و مکروہ کو بھولنے والے پر قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ دونوں کا قصد انظار کا نہیں ہے علامہ برین حدیث میں ہے کہ رفع عن امتی اسخطا و النسیان۔ میری امت سے خطا و نسیان آٹھا دیا گیا ہے۔ ولنا۔ اور جارحیت۔ و نہ انکے قیاس کے جواب میں۔ انہ لا تغلب وجودہ۔ یہ کہ خطا و اکراہ کا ہونا غالب نہیں ہے۔ و نہ تو حنیفہ آدمی کو کبھی شاذ و نادر پیدا ہوتا ہے۔ وغیرہ النسیان غالب۔ اور نسیان کا عذر غالب ہے۔ و نہ تو کثیر الوجود عذر پر طیل الوقوع کو کیونکہ قیاس کرین کیونکہ دونوں میں فرق ہے۔ ولان النسیان من قبل من لا الحق۔ اور اس جہت سے

نسیان کی وجہ سے



کہ بھول تو اسکی طرف سے پیدا ہوئی جنگا قی۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو بے اختیار ہی بھول ہوئی  
والا کراہ من قبل غیرہ۔ اور زبردستی مجبور کرنا غیر کی طرف سے ہے۔ فقیر قان۔ پس نسیان واکراہ دونوں میں فرق  
ہو گیا۔ کالمفید والمریض فی قضاء الصلوۃ۔ جیسے مقید و مریض میں دوبارہ قضا کے فارق ہے۔ ف۔ چنانچہ مریض  
نے اگر شبیے نماز پڑھی تو ہو گئی۔ اور مقید نے اگر شبیے پڑھی تو صحت کر قضا کرے۔ الغایہ۔ اور جیسے مریض نے غلہ سے تم  
کر کے پڑھی تو ہو گئی اور اگر مقید نے تم سے پڑھی تو اعادہ کرے۔ اور حدیث کا جواب یہ کہ گناہ دور کیا گیا ہے روزہ آپ کے  
امتی بھولنے و خطا بھی کرنے ہیں۔ اور جو خطا سے قتل کرے اس پر کفارہ دیت قرآن میں منصوص ہے۔ م۔ خالی دکرہ پر  
کفارہ نہیں ہے۔ اقا ضیخان۔ اگر کلی کرنے میں یا نہانے میں حلق میں پانی اتر گیا حالانکہ روزہ یا نہین تو روزہ صحیح رہا۔  
و الخلاصہ۔ یہی معتد ہے۔ السراج۔ سوئے والے کے حلق میں پانی قال دیا یا اسنے خود پیا تو مانند غلطی دکرہ کے اسکا روزہ گیا  
پس قضا کرے۔ قاضی۔ ف۔ روزہ دار کی طرف پانی وغیرہ پھینکا کہ اسکے حلق میں اتر گیا تو روزہ فاسد ہوا۔ السراج۔  
زبردستی کراہ کر کے صائم سے جماع کرایا تو قضا ہے نہ کفارہ۔ اقا ضیخان۔ اگرچہ اسکی جو روئے اس پر زبردستی کی ہو۔ یہی پرتوی  
ہے۔ الخلاصہ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا جو صبح کے بعد مجنون ہو گئی ہو جماع کیا گیا تو عورت کا روزہ بالانفاق فاسد ہو گیا۔ الخلاصہ  
یہ حکم یہی حقیقی جماع میں ہے۔ فان نام فاحکم۔ پھر روزہ دار سو یا پس اسکو اخلام ہوا۔ ف۔ یعنی اسنے خواب میں  
جماع دیکھا کہ انزال ہو گیا۔ کم یفطر۔ تو انظار نہیں ہوا۔ ف۔ اسی پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ مع۔ بقولہ علیہ السلام ثلث  
لا یفطرن الصیام۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ میں چیرین روزہ کو انظار نہیں کرتی ہیں۔ انقی۔ ایک  
آخر۔ ف۔ یعنی بے اختیار آوے۔ والہجامة۔ اور دم پھینکے لگانا۔ ف۔ اگرچہ وہ اپنے اختیار سے ہے۔ والاحتمام  
اور رسوم اخلام ہوتا۔ ف۔ اگرچہ مع انزال ہو۔ اس حدیث کو ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے ترمذی نے بطریق عبد الرحمن بن  
بن اسلم روایت کیا اور ہزار رحم نے بطریق اسامہ بن زید بن اسلم۔ اور دارقطنی نے بطریق ہشام بن سعد۔ روایت کیا اگر ان  
تینوں راویوں کو بوجہ خرابی حافظہ کے ضیقت کہا گیا اگرچہ دین میں صالح ہیں لیکن ہشام بن سعد سے امام مسلم نے حجت  
لی اور امام بخاری نے استشہاد کیا۔ پس یہ اسناد خود درج حسن پر ہے باوجودیکہ متابعت موجود علاوہ ازین ہزار رحم نے اسکو  
سلیمان بن جان کے طریق سے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کر کے کہا کہ یہ اسناد سب سے بہتر و فصیح ہے۔ اعتراض  
ہو کہ سلیمان بن جان الازدی ابو خالد الاحمر الکوفی بہت سچا مگر چوک جانا ہے۔ میں کتابوں کے صحاح استہ نے اسکی روایت  
لی ہے۔ طبرانی مع نے اسکو ثوبان رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع روایت کی اور کہا کہ ابن وہب راوی منفرد ہے۔ جواب یہ کہ کچھ مفسرین  
جب کہ اسانید درج حسن سے کم نہیں ہیں۔ علاوہ ازین ترمذی نے زید بن اسلم مع سے مرسل روایت کو صحیح کہا اور وہ بھی بار  
و جمہور کے نزدیک حجت ہے اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ جس صائم کو بے اختیار قرائی تو اس پر نذر نہیں آتا  
جس نے عمدہ آخر کی تو وہ قضا کرے۔ اور کہا کہ اسناد حسن ہے۔ اور اخلام مثل قی ہے۔ پھر تائید صحت یہ کہ جمہور اہل اعلم کا اسی پر عمل ہے  
ولانہ لم توجد اجماع صوریۃ۔ اور اسوجہ سے کہ جماع نہیں پایا گیا نہ بطور صورت کے۔ ف۔ اور یہ تو خود ظاہر ہے۔ ولانہ  
اور نہ بطور معنی کے۔ وہو الانزال عن شہوۃ بالباشرة۔ اور معنی جماع یہ کہ انزال ہونا شہوت سے مباشرت۔ ف۔  
وعد مباشرت یہ کہ ظاہری جلد و بشیرہ کو باہم اتصال ہو۔ جیسے شہوت سے عورت کو چہنوا سے و انزال ہو جاوے کہ یہ  
اگرچہ حقیقی جماع نہیں مگر جماع کے معنی موجود ہیں۔ اور بیان مسئلہ میں کسی طرح جماع نہیں ہے۔ وکذا اذا نظر الی امرأۃ فانی  
اھد یون ہما جب کسی عورت کی طرف نظر کی پس منی نکل آئی۔ ف۔ تو اس سے یہ بھی انظار نہیں ہوا۔ لہذا بینا۔  
ہے جو ہم نے بیان کر دی۔ ف۔ کہ صورت یا معنی کسی طرح جماع نہیں ہوا۔ مگر خالی نظر ہے تو وہ بظہر نہیں اگرچہ عورت کی

فیج کی طرف ہوا اور اگرچہ مکرر سہ کر رہو اور یہ جو حدیث سے ثبوت ہوا کہ اچانک نظر پڑے تو یہ معاف ہو پھر دوبارہ نظر کرنا جائز نہیں  
اس سے دوبارہ نظر کا حرام ہونا نکلا اور رہا اس سے انتظار ہونا جیسے امام مالک کہتے ہیں تو وہ لازم نہیں بلکہ انتظار تو جماع سے  
ہو اگرچہ اپنی منکوحہ کے ساتھ ہونہ خالی نظر و انزال سے مہم ف۔ و صہار کا متفکر و امتی۔ اور یہ نظر کنندہ مثل متفکر کے  
ہو گیا جب کہ اسکے منی نکل آوے۔ ف۔ یعنی جس نے کسی عورت کی خوبصورتی میں فکر و تصور کیا حتیٰ کہ منی نکل آئی تو یہ بالاتفاق  
منقطع نہیں ہو۔ مع۔ اگرچہ دیر تک تصور میں رہا ہو۔ الجمع۔ و۔ کا مستثنیٰ بالکف۔ اور انہند اس شخص کے ہو گیا جس نے ہتھیلی  
کے ذریعہ سے منی گرائی۔ ف۔ یعنی ہاتھ سے زرق لگا کر انزال کیا۔ علی ما قالوا۔ بنا براس قول کے جو مشائخ نے کہا ہر وقت  
دافع ہو کہ امام مصنف کی عادت یہ کہ اس لفظ سے اشارہ فرماتے ہیں کہ یہ قول ضعیف اور اس میں خلاف ہے چنانچہ ہاتھ سے  
زرق میں انزال ہوا تو عامۃ مشائخ کے نزدیک روزہ افطار و قضاء واجب ہو۔ مصنف نے تجنیس میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ گویا  
مباشرت سے ظاہر ہی بشرہ کے ذریعہ سے انزال خواہ غیر کا بشرہ ہو یا اپنی ہتھیلی وغیرہ جس سے انزال ہوتا ہو اور خواہ وہ عورت  
میں قابل شہوت ہو جیسے عورت زندہ کا بدن یا ہو جیسے اپنی ہتھیلی یا مردہ عورت یا جو پایہ جافور کہ انہیں جب انزال ہو تو انتظار  
ہوا۔ مع۔ پھر کیا زرق لگانا جائز ہے تلخیص جواب عینی وغیرہ یہ ہے کہ جس شخص نے اس سے شہوت کا مزہ چاہا تو یہ حرام  
ہو چنانچہ مشائخ نے حدیث لکھی کہ تاجح الید طعون۔ ہاتھ کا جماع کرنا طعون برادر یعنی رحم نے بعض بزرگوں سے ذکر کیا  
کہ مشرین جو بعضوں کے ہاتھ حاملہ ہو گئے۔ تو میرا گمان یہ کہ یہی زرق لگانے والے ہو گئے۔ بالکل شہوت پرستی سے یہ فعل بالاتفاق  
حرام ہے اور اگر اسنے اس سے غلبہ شہوت کو دیا یا چاہا اور حالیکہ اسکو حلال جماع میسر نہیں ہے۔ تو شیخ ابوبکر الاسکاف نے کہا کہ اسکو  
ثواب ملیگا۔ فقیہ ابواللیث نے کہا ابو حنیفہ رحم سے روایت آئی کہ اسکو یہی بہت ہے کہ برابر حیوٹ جاوے لہذا مشائخ نے  
کہا کہ امید ہے کہ عذاب نہ ہو۔ انرا رحمی نے فاتیہ البیان میں کہا کہ میرے نزدیک قول ابوبکر الاسکاف صحیح ہے۔ عینی رحم نے کہا کہ  
امام احمد سے اجازت اور جدید قول شافعی میں حرمت ہے۔ مترجم کتبا کہ بیان یہ اشکال دارد کہ حضرت عثمان بن عفون  
رضی اللہ عنہ وغیرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے انقضائ کی اجازت چاہی تھی اور منٹ ہو جانا مقصود نہ تھا کیونکہ اسکی  
نفیحت تو بدیہی ہو بلکہ کئی شہوت پس اگر زرق جائز ہوتا تو یہ مقصود حاصل ہو جانا لہذا صحیح وہ ابو حنیفہ رحم سے مروی ہے اور شیخ ابوبکر  
وغیرہ کے قول میں تاویل یہ کہ اگر مرد کو اجنبیہ عورت سے تخلیہ ملا کہ خوف زنار ہو میں اسنے زرق سے مادہ میسر نکال دیا تو اس  
حالت میں روایہ بلکہ اسید ثواب ہو۔ فانہم والہم تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر دو عورتوں نے مرد و عورت کی طرح حیثی بازی کی پس اگر  
انزال ہوا تو اسپر قضاء واجب ہے ورنہ قضاء نہیں اور نہ فصل ہے۔ السراج۔ میں کہتا ہوں کہ اگر آہ بنا کر ایسا کیا پس اگر اسپر  
یا پانی ہو تو بقیاس انگلی کے فاسد ہو یا چاہیے اور اگر نہ پس اگر ایک طرف اسکی خاچ رہے تو بغیر انزال منفسد نہیں ورنہ  
منفسد ہے۔ والہ تعالیٰ اعلم۔ مرد نے اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں انگلی ڈالی تو روزہ فاسد نہیں۔ یہی مختار ہے  
اگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ نظیر یہ۔ جو رو کے ہاتھ میں آئے تھاسل دیا کہ انزال ہوا تو روزہ فساد کرے۔ السراج۔  
جو پایہ جافور یا مردہ عورت سے جماع کیا یا زندہ عورت کی فرج کے سوا سے مباشرت کی پس اگر انزال ہو تو قضاء نہیں اور اگر  
انزال ہوا تو قضاء ہے نہ کفارہ۔ انقاضیخان۔ اگر عورت نے مرد کو مساس کیا جس سے مرد کو انزال ہوا تو مرد کا روزہ نہیں گیا  
المحیط۔ اور اگر عورت کو کپڑوں کے اوپر سے مساس کیا پس اگر اسکے بدن کی حرارت پائی اور انزال ہوا تو فاسد ہو ورنہ نہیں  
السراج۔ جو پایہ کی فرج چھوئی کہ انزال ہوا تو قضاء نہیں ہے۔ السراج۔ و لو اذہن لم یفطر۔ اہا اگر صائم نے تیل لگایا تو انتظار  
نہوا۔ لحد مہ المنافی۔ بوجہ منافی نہونے کے۔ ف۔ کیونکہ صدم کا منافی کھانا پینا جماع جو نہ مرد و عورتی وغیرہ میں تیل لگانا  
لیکن اگر کانون میں ڈالا تو قضاء ہے نہ کفارہ۔ محلات کے اگر کان میں پانی ڈالا تو اس میں شقیق و فیصل ہو۔ م۔ و کلاما اذا احمر

اور یوں ہی جب پچھنے لگاوے۔ فت۔ تو افطار نہیں۔ لہذا۔ بوجہ اسی دلیل کے۔ فت۔ کہ یہ صوم کا منافی نہیں ہے۔ وولما رونا  
اور بوجہ اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فت۔ یعنی ثلث لا یفطرن العیام الخ مسئلہ احکام میں افطار نہونا قول ابو حنیفہ  
و مالک و شافعی وغیرہ ہر اور شیخ زین الدین العراقي نے شرح ترمذی میں کہا کہ یہی اکثر علماء صحابہ و تابعین و فقہار کا قول ہے۔ اور  
امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک جماعت سے افطار ہو جانا ہر دلیل حدیث افطار الحاکم والمجموع۔ یعنی افطار ہوا پچھنے دینا  
اور پچھنے دلوانے والا۔ رواہ الترمذی عن رافع بن خدیج وقال حدیث حسن صحیح۔ اور یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے  
جن میں انس بن مالک بھی ہیں سنن ابو داؤد و نسائی وغیرہ میں مروی ہے۔ لیکن اسکے معارض اول تو حدیث ثلث لا یفطرن العیام  
الخ ہے اور دوم حدیث کہ حضرت علی الصریضہ وسلم نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ احرام میں تھے اور آپ نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ  
روزہ سے تھے۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ سوم حضرت انس رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں  
صائم کے واسطے پچھنے دلوانا کر دہ رکھتے تھے انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ نہیں مگر محبت ضعف کے۔ رواہ البخاری۔ چہارم۔ دارقطنی نے  
انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ کراہت جماعت کی ابتدا یہ تھی کہ جعفر بن ابی طالب نے روزہ میں پچھنے دلوائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ  
وسلم اس پر گزرے تو فرمایا کہ اسے افطار کیا پھر اسکے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صائم کو پچھنے دلوانے میں اجازت دیدی اور انس رضی  
اللہ عنہ روزہ میں پچھنے دلواتے تھے۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور مجھے امین کوئی علت نہیں معلوم ہوتی یعنی جس سے  
اسناد صحیح ہونے میں کچھ قریح ہو۔ اور ایک جماعت نے ذکر کیا کہ حدیث افطار الحاکم والمجموع سال فتح مکہ یعنی آنحضرت سال ہجرت میں ہے  
اور آپ کا خود پچھنے دلوانا دسویں سال واقع ہوا ہے لہذا ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث افطار نسخ ہے۔ منفع۔ اگر کسی شخص نے پچھنے دلوائے  
اور اسکو حدیث افطار الحاکم والمجموع پہنچی پس اسے اعتماد کر کے رد کر دے اور کھایا پیا تو اس پر قضاء واجب ہے اور کفارہ نہیں ہے کہامروا  
بذکرکم۔ ولو اکتحل لم یفطر۔ اور اگر صائم نے سرمہ لگایا تو افطار نہیں ہوا۔ فت۔ اگرچہ اسکو حلق میں سرمہ کا مزہ معلوم ہو۔  
لانہ لیس بین العین والدماغ منفذ۔ کیونکہ آنکھ و دماغ کے درمیان میں کوئی راستہ نہیں ہے۔ فت۔ تو مزہ صرف مسام کے ذریعہ  
سے پہنچتا اور آنسو کی وجہ سے راتہ ہونے کا ہم غلط ہے۔ والد مع تیر شیخ کالعرق۔ اور آنسو تو مانند پینے کے ترشح کرتے ہیں۔ فت۔  
یعنی مسام سے نکلتے ہیں جیسے مسام سے سرمہ کا مزہ حلق کے اندر داخل ہوا۔ والد داخل من المسام لاینافی۔ اور جو چیز کو مسام  
داخل ہو وہ روزہ کے منافی نہیں ہوتی ہے۔ کہا لو اکتحل بالماء البارد۔ جیسے کسی نے آب سرد سے غسل کیا۔ فت۔ تو دوش  
میں ٹھنڈک پاتا ہے حالانکہ بالاجماع وہ منقطع نہیں ہے کیونکہ آخر بدریغہ مسام کے ہے۔ اور ابو حنیفہ رحمہ نے صائم کا پانی میں بیٹھنا یا بھیجا  
اور حنا کر دہ رکھنا تو کچھ اسوجہ سے نہیں کہ وہ منقطع ہو بلکہ اسوجہ سے کہ عبادت ادا کرنے میں نامردی اور مکر وہ حالت کا اظہار ہے۔ اگر  
تھوکا اور اس میں خون کا اثر ہے تو صحیح یہ کہ افطار نہیں ہوا۔ مفع۔ تھوک میں سرمہ کا رنگ و اثر پایا تو عامہ مشائخ کے نزدیک افطار  
نہیں ہے اور اگر آنکھ میں دوا چمکانی جس کا مزہ حلق میں ملتا تو ہمارے نزدیک افطار نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ حیل اگر مسام کے ذریعہ سے  
چرن میں گیا تو منقطع نہیں۔ شرح الجمع۔ آنسو اگر صائم کے منہ میں قلیل ایک قطرہ کے مانند گئے تو منقطع نہیں اور اگر کثیر ہوں کہ  
حکام منہ میں اسکی نیکنی پائی اور بہت سے جمع ہو کر نکل گیا تو روزہ فاسد ہوا اور یہی پسینے کا حکم ہے۔ الخلاصہ۔ و لو قبل امرأة لا یفسد  
صومہ اور اگر کسی عورت کا بوسہ لیا تو صائم کا روزہ فاسد ہوا۔ فت۔ اگرچہ اچھیہ عہد کا بوسہ لینا حرام ہے۔ م۔ یرید بہاذلم  
ینزل۔ اس سے مراد یہ کہ جب عورت کا بوسہ لینے میں اسکو انزال نہ ہوا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ لعدم المنافی صورتہ ومعنی۔  
کیونکہ روزہ کا منافی یعنی جامع نہیں پایا گیا ہے نہ ازادہ عہد کے اور نہ ازادہ معنی کے۔ فت۔ تو افطار بھی نہوگا۔ اور حضرت  
ام المؤمنین عائشہ دام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے مباشرت فرماتے اور بوسہ  
دیتے وہ حالیکہ آپ روزہ سے چوتھے تھے جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ بشرہ تامہ ماہر بدن تو مباشرت کے معنی ظاہر جلد کو باہم ملانا تو



حدیث سے اجازت نکلی کہ صائم اپنی عورت کا بوسہ لے اور بغیر شرمگاہ نشے کرنے و ملانے کے عورت کو بدن سے چٹانے لیکن حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنے حدیث میں یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش پر نہایت قابو رکھتے تھے۔ لہذا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا کہ آپ نے ایک ادھیر پڑھے کو مباشرت کی اجازت دی اور دوسرے جوان نے پوچھا تو اسکو منع فرمایا۔ رواہ احمد و ابوداؤد و اسناد جمید۔ لہذا جماع الفقہ من کہا کہ عورت کی فرج چھونا مکروہ ہے اور بوسہ لینے و لٹکانے مباح کرنے میں مضائقہ نہیں جبکہ پورھا ہو یا بچاؤ کا اطمینان ہو اور ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ بغیر کپڑے کے لنگے ہو کر اسطرح چٹایا کہ دونوں کی غسر مگاہیں مل جاویں مکروہ ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور عورت کے لب چوس کر بوسہ لینا مکروہ ہے۔ منع۔ لب چوسنے میں محبوب کا غلاب حق میں اثریگا تو شاید کہ مکروہ تحریمی مراد ہو۔ اور مفتی نہیں کہ باقی کردات پوجہ خوف فتنہ جل کے میں ورنہ بذات خود رزے کے منافی ہیں کیونکہ فرج چھونا مثلاً کچھ جماع کی صورت نہیں اور جب کہ انزال نہ ہوا تو معنی جماع بھی نہیں ہم۔ بخلاف الرجعت و المصاہرت۔ بخلاف رجعت اور مصاہرت کے۔ فن۔ رجعت طلاق میں جدائی کا حکم پورا ہونے سے پہلے رجوع کر لینا اور عورت کے اندر تک ممکن ہے جب کہ طلاق تین سے کم ہوا نہ ہو اور رجوع بقول فتاویٰ بان سے کہا کہ میں نے رجوع کیا۔ یا رجوع بفعل ہو جیسے ثبوت سے بوسہ لینا و فرج چھونا و دیگر کھنا کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے کہ اسنے رجوع کر کے جو رہنا لیا ورنہ مرد مسلمان غیر شکوہ عورت سے ایسے حرام افعال نہ کرتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بغیر انزال کے بھی یہ افعال رجعت میں۔ مصاہرت سے مراد وہ تعلق جو بدن نسبت کے و ادائی طریقہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے شرعی احکام متعلق ہیں چنانچہ کتاب النکاح میں آیا لگا از نجباً یہ کہ اگر کسی اجنبیہ عورت کا شہوت سے بوسہ لیا یا فرج چھوئی یا لٹکایا تو فیصل اگرچہ حرام ہے لیکن اسکی ثبوت بچا کا یہ نتیجہ ہوا کہ اگر چاہے تو اسی عورت سے نکاح کر لے ورنہ اس عورت کے جوان لڑکی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ اب مسئلہ کی توضیح دلیل یہ ہے کہ ثبوت کے ساتھ اپنی عورت یا اجنبیہ عورت کا بوسہ لینے میں صائم کے حق میں بغیر انزال ہوئے افطار کا حکم ثبوت ہوا کیونکہ صوم کا منافی تو جماع حقیقی یا معنوی ہے اور یہ فیصل کسی طرح حل نہیں بلکہ جماع کا سبب ہے۔ بھر دہم ہوا کہ اس سے افطار کا حکم ثابت نہ ہوا تو رجعت کا یا مصاہرت کا حکم کیونکہ ثابت ہوا جب کہ یہ کسی طرح حل نہیں ہے۔ جواب یہ کہ افطار صوم میں تو سبب کا منافی نہیں بلکہ سبب یعنی جماع ہونا چاہیے خواہ حقیقہ ہو یا حکماً اسطرح کہ ثبوت سے انزال ہو اور یہ بیان موجود نہیں ہے۔ اور رجعت و مصاہرت اسکے برخلاف ہے۔ لان احکام سناک اور علی السبب۔ کیونکہ رجعت و مصاہرت میں حکم ثابت ہونے کا ماحاسب ہے۔ فن۔ اگرچہ سبب ہوا اور ظاہر ہے کہ ثبوت سے بوسہ و مساس و فرج چھونا و دیگر کھنا یہ سبب جماع میں پس جب یہ سبب پائے گئے تو حکم رجعت و مصاہرت کا ثبوت ہو گیا اگرچہ سبب یعنی جماع نہیں پایا گیا۔ پس حاصل فرق یہ کہ افطار میں تو جماع حقیقہ یا حکماً ضروری ہے اور رجعت و مصاہرت میں سبب جماع بھی کافی ہے۔ علی یا یا تائی فی موضعہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ چنانچہ اپنے موضع پر یعنی کتاب نکاح و طلاق میں اسکا بیان ان شاء اللہ تعالیٰ آتا ہے فن میں ثبوت سے بوسہ بغیر انزال میں سبب جماع ہے نہ جماع تو افطار صوم ہوا۔ اور نصیح گذری کہ مس یعنی چھونے و مساس کرنے کا حکم مثل بوسہ لینے کے ہے حتیٰ کہ مساس بغیر انزال میں بھی افطار نہیں ہے۔ و لو انزل بقبلة او لمس فعبیہ انقضاء و دن الکفارة۔ اور اگر بوسہ لینے یا مساس کرنے کی وجہ سے صائم کو انزال ہوا یا سپردہ کی قضاء واجب ہے کفارہ نہیں واجب ہے فن بیان دہم ہوتا ہے کہ قضاء بوجہ الفطار کے اور افطار بوجہ جماع کے اور دوسرے میں جماع سے چاہیے تھا کہ کفارہ بھی واجب ہو تو نام مضمت ہم نے قضاء واجب ہونے کا اشارہ کیا۔ لوجود معنی الجماع۔ بوجہ معنی جماع پائے جانے کے۔ فن۔ اور وہ مباشرت سے انزال ہو پس جماع حقیقہ تو یہ کہ صورت اور معنی دونوں جمع ہوں یعنی مرد و عورت کے قندہ کا اتصال و انزال۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ جماع ہر طرح سے صوم کا منافی ہے۔ و وجود المنافی صورتہ او معنی یکنی لایسباب انقضاء احتیاطاً۔ اور قضاء بطور احتیاط واجب کرنے کے لیے منافی کا یعنی جماع کا وجود کافی ہے خواہ براہ صورت ہو یا براہ معنی ہو۔ فن۔ تو بیان جماع

بطور معنی موجود ہونے سے فساد واجب ہوئی۔ واما الکفارۃ۔ اور ہا کفارہ۔ ف۔ تو وہ خاص محدود کامل سزا پر مبنی تھا۔  
کئی کئی بیشی کو دخل نہیں۔ فقہ قرآنی کمال البجائہ۔ پس اسکا ثابت ہونا کامل جرم پر موقوف ہے۔ ف۔ اور کامل جرم یہ کہ جماع  
صورت و معنی دونوں سے کامل ہوا اور یہاں صورت نمونے سے شبہ ہو گیا تو کامل جرم نہ رہا تو کفارہ ثابت نہوگا۔ لانا محدودی  
بالتبہات کا محدود۔ کیونکہ شبہات کی وجہ سے کفارہ مٹ جاتا ہے جیسے حدود کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی سزا سے سرفہ و زنا وغیرہ  
سے ثبوت نہیں ہوتے ہیں۔ (فروع) باندی و غلام کے بوسہ لینے میں یہی حکم ہے ہر عاتقہ عورت نے مود کا بوسہ لینا اگر انزال کی  
ترمی دیکھی تو فاسد ہوا اور خالی لذت تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے نہ امام محمد کے نزدیک۔ الزنا ہدی۔ جو پایہ کا بوسہ لینا یا  
تہرج چھوئی و انزال ہو اور روزہ فاسد نہیں۔ المحیط۔ ولا باس بالقبلة اذا امن علی نفسه۔ اور جو رو کا بوسہ لینے میں (اگرچہ  
شہوت سے ہو حالت روزہ میں) مضائقہ نہیں جب کہ اپنے نفس پر امن ہو۔ اسی الجماع او الانزال۔ یعنی جماع واقع ہو جائے  
یا انزال ہو جائے سے امن ہو۔ ف۔ یعنی اسکو یہ خطرہ نہو کہ بوسہ لینے میں شہوت کے جوش سے جماع یا انزال تک نہوت  
ہو چکی۔ پس دونوں باتوں سے اطمینان ہونا چاہیے۔ تاج الشریعہ نے شرح المداہیہ میں کہا کہ جماع اور انزال نہیں کہا  
بلکہ ”جماع یا انزال“ کہا کیونکہ امام محمد رحم نے جو کہا کہ ”اپنی نفس پر امن ہو“ تو بعض مشائخ نے کہا کہ مراد جماع سے امن۔ اور  
بعض نے کہا کہ انزال سے امن ہے۔ مع۔ پس امام مصنف نے اشارہ کیا کہ دونوں میں سے ہر ایک سے اطمینان ہو۔ و  
یکرہ اذا لم یامن۔ اور بوسہ لینا مکروہ ہے جبکہ اسکو امن نہو۔ لان عینہ لیس لفطر۔ کیونکہ خود بوسہ لینا تو فطر نہیں ہے۔ ف۔  
بلکہ بعض لوازم سے یہ نظر ہو سکتا ہے۔ و رہا یصیر لبعاقبتہ فطر۔ اور بسا اوقات یہ اپنے انجام سے فطر ہو جاتا ہے۔ ف۔  
مثلاً بوسہ کی شہوت میں لب جو سر کر لعاب نکل گیا یا جوش میں ضبط نہو سکا اور جماع کر بیٹھا یا انزال ہی ہو گیا تو بوسہ لینے میں  
ایک آسکی ذات کا اعتبار ہے اور دم اسکے انجام کا اعتبار ہے اور تفصیل یہ کہ۔ فان امن۔ اگر صائم مطمئن ہو یعنی خراب انجام  
تک نہوت نہوگی۔ یعنی عینہ واجب لہ۔ تو بوسہ کا عین اعتبار کر کے صائم کو مباح کیا گیا۔ ف۔ جیسے صحیحین کی حدیث  
ام المؤمنین عائشہ و حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہما ہے۔ وان لم یامن۔ اور اگر صائم بخوف نہ ہو۔ ف۔ یعنی بد انجام کا خوف  
ہو۔ یعنی عاتقہ و کرہ لہ۔ تو بوسہ لینے کا انجام معتبر کر کے صائم کو مکروہ رکھا گیا۔ ف۔ چنانچہ ابو داؤد کی حدیث ابو ہریرہ  
میں بوڑھے کو اجازت اور جوان کو مانعت آئی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جوان کی جوانی کو بخوف نہونے کے قائم مقام  
کر دیا حتی کہ بعض علماء نے ظاہر حدیث کے موافق بوڑھے کو اجازت و جوان کو مانعت اپنا قول ٹھہرایا۔ و اشافعی مطلق فیہ  
فی الحالین۔ اور شافعی رحم نے بوسہ لینے میں مطلق جواز رکھا دونوں حالتوں میں۔ ف۔ خواہ بخوف ہو یا نہو۔ و الحجۃ علیہ ذکرنا  
اور حجت امام شافعی پر وہ دلیل ہے جو ہم نے ذکر کی۔ ف۔ یعنی خود بوسہ لینا فطر نہیں بلکہ اکثر انجام کو فطر ہو جاتا ہے۔ الخ۔ مع۔ پس  
بخوفی کی حالت میں اجازت گویا جماع و انزال میں پھینسنے کی اجازت ہے۔ بلکہ حجت حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما ہے جو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما  
صحیح یہ کہ شافعی رحم نے خلاف نہیں کیا کیونکہ جوان جس سے خوف ہو اسکو بوسہ لینا مکروہ ہے چنانچہ وجہ شافعی میں صرح ہے  
کافی ابینی۔ و البیاضۃ الفاحشۃ مثل تقبیل فی ظاہر الرودۃ۔ اور فحش طور پر بدن کا نا ظاہر الرودۃ میں بوسہ لینے کے  
مثل ہے۔ ف۔ یعنی روزے میں اگر مرد و عورت نہ ملے ہو کر اپنے آگے و پیچ کو اوپر سے ملاوین تو ظاہر الرودۃ میں یہ خود فطر نہیں بلکہ  
اگر خطر نہ ہو نہ مضائقہ نہیں اور اگر خوف ہو تو مکروہ ہے جیسے بوسہ لینے کا حکم ہے۔ وعن محمد۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ  
انہ کرہ البیاضۃ الفاحشۃ۔ امام محمد نے مباشرت فاحشہ کو مکروہ رکھا ہے۔ ف۔ ادبی الام ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ لانا  
مطل ما تخلو عن الفتنۃ۔ کیونکہ یہ کثر قنہ سے خالی ہوتی ہے۔ ف۔ شبکہ اکثر یہی کہ جماع یا انزال واقع ہو جاتا ہے۔ ابن الامام  
کہا کہ یہی وجہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی پر اس زمانہ میں فتویٰ دیا جاوے۔ بلکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما کہ فحش طور پر بوسہ لینا یعنی لب چوستنا





مارٹوٹ گیا تھا تو افطار ہو کر کفارہ نہیں جیسے غیر کا سوک نکلنے میں ہے۔ افق۔ اگر محبوب کا سوک نکلا تو فضا مع کفارہ لازم ہے۔ الحید۔  
 ت۔ اگر کلی کے بعد نہ میں تری باقی ہو اسکو سوک کے ساتھ نکل گیا تو افطار نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر خون کھا گیا تو ظاہر اور باطن  
 تضاد ہے نہ کفارہ۔ انفسیر۔ ابجیم کا کام کرنے میں تار میں بیا کر اسکے رنگ سے سوک اسی رنگ کا ہو گیا پھر روزہ یاد دہن کے  
 باوجود اسکو نکل گیا تو فاسد ہو گیا۔ اختلاصہ ت۔ ولو اکل لکھا میں اسنانہ فان کان قلیلاً۔ اور اگر دانخون کے درمیان گوشت کا  
 جو ریشہ چپٹ رہا تھا وہ کھا گیا پس اگر وہ قلیل ہو۔ ف۔ یعنی چار برابر سے کم ہو۔ لم یفطر۔ تو افطار نہ ہوگا۔ ف۔ اگرچہ چھ کھا جاوے  
 کما فی البجایع الصغیر۔ وان کان کثیراً۔ اور اگر بہت ہو۔ ف۔ یعنی چار برابر یا زیادہ ہو۔ یفطر۔ تو افطار ہو جائیگا۔ وقال زفر  
 یفطر فی الوجہین۔ اور زفر نے فرمایا کہ دونوں صورتوں قلیل و کثیر میں افطار ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ اسنے باہر سے کھا یا ہے۔  
 انعم لہ حکم الظاہر۔ اسلئے کہ تمہ کے واسطے باہر کا حکم ہے۔ حتی لا یفسد صومہ بالمضمفۃ۔ حتی کہ کلی کرنے سے اسکا روزہ فاسد نہیں  
 ہوتا۔ ف۔ پس اگر تمہ خارج بدن نہوتا تو کلی کا بانی اندر داخل کرنے سے افطار ہو جاتا۔ اور باہر سے خواہ قلیل کھاوے یا کثیر بہت  
 افطار ہو جائیگا۔ ولما ان القلیل تابع لکثیر۔ اور باہر ہی جہت یہ کہ قلیل اسکے دانخون کا تابع یعنی دانخون کے  
 ساتھ رہا کرتا ہے بمنزلہ اسکے سوک کے۔ ف۔ تو قلیل میں کوئی چیز نکلنا صادق نہ ہو۔ بخلاف الکثیر۔ برخلاف کثیر کے۔ ف۔  
 کہ اسکا وہاں ٹھکانا نہیں۔ لانه لا یبقی فیما بین الاسنان۔ کیونکہ وہ دانخون کے درمیان باقی نہیں رہتا ہے۔ ف۔ بلکہ عارضی  
 طور پر رکھا ہوا ہے جسکو اسنے بیکر باہر سے کھا لیا۔ تقریر سے ظاہر ہوا کہ تمہ کا ظاہر بدن معتبر ہو نا جیسانہ زفر نے کہا وہ دم کو بھی مسلم ہے  
 لکہ یکو بھی دلیل پوری کرنے کے لیے اسکا ثابت کرنا ضرور ہوتا انداز فرم کی دلیل میں ثابت کر کے اسی پر انکار کیا پھر خلاصہ جواب فرم  
 کا یہ ہوا کہ بان تمہ خارج بدن ہو مگر قلیل جب کہ دانخون سے یا تو تابع ہونے سے اسپر نکلنا صادق نہ یا بخلاف کثیر کے۔ م۔ والافاصل  
 مقدار المضمفۃ۔ اور حد فاصل قدر دانہ چنا ہے۔ ف۔ یعنی چار برابر کثیر پر بقرعۃ قول امامہ کہ۔ وما دونہا قلیل۔ اور جو حصہ سے کم  
 ہو وہ قلیل ہے۔ ف۔ اور یہی صدر الشہید م نے ذکر کیا ہے۔ اسشیخ ابو نصر الدب سے م نے کہا کہ جسکے نکلنے میں ربن کی حاجت ہو وہ کثیر  
 در نہ قلیل ہے۔ اور یہ بھی خوب ہے۔ معنی۔ قول یہ ان چیزوں میں جو رقیق پانی کی طرح نہوں اور جو ایسی رقیق ہوں تو کلام فقہار سے  
 ظاہر ہے ہوتا ہے کہ انہیں داخل ہونا صادق آوے جبکہ رقیق سے برابر یا غالب ہوں م۔ یہ سب اسوقت کہ یہ چیز دانخون سے حلق میں  
 ایگیا۔ وان اخرجه۔ اور اگر اس چیز کو نکال لیا۔ واخذہ بیدہ۔ اور ہاتھ میں لے لیا۔ ف۔ یعنی اپنے قابو میں کر لیا۔ ثم  
 اكلہ۔ پھر اسکو کھایا۔ یعنی ان یفسد صومہ۔ تو لائق یہ کہ اسکا روزہ فاسد ہو جاوے۔ ف۔ اگرچہ وہ قلیل ہو۔ کما روی عن  
 محمد ان الصائم اذا ابتلع مسماً من اسنانہ لا یفسد صومہ۔ چنانچہ امام محمد م سے روایت ہے کہ صائم نے جب دانہ لکھو دانخون  
 کے درمیان سے نکل گیا تو اسکا روزہ فاسد ہوگا۔ ف۔ خواہ مل ہو یا بقدر مل ہو۔ ولو اکلھا ابتداء یفسد صومہ۔ اور اگر تل کو ابتداء کھا یا تو  
 روزہ فاسد ہوگا۔ ف۔ اور مختار ہے کہ کفارہ واجب ہوگا۔ العنایتہ القاضیان۔ یہی اصح ہے محیط السرخسی۔ یہ اسوقت کہ چایا نہو۔ ولو مضمفہ  
 لا یفسد لانه لا شئی۔ اور اگر اس دانہ تل کو ابتدا چبا کر نکلا تو روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ وہ پراگندہ ہو جائیگا۔ ف۔ تو اسپر داخل ہونا صادق ہوگا  
 کثر اگر کیوں کا داد چبا کر نکلا تو بھی فاسد نہ ہوگا بوجہ پراگندہ ہونیکے۔ کما فی فاضلخان لیکن اگر دانہ تل چبانے کی صورت میں اسکا خرہ حق میں ظاہر  
 ہو تو فاسد ہوگا۔ الکافی۔ اور یہ مزہ پانگی شرط خوب ہے تو بہر قلیل کے چبانے میں ہی اصل ہونا چاہیے۔ فتح میں لکھا ہوں کہ یہ قدم صرف داخل کر نیکی  
 معنی پر ہے جو جب مزہ ظاہر ہو تو داخل کرنا اسپر صادق آگیا لیکن رقیق چیز میں مانند آئسو دہنے کے اسکا اعتبار نہیں ہے۔ کما م۔  
 وفی مقدار المضمفۃ۔ اور واضح ہو کہ چار برابر مقدار میں۔ ف۔ جبکہ دانخون میں سے نکل گیا۔ علیہ القضاء دون الکفارة  
 صائم پر صرف تضار واجب ہے کفارہ نہیں۔ عند الی بوسف۔ بجا بوسف کثرت یک ہے۔ ف۔ یہی صحیح اختلاصہ۔ و  
 عند زفر علیہ الکفارة ایضا لانه طعام متغیر۔ اور زفر م کے نزدیک اسپر کفارہ بھی واجب ہے اسلئے کہ یہ چیز کھا ہوا طعام ہے

فت اور طعام عمدہ کھانے میں کفارہ ہر اور یہ مقدمہ ارتوبالافتاق قدر کثیر ہے۔ ولابی یوسف نے یہاں طبع۔ اور ابو یوسف کے واسطے جفت یہ کہ یہ ایسی چیز ہے کہ طبیعت اسکو کدہ رکھتی ہے۔ فت یعنی گنتائی ہے جسے سڑا گوشت تو طعام کی پوری صفت کہان رہی پس کفارہ ساقط ہے۔ اعتراض ہو کہ بدبودار گوشت میں تو کفارہ واجب ہے۔ اور تحقیق انعام یہ ہے کہ جس نے واندون سے چنابر گوشت نگا دیکھا جاوے کہ اگر اسکی طبیعت اس سے گھن کرتی ہو تو امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ ہوا اگر اس شخص کو اسکا کچھ اثر نہ ہو تو زفر دم کا تول لیا جاوے اسی واسطے کہا گیا کہ مفتی کی صفت چاہیے کہ لوگوں کے اعمال سے راتع ہو اور کچھ طرح کا اجتماع رکھتا ہو۔ الفتح (مفروض) صائم نے دوسرے کے واسطے فقہ چاہا تھا اسکو نکل گیا تو ظاہر الروایہ میں فقہاء نے کفارہ ابو حنیفہ۔ اگر منہ میں فقہ تھا اسوقت فجر طبع ہو گئی پھر اسکو نکل گیا یا نوالہ روٹی کھانے کے لیے چائی، حالانکہ اسکو روزہ یا دینین پھر کیا یا پھر اسکو نکل گیا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اگر نوالہ نکالنے سے پہلے اسکو نکل گیا تو اسپر کفارہ واجب ہے اور اگر نکل کر پھر کھالیا تو اسپر کفارہ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ القاضیان۔ فان درعہ النقی لم یفطر۔ پھر اگر اسکو قری امتدعی نہ افطار نہوگا۔ یعنی جب کہ بے اختیار فر ہو گئی جیسے روزہ بھول کر ذکر کرنے میں افطار نہیں ہے۔ اور یہی قول مالک وشافعی واحد کا ہے۔ ابن الغزالی نے کہا کہ جمہور علماء کا یہی قول ہے۔ مع۔ نقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من قاضی فضا علیہ ومن استغفار عاذا فیعلیہ القضاء۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جسکو فر ہوئی اسپر قضاء نہیں ہے اور جس نے عمدتاً فر کی تو اسپر قضاء واجب ہے۔ فت اسکی ہشتم بن حسان نے محمد بن سیرین عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع حدیث روایت کیا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ اور حاکم نے کہا کہ بشیر بخاری و مسلم یہ حدیث صحیح ہے۔ اور دارقطنی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ مفع۔ لیکن امام بخاری نے کہا کہ میری رائے میں یہ حدیث محفوظ نہیں۔ یہ قول شاید اسوجہ سے کہ جبکہ ترمذی نے اشارہ فرمایا کہ راوی عبید بن یونس منفرد ہے۔ ابن النعمان نے کہا کہ اول تو وہ ثقہ ہے۔ دوم منفرد نہیں بلکہ حفص بن غیاث نے متابعت کی۔ سکا رواہ ابن ماجہ۔ پھر جو طحاوی نے حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فر کی پس افطار کیا صم نفل میں اور یہی معنی ابن ماجہ میں ہیں تو محمول ہے کہ ہنز شروع نہ کیا تھا یا بوجہ ضعف لاحق ہونے کے افطار کر دیا۔ مفع۔ ویستوی فیہ طاء انشم فما دونہ۔ اور اس میں بھرشمہ فر اور اس سے کم دونوں برابر ہیں۔ فت۔ کیونکہ حدیث میں کوئی تفصیل نہیں بلکہ مطلق حکم ہے۔ م۔ اور مسند میں تمام محدثین یہ نکلے ہیں کہ قریا اسندی یا اسنے عمر اگرائی۔ پھر اسندی یا بھرشمہ ہوئی یا کم۔ اسی طرح عمدہ اگرائی ہوئی کبھی بھرشمہ یا کم کرائی۔ اور ہر ایک ان چار قسم میں سے تین حالت سے خالی نہیں یا تو باہر نکل پڑی یا پھر اندر لوٹ گئی یا صائم نے خود اندر لوٹائی۔ تو بارہ مؤثرین پیدا ہوئیں۔ پھر اگر اسندی و باہر نکل پڑی خواہ بھرشمہ ہو یا کم ہو افطار نہیں۔ بدلیل اطلالت حدیث۔ اور اگر لوٹ گئی حالانکہ اسکو بیڑ یا دہر تو قلیل ہو یا کثیر جو امام محمد رحمہ کے نزدیک روزہ فاسد نہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ خلافاً للنسائی۔ اور اگر اسنے لوٹائی پس اگر بھرشمہ ہو یا بالافتاق فاسد ہوا اور اگر کم ہو تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی مختار ہے۔ خلافاً لمامیہ۔ اور جب اسنے عمدتاً فر کی پس اگر باہر نکل پڑی تو دیکھو کہ اگر بھرشمہ ہو تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا اور اگر کم ہو تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی بعض مشائخ کا مختار ہے اور امام محمد کے نزدیک فاسد ہے اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ کہانی الکافی۔ پھر اگر کم ہونے میں فر خود لوٹ گئی تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک افطار نہیں اور اگر اسنے لوٹائی تو ابو یوسف رحمہ سے ایک روایت میں افطار اور دوم میں نہیں ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک تو سننے و لوٹانے سب میں فاسد ہے۔ اور باقی محدثین یعنی بھرشمہ عمدتاً فر کرنے کی صورت میں وٹ گئی یا لوٹائی کچھ نہیں نکلتی کیونکہ اس سے پہلے روزہ فاسد ہو چکا۔ یہ تلخیص الفتح ہے اور نہریرہ داخل کو امام مصنف کے کلام سے سمجھو کہ حدیث میں قری ہو تو قری کرنا مذکور ہے۔ اور مصنف رحمہ نے کہا کہ اس میں بھرشمہ اور اس سے کم دونوں برابر نکلتے ہیں تو اسکے معنی یہ ہے کہ جو فر خود باہر نکل پڑے خواہ بھرشمہ ہو یا کم ہو فاسد نہیں کرتی اور جو قری عمدتاً نکلتی خواہ بھرشمہ ہو یا کم ہو فاسد کرتی ہے اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ باقی۔ میں نے سننے و لوٹانے کی

صومین تو ذرا یا۔ طوعاً و کان طوعاً و کان طوعاً عند ابی یوسف لانه خارج حتی یتقض به الطهارة وقد دخل۔ پھر اگر  
بے اختیار ہی تو اندر روٹ گئی اور وہ بھر نہ گئی تو ابو یوسف کے نزدیک روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ وہ خارج ہی حتی اسکی جہت سے  
و ضرر روٹ جاتا ہے اور حال یہ کہ یہی خارج پھر داخل ہو گئی سو عند محمد لا یفسد لانه لم توجد صورة الفطر و هذا لا یتبطل و کذا  
معناه۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہو گا کیونکہ نظر کی صورت نہیں پائی اور وہ نکل لینا۔ اور یون نظر کے معنی بھی نہیں  
پائے گئے۔ فت۔ اور وہ غذا کھانا۔ لانه لا یتعدی بہ عاده۔ کیونکہ عادت میں فور کے ساتھ غذا نہیں کجاتی ہے۔ فت۔  
پس جب نظر ازماہ صورت یا معنی کسی طرح موجود نہ ہو تو روزہ فاسد نہ ہو گا اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے۔ وان انا محمد بالاجماع  
وجود الادخال۔ والا تبطل۔ بعد الخرج فی تحقیق صورة الفطر۔ اور اگر بے اختیار ہی نہ بھر تو کو صائم نے خود لوٹا یا  
تو بالا جماع روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ بعد نکلنے و خارج ہونے کے اسکی طرف سے داخل کرنا و نگلنا یا باگیا تو نظر کی صورت متحقق  
ہو گئی۔ فت۔ یعنی نگلنا خارج سے اگرچہ نظر کے معنی یعنی غذا کھانا متحقق نہ ہوئے۔ یہ سب تو بھر نہنے کی صورت میں ہے۔  
وان کان اقل من طلاء الفم۔ اور اگر بے اختیار ہی تو بھر نہنے سے کم ہو۔ فت۔ فاسد نہ ہو گا۔ پھر وہ روٹ گئی تو اسکا روزہ  
فاسد نہ ہو گا۔ فت۔ اس میں دونوں کا اتفاق ہے۔ لانه غیر خارج۔ کیونکہ نہ وہ خارج ہے۔ فت۔ جو ابو یوسف کی اصل ہے۔ ولا یصح  
له فی الادخال۔ اور نہ صائم کا کوئی اختیار ہی فعل اس کے داخل کرنے میں ہے۔ فت۔ جو امام محمد کی اصل ہے۔ وان اعدا  
فکذا لک عند ابی یوسف عدم الخرج۔ اور اگر یہ قلیل اٹھنے خود کو نکالتی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یون ہی یعنی نظار نہیں  
بوجہ خروج نہ ہونے کے۔ فت۔ یہی مختار و صحیح ہے۔ فت۔ وعند محمد فیسد صومه لوجود الصنع منه فی الادخال۔ اور امام محمد کے  
نزدیک روزہ فاسد ہو گا بوجہ صائم کا فعل یا کئے جانے کے داخل کرنے میں۔ فت۔ یعنی چونکہ صائم کی طرف سے اس قلیل  
تو کوٹا کر جوت میں داخل کرنا متحقق ہو تو نظر کی صورت ہو گئی۔ جواب یہ کہ داخل کرنا جب ہوتا کہ وہ قلیل تو حکماً خارج ٹھہرتی  
حالانکہ شرع نے اسکو خارج نہیں ٹھہرایا چنانچہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا تو جب خارج نہ ٹھہری تو داخل کرنا بھی نہوارم۔ فان  
استقاء عدا طلاء فیہ فعلیہ القضاء۔ اور اگر اسنے عدا تو کی حالانکہ بھر نہنے تو فاسد قضاء واجب ہے۔ فت۔ پس یہاں صوم  
اپنے قصد سے تو کرنا بھی منع نہیں ہوتا کھانے پینے کے۔ اور بھر نہنے کی قید اس واسطے لگائی کہ یہ مسئلہ اتفاقی ہو جاوے کیونکہ  
بھر نہنے عدا یا دین تو کرنا یا اتفاق روزہ توڑنا ہے۔ لماروینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فت۔ کیونکہ  
اس میں مطلقاً عدا تو سے قضاء ہے پس بھر نہنے تو ضرور ناقض ہوگی حالانکہ قیاس اس حدیث پر پوچھتا ہے کہ انظار تو کوئی چیز  
داخل کرنے سے ہوتا ہے پھر تو خارج کرنے سے نہ ہونا چاہیے جیسے پتھانہ پیشاب خارج کرنے سے انظار نہیں ہوتا تو قیاس  
میں تک رہ گیا حالانکہ نص سے معلوم ہوا کہ عدا تو گرائے سے انظار ہو جاتا ہے۔ والقیاس متروک ہے۔ اور نص کے مقابلہ  
میں قیاس متروک ہے۔ فت۔ تو ہم نے نص پر عمل کیا۔ پھر جب عدا انظار کیا تو کفارہ واجب ہونا چاہیے۔ حالانکہ فرمایا۔ ولا  
کفارة لعدم الصورة۔ اور کفارہ واجب نہیں بوجہ صورت نظر نہنے کے۔ فت۔ یعنی کچھ غذا داخل کرنا میرے نزدیک  
یون کہنا بھر نہنے کا کہ تو نکالنے میں انظار بخلاف قیاس ہے اور جب خلاف قیاس ہو تو نص پر بغیر کسی بیشی کے عمل لازم ہے اور یہاں  
نص میں صرف یہ وارد کہ اس پر قضاء واجب ہے تو ہم اس سے کسی نہیں کر سکتے اور نہ اس پر زیادہ کر کے کفارہ لازم کر سکتے ہیں۔ ہم  
بالجملہ عدا بھر نہنے تو نکالنے میں با اتفاق قضاء بغیر کفارہ ہے۔ وان کان اقل من طلاء الفم فکذا لک عند محمد۔ اور اگر  
عدا نکالی ہوئی تو بھر نہنے سے کم ہو تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ فت۔ کہ قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ لا اطلاق الحدیث  
بدلیل اطلاق حدیث کے۔ فت۔ کیونکہ حدیث میں قضاء اس پر جس نے عدا تو نکالی تو یہ شامل ہے کہ خواہ قلیل ہو یا کثیر جو اس  
فتح وغیرہ میں مذکور ہو چکا کہ یہی خاصہ الرہانیہ بھی ہے۔ وعند ابی یوسف لا یفسد لعدم الخرج حکماً۔ اور ابو یوسف کے



کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ حکم شرع میں اس قلیل کو خارج نہیں ٹھہرایا گیا۔ ورنہ اسی جہت سے قلیل تو نکالنے یا نکلنے سے وضو نہیں ٹھہرتا۔ درپیشی رح منہ تبیین الحقائق شیخ الکفر میں اسی کو صحیح کہا لیکن یہ ظاہر روایات کے مخالف ہے۔ کما فی الفتح۔ اور حاصل یہ کہ حدیث میں استقامت عامہ آ۔ میں یہ مقصود ظاہر کہ اپنے عہد آفر کو خارج کیا جو ادب قلیل کو حکم عروج نہیں تو گویا اسے عہد کچھ تو نہیں نکالی۔ لیکن مفتی نہیں کہ شریع کے اطلاقات صرف پر ہیں اور عرف و حقیقت میں قلیل تو حق میں نکالنا ضرور صادق تو حقیقت کو چھوڑ کر ایک شخصی اجتہادی معنی لگانا تحقیق الاصول کے موافق نہیں جائز ہے پس صحیح وہی جو ظاہر الروایہ میں ہے۔ فافہم واسر تعالیٰ اعلم۔ ہم۔ جب معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک اس جہت سے قلیل مفید نہیں کہ گویا عروج ہی متحقق نہیں ہوا۔ تو صغیر ہوتا ہو کہ اگر عہد آفر قلیل نہ ہو نکالی۔ ثم عاد۔ پھر وہ لوٹ گئی۔ ثم یفسد عنده لعدم سبق العروج۔ تو وہ بھی ابو یوسف کے نزدیک روزہ کی مفید نہ ہوگی کیونکہ نکلنا سابق نہیں ہو چکا۔ ورنہ لوٹ جانے میں داخل ہونا قرار پاوے۔ وان اعادہ۔ اور اگر اپنے خود اس قلیل کو لوٹا یا۔ ففسد انہ لا یفسد لما ذکرنا۔ تو ابو یوسف سے ایک روایت یہ کہ روزہ کے مفید نہ ہوگی بوجہ اسکے جو ہم نے ذکر کیا۔ ورنہ کہ خروج ہی نہیں ہوا تھا جیسے داخل ہونا صورت نظر ہو۔ وعنه انہ یفسد۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ کہ وہ روزہ کی مفید ہوگی۔ فالحقہ ہللا الفم۔ تو ابو یوسف نے اسکو بھرنے تو نکالنے میں ملا دیا۔ لکثرة الصنع۔ بسبب فعل کے کثیر ہو جانے کے۔ ورنہ یعنی ذکرنا پھر حلق میں اسکو نہ مانا ضل اختیار ہی کثیر ہو گیا۔ تو گویا اپنے کر۔ تو قلیل نکالی جو کثیر ہو گئی۔ یہ ابو یوسف رح کے نزدیک ہے روزہ خواتم الاکل میں ہے کہ اگر کئی جلسہ میں یا صبح و دوپہر و قریب غروب کے عہد آفر نکالی جو ملکہ بھرنے ہو تو روزہ قضا کرنا لازم نہیں ہے۔ اور نہ اتفاق میں ہے کہ صائم کو توڑ ہوئی یا عہد آفر کی خواہ بھر نہ سکا خواہ نکل پھر ہی پاوٹ گئی یا اسے ٹھانی۔ اصح قول یہ کسی صورت میں افطار نہیں ہو اسو اسے اسکے کہ جب ٹھانی یا بھرنے تو عہد آفر کی خواہ بھرنے میں جب کہ عہد آفر کی خواہ بھرنے ہو یا کم ہو اور یہی افطار ہے۔ واسر اعلم۔ ہم۔ پھر واضح ہو کہ یہ سب حکم اسوقت کہ تو طعام یا پانی یا پھر ہو۔ اور اگر بلفم ہو تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک وہ روزے کا مفید نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک اگر کچھ بھر ہو تو مفید ہے اور یہی قول بہتر ہے کیونکہ انظار تو عہد آفر نکالنے پر ہے خواہ بلفم ہو یا اور چیز ہو بخلاف وضو ٹوٹنے کے کہ وہ نجس نکلنے پر ہے حالانکہ نکلنے پر انظار نہیں اگرچہ نجس ہو۔ مضم۔ ومن اطلع الحصة او الحید اقطر۔ اور جو شخص صائم کہ نکل گیا کنکری دہے کہ تو انظار ہو گیا۔ لوجود صورۃ الفطر۔ بوجہ نظر کی صورت پائے جانے کے۔ ورنہ اگر کسی چیز کو جو من داخل کرنا حالانکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ ولا کفارة علیہ۔ اور اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ لعدم المعنی۔ بوجہ معنی نظر نہ ہونے کے ورنہ اور وہ ایسی چیز کھانا جس سے نفع غذا یا دوا ہے۔ ثم۔ اور یہی قول مالک رحمہ۔ زفروع۔ جن چیزوں میں مانند کنکر دلو ہے کے قضا ہے نہ کفارہ۔ اصل یہ کہ ہر ایسی چیز جس سے ازراہ عادت کے غذا یا دوا کوئی نہیں کیجاتی اسکے نکلنے سے صرف قضا ہے اور کفارہ نہیں ہے جیسے خاک و مٹی۔ التبنین۔ سوائے گل ازنی وغیرہ ایسی مٹی کی جو دوا میں کھائی جاتی یا کالسی مٹی جو پختہ کر کے بعضی عورتیں کھاتی ہیں تو انہیں کفارہ بھی ہے۔ خزائہ ہفتین۔ لیکن مٹی و خاک کا غبار جو ہوا یا جانوروں کے پانوں وغیرہ سے اڑ کر صائم کے حلق میں جاوے اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسے پتلی وغیرہ کا غبار اور دواؤں کے کوٹنے وغیرہ کا اور دھوا داخل ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ الصراج۔ اور مانند کنکر و مٹی کے بغیر کفارہ کے انظار کر نیوالی چیزیں غرام وغیرہ کی کھلی اور روٹی اور گھاس و کاغذ ہے۔ انطاہ۔ اور گچی سفر جل بغیر ابالی ہوئی اور جو زرب ہو۔ النمر۔ اور جو خشک و نوز خشک اور نباتات انڈا مع چھلکے کے اور آنا مع چھلکے کے۔ انطاہ۔ پس فطر زرب میں کفارہ ہو اور سیب مثل لوز کے اور انار و انڈا مثل جوز کے ہو۔ ورنہ اور پتہ زرب اور پتہ خشک بھی جب کہ پورا نکل جاوے بغیر جانے کے اور عامہ مثلاً نخ کے نزدیک اگرچہ اسکا سر شاہ با ہو۔ انطاہ۔ اور غریزہ کا جھلکا جب کہ خشک ہو یا تازہ ایسی حالت پر کہ اس سے گھن آوے۔ بخلاف اسکے جب کہ



سے عمدہ علاج کیا گیا ہے کفارہ نہیں خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہو۔ و۔ ہاں قضاء البیہ انزال سے ہوا ہے بغیر انزال رفتہ بھی نہ جائیگا۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی م کے۔ و۔ کہ کئے ہو ایک صحیح قول میں کفارہ بھی واجب ہو خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ کفارہ بھی کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا البیہ تہ۔ کہ چونکہ جنابت۔ و۔ جو کفارہ واجب کرتی ہے وہ کہ جو سب طبع پوری ہوا اور۔ لکھا تھا بقضاء البیہ تہ فی محل مشتی۔ پورا ہوا ایسے محل میں قضاء شہوت سے ہوتا ہے جو قابل شہوت ہو۔ و۔ اور قابل شہوت محل تو زندہ آدمی کی نزع یا برہ۔ و۔ ولم یوجد۔ اور وہ اس مسئلہ میں نہیں پائی گئی۔ و۔ بلکہ مردہ یا جانور کی ہے تو کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا زندہ آدمی سے نزع یا بقصد میں عمدہ حالت عدم جماع کرنے میں ہم نے بھی کفارہ واجب جانا ہے۔ ثم عندنا کما تجب الکفارۃ بالاقلاع علی الرجل تجب علی المرأة۔ بھرتا ہے نزدیک جیسے مرد پر عمدہ جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے تو عورت پر بھی واجب ہوتا ہے۔ و۔ جب کہ عورت بالفہ لے بھیرا کرادہ و جبر کے طبع خود مطاوعت کی ہو خواہ ابتداء سے یا بول میں جبر و اگرادہ سے کرنے دیا پھر بطبع خود راضی ہو گئی ہو۔ افاقضیان اور اگر بالفہ لے بطبع خود اپنے اور بطل غیر یا بھون کو قابو دیکر جماع کر یا تو عورت مذکورہ پر بالاتفاق کفارہ واجب ہے۔ اگرکہ وہ دغیرہ۔ اور جبر و اگرادہ کی صورت میں قضاء ہے نہ کفارہ جیسے خطار میں اور اگر روزہ یا دھین تو قضاء بھی نہیں چنانچہ مذکور ہو چکا لہذا یہ کلام عمدہ عورت کی مطاوعت میں ہے۔ اور یہی مذہب امام مالک و احمد اور اکثر علماء رحمہم کا ہے۔ لکھا قال الخطابی مع۔ شیخ ابن الامام مع۔ کہ اگر عفت مع جب علی المرأة۔ کی جگہ تجب علی المفعول پر کہنے تو بہتر تھا تاکہ وہ مرد عفت بھی داخل ہو جاتا جس نے رضامندی سے انعام کرایا ہے۔ مترجم کتاب انعام کرانے والے عفت میں قضاے شہوت نہیں مگر بوجہ مرض یا حوصی مال وغیرہ کے تو اظہر یہ تھا کہ اسپر کفارہ اس معنی میں نہ ہاں بطور زجر کے البتہ جیسا کہ درالختار میں قیاس سے نقل کیا کہ جن صورتوں میں کفارہ نہ ہونا بوجہ شہدہ کے مذکور ہوا ہے وہ جب ہی تک کہ اس شخص سے یہ نسل بار بار واقع نہ ہو اور اگر مصیبت کے قصد سے یکے بعد دیگرے واقع ہو تو زجر کے طور سے اسپر کفارہ واجب ہو گا اور علماء اصحاب نے اسی کا فتویٰ دیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اتھی مترجم۔ اور یہ قول اچھا ہے۔ انہذا اتفاق مترجم کتاب ہے کہ مجھے اس میں تردد سخت ہے کیونکہ کفارہ کا قیاس حدود پر جو شہدہ سے منقطع ہوتے ہیں اور حدود میں سوائے صریح ایجاب اتھی غرض کے بندہ کو بطور زجر یا تعزیر کی اجازت نہیں جیسا کہ ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصریحات بہت موجود ہیں پس زجر آکفارہ لازم کرنے کی کوئی معنی نہیں ہو سکتا اور جب تک مقدم کتاب میں نہ تو حنفیہ معتزلی کی کتاب پر اعتماد نہیں جائز ہے۔ مع۔ بہ اعلیٰ الظاہری مع۔ بان شیخ ابن الامام مع۔ نے کافی سے نقل کیا جہاں ضمیر مذکور ہے۔ لیکن صحیح معنی میرے نزدیک اس ضمیر کا مرجع انعام کرنے والے فاعل کو سمجھانے میں ہیں جو کتاب میں اوپر مذکور ہوا۔ الحاصل فاعل پر خواہ فرج میں کرے یا دہر میں اصح یہ کہ کفارہ واجب ہے جیسے عورت پر جب کہ اسے فرج میں پر رضامندی جماع کر یا ہو اگرچہ مرد بھون یا طفل سے جبکہ کفارہ نہیں واجب کہ عورت کے ساتھ یا مرد کے ساتھ دہر میں انعام کیا گیا تو کتاب میں اشارہ ہے کہ کفارہ نہ ہو گا اور دلیل بھی اسی کو تقضی ہے اس واسطے کہ بے قضاے شہوت نہیں کی بلکہ دوسرے کی قضاے شہوت کا محل بنکر کرادے تو مرد مفعول اگرچہ اپنے فاعل کی طرح غیبت و مرکب مصیبت فہیدہ ہے لیکن کفارہ تو قضاے شہوت پر ہوتا اور وہ موجود ہیں یا ناقص ہے پس فتویٰ میں قابل حجت ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ و۔ قال الشافعی فی قول لا تجب علیہا۔ اور امام شافعی نے ایک قول میں کہا کہ عورت پر کفارہ واجب نہیں۔ لانہا متعلقہ بالجماع و ہو فعلہ۔ تو کفارہ تو جماع کرنے سے متعلق ہے اور جماع کرنا مرد کا فعل ہے۔ و۔ عفت نہ عورت کا و انکاری محل الفعل۔ اندہ عفت تو صرف جماع کرنے کا محل ہے۔ و۔ و۔ اور جواب یہ کہ کفارہ پورے قضاے شہوت پر ہے اور وہ جیسے مومن دہر میں عفت میں اگرچہ دونوں کی شہوت باہم جماعت سے پوری ہوتی ہے۔ سوئی قول تجب و تحمل عنہا الرجل اعتباراً بآثار الانحصال۔ اور شافعی مع۔ کے دوسرے قول میں عورت پر بھی کفارہ واجب ہے۔ لیکن عفت کی طرف



اسکو مرد اٹھاویگا پر قیاس آب افسال کے۔ و۔ یعنی جیسے رات میں مرد کے عورت سے جماع کیا اور نہانے کا پانی دھو کر  
 مٹا ہی تو عورت کے نہانے کا پانی لینا مرد کے ذمہ ہر اسی طرح عورت کا کفارہ بھی مرد پر ہے۔ اور مفتی نہیں کہ اس کفارہ میں دو باہر کے  
 متواتر روزے بھی ہیں وہ مرد کے رکھنے سے کیونکر ادا ہو گئے کیونکہ حدیث میں باہر اتفاق منع مارو کہ کوئی دوسرے سے روزہ  
 نہ رکھے اور نہ ناز پڑھے۔ یعنی دوسرے کے فعل سے ادا نہ ہو گئے۔ واضح ہو کہ امام شافعی کا تیسرا قول مثل ہمارے ہے۔ ولنا قولہ  
 علیہ السلام من افطر فی رمضان فعلیہ ما علی المتطاہر۔ اور ہماری حجت حضرت علیؓ علیہ السلام کا قول کہ جس نے رمضان  
 میں افطار کیا تو اس پر وہ واجب ہے جو متطاہر پر ہوتا ہے۔ و۔ یعنی ظاہر میں جو کفارہ قرآن میں ہے وہی عذر موم افطار کرنے والے  
 پر ہے۔ ظہار کا بیان جلد ثانی باب الظہار میں آویگا اور کفارہ کا بیان آتا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں لفظ من افطر مذکور ہے۔  
 وکلمہ من منظم الذکور والاثاث۔ اور لفظ من مذکور موصوف دونوں کو شامل ہے۔ و۔ کیونکہ معنی یہ کہ جو آدمی افطار کر دے  
 اور یہ عورت و مرد سب کو شامل ہے تو عورت پر بھی کفارہ لازم ہوا۔ ولان السبب جنایۃ الاقساط والتقصیر الواقع۔ اور اس  
 دلیل سے کہ سبب کفارہ تو عذر اوردہ فاسد کرنے کا جو مرد نہ خالی جماع کا فعل۔ و۔ چنانچہ وہ رات میں جائز ہے پس یہ خیال  
 صحیح نہیں کہ کفارہ خالی فعل جماع سے متعلق ہے بلکہ اس حرکت سے جو روزہ فاسد کرے۔ وقد شارکتہ فیما۔ اور ایسی حرکت بتنا  
 کرنے میں عورت بھی مرد کے ساتھ شریک ہے۔ و۔ خلاصہ یہ کہ اگر جماع کرنا مردی کا فعل مانا جاوے تو بھی خالی جماع سے کفارہ  
 متعلق نہیں بلکہ جو مرد کی حرکت سے ہے اور یہ حرکت کچھ مرد سے خاص نہیں بلکہ عورت نے بھی ایسی حرکت کی جس سے روزہ فاسد  
 ہوا۔ اگر کما جاوے کہ اجماع عورت مجرم ہوئی گرا سکے جہانہ کا فعل مرد پر ہے جیسا کہ شافعی رحمہ اللہ کا دوسرا قول ہے تو جواب دیا۔ و  
 لا تحمل۔ اور تحمل نہ ارد ہے۔ و۔ یعنی مرد کا برداشت کرنا نہیں ہو سکتا۔ لانا عبادۃ او عقوبۃ۔ کیونکہ کفارہ دو حال سے  
 خالی نہیں کہ عبادت ہے یا سزا ہے۔ ولای یجری فیہا الحمل۔ اور ان دونوں میں دوسرے کا اٹھا لینا جاری نہیں ہوتا۔ و۔  
 چنانچہ اگر بیٹے نے چوری کی اور باپ چاہے کہ اس کے عوض میں ہاتھ کاٹ دیا جائے تو نہیں ہوگا۔ پھر کفارہ صوم میں عبادت  
 کا خیال اس معنی میں کہ رمضان کا دن ایک وقت خاص مقدار اذلی ہے جب اسکو عذر ضائع کیا تو اسکی مکافات اس طرح کہ تحریر  
 رقیہ یا دو ماہ متواتر روزے رکھے یا اطعام۔ اور متواتر روزے رکھنا بلاشبہ عبادت ہے کیونکہ فاقہ نہیں ہے۔ رہا دوسرا خیال  
 کہ وہ سزا ہے خود ظاہر ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث من افطر فی رمضان الی آخرہ۔ اس عبارت سے پانی نہیں گئی۔ ظاہر بعض  
 متقدمین شائع نے حدیث کا حاصل لکھا تھا مگر ایسے عنوان سے کہ میں حدیث کا شبہ ہو گیا۔ اور اصل حدیث ابو ہریرہؓ سے  
 روایت ہے کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے ایک مرد کو جس نے رمضان میں افطار کر ڈالا تھا یہ حکم دیا کہ ایک برہہ آزاد کرے یا  
 متواتر دو ماہ روزے رکھے یا ساٹھ مسکین کو کھانا کھلاوے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور دارقطنی کی روایت میں ابو ہریرہؓ نے کہا  
 کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے حکم کیا اس شخص کو جس نے رمضان میں ایک روزہ افطار کیا تھا کہ کفارہ ظہار کے مثل کفارہ دے  
 پھر موافق اصل حدیث کے یہ ایک واقعہ خاص ہے اس میں عموم کماں نکلیا جب کہ مردوں کا عموم نہیں نکلتا جیسا کہ مولانا  
 الفقہ میں ہے۔ جواب دیا گیا کہ اصل واقعہ تو ایک اعرابی کے جماع کرنے میں ہے اور اس سے حضرت ابو ہریرہؓ نے دلیل لی کہ ظہار  
 کرنے کی وجہ سے ہوا۔ تو خصوص واقعہ نہیں بلکہ سبب عام ہے خواہ مرد سے ہو یا عورت سے۔ م۔ ولو اکل او شرب یا تہت  
 یہ او ماید اوی ہے۔ اور اگر کھائی یا پی ایسی چیز جس سے تہت یہ کیا جاتا ہے یا ایسی چیز جس سے دوا کجائی ہے۔ فعلیہا نقصان  
 و الکفارة۔ تو اس پر ظہار و کفارہ واجب ہے۔ و۔ یعنی عذر کھائی یا پی۔ اور یہ حکم اس وقت کہ ایسی چیز جو غذا یا دوا کی طرح  
 کھائی گئی ہو اور اگر وہ چیز ان دونوں میں سے کسی کے واسطے مقصود نہ ہو صرف قضاء ہے نہ کفارہ۔ غزانہ المقتضی۔ پس  
 کفارہ کی خصوصیت عذر جماع سے نہیں بلکہ عذر افطار سے ہے لیکن جنم کمال ہو تو وہ ہر فضائی و روانی سے جو جاتا ہے پس

کفارہ بھی لازم ہو گا۔ ام ایسی امام مالک و جہور علماء کا قول ہے۔ مع۔ وقال الشافعی لا کفارۃ علیہ۔ اور شافعی نے کہا کہ اس پر کفارہ نہیں ہے۔ معنی ایسی امام احمد کا قول ہے۔ لانہا غیرت فی الوقوع بخلاف اقیاس لا ترفع الذنب بالتوبۃ۔ کیونکہ کفارہ توبہ کے صلہ میں برخلاف قیاس مشروع ہو اور جو جو گناہ کے توبہ کے ساتھ۔ فت یعنی جامع کرنے والا پشیمان و ادا نہیں توبہ کرتا۔ ادا آیات و احادیث میں صریح مخصوص ہے کہ توبہ سے گناہ دور ہو جاتا ہے تو اس کا گناہ دور ہو چکا ہے۔ حضرت اصل اللہ علیہ وسلم نے اس پر کفارہ لازم کیا۔ لیکن قیاس عاجز ہوا اور معلوم ہو گیا کہ خلاف قیاس بیان نہیں دامت و توبہ جس معاملہ میں ہے یعنی جامع میں اسی تک رہی۔ فلا یقاس علیہ غیرہ۔ تو اس پر غیر کا قیاس نہ ہو گا۔ فت یعنی سوائے جامع کے دوسرے عورتی انظار سے کفارہ نہ ہو گا۔ ولنا ان الکفارۃ تعلق بجنایۃ الانظار فی رمضان علی وجہ الکمال۔ ادا ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق جرم انظار کے ساتھ ہوا۔ جو رمضان میں بر وجہ کمال پایا گیا۔ فت یعنی حدیث در باب جامع دارد لیکن اس سے فقہاء ضرر سمجھ لیا گیا کہ پورے طہ پر انظار بطریق معصیت سے یہ کفارہ لازم ہوا۔ وقد تحقیق۔ اور وہ اب بھی متحقق ہوا۔ فت جب کما سنے فدائی یا دوائی چیز کھائی پی تو لازم آیا کہ بر وجہ کمال انظار سے کفارہ واجب ہے۔ و بايجاب الاعتراف بکفری عرف ان التوبۃ غیر مکفرۃ لہذہ البجائیۃ۔ اور بردہ کی آزادی واجب کرنا ہر فرض کفارہ ہونے کے بچان اس امر کی ہے کہ اس گناہ کے لیے توبہ کفارہ نہیں ہے۔ فت جیسے چوری یا زنا میں خالی توبہ سے کفارہ نہیں ہوتا۔ مع۔ شرح کتابہ کہ حدیث متفق اصل مغفرت توبہ سے ہے اور سزا سے حد بطریق سیاست شرعیہ ہے جیسا کہ اصول الفقہ میں مصرح ہے۔ علاوہ جوین شافعی نے کہا کہ سکتے ہیں کہ ان توبہ سے رفع گناہ نہ ہوتا ہے تو خلاف قیاس کے معنی میں اسی وجہ سے فتح ابن الہمام نے کہا کہ اس تقریر سے شافعی نے کافول مرتفع نہیں ہوتا۔ اور تحقیق مقام یہ کہ کفارہ جامع کی حدیث میں شافعی کے نزدیک سبب وہی جامع ہے اور ہمارے نزدیک اس سے انظار بطور جرم کے سمجھا جاتا ہے خواہ جامع ہو یا کھانے پینے سے ہو بشرطیکہ کمال ہو۔ اور جب یہ بات ہے تو ہر ایسی چیز جس سے فدا یا دوا کے طور پر کھانے پینے کی عادت ہو اس سے انظار کمال ہو جائیگا۔ مع۔ لہذا اگر صائم کے روٹی یا اقسام طعام پانے کی چیزیں یا رزقین یا دودہ کے اقسام میں سے یا شرب یا مشک یا زعفران یا کافور یا قابیہ کھایا پیا تو اس پر ہلکے نزدیک قضاء و کفارہ ہے۔ انفاضیخان۔ اسی طرح سرہ دہری و آب مصفر و آب زعفران و آب باقلا و خرہرہ و آب خیابین۔ دعوہ انکور و مینو وادے و برت کا پانی عدا کھایا پیا۔ یا دوائی مٹی مانند گل ارغنی کے یا سوندھی مٹی کا بس کے جو پکا کر کھاتے ہیں وہ کھائی۔ یا جھوٹا خرہرہ نکل کیا یا کچا گوشت کھایا۔ انحرانہ۔ بلکہ بد بودار کھایا۔ فت۔ یا بقول مختار کچی جربلی کھائے انحرانہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ یا بھونے ہوئے جو نکل گیا تو کفارہ ہے۔ اور اگر جو بھونے ہوئے نہ ہوں تو کفارہ نہیں کیونکہ بھونے ہوئے کھانے کی عادت ہے اور بغیر بھونے ہوئے نہیں۔ محیط السرخسی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کھانے کی چیز اسی طہ سے کھادے جس طرح کھانے کی عادت ہو۔ مع۔ و تحقیق الذرہ۔ کہ اگر رزقین میں نہ کر کے کھایا۔ یا انکور کی تاڑی پی گیا تو کفارہ واجب ہے۔ انخلاصہ و انحرانہ اگر ذرہ کے درخت کی پالو کھائی یعنی کڑی۔ نو زندہ سی نے کہا کہ میری ما سے میں اس پر کفارہ ہے کیونکہ اس میں شیرینی و لذت ہوتی ہے السراج۔ ظاہر ایہ تلازمی کرنی بن ہے لیکن مادہ اس کے وہ کھائی نہیں جانی ہے تو کفارہ میں نال ہے۔ و اللہ اعلم۔ مع۔ اگر درختوں کی پتی کھائے پس اگر وہ کھائی جاتی ہوں جیسے انکور کی کوئل تو اس پر قضاء و کفارہ ہے اور اگر نہ کھائے جاتی ہوں جیسے انکور کے کبرے پتے تو اس پر قضاء ہے کفارہ نہیں۔ البحر۔ اسی تفصیل پر سبب نباتات ہیں۔ انیسین۔ اگر انکور کا دانہ کھایا پس اگر چاہا تو بہر صورت اس پر قضاء و کفارہ ہو گا اگر ثابت نکل گیا پس اگر اس پر نفوذ نہ ہوں تو بالاتفاق قضاء و کفارہ ہے اور اگر نفوذ نہ ہوں تو عامر علی کے نزدیک قضاء و کفارہ ہے اور ابو سہیل کے نزدیک کفارہ نہیں ادا ہی صحیح ہے۔ الظہیر۔ اگر لوز یا جوز کو چاکر نکلا تو کفارہ ہے خواہ خشک ہو یا تر۔ مع۔ السراج۔ اور ثابت نکلا تو لوز طبع میں ہے نہ جو زمین۔ محیط السرخسی۔ فت۔ اگر نکل کھایا تو اس پر کفارہ واجب ہے

بھی مختار ہے۔ اٹھارہ بی صحیح ہے۔ ابو الکلام ہم مسئلہ تھا کہ لادھنواں پیٹنے سے کفارہ ہی نہیں۔ جواب میں متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور حق یہ کہ وہ ایسے کھانے پینے کی چیز نہیں جو بالذات بدن کے نافع ہو تو صرف لذت کے طہ پر استعمال رہا پس بقیاس ریت حبیب و سوندھی مٹی کے کفارہ ہے اور بقیاس نقصان معنی غذائی و شہوانی کے کفارہ نہ ہونا چاہیے پس یہ مسقط کفارہ ہے اور اگر اسکو دوار کے طور پر استعمال کیا تو بلا خلاف کفارہ ہونا چاہیے۔ داسر تعالیٰ اعلم ہم۔ قال واکفارہ مثل کفارۃ النظار۔ اور روزہ توڑنے کا کفارہ مثل کفارہ ہمارے ہے۔ یعنی اولاً رقبہ آزاد کرنا ورنہ دواہ کے متواتر روزہ درود ساتھ مسکینوں کو کھانا دینا۔ لمار وینا۔ بدیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ و۔ یعنی حسین کفارہ مثل ہمارے کے منصوص ہے۔ ولحدیث الاعرابی۔ اور بدیل حدیث اعرابی کے۔ و۔ انکام سلمہ بن مخر البیاضی رضی اللہ عنہ جو مع۔ قال قال یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیونکہ اعرابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں مرثا اور میں نے مارٹا یا۔ فقال ماذا صنعت۔ تو آپ نے فرمایا کہ تو نے کیا کیا۔ قال واتعت امراتی فی ہمار رمضان متعہا۔ اسنے عرض کیا کہ میں سہاست کر لی اپنی عہدت سے متعہ رمضان کے دن میں۔ فقال صلی اللہ علیہ وسلم اعتق رقبہ۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک رقبہ آزاد کر۔ فقال لا املک الا رقبۃ بندہ۔ پس اسنے عرض کیا کہ میں تو کسی گردن کا مالک نہیں ہوں سوا کے اپنے اس گردن کے۔ فقال ہم شہر میں تھا بعین۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو مہینہ بڑا روزہ رکھ۔ فقال بل جائی ما جارنی الا من الصوم۔ پس اسنے عرض کیا کہ مجھ پر کچھ آیا نہ نہیں آیا بڑا روزہ سے۔ و۔ یعنی پھر دو مہینہ تک بڑا روزہ رکھنے میں نہیں معلوم کیا پیش آوے۔ فقال اطمع شہین مسکینا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ساتھ مسکینوں کو کھانا دے۔ فقال لا اجد۔ پس اسنے عرض کیا کہ میں نہیں پاؤں۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یوتی یفرق من تمز پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایک فرق چھوڑے اسنے جانے۔ ویروی بعرق۔ اور بعض روایت میں بجا کے فرق کے فرق ہے۔ فیہ تفرجستہ عشر صاعاً۔ اس فرق میں پندرہ صاع فرمائے۔ وقال فرما علی المساکین۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انکو مساکین پر تقسیم کر دے۔ فقال و اللہ ما بین لاتی المدینۃ احد ارجح منی ومن عیالے۔ پس اس اعرابی نے عرض کیا کہ داسر مدینہ کی دونوں لاتین کے درمیان کوئی حاجت مند مجھے دسری عیال سے بڑھ کر نہیں ہے فقال کل انت و عیالک۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ادھر جبرے عیال کھاؤ۔ یخریک ولا یخری احد اجدک یہ کچھ کافی ہوا اور بدتر سے کسی کو کافی نہوگا۔ و۔ صحاح مستخرجین یہ حدیث ثقات حفاظ کی روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جس عبارت سے آئی اسکا ترجمہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک مرد نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں مرگیا آپ نے فرمایا کہ تیرا کیا حال ہے۔ اسنے عرض کیا کہ میں نے رمضان میں اپنی عہدت سے علاج کر لیا۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تو رقبہ پاتا ہے کہ اسکا نانا کوے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھکو یہ استطاعت ہے کہ تو دو مہینہ کے بڑا روزہ رکھے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھے استطاعت ہے کہ تو ساتھ مساکین کو کھانا دے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اچھا بیٹھ جا۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عرق لائی گئی جس میں غصہ تھا پس آپ نے فرمایا کہ اسکو لیکر صدق کر دے۔ اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اپنے بھٹے بڑھ کر محتاج پر مددہ گردن پس داسر مدینہ کی لاجین یعنی حنین کے درمیان کوئی گھر دالے میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج نہیں ہیں پس حضرت مسود عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے حتیٰ کہ آپ کے آگے دمان مبارک کھل گئے اور فرمایا کہ اچھا اپنے گھر والوں کو کھلا دے۔ رواہ الاکثر الصحاح۔ حنین مدینہ کے دو طرف دو حصہ ہیں یعنی پھر بڑے مقام ہیں۔ ابو داؤد نے زہری سے روایت کی کہ یہ اجادت نقد اس اعرابی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص تھی اور اگر اب کوئی ایسا کرے تو اسکو کفارہ دینے سے چار نہیں



جو۔ خذری رحمہ اللہ نے کہا کہ زہری رحمہ اللہ کا دعویٰ باطل ہے اور اسی جہت سے سعید بن خبیر رحمہ اللہ تابعی کا یہ مذہب ہو کہ روزہ توڑنے والے پر کفارہ منسوخ ہو گیا چنانچہ آخر میں اس امر پر اتفاق ہوا کہ کھانے کا حکم دیدیا۔ انتہی۔ لیکن جب وہ علماء کا وہی قول ہو جو زہری سے نہ لیا۔ رہا یہ کہ مصنف رحمہ کی روایت میں جو آخر میں مذکور ہے کہ یہ صحیح کافی ہوا اور بعد تیسرے کسی کو کافی نہ ہوگا یہ ائمہ رواۃ کی کسی روایت میں نہیں پایا گیا۔ اگر وہ ہم ہو کہ یہ خصوصیت کہاں رہی۔ جواب یہ کہ اچھا یہ مذکور نہیں لیکن یہی ہوا کہ جو کچھ اس پر واجب تھا وہ بیان کیا اور فراموشی پانے تک اسکو صحت دی جب کہ وہ ماہر روزے سے عاجز تھا۔ یہی شافعی وغیرہ نے جواب دیا۔ لیکن ظاہر یہ اسی کی خصوصیت تھی کیونکہ دارقطنی کی روایت میں آیا کہ نقد کفر اصرع شک۔ یعنی اصرع ثانی نے تیرا کفارہ ادا کر دیا۔ رہا لفظ والکلت یعنی اصرع میں نے ارشاد کیا۔ یہ سبھی صحاح ائمہ میں نہیں لیکن دارقطنی وبقی نے معلیٰ بن منصور کی روایت سے ذکر کیا۔ خطابی رحمہ نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقہ فقیہ ہے۔ ہاں حاکم نے خود معلیٰ بن منصور کی تصنیف لکھا۔ کتاب الصوم میں یہ لفظ نہیں پایا تو جانا کہ یہ کسی راوی کا عدم خط ہے۔ اور معلیٰ بن منصور ثقہ فقیہ شاگرد امام ابو یوسف ہیں اور خطابی کو کمزور کہنے میں خود وہم ہو گیا ہے۔ م۔ عرق ایک جھابا زبیل کی طرح جس میں پندرہ صاع حبوبہ ہارے تھے اور یہ جب ساتھ مساکین کو صدقہ دینے جاوے تو ہر ایک کے واسطے چارہ صاع بڑا ہو پس یا تو کفارہ صوم میں مسکین کو اسی قدر دینا کافی ہے یا کفارہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کفارہ دینے میں صحت دی اور یہ قریب بقلط ہے اور کیا جاوے کہ اعرابی کے واسطے یہ خصوصیت تھی اور یہی جدید ہے۔ فافہم۔ بھر حدیث میں ادل آکا دی رقبہ کو فرمایا پھر مسرہ نو تو تواتر روزے پھر نو سکے تو مسکینوں کا طعام ہے۔ اور اس سے یوم رمضان کی فضیلت کا ظہر ہوئی م۔ وہو حجتہ علی الشافعی فی قولہ بخیر اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے اس قول میں کہ توڑنے والا مختار ہے یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو چاہے کر دے۔ لان مقتضاه الترتیب۔ کیونکہ حدیث کا مقتضای ترتیب ہے۔ ف۔ جیسا کہ بیان ہوا لیکن امام مصنف سے اس نقل میں منہ ہوا کیونکہ غزالی شافعی کی وجہ خلاصہ میں صحیح ہے کہ تخمیر نہیں بلکہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ ہمارے بیان صحیح ہے۔ ن۔ ع۔ وعلی مالک فی نفی التتابع لنفس علیہ۔ اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے اور دیگر کی نفی میں کیونکہ حدیث میں بزرگوار دو ماہ روزہ رکھنا منصوص ہے۔ ف۔ یہ بھی امام مالک کا قول نہیں کیونکہ تنایع وہ بھی شرط کرتے ہیں۔ ہاں ابن ابی یسلی کا قول ہے کہ تنایع شرط نہیں پس یہ حدیث پر حجت ہے۔ م۔ ومن جامع فیما دون الفرج۔ اور جس شخص نے فرج یعنی پیشاب و پائخانہ کی راہوں کے سوا کے میں جامع کیا۔ ف۔ گو یہ جامع عرفی نہیں فلاسان کے درمیان آئے ذکر کو استعمال کیا دانتہ اسکے۔ فانزل۔ پس اس حرکت سے اسکو انزال ہو گیا۔ ف۔ تو بدن سے بدن ملا کر ثبوت پوری کی۔ ف۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس پر روزہ قضاء کرنا واجب ہے۔ لوجود الجمع معنی۔ کیونکہ جامع کے معنی پائے گئے۔ ف۔ اگرچہ معنی و صورت دونوں طرح کامل جامع نہ ہوا۔ ولا کفارہ علیہ اور اس پر کفارہ لازم نہیں ہے۔ لان عدم صوریہ۔ کیونکہ جامع کی صورت معدوم ہے۔ ف۔ یہی قول شافعی کا ہے بخلاف مالک رحمہ کے۔ ع۔ و لیس فی افساد دھوم غیر رمضان کفارہ۔ اور سوائے رمضان کے کسی اور روزہ کے فاسد کرنے میں کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ قضاء رمضان یا فرض کفارہ قسم وغیرہ ہو۔ لان الافطار فی رمضان ابلغ فی الجہات۔ کیونکہ رمضان میں عشاء توڑ دینا جو ہم میں بت بڑھا ہوا ہے۔ ف۔ اور توڑنے کا کفارہ رمضان کے لیے ثبوت ہوا ہے۔ فلا یجوز بخیرہ۔ تو رمضان کے ساتھ غیر کو لاش نہیں کیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ جو ستر بڑھے جرم میں ثابت ہو تو قیاس سے جھوٹے میں اسکو ثابت نہیں کر سکتے بلکہ اس کے برعکس اجتہاد قیاس ہے۔ ومن ائحق۔ اور جس آدمی نے حقہ لیا۔ ف۔ یعنی تل کے اندر سے مقعد کی آنت میں دوا پونچائی۔ ف۔ واستعط۔ باسوط کیا۔ ف۔ یعنی ناک سے دوا اور پردہ رخ میں بڑھائی۔ او اقطر فی اذنہ۔ یا اپنے کان میں بچکائی۔ ف۔ یعنی پانی کے سوا سے تیل وغیرہ بچکایا۔ الفطر۔ تو میری موت میں روزہ انظار ہو گیا۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے۔

فقہاء صلیحہ انظر ما دخل - بدلیل قول حضرت مسلم کہ انظر من چیز سے جو داخل ہو۔ ولو جرحی انظر هو ووصل ما فیہ صلیحہ البدن  
 الجوف - اور بدلیل اسکے کہ نظر کے معنی پائے گئے اور وہ پہنچا ایسی چیز کا جس میں بدن کی بتری ہو جوف تک - فت یعنی نظر جو دم گندہ ہو  
 کہ جوف تک ایسی چیز پہنچ جاوے جس میں بدن کی بھلائی ہو اگر جرح ہو تو خط قیاس نظر ہو اور سواسے ایک خطا دھرمین نظر ہوگا اور  
 یہاں جوف داغ یا جوف حکم میں پہنچا تو انظار ہو گیا پس اس پر نفاذ واجب ہے۔ ولا کفارة علیہ اور اگر کفارہ نہیں لے لیا تو مہر مہر کیونکہ بدل  
 جو ناز راہ صورت نہیں ہے۔ فت یعنی جو ماہ تمہ کی ہر ع - اور جس حدیث کا حوالہ دیا اسکو ابو یعلیٰ نے بسند جید حضرت عائشہ رضی  
 سے مرفوع روایت کیا کہ اتنا انظار ما دخل ولس مانع یعنی انظار تو اسی چیز سے جو داخل ہو اور نہیں انظار اس سے جو خارج ہو  
 اسکی اسناد میں سلمیٰ بنت ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتی ہے مہول ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ کچھ مفرہ نہیں ہے یہی قول  
 عبد الرزاق نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ وعلی رضی اللہ عنہ سے اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے موقوف روایت کیا وعلقہ  
 البخاری - ایضا بہر حال یہ حکم مرفوع ثبوت ہوا موقوف اس میں سے عہد آخر کو راستہ نشینی ہے۔ مفعول - ولو انظر فی اذنیہ الماء - اور اگر  
 صائم نے اپنے کانوں میں پانی چھلکایا - او دخلما - یا کانوں میں پانی نمود داخل ہو گیا - فت ثلثا دریا سے جو رکیا اور کانوں میں  
 پانی چلا گیا - لا یفسد صومہ - تو اسکا روزہ فاسد نہ ہوگا - فت یہی قول مالک وغلہ مذہب شافعی وغیرہ کا ہے ع - لا یفسد  
 المعنی - جو نہ نوٹنے معنی کے فت یعنی نافع بدن کوئی چیز نہیں داخل ہوئی - والصورۃ - اور وہ صورت نہونے کے - بخلاف  
 ما اذا دخل الدہن - برخلاف اسکے جب کہ آٹے تیل داخل کیا - فت تو انظار ہو جائیگا - اور یوں ہی جب خود داخل ہو جاوے  
 محیط السرخسی - اور قاضی خان نے کہا کہ اگر پانی نہ گھسا اور آٹے کان میں پانی چلا گیا تو روزہ فاسد نہ ہوگا اور اگر اس میں خود پانی ڈالا  
 اختلاف ہے ایک قول یہ کہ روزہ فاسد ہوگا اور یہی صحیح ہے کیونکہ آٹے اپنے اختیار سے داخل کیا تو اس میں بدن کی بتری کا لحاظ نہ ہوگا  
 جیسے کٹری کو داخل کر کے غائب کر دیا - اور دوسرا یہ کہ فاسد نہیں ہوگا - مفعول - اور یہی صحیح ہے - محیط السرخسی - مگر اصح یہ کہ فاسد ہے  
 اگر غیرہ یا تیر لگا ہوا اندر رہ گیا تو کیا گیا کہ انظر ہوا اور کیا گیا کہ نہیں ہوا اور اسی کو ایک جماعت نے صحیح کہا ہے - مفعول - ولو انظر  
 جائفۃ - اور اگر صائم نے دعا کی جائفۃ کی - فت یعنی ایسے زخم کی جو کہ جوف تک پہنچ گیا ہے - او آتہ - یا آتہ کی فت  
 یعنی جوام الدماغ تک پہنچا ہے - بدواہ - کسی دعا کے ساتھ - فت پس اگر دوا خشک ہو تو بالاجماع نظر نہیں - المبسوط وغیرہ  
 ع - کیونکہ بدلیل معلوم ہوا کہ وہ دہن چپڑ ہے - اور اگر دوا تر ہو - فوصل الی جوفہ - پس وہ پہنچی جوف تک یعنی جائفۃ  
 او دعا فہ - یا داغ تک یعنی جب کہ آتہ ہو - انظر - تو انظار ہو گیا - عند ابی حنیفہ - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے - فت یہی  
 قول شافعی و احمد ہے ع - واقع ہو کہ مغیرہ میں دوا کا پہنچنا ہوتا ہے - والذی یصل ہو الرطب - اور جو دوا پہنچی ہو کہ نہ  
 ہے - فت اس واسطے تر دوا کی قید مغیرہ ہے حتی کہ اگر خشک دوا پہنچ جانے کا یقین ہو تو اس سے بھی انظار ہوگا لیکن خشکی میں  
 بدلیل یہ کہ وہ رطوبت کو چوسکر اور پر جم جاتی ہے اندر نہیں پہنچتی - اور تر دوا اپنی رطوبت سے پہنچ جاتی ہے - وقالا لا یفسد لعدم  
 التیقن بالوصول لانضمام النقد مرۃ و تساعۃ آخری کافی الیائیس من الدوا - اور صاحبین نے کہا کہ تر دوا میں  
 بھی انظار ہوگا جو پہنچنے کا یقین نہونے کے کہونکہ پہنچنے کی راہ کبھی بند ہوتی ہے اور کبھی کھلی ہوتی ہے جیسے خشک دوا میں یہ  
 یقین نہیں - ولہ ان رطوبۃ الدوا تقاتی رطوبۃ الجرح فیزداد میلا الی الاستغل فیصل الی الجوف - اور امام رحمہ  
 بدلیل یہ کہ دوا کی رطوبت زخم کی رطوبت سے ملکر نیچی طرف میلان پڑے جاتا پس جوف تک پہنچ جاتی ہے - فت حتی کہ اگر  
 معلوم ہو کہ تر دوا نہیں پہنچی تو فاسد نہ ہوگا - النایہ - بخلاف الیائیس لانہ یشت رطوبۃ الجرح فیفسد فہما -  
 برخلاف خشک دوا کے کہونکہ خشک تر دوا کی رطوبت چوس لیتی ہے تو آٹا نہ بند ہو جاتا ہے - فت ہا بھلا ظاہر الروایت  
 میں دواے خشک دترین اس بدلیل سے فرق ہے - اور اگر زخم ایسا نہ کہ میں سے جوف یا داغ تک پہنچنے کی بدلیل ہو تو

یا خشک کسی سے افطار نہ ہو گا۔ ولو افطرتی اعلیل لم یفطر۔ اور اگر مردھائے اپنے ذکر کے سوراخ میں ٹپکانی تو افطار نہیں۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف یفطر۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ افطار ہو جائے و قول محمد مضطرب فیہ۔ ادا نام محمد کا قول ہے میں مضطرب ہے۔ فکانہ وقع عند ابی یوسف ان ینہ و بین الجوف فنفذا ولما ینخرج منه البول۔ گویا ابو یوسف کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ اعلیل اور جوف کے درمیان راہ ہونے کی ہے اور اسی جہت سے پیشاب اس سے نکلتا ہے۔ ووقع عند ابی حنیفہ ان الامانة بینہما حائل والبول یشرخ منه۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ اعلیل و جوف کے درمیان میں شانہ حائل ہے اور پیشاب اسی سے ترشح ہوتا ہے۔ و لیکن تحقیق اسکی اجزاء کے علم ترشح سے ثبوت ہوئی لہذا مصنف رحمہ نے فرمایا۔ وذا لیس من باب النفقہ۔ اور یہ باب فقہ سے ہے۔ و ف۔ اور ترشح میں غلام یہ کہ پیشاب وہ رطوبت آبی جو بیکار ہو کر ٹوٹی ہوئی ذرہ جگہ کے روان ہو کر شانہ میں جمع اور وہاں ذرہ ریزہ نصبتہ اللہ کر کے خارج ہوتی ہے فعلی بہا قول ابی حنیفہ رحمہ صحیح ہے۔ م۔ رہا عورت کی طرح میں ٹپکانا بلا خلاف روزہ فاسد کرنا ہی صحیح ہے۔ المبسوط۔ و من ذاق شیئاً بقلہ لم یفطر۔ اور جس نے اپنے منہ سے کوئی چیز چکھی تو اسکو افطار نہیں ہوا لعدم الفطر صریحاً و معنی کیونکہ فطر کی صورت و معنی کچھ موجود نہیں۔ ویکرہ لہ ذلک۔ و لیکن یہ فعل قائم کو کر دہ ہے۔ لہذا فی من تعریف الصوم علی الفساد۔ کیونکہ اس میں روزہ کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہوا۔ و ف۔ کیونکہ شاید کچھ حلق میں اتر جاوے محیط و قاضی خان میں ہے کہ نوذی کا آقا یا عورت کا خاوند بد مزاج ہو تو اسکو شور بہ زبان سے دریافت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مع وغیرہ ویکرہ للمرأة ان تمضغ بصیبا الطعام اذا کان لہا بد منہ۔ اور عورت صائمہ کو کر دہ ہے کہ اپنے فرزند کے لیے طعام چاؤ سے جب کہ اسکو اس سے کوئی چارہ ہو۔ لہذا چھینا۔ بوجہ اسی دلیل کے جو ہم بیان کر چکے۔ و ف۔ کہ شاید بے اختیار حلق میں اتر جاوے تو روزہ فاسد ہو۔ اور چارہ یہ کہ مثلاً کوئی غذا دوسری میسر ہو یا کوئی حائفہ وغیرہ چبانے والی میسر ہو۔ و لا باس اذا لم تجد منہ بد اصیائہ للولاء لاتی ان لہا ان تفطر اذا خافت علی ولدہا۔ اور جب کوئی چارہ نہ پاوے تو مضائقہ نہیں کہ چاکر گھلاوے لغرض حفاظت فرزند کے کیا نہیں دیکھتے کہ عورت کو تو روزہ نہ رکھنا ہائز ہے جب کہ اسکو فرزند پر خوف ہو۔ و ف۔ فسد یا اسکے مانند چیز خریدتے وقت زبان پر چکھنے میں مضائقہ نہیں تاکہ خسامہ نہ ہو۔ محیط۔ اور قتادی مترقین اسکو کر دہ رکھا۔ مع۔ و مضغ العلق لا یفطر الصائم۔ اور علق چبانہ روزہ دار کو نظر نہیں کرتا۔ لانه لا یصل الی جوفہ۔ کیونکہ وہ اسکے جوف تک نہیں پہنچے گا۔ و قیل اذا لم یکن ملتئماً یفسد لانه یصل الی بعض اجزائہ اور بعض نے کہا کہ جب علق باہم ملا ہو تو روزہ فاسد کرنا ہے کیونکہ اسکے بعض اجزاء جوف میں پہنچ جائے ہن۔ و قیل اذا کان اسود یفسد وان کان ملتئماً لانه یتفتت۔ اور بعض نے کہا کہ جب علق سیاہ ہو تو روزہ فاسد کرنا ہے اگرچہ وہ باہم ملا ہو کیونکہ سیاہ ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے۔ و ف۔ نہیں ظاہر ہوا کہ سفید ملتئم میں کچھ خلاص نہیں ہے۔ الا انہ یکرہ للصائم۔ مگر علق چبانہ روزہ دار کو کر دہ ہے۔ و ف۔ اگرچہ عورت ہے۔ لہذا فیہ من تعریف الصوم للفساد۔ کیونکہ اس میں روزہ کو فساد پر مبنی کرنا ہوتا ہے۔ و ف۔ کیونکہ شاید کچھ اجزاء اتر جاویں۔ و لانه یتیمہ بالافطار۔ اور اسوجہ سے کر دہ ہے کہ چبانے والا افطار کے ساتھ شرم ہو گا۔ و ف۔ اور جو ایسا فعل ہو کہ ظاہر میں لوگوں کو برا نظر آوے تو وہ کر دہ ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ جو بات لوگوں کو مجری معلوم ہو اسکو ترک کر اگرچہ تیرے پاس اسکا فائدہ ہو۔ اس باب میں حدیث فرمائی ہے کہ تمہمت کی جگہ نہ کھڑا ہو۔ و لا یکرہ للمرأة اذا لم یکن صائمۃ یغیاہ مقام السواک فی حقہن۔ اور علق عورت کو استعمال کرنا کر دہ نہیں جب کہ وہ روزہ دار ہو کیونکہ وہ عورتوں کے حق میں سواک کے قائم مقام ہے۔ ویکرہ للرجال۔ اور مردوں کو علق کر دہ ہے۔ و ف۔ اگرچہ روزہ سے نہ ہو۔ علی ما قیل اذا لم یکن من علقہ۔ چنانچہ آئمہ کا گیا بشرطیکہ یہ استعمال کسی علت سے نہ ہو۔



فت اور اگر منہ میں کسی علت سے استعمال کرے تو کردہ نہیں۔ وکیل لا یتحب لما فیہ من التثبہ بالنساء۔ اور بعض نے فرمایا کہ مردوں کو ملک مستحب نہیں ہے کیونکہ اس میں عورتوں کے ساتھ تشبیہ ہے۔ فسر اور حدیث میں عورتوں پر جو مردوں کی مشابہت کریں اور مردوں پر جو عورتوں کی مشابہت کریں لعنت فرمائی ہے۔ ولایا باس بالکحل و دہن الشارب۔ اور سر مرد لگا اور مونچھوں میں تیل لگانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ لانه نوع الاتفاق و ہولیس من مخطور الصوم۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی آسائش ہے اور آسائش صوم کے منوع سے نہیں ہے۔ وقد ندب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الاکتحال یوم عاشوراء و الی الصوم فیہ۔ حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عاشوراء کے سر مرد لگانے اور اس دن روزہ رکھنے میں ندب فرمایا۔ فت یعنی مستحب کی طرف اہل کیا ہے۔ فت صوم عاشوراء کا ندب تو صحیحین وغیرہ سے ثابت ہے۔ رہا اس دن سر مرد لگانے استحباب تو بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص عاشوراء کے دن سر مرد لگا اس سال اس کی آٹھ دہ رات سے نہ رکھے۔ اس کی اسناد ضعیف و منقطع ہے۔ ابن الجوزی نے موضوعات میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور وہ بھی ضعیف ہے۔ ماتم کے سر مرد لگانے میں ترمذی و بیہقی نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثبوت نہیں۔ ہاں ابو داؤد نے انس رضی اللہ عنہ کا نقل روایت کیا ہے فقہ میں کہا کہ اس کی اسناد مقارب ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجمع طرق سے حجت ہو سکتی ہے۔ میرے نزدیک حق یہ کہ اس میں کچھ ثبوت نہیں البتہ اجتہادی قیاس کافی ہے اور عاشوراء کے سر مرد لگانے میں حر و شبہ ہے کہ قاطان امام حسین رضی اللہ عنہ نے بنائی جو جیسا کہ شیخ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے کہا ہے اگرچہ اس پر قطع نہیں ہو سکتا۔ فافہم و اللہ تعالیٰ اعلم۔ ولایا باس بالاکتحال للرجال اذا قصدہ الزنیۃ۔ اور سر مرد لگانے میں مردوں کو بھی مضائقہ نہیں جب کہ اس سے دو اکراہ تصور ہو نہ زینت۔ فت کیونکہ سر مرد عورتوں کی زینت معروف ہے نہ اور حال جائز ہے اور وہ شہین و در کرنے اور دھما کی بیہات قائم کرنے اور شکر نعمت کا اظہار بدو ن خمر کرنے کے واسطے جو تاجریہ و نفس کی دیرری ہے اور زینت و تہذیب و تعفف نفس ہے۔ مفت میں کتاب ابو کہ بہت سی احادیث میں شکر انگلی کرنے و پریشان ہال و در کرنے کی تاکید و اور جو اور تہذیب و زینت کی مذمت وارد ہے اور توفیق میں علماء کے کلمات مجمل و مضطرب واقع ہوئے ہیں اور تحقیق میرے نزدیک یہ کہ زینت کا مریخ و بدن کی آرایش ہے جس سے وہ ڈول و بیات میں خوشنما معلوم ہو اور یہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے اور تہذیب کا مریخ شہرائی رکھنا اور تہذیبہ خصال کی مناسب جو بات نہ وہ و در کرنا حتی کہ مالدار آدمی کے حق میں اگر تہذیب ہونے کا گمان ہو تو وہ اظہار نعمت کے لیے اچھا کپڑا پہنے اگرچہ زہد متقی ہو کہ موٹا کپڑا پہنے پس اگر اگر تک میں میل ہو یا پریشانی و در کرنے کا تہذیب چاہے تو سر مرد لگا دے۔ کلمی کرے۔ فت تحسن دہن الشارب اذاکم مین من قصدہ الزنیۃ۔ اور مونچھوں میں تیل لگانا اچھا ہے جب کہ آسا قصد زینت نہ ہو۔ فت یعنی سنگار نہ کرنا چاہیے لانه یعمل عمل الخضاب۔ کیونکہ مونچھوں میں تیل لگانا خضاب کا کام دیتا ہے۔ فت اور علماء کہتے ہیں کہ خضاب کرنا سنت میں وارد ہوا ہے۔ اور یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ سے روایت ترمذی وغیرہ سے خاص ہو تا ہے لیکن شاید کہ سرفی وہ ہو جو بالوں کی سبیدی سے پہلے جوتی ہے مگر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بعض سے سرخ یا مائل بسرفی ثبوت ہے اور سیاہ سے مانعت روایت مرفوعہ بن داس کے موافق کلام فقہاء میں آئی ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ ولایفعل تطویل الخیۃ اذا کانت بقدر المستون و ہو لقیضہ اور دائرہ میں بڑھانے کو ایسا نہ کرنا چاہیے جب کہ دائرہ بقدر مستون ہو۔ اور وہ ایک مٹھی ہے۔ فت اور نہایت میں کہا کہ ایک مٹھی سے جو بڑھے اسکو قطع کرنا واجب ہے۔ یون ہی جامع الترمذی میں عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وارد ہے کہ آپ دائرہ کی طول و عرض سے لے لیتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے زائد قطع کرنا واجب نہیں نکلتا غایت یہ کہ جو دائرہ اور شاید مراد یہ کہ سنت حاصل کرنے میں واجب ہے اگر کہا جاوے کہ اس کے معارض حدیث

عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ منہجوں کو زینت دو اور دائری برہمنی چھوڑ دو۔ جواب یہ کہ خدا بن علی رضی اللہ عنہ اپنی دائری سے ایک ٹمبی سے زائد کتراتے تھے۔ کما رواہ احمد والیودود والنسائی۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ایسا کہ کما رواہ ابن ابی شیبہ۔ حالانکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ منہجین رتو اور دائری برہمنی چھوڑ دو منہجوں کی مخالفت کرو۔ رواہ مسلم۔ پس اخیر حلقہ سے معلوم ہو گیا کہ علت اس میں منہجین کی مخالفت ہے کہ وہ لوگ منہجین برہمنی کے ریت ڈالتے تھے جیسے ہنود و نصاریٰ وغیرہ کرتے ہیں کہ دائری میں سے اکثر حصہ یا کل لے لیتے ہیں یا کتر اگر خس خسی کرتے ہیں تو اسکو کسی نے باج نہیں کیا۔ ابن العمام نے کہا کہ دائری برہمنی چھوڑنے کو اسی پر محمول کرتا ہے کہ اسکو موسیٰ بن یونس و فرنگیوں کی طرح موٹے اور بے فہم اور بے اسکا اکثر حصہ کترادے۔ میں کہتا ہوں کہ حاصل یہ نکلا کہ منہجوں کو خوب کترانا چاہیے تاکہ کفار سے مخالفت ہو اور دائری وہ لوگ منہج اتنے یا کتر اگر خس خسی کرتے ہیں تو ضرور برہمنی چھوڑ دے تاکہ مخالفت ہو پس معلوم ہوا کہ جب کسی مسلمان نے اپنے مانند نہ کیا تو مخالفت متحقق ہو گئی اور عینی معنی سے محض سے نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ سپید بال اکھاڑے اور دائری جب بڑے جاوے تو اس کے کنارے چھانٹ دے اور مضائقہ نہیں کہ بھنودن و چہرہ کے بالوں سے لے لے جائے کہ متشون سے مشابہ ہو جاوے۔ انتہی بتر جا۔ اور مسبوط میں ہے کہ مضائقہ نہیں کہ مرد اپنی چوڑیوں کے لیے یا جہاد کے لیے خضاب لگا دے جس نے کہا کہ عورتوں کے لیے خضاب میں ضرر ایک نوع کی زینت ہو گی۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اصل اس میں روایت ابن عباس ہے کہ جیسے ہم پسند کرتے ہیں عورت زینت کرے تو عورت بھی چاہتی ہے کہ ہم اس کے لیے آرائش ہوں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ زینت تو سنگار کے معنی میں عورتوں کے لیے ہوا مردوں کے واسطے زنانہ سنگار نہ موم مگر مردانہ آرائش میں مضائقہ نہیں اور نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شمال بیان کر کے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بڑھاپے کے عیب سے بچے اٹھایا۔ تو پوچھا گیا کہ ای ابن عباس کیا بڑھاپا عیب ہے فرمایا کہ تم سب ہی تو اسکو کراہت عیب سے دیکھتے ہو۔ یہ آثار تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں بصحت وارد ہیں۔ معنی یہ کہ بڑھاپا عیب کہ اسلامی طاعت میں آیا تو وہ عند اللہ تعالیٰ مغزور و مقرر اور ہایہ کہ بڑھاپے کی صورت یعنی سپید بال و جھڑی کا چہرہ تو صورت میں بالطبع کراہت آتی ہے۔ پھر کچھ مسبوط و محیط میں لکھا ہے قول فقیر عارف ہے اور وہی صحیح ہے کہ عیب ہوا عند اللہ تعالیٰ ہو العظیم الخیریم۔ ولا باس بالسواک الرطب بالغداه والعشی للصائم۔ اور مضائقہ نہیں کہ صائم مسواک کرے جو تر ہو اول روز میں اور آخر روز میں۔ ف۔ اور تر مسواک میں مالک رحم نے کراہت سمجھی ہے۔ قولہ علیہ السلام خیر خلال الصائم السواک۔ بدیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ صائم کی خلعت سب سے بہتر مسواک ہے۔ ف۔ یعنی روزہ دار جو اور کترتا ہے ان میں مسواک کرنا بہتر خلعت ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی و سنن و ضعیف ہے۔ لیکن صحیحین وغیرہ کی روایت مسواک کرنا ہر وضو یا ہر نماز کے وقت جیسا کہ باب الوضو میں گذرا وہ عام ہے کہ صائم ہو یا نہ ہو ہر شخص نمازی و متوجہ کو مستحب ہے پس صائم کے واسطے حدیث کتاب قوی ہو گئی و جہ استدلال یہ کہ اس میں مطلقاً مسواک کرنے کی ہر تہی بیان فرمائی۔ من غیر تفصیل۔ نیز کسی تفصیل کے۔ ف۔ یعنی کوئی قبلہ اول وقت یا آخر وقت یا نہ خشک کی نہیں ہے تو ہر طرح بہتر ہے۔ وقال الشافعی یکرہ بالعشی لما فیہ من ازالۃ الاثر المحمود و هو الخلو ف۔ اور شافعی نے کہا کہ بعد زوال کے کہ وہ ہے کہ چونکہ اس وقت مسواک کرنے میں تعریفی اثر نہ رہتا لازم آتا ہے اور وہ اثر خلوف ہے۔ ف۔ جسکی تعریف حدیث میں ہے کہ روزہ دار کے منہ کی خلوف یعنی رائحہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبو دار ہے۔ کما فی الصبح۔ فشاہ دم الشہید۔ تو یہ خلوف خون شہید کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ حتی کہ وہ خون خفیہ کے نزدیک بھی غسل سے نازل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ اگر تو خون کا رنگ ہو گا اور خوشبو اسکی مشک کے ہو گی۔ کما فی الصبح۔ قلنا جو اثر العبادۃ والایق بہ الا خفاء بخلاف دم الشہید لانه اثر العظم۔ ہم کہتے ہیں کہ خلوف تو عبادت کا اثر ہے اور اس اثر کے واسطے چھپانا زیادہ لائق ہے بر خلاف خون

شہید کے کہ وہ ظلم کا اثر ہے۔ ف۔ جو کافروں نے انکار توحید الہی کر کے مومنوں کو ظلماً قتل کیا جو ان کے واسطے بھری جانتے تھے بلکہ حق الہی اب وہ جوشیح ابن الحامم رحمہ نے لکھا کہ مسواک سے دانتوں کی درزی میل نائل ہوتا ہے اور خلوت نہیں کیونکہ وہ تو عمدہ خالی ہونے سے بھاپ نکلتی ہے وہ برابرانی ریشی یا نیک کہ کچھ کھا ہے پیے۔ چنانچہ طبرانی رحمہ نے عبد الرحمن بن قنم رحمہ سے روایت کی کہ میں نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے حالت صوم میں مسواک کو بوجھا تو فرمایا کہ ہاں۔ میں نے عرض کیا کہ وہ میں کس وقت مسواک کروں۔ فرمایا کہ جس وقت تمہارا پیچھا ہے۔ میں نے کہا کہ لوگ تو بعد زوال کے کر رہے جانتے اور کہتے ہیں کہ حاتم کے تھے کی خلوت عند اللہ تعالیٰ مشک سے زیادہ خوشبو دہے۔ فرمایا کہ سبحان اللہ! حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے لوگوں کو مسواک کرنے کا حکم دیا حالانکہ اب خوب جانتے تھے کہ حاتم کے تھے کہ واسطے خلوت ضروری اگرچہ مسواک کرے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم ایسے نہ تھے کہ لوگوں کو حکم فرمائے کہ حد اپنے تھے بدبودار کریں اس میں تو کچھ بھری نہیں بلکہ بدھری ہے سوائے اسکے جو کسی بار میں مبتلا ہو کر چارہ نہ پادے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طاعات میں جو چیز خواہ مخواہ ایسی قسم سے پیش آتی ہے وہ عند اللہ تعالیٰ خوب بہتر ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی راہ میں غبار قدموں پر جاتا وہ آتش و نفع پر حرام ہے۔ یہ اسی معنی میں کہ حاکم کو چارہ نہ تھا کہ اسکے دم غبار آلود ہوں مثلاً سواری نہ تھی اور یہ تکلف کچھ نہیں کہ کوئی اپنے قدم غباراً کودہ کرے اور اسی قسم سے یہ کہ جسٹا مکان مسجد سے دور واقع ہوا تو مسجد میں قدموں کے شمار سے ثواب ہو اور اس میں تکلف کرنا کہ دور نکل جاوے بھڑوان سے چکر مسجد میں آوے یہ کچھ نہیں ہے مگر تاکہ کسی ضرورت سے دور ہو پھر آوے۔ نفس الفتح۔ اور تحقیق لطیف ہے۔ حافظہ ہم۔ ولا فرق بین الطلب الا خضر و بین الملبول بالمار و المار وینا۔ اور واقع ہو کہ کچھ فرق نہیں مسواک کی تری اصلی سنبری سے ہو یا پانی کے جھگوٹے سے جو بدیل صوم حدیث کے جو روایت کی گئی۔ ف۔ پس جو ابو یوسف رحمہ سے مروی ہوا کہ پانی سے تری ہوئی مسواک کر رہے ہے روایت فضیل ہے۔ (قروح) عامہ مشائخ کے نزدیک بعد رمضان کے چھ روزے سوال رکھنے میں کچھ مضائقہ نہیں۔ یہی اصح ہے محیط السرخسی۔ کیونکہ انکی فضیلت میں حدیث وارد ہے جس سے معلوم ہوا کہ تمام سال کے روزے رکھنے کا ثواب ہے۔ پھر اختلاف ہے کہ یوم عید کے بعد متصل بہترین یا متفرق اور متفرق نہیں کہ حدیث میں رمضان کے اتباع میں چھ مذکور ہیں تو بظاہر مانا افضل ہے لیکن حوام میں دو وجہ سے خطر ہے ایک یہ کہ وہ لوگ فریضہ رمضان پر زبانی لاگمان پیدا کریں جیسے یہود و نصاریٰ نے اپنا فریضہ بڑھالیا تھا۔ دوم یہ کہ اسکو لازم سمجھیں جیسے بعض جاہل کہتے ہیں کہ ہماری عید تو ابھی نہیں آئی یعنی ہم کو ابھی شمش عید رکھنے میں دلدادہ ابو حنیفہ و ابو یوسف نے اس مستحب کو کر رہ رکھا کیونکہ جو مستحب بعضی بہ بدعت ہوا سکا ترک بہتر ہے اور متفرق رکھنا بہتر ہے میں دور روزہ کر کے مستحب کافی انصاف ہے۔ م۔ ص۔ یوم افطار دوم اسی واسطے کہ بیرون دن و نام تشریق میں روزہ رکھنا ہمارے نزدیک کر رہ تھوڑی ہی حتیٰ کہ رکھے تو صائم ہو جائیگا۔ حافیخان۔ پس اگر حدیث سے لگا کہ ان دنوں تو روزہ دار ہوئی تو مجھے طلاق ہے اسنے عید کے روز رکھا تو اب پھر بعد غروب طلاق ہو جائیگی م۔ اگر رکھ کر ٹوڑ دیا تو اب پھر تضار لازم نہیں ہے۔ اگلے ہی خاصہ الرہاتہ ہے النہج صوم اوصال کر رہے اگرچہ دور روزہ ہو سطح کہ رات میں بھی انظار نہ کرے۔ السراج ف۔ بلکہ چاہیے دالے ایک ہاں دو روزہ پانی سے اسی واسطے انظار کر لیتے ہیں اور انہر بیکہا کے باوجود بھی نوح کر اہت ہے اور جس حالت میں کہ کئی روز میں ایسی ذہبت ہو گئی کہ کھڑے ہو کر ناز یا قہرات وغیرہ نہیں ہو سکتی تو قطعاً تھوڑی کر رہ ہے بخلاف اسکے جب کہ رخصتہ فتنہ کی کی عادت کرے حتیٰ کہ ایسا اثر ظاہر نہ تو یہ مستحسن و محمود ہے۔ م۔ صوم اللہ بہ کر رہ ہے سطح کہ تمام سال میں کسی روز انظار نہ کرے اور اگر عیدین و تشریق میں انظار کیا تو مضائقہ نہیں۔ یہی مختار ہے اور افضل یہ کہ ایک روز انظار کرے اور ایک دن روزہ رکھے۔ المصاحف۔ یہی صوم داؤد و نہ ہے جسکی فضیلت حدیث صحیح میں وارد ہے کیونکہ اس میں نفس پر مشقت اور اسکو اوقات چھوڑ کر خیر اسنے میں پاکیزہ کرنا بہت خوب ہے۔ م۔ مستحب ہے ہر ماہ کی تاریخ تیرہ و چودہ و پندرہ تین روزہ روزہ رکھنا۔ القاضیخان۔ اور صوم عاشوراء جب کہ اسکے اول



یا آخر ایک روزہ ملاوے۔ اور صوم نہ یعنی نوین ذی الحجہ سو اے حاجیوں کے تاکہ حج سے کمزور ہوں۔ افطاح۔ عامہ مشائخ کے نزدیک  
تھا روزہ کا روزہ تاخیر و غلبہ و غلبہ کے بغیر کراہت روا ہے۔ الحج۔ لیکن جمعہ کی ناز کے ساتھ ضعف نمود نہ کر وہ ہر اور حدیث  
مافقت اسے منی پر محمول ہر دم۔ اور مستحبات میں سے ذی الحجہ کے اول نوروزے۔ اور نام محرم ورجب وتمام شعبان۔ افطاح۔ مکروہ  
میں سے ایک یا دو عشاء دار۔ محیط السرخسی۔ یوم نوروز یا شیجر واور جب کہ ان ایام کی تعلیم کے لیے عدا ہو۔ انظیر۔ مکہ ہر جب  
روزہ رکھنا یعنی کچھ کلام نہیں کرتا۔ اتفاقاً۔ مکروہ ٹھوکر یا ہر دم عورت کا نفل روزہ رکھنا بغیر اجازت شوہر کے مکروہ ہے۔  
حی کہ شوہر کو اختیار ہے کہ افطار کر دے اگر رکھا ہو گر جب کہ شوہر بیمار یا صائم یا احرام میں ہو تو اجازت درکار نہیں ہے۔ الحجہ۔ اوٹھی  
وان وہین کو کچھ اجازت کی حاجت نہیں۔ لہذا۔ نوکر سے اگر نفل روزہ میں خدمت میں ملے ہو تو اسے اجازت ملے روزہ نہیں  
فصل۔ یہ فصل ان عذر ورن کے بیان میں جسے افطار مباح ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ جن عذر ورن سے افطار مباح ہوتا ہے سات ہیں۔  
اول مرض۔ دوم سفر۔ سوم وچارم حمل دودھ پلانا بشرطیکہ اپنی جان یا بچہ کا خوف نہ ہو پنجم۔ پڑھنا یا چوسنے سے روزہ پر قدرت  
نہ ہو ششم۔ سخت پیاس و ختم سخت بھوک جب کہ پیاس و بھوک سے ہلاکت یا نقصان نفل کا خوف ہو۔ ومن کان مریضا  
فی رمضان فحاف ان صام ازاد مرضہ افطر و قضی۔ اور جو شخص کہ رمضان میں مریض ہو پس خوف کرے کہ اگر روزہ رکھا تو  
مرض بڑھ جائیگا تو وہ افطار کرے اور قضا کرے۔ ف۔ رمضان میں مریض ہونا اسطرح کہ اول سے بیاد ہی شروع ہوئی اور رمضان  
رہی یا رمضان میں کسی دقت بیمار ہو گیا۔ بھر خالی مرض سے اجازت نہیں بلکہ اس کے ساتھ خوف ہو کیونکہ افطار کا مدار تو مشقت پر  
ہو جیسا کہ عامہ علماء کا قول ہے بخلاف الظاہر یہ جو خالی مرض کو نظر طاہر آیت ہذا ٹھہرائے ہیں۔ بھر مرض سات اقسام ہیں۔ اول  
جس کے ساتھ روزہ میں مشقت نہیں و منعقد ہے جیسے زکام موجود۔ دوم خفیف کہ مشقت نہیں اور نہ منعقد ہے جیسے زکام کا خوف۔  
سوم شاق گر۔ وزہ سے نہیں بڑھتا۔ چارم شاق جو روزہ سے بڑھتا۔ پنجم۔ شاق کہ روزے سے دوسرے مرض بڑھ جائیگا۔  
ششم۔ شاق کہ روزے سے طول پکڑیگا۔ ہفتم سخت کہ بالفعل موجود نہیں مگر روزے سے اس کے پیدا ہونے کا خوف ہو مثلاً کمزور  
حسودن کا خوف ہو۔ پس اول دوم روزہ رکھیں۔ اور سوم کو اختیار ہے۔ اور چارم پنجم ششم افطار کریں اور اگر رکھ لیا تو ادا ہو گیا  
ہفتم کو بھی افطار جائز ہے اگرچہ یہ خیال ہے کہ کتاب الغنی سے لی گئی۔ محیط و بدائع میں ہے کہ زیادتی مرض کا خوف کافی ہے جیسا کہ جامع منیر  
میں اشارہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا فمن کان منکم مریضا أو علی سفر فعدہ من ایام أخر۔ یعنی جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر  
ہو تو افطار کر کے اس کے شمار بھر دوسرے ایام سے رکھے۔ لہذا مصنف نے کہا کہ قضا کرے یعنی دوسرے ایام میں جب مریض یا  
سافر ہو۔ مع۔ وقال الشافعی لا یفطر و هو یعبر خوف الملک او فوات العفو کما یعبر فی التیمم۔ اور شافعی رحمہ  
لہذا کہ مریض جسکو خوف زیادتی مرض ہو وہ افطار نہ کرے اور شافعی خوف ہلاکت کا یا کوئی عضو نازل ہونے کا اعتبار کرنے میں  
جیسا کہ تیمم میں اعتبار کرتے ہیں۔ ومن نقول ان زیادۃ المرض و امتدادہ قد تقضی ولی الملک فیجب لا احترازا عنہ  
اور ہم کہتے ہیں کہ قرض کی زیادتی اور اس کا طول ہونا بھی کبھی ہلاکت تک پہنچاتا ہے تو اس سے احتراز واجب ہے۔ ف۔ جیسے تبدیلی  
خوف ہلاک سے بچاؤ لازم ہے۔ شیخ ابن اللام نے کہا کہ اصحاب شافعی کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قول شافعی نفل ہمارے قول کے ہر  
کہ ہر مریض کے لیے فطر مباح ہے لیکن یہ معلوم کہ مریض جو روزے سے حج و مشقت اٹھاوے ہیں اس میں تو اتفاق ہے اب رہا حج  
و مشقت کا مدار تیمم اجتماع جاری ہو کہ حج و مشقت یا خوف زیادتی و طول سے ہر بعض خراب ہونے سے۔ بھر خوف بھی  
ایام مرض کی ماہ پر ہے یا نہیں۔ بھر مریض کی ماہ خالی وہم ہو بلکہ اسکو یہ گمان غالب ہو کسی علامت یا تجربہ یا ایسے طبیبان  
کے کہنے سے جس کا فسق ظاہر ہو اور بعض نے کہا بلکہ عداوت ظاہر ہو نا شرط ہے۔ مرض کا ضعف باقی ہے جس میں خوف ہو کہ روزہ سے بھر  
اور لگا تو قاضی امام نے کہا کہ خوف کچھ نہیں ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ جوڑی یا بخار کی باری کے سفار سے بخار آنے سے پہلے دوا وغیرہ کھالی

تو مضائقہ نہیں۔ مع۔ ہندی اگر کھانے پکانے وغیرہ سے ضعیف پڑ گئی اور اسکو خوف ہو تو افطار و قضا کرے۔ التمر تاشی۔ کار بیکر کالی  
 میں بادشاہی لوگ کام کے لیے پکڑے گئے اور حرارت کی شدت ہوئی کہ اسنے افطار کیا تو کفارہ نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے  
 خیس کام ہیں۔ انصاف۔ منع۔ اگر روزہ میں خوف ہو کہ بیشیے نازیرہ سیکے گا تو امام محمد نے کہا کہ روزہ رکھے اور بیشیے پڑھے  
 اگر اپنی نفس میں کسی کام میں ایسا تھا کہ پیاس نے مغلوب کیا پس افطار کر ڈالا تو کفارہ دے اور کہا گیا کہ کفارہ لازم نہیں  
 اور یہی امام بقائی کا قول ہے اور یہی موطا میں امام مالک کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ کار بیکر کی نظیر نہیں کیونکہ وہ اکراہ ہے  
 اور یہ نہیں۔ اور اگر فازی کو بالیقین معلوم ہو کہ وہ فحشاء و فحشا کے مقابلہ کرے گا پس نجوت ضعت اسکو ابھی سے افطار جائز ہے  
 خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو۔ کذا قالوا۔ منع۔ پھر دافع ہو کہ سفر ہمارے نزدیک مشقت کے ساتھ ہے اگرچہ مسافر کو مشقت معلوم نہ ہو  
 بخلاف مرض کے کہ وہ مشقت پر ہے کنا قبل۔ اور مخفی نہیں کہ آیت میں مریض و مسافر یکساں ہیں پس فرق مشکل ہے لیکن یوں  
 کہا جاوے کہ مریض تو اسکو کہتے ہیں کہ جسکے افعال حالت صحت سے متغیر ہوں اور یعنی ہر ایک مقصد کی راہ سے مختلف ہیں حتیٰ کہ  
 مثلاً قرات خوش الحانی کی راہ سے زکام والا بیمار ہے اور چلنے یا روزہ رکھنے کی راہ سے نہیں لہذا ہم نے کہا کہ موم میں مریض وہ ہے  
 جو صوم ادا نہ کر سکے اور چونکہ مشقت کو شریع نے مرفوع کر دیا لہذا ہم نے کہا کہ جس مریض کو مشقت لاحق ہو اسکو روزہ مباح ہے۔ رہا  
 سخت سواری اس میں تخیف نہ تھی چنانچہ حضرت علی النضر علیہ وسلم سے متواتر سواری میں اجازت ملی تو پھر اور کوئی چیز فرق کی نہیں نکلتی  
 لہذا ہمیں کوئی تید نہیں ہے لیکن اظہر یہ ہے کہ سفر کی ادنیٰ مشقت جب روزے میں ہو تو افطار مباح ہونا چاہیے۔ فاقہم۔ و ان کان  
 مسافرا لا یستقر بالصوم فھو مفضل۔ وان افطر جائز۔ اور اگر ایسا مسافر ہو کہ روزے سے ضرر نہ اٹھاتا ہو تو اسکو روزہ  
 رکھنا افضل ہے اور اگر افطار کرے تو جائز ہے۔ و فی قول مالک و شافعی رحم کا ہے۔ منع۔ لان السفر لا یعری عن مشقۃ  
 فجعل نفسه عندرا۔ کیونکہ سفر تو مشقت سے خالی نہیں ہوتا پس خود سفر عندر کیا گیا۔ و فی ابن سیرین مشقت کی شرط  
 بڑھانے کی ضرورت نہ ہوئی۔ بخلاف المرض فانہ قد یخفف بالصوم۔ بخلاف مرض کے کہ وہ کبھی روزے سے ہلکا ہوتا  
 ہے۔ و فی جیسے بعضی میں روزہ مفید ہے تو بجائے مشقت کے راحت ہوئی فشرط کو نہ منقصا الی الخ۔ تب شرط لگائی  
 گئی کہ مریض ایسا ہو جس میں روزہ سے حج و مشقت لاحق ہو۔ و فی ابنی مرض میں اس شرط سے افطار جائز ہے۔ و قال الشافعی  
 اور شافعی رحم نے کہا۔ و فی ابن بلکہ امام احمد نے کہا کہ منع۔ افطر افضل۔ مسافر کو افطار کرنا افضل ہے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ  
 وسلم لیس من البر الصیام فی السفر۔ بلیل قول حضرت علی النضر علیہ وسلم کے کہ سفر میں روزہ رکھنا بیکوکاری سے نہیں ہے۔ و فی  
 اور تم لازم پکڑو اس رخصت کو جو اللہ تعالیٰ نے تم کو دی ہے۔ رواہ مسلم و المختصر فی البخاری۔ اور عبد الرزاق کی روایت میں یس  
 من ام براء صیام فی ام سفر۔ یہ عرب کی بعض نعت پر ہے۔ منع۔ و لکان رمضان افضل الوقتین۔ اور ہماری دلیل یہ کہ  
 رمضان دو وقتوں میں ہے افضل ہے۔ و فی ابنی مسافر یا تو اسوقت رمضان میں ادا کرے یا بعد سفر کے کسی وقت دیگر میں پھر  
 ان دونوں وقتوں میں سے رمضان افضل وقت ہے کیونکہ دوسرا وقت مسافر کے لیے رمضان کا خلیفہ ہے اور خلیفہ انبی صلی  
 برابر نہیں ہو سکتا اور حضرت علی النضر علیہ وسلم نے اپنی ذات مبارک کے لیے باوجود سفر کے روزہ رکھنا اختیار کیا پھر  
 جب لوگوں کی پریشانی کی شکایت ہو چکی تو کمر اٹھو منع کیا اور خود افطار کیا اس سے معلوم ہوا کہ بغیر مشقت لاحق ہونے  
 رکھنا غریب ہے اور افطار رکھنا رخصت ہے۔ فخر الاسلام ع۔ اور رخصت سے فریت ادلی۔ فکان الادا دفیہ اولی۔ تو  
 رمضان میں ادا کرنا بتر ہوگا۔ و فی جیسے پڑے کے روزے ہنگام صبح کرنا رخصت ہے لیکن پانون دھونا غریب و ادلی ہے۔  
 م۔ و ما رواہ محمد بن علی حاکم الجہد۔ اور جو حدیث روایت کی یعنی لیس من البر الصیام فی السفر۔ یہ اسوقت کہ مسافر  
 کو جلد و مشقت لاحق ہو۔ و فی جیسے وہ روزہ رکھے تو یہ کبرہ ہے جیسا کہ نجم الائمہ بخاری نے تصریح کی۔ مع۔ امام مصنف

نے وجہ استدلال میں صرف ایک قیاسی دلیل پر کفایت کی بقابلہ نص کے اور تحقیق شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ یہ ہے کہ رمضان کا وقت مسافر کے حق میں افضل ہونا حدیث مذکور سے کیا جائیگا پس جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان تصوموا آخرکم یعنی تمہارا روزہ رکھنا بہتر ہے۔ یہ عام ہے کہ ہر طاقت والے کو شائی ہو اور جو حدیث روایت کی ہے اس کے واسطے جو مشقت اٹھا کر رکھے کہ خود پریشان ہو اور لوگوں کو روزہ سے نفرت ہو جاوے تو یہ حدیث اپنے سبب سے مخصوص ہے اور سبب یہ تھا کہ جو صحیحین میں آیا کہ حضرت علی علیہ السلام نے ابو حامد دیکھا یعنی سفر میں اور ایک مرد پر سایہ کیا گیا تھا تو پوچھا کہ یہ کیا واقعہ عرض کیا گیا کہ روزہ دار ہر تہہ پایا کہ لیس من البراء الصیام فی السفر یعنی سفر میں ہی رمضان کی فتح مکہ کے سفر میں خود روزہ دار تھے جب کراغ انیم پر پہنچے تو معلوم ہوا کہ لوگوں نے بھی روزہ رکھ لیا ہے پس ایک پیالہ پانی منگو کر پی لیا پھر کیا گیا کہ بعض لوگ روزے سے ہیں فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں اور ایک روایت میں میرج ہے کہ آپ سے کہا گیا کہ لوگوں پر روزہ شوار ہو گیا ہے۔ رواہ مسلم۔ مغازی واقعہ میں ہے کہ آپ نے اول ایک روزے سے منع کر دیا تھا پھر لوگوں نے رکھ لیا جب ہی فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں پھر ان حادثہ کو جد و مشقت پر اس واسطے محمول کرنا چاہا کہ صحیح مسلم میں اسلمی کو فرمایا کہ انظار کرنا مسافر کو تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے۔ اسکو لیا اچھا کیا اور جس نے روزہ رکھنا چاہا تو اس پر گناہ نہیں ہے۔ رواہ مسلم۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تو ہم میں صائم ہوتے اور منظر ہوتے۔ کافی الصحیحین۔ اور ابو الدرداء کی حدیث سخت گرمی کے جہاد میں ہے کہ اور ہم میں سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی روزہ سے نہ تھا۔ الصحیحین۔ پس انہیں میرج روزہ رکھنا مسافر کو جائز ہے۔ تو معلوم ہوا کہ احادیث المنع اسی مسافر کے حق میں جسکو روزہ دشوار ہو جیسے لیس من البراء الصیام فی السفر۔ اور جیسے حدیث عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ رمضان کا روزہ سفر میں رکھنے والا ایسا ہے جیسے حضر میں روزہ نہ رکھنے والا۔ رواہ ابن ماجہ والبخاری۔ لیکن زہری رحمہ اللہ تابعی معروف میں انھوں نے کہا کہ سفر میں انظار کرنا روزہ رکھنا دونوں میں سے آخری امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تھا کہ سفر میں انظار فرمایا۔ مترجم کتاب ہے کہ دونوں قسم کی احادیث میں سفر میں طاقتور کو روزہ رکھنا بہت صحیح الاسناد میں اور دونوں میں توفیق ممکن جیسا کہ شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا۔ اور زہری رحمہ اللہ کا قول کچھ نسخ پر لینا ضرور نہیں بلکہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں خود روزہ اختیار کرتے تو لوگوں کو بھی طاعات کی حرص میں جرات ہو جاتی مگر مشقت اٹھاتے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر میں روزہ رکھنا ترک کر دیا۔ اس سے لازم نہیں کہ روزہ افضل ہوتا مسخ ہو۔ فاقم۔ معتم۔ پھر جب مسافر و مریض نے رمضان میں روزہ بوجہ عذر کے نہ رکھا تو نص قرآنی سے اس پر دوسرے وقت میں شمار پورا کرنا واجب ہے یعنی جب مسافر سفر سے معقم ہو اور مریض شفا پاوے پھر یہ مقام بحث ہے کہ اگر ان دونوں کو دوسرا وقت نہیں ملا اس طرح کہ ہر گئے تو کیا حکم ہے اور اگر ان دونوں کو وقت ملا تو آیا فوراً قضا شروع کرنا واجب ہے یا انکو وسعت ہے کہ آہستہ آہستہ قضا کریں اور جواب اس کتاب میں فرمایا۔ واذامات المریض والمسافر وجہاً علی حالہما لم یلزمہما القضاء۔ اور جب کہ مریض و مسافر ہو گئے حالانکہ دونوں اپنے حال پر مریض و مسافر تھے تو انکے ذمہ قضا لازم نہیں ہے۔ وفت۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو خود ظاہر ہے کیونکہ میت پر قضا لازم ہونا بیکار ہے۔ جواب بیکار نہیں بلکہ فائدہ یہ ہے کہ اگر آپ قضا لازم ہو تو ہر روزہ کا فائدہ دینے کی وصیت کرے تو حاصل یہ ہوا کہ اگر فائدہ واجب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا قعدہ من ایام انتم یعنی دوسرے ایام میں سے اگلی عدت یعنی شمار ادا کریں۔ توجہ حالت سفر و مریض میں مریض تو آخر قضا نہیں۔ لہذا ہم یہ رکھنا عذرہ من ایام آخر۔ کیونکہ ان دونوں نے ایام دیگر سے عدت یعنی شمار قعدہ قضا کے نہیں پایا و لو صح المریض واقام المسافر ثم مات۔ اور اگر مریض تندرست ہو گیا اور مسافر معقم ہو چکا پھر دونوں مریض ہوئے۔ لہذا قضا و القضاء۔ ان دونوں کے ذمہ قضا لازم ہوگی۔ وفت۔ پھر اگر مثلاً سفر یا مریض سے ۶۰۔ روزے قضا ہوئے تھے اور



بند تندرستی یا اقامت کے وہ ۲۰ روز یا زیادہ زندہ رہا جو پوری قضا لازم ہو جب کہ روزے نہ رکھے ہوں اور اگر دس ہی روز بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو پوری قضا نہیں بلکہ - بقدر البصحة والاقامۃ - بقدر صحت و اقامت کے - لوجود الادراک بهذا المقدار کیونکہ ادراک عدت اسی قدر حاصل ہوا - ف - اور واجب ہونے کا سبب یہی ایام تھے - اگر وہم ہو کہ سبب جب اول روز سے موجود ہوا تو کل کا سبب ہوا اور یہ کچھ نہیں کہ سبب صرف تھوڑے کا ہوا اور باقی کا نہ ہو - جواب یہ کہ سبب روزہ واجب ہونے کا تو حکم الہی ہے اور اصل سبب اذان رمضان ہے اور اسکے مثل قضا کا سبب ہر ایک دن حسین قضا ہو تو جس دن لے ہر ایک اپنے روزے کا سبب جو اور باقی دن اسے نہیں پائے - اگر وہم ہو کہ وہ دونوں تو مر چکے اب اگر قضا لازم ہونے سے کیا فائدہ - جواب - وفائدہ نہ واجب الا حقیقۃ بالاطعام - اسکا فائدہ یہ کہ طعام فدیہ دینے کی وصیت اپنے واجب ہے - ف - یعنی جب ان دونوں نے وقت پایا اور اگر قضا نہیں رکھے تو مرتے وقت اپنے واجب ہو کہ فدیہ کی وصیت کریں - پھر اگر وصیت کی تو ترکہ کے نہائی مال سے ادا کرنی لازم ہوگی خواہ فدیہ پورا چرے یا نہیں اور کل ترکہ سے واجب نہیں - اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ لازم نہیں - لیکن اگر وارثوں نے اپنی خوشی سے اسکا فدیہ ادا کر دیا اور دے سب اس احسان کرنے کے لائق بھی ہیں تو جائز ہے - اور براہ مردت و حق نفوت اگلی کو یہی کرنا چاہیے م - پھر ظاہر المذہب میں یہ حکم کہ دونوں پر بقدر صحت و اقامت فدیہ کے وصیت لازم ہے - بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے و ذکر الطحاوی خلافاً فیہ میں ابی حنیفہ والی یوسف و میں محمد - اور طحاوی رحم نے اس حکم میں در بیان امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے امام محمد کے اختلاف ذکر کیا - ف - اس طرح کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل ایام کی قضا واجب ہوگی اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت و اقامت کے واجب ہوگی - ولین لم یصح - اور یہ طحاوی کی نقل کچھ صحیح نہیں ہے - ف - امام ابو بکر اہل حاصل رازی نے کہا کہ مجھے امامون سے کچھ اختلاف کی رعایت نہیں پہنچی بلکہ مشورہ یہ کہ یہی ان سب کا قول ہے - تحفہ میں کہا کہ طحاوی کی نقل غلط ہے - ایضاح میں کہا کہ صحیح یہ کہ امامون میں باختلاف اس مسئلہ میں مرعش و مسافر پر بقدر صحت و اقامت کے قضا لازم ہے - مع - وانا بالاختلاف فی النذر - اور اختلاف تو البتہ نذر کے مسئلہ میں ہے - ف - چنانچہ مرعش نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک - ہ روزے میں - پھر اچھا ہو کر مثلاً ۱۵ - روز کے بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اسپر پورا جہنہ لازم ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر ایام صحت لازم ہے - اگر کہا جاوے کہ شیخین کے نزدیک قضا رمضان و نذرین کیا فرق ہے - جواب دیا کہ - ولفرق لہما ان النذر سبب شیخین کے لیے فرق یہ ہے کہ نذر سبب ہے - ف - یعنی ان روزوں کے وجوب کا سبب نذر ہے - اور ادراک نیک اصل وقت بھی جو وقت نذر کی لیکن بیماری کی وجہ سے روک ہوئی تو اصل وقت چھوڑ کر اسکا خلیفہ یعنی دوسرا وقت تندرستی کا قائم ہوا حتیٰ کہ بیماری میں مر جاوے تو اسپر کچھ وجوب نہیں - پھر جب بیماری کی روک دور ہوئی تو سبب کا اثر ظاہر ہوا اور اثر یہ کہ پورے ۱۵ کے روزے ادا کرے - فیظہر الوجوب فی حق النخلت - تو خلیفہ کے حق میں وجوب ظاہر ہوگا - ف - گویا اسے اسی حالت تندرستی میں ایک ماہ روزوں کے نذر کی اور نذر است اگر نذر کر کے ادا سے پہلے مر جاوے تو اسپر قضاے کل بالاتفاق لازم ہے اسی طرح مرعش پر بھی لازم ہے کیونکہ وجوب کا سبب یہ ایام نہیں بلکہ نذر ہے - م - و فی نذرہ مسئلہ - اور اس مسئلہ قضاے رمضان میں - السبب ادراک العتہ - ادا کا سبب عدت کا پایا ہے - ف - بقدر بقدر بقدر ما ادراک - تو جس قدر عدت کا زمانہ چاہے اسی قدر وجوب رہیگا - ف - اور باقی کا زمانہ یعنی سبب نہیں پایا تو وجوب ہی نہوگا - اور امام محمد رحم کے نزدیک بندہ کا اپنے چاروں نذر سے واجب کرنا کچھ امدتوں کے واجب کرنے سے بڑھ کر نہیں تو قضاے رمضان کے وجوب پر نذر کا وجوب رہیگا - فائدہ - ان نزاری رحم نے خاتمہ البیان میں طعن کیا کہ امام طحاوی علامہ بیہوش ہے اور گویا اسکے رد ہوا امامون کا زمانہ تھا تو وہ انکے احوال سے تحقیقاً واقف ہے - پھر اسکی مدت کے بعد ایک قوم پیدا ہوئی جو طحاوی کا قول غلط سمجھتی ہے اگر اس قوم نے اقوال اسے کو نہ جانا تو اسکی جاہل ہے - طحاوی کا کیا قصور ہے - یعنی رحم نے جواب میں کہا کہ یہ ان نزاری رحم کا تعصب ہے اور جو کوئی صحیحہ پیدا ہوا

اسکو طحاوی رحمہ اللہ نے مکمل کیا اقرار ہے حتیٰ کہ سوائے علماء حنفیہ کے غیروں نے صحیح کی چنانچہ ابو عمر ابن عبد البر رحمہ اللہ معروف ہے کہ طحاوی صحیح ہے۔ کتھا ہے کہ طحاوی رحمہ اللہ کوئی مذہب تھا لیکن تمام علماء کے مذاہب سے آگاہ تھا۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے منہج میں لکھا کہ امام طحاوی ثقہ ثبت فہیم فقیہ فاضل تھا اور سب نے اس کے فضل و صدق و زہد و پرمیرگاری پر اتفاق کیا ہے۔ شیخ ابن کثیر نے ہدایہ دنیا میں کہا کہ امام طحاوی احد اثبات الایمان و حفاظ الہما ہے۔ یہ بہت بڑی بیعت ہے اور شک نہیں کہ امام طحاوی ایک بزرگ امام ثقہ ثبت ہے۔ امام طحاوی بخاری و مسلم کے ہر جگہ وفاق ثقہ و مستنبط میں رہے اکثر دن سے بڑھا ہوا امام حید ہے۔ بھٹون کتاہون کہ انوار کو اس سے فائدہ نہیں بلکہ طحاوی کے کلام میں تحقیق کرتا اور یہ آئے کچھ نہیں کیا۔ تو خالی تعصب سے کیا فائدہ ہے۔ مع۔ میں کتاہون کہ یہ تحقیق شیخ محقق ابن العمام نے کی چنانچہ اول یہ افادہ فرمایا کہ نذرین جب مریض نے کہا کہ مجھے اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک روزے میں۔ تو ضرور ہے کہ اس وقت اس پر کچھ واجب تھا اور یہ نذر اس وقت کچھ سبب نہ ہو نہ اگر مریض میں مر جاد سے تو قدر کی وصیت واجب ہو جائے کہ ایسا نہیں ہے تو نذر نہ کرے گویا معنی میں معلق بشرط یعنی اگر میں تندرست ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے ایک ماہ کے روزے میں۔ یہ اس واسطے کہ فاضل بالغ کلام نا اسکان صحیح ہو پھر جب تندرست ہوا تو اسی وقت سبب بنفقد ہو گیا پس گویا اس نے حالت صحت میں نذر کی توکل واجب ہے۔ دوسرا افادہ یہ فرمایا کہ قضاے رمضان میں عدت کو سبب قرار دینا اس سے یہ مراد ہے کہ عدت سبب وجوب الاداء ہے جیسا کہ مبوطین کہا اور چونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ جواد کا سبب ہو ہی قضا کا سبب ہے نہ نذر الخیر اکثر میں زلیعی نے کہا کہ عدت پانا سبب وجوب القضا ہے اور اس سے لازم آیا کہ جب ہی عدت پائی اسی وقت سے ادار شروع کرنا واجب اور ناجہ حرام ہے۔ اگر کو کو کہ لازم آیا بلکہ باوجود واجب ہونے کے تاخیر روا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پھر رمضان ہی اس قضا کا سبب ہو نہ عدت کیونکہ رمضان تو اسی جہت سے سبب نہیں رکھا جاتا کہ تاخیر حرام ہونا لازم آتا ہے اور جب تم تاخیر کو جائز کہتے ہو تو رمضان ہی سبب رہے کیونکہ وہ اصل ہے اور اس پر لازم آیا کہ کل کی وصیت واجب ہو جب کہ عدت نہ پادے جیسا کہ طحاوی رحمہ اللہ کی روایت ہے یعنی الفتح۔ لیکن غایہ شرح الہدایہ میں ہے کہ ادار کا سبب وہی قضا کا سبب ہے اسکے یہ معنی کہ جس سبب سے ادار واجب ہوئی وہی وجوب قضا کا سبب ہے۔ اور قضا میں ادار نہیں بلکہ عین واجب کے قتل دینا۔ عین واجب تو رمضان کے دن کا روزہ رکھنا اور قضا دوسرے ایام میں اسکے قتل صوم ہے پھر قتل دینی کا سبب ادار کی عدت ہے۔ پس اس کا تعلق نفس وجوب سے نہیں ہے بلکہ قتل واجب دینے سے ہے۔ پھر کل ایام عدت توکل قضا کا سبب ہیں اور بعض ایام بعض کا سبب ہیں۔ فاحفظہ۔ م۔ وقضا رمضان ان شاور فرقة وان شاور تابعہ۔ اور قضاے رمضان کو اگر چاہے تو متفرق رکھے اور اگر چاہے تو جوڑ کر رکھے۔ فت۔ یہی ایک جماعت فہیم صحابہ و تابعین سے مروی ہے۔ مع۔ لا اطلاق النقص۔ وجہ اطلاق النقص کے۔ فت۔ یعنی خود تعالیٰ نعمت من ایام ہنر۔ اس سے ثبوت ہوا کہ دوسرے ایام سے شمار ہوا اگر دین خواہ پڑے پڑے رکھ کر جو یا متفرق ہو۔ لیکن المستحب المتابفة مساعی الی استقامت الواجب۔ لیکن پڑے پڑے رکھنا مستحب ہے تاکہ واجب کو ادا کرنے میں مساعی ہو۔ فت۔ اور یہ مساعی با حادیث و آثار آیات مستحب مرفوع ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ مسافر و مریض غیر و مذکور کو جب موقع لا فوراً قضا شروع کرنا واجب ہے یا اس میں تاخیر کی گنجائش ہے تو اس کا جواب ہے تاخیر اور خود اس سے بھی نکلا کہ اگر فوراً واجب ہو تو پھر پڑے پڑے لازم ہو فاضل۔ وان اخره حتی دخل رمضان اخره اور اگر قضا کرنے میں تاخیر کی بنا تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو۔ صام الثانی۔ دوسرے رمضان کا روزہ ادا کرے۔ لاشعنی وقتہ۔ کیونکہ وہ اپنے وقت میں ہے۔ فت۔ اما سکا صوم اس پر مشین تو کسی اور کی گنجائش نہیں رہی۔ وقضی الاصل بعدہ۔ اور اول کو بعد اس رمضان دوم کے قضا کرے۔ فت۔ یعنی اس کے قضا ہوا اور نہ قضا کا وقت گیا۔ لاشعنی وقت القضا ہے۔ یہ زمانہ بھی قضا کا ہے۔ ولا فہم فی علیہ۔ اور اس پر کچھ فہم نہ لازم نہیں۔ فت۔ جیسا کہ امام مالک رشانفی واحد کا قول ہے کہ اگر بغیر قدر ایسی تاخیر کی تو قضا بھی کرے اور فہم بھی دے۔ اور ہمارے نزدیک فہم نہیں ہے۔ لان وجوب القضا علی

وہ وقت ہے  
نذر کل صوم  
نذر ما قلنا  
کہ واسطے نذر  
ہونے میں ام

الشرائی۔ کیونکہ قضاء کا واجب ہونا قدس کی ساتھ ہے۔ فت۔ فی الفور میں ہے۔ حتیٰ کان لہ ان یطوع۔ حتیٰ کہ چہر قضاء ہو کر  
نقل روزہ رکھنے کی اجازت ہے۔ فت۔ پس عامہ مشائخ کے نزدیک قضاء کا وجوب شرعی ہے اور اگر غیر پر التہ تنگی سے ہو جاتا ہے۔  
ابیدن یعنی پھر اس وقت نذیر کی وصیت واجب ہو جاتی ہے۔ م۔ اور اگر غمی رح نے ہمارے ائمہ سے روایت کی کہ قضاء کا وجوب  
ہر لیکن صحیح قول اول ہر حج۔ والحاصل والمرضیع اذا خافنا علی انفسنا او ولدینا ان یفترقا وقفنا۔ اور عالم عورت اور  
دودہ پلانے والی عورت جبکہ دونوں کو اپنی جانوں کا یا اپنے فرزندوں کا خوف ہو تو دونوں روزہ انظار کریں اور قضاء کریں  
وقضا الحج۔ منع حج کے واسطے۔ فت۔ یعنی یہ حکم بدلیل دفع حج ثابت ہے۔ م۔ اور ناسی بر اہل اہل کا اجماع ہے۔ اور ذخیرہ میں  
کہ یہاں مرض سے مراد دانی دودہ پلانے والی ہے کیونکہ مان پر دودہ پلانا واجب نہیں۔ کاکا نے اپنے شیخ سے نقل کیا یعنی جبکہ  
بچہ کا باپ یا والد مر ہو اور بچہ مان کے سوا کسی دوسری عورت کا دودہ لے لیتا ہو تو مان پر روزہ واجب ہے نہ دودہ پلانا۔ مع  
شیخ متقی ابن العمام نے اسکو رد کر دیا کہ مان پر بیعت میں دودہ پلانا واجب ہے لہذا مصنف رح نے کہا۔ اور دودہ پلانا۔ جبکہ  
فرزندوں کا خوف ہو۔ کیونکہ حقیقت میں بچہ اپنی مان کا نہیں خلاصہ یہ ہوا کہ دینی حکم روزہ کے انظار کا حاملہ کو ہے جب کہ اسکا  
روزہ سے اپنی جان کا یا پیٹ کے بچہ کا خوف ہو اور مرض عورت کو ہے یعنی جو عورت اپنے بچہ کو دودہ پلاتی ہے جب کہ اسکو اپنی  
جان کا یا بچہ دودہ پینے والے کا خوف ہو۔ پھر رہا مسئلہ کہ دودہ پلانے پر جو دانی ہو کیا اسکو انظار کی اجازت ہے جب کہ وہ  
مضر ہو۔ پس کلام ذخیرہ مفید ہے کہ مان م۔ پھر جب کہ وقت رمضان واسطے صوم کے متعین ہے تو انظار سے کفارہ ہونا چاہیے  
جو واجب دیا کہ۔ ولا کفارۃ علیہا۔ اور دونوں پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہے۔ لائنہ انظار بعد ر۔ کیونکہ یہ انظار کرنا عذر سے ہے کفارہ  
تو تھری انظار میں ہے۔ ولا قد تیر علیہا خلافا للشافعی فیما اذا خاف علی الولد۔ اور دونوں پر نذیر نہیں بخلاف قول  
شافعی کے جو نذیر کہتے ہیں ایسی صورت میں جب کہ حاملہ یا مرفقہ نے بچہ پر خوف سے انظار کیا ہو۔ وہو یقیرہ بالشیخ القانی  
اور شافعی اسکو بڑے جھوس پر قیاس کرتے ہیں۔ فت۔ یرین یعنی کہ نفس عاجز بغیر مرض کے وجہ سے فانی پر نذیر میں ہی بچہ عاجز  
کی وجہ سے انظار ہے تو نذیر واجب ہے۔ ولنا ان القدیہ بخلاف اقیاس فی الشیخ القانی۔ اور ہماری دلیل ہے کہ بڑے جھوس  
کے حق میں نذیر دینا برخلاف قیاس ہے۔ فت۔ کیونکہ روزہ تو نفس کو سبوتا دعا و شہس سے روکا ہوا رکنا۔ اور نذیر ہیگی سکیں کو  
خوب سیرا سودہ کر دینا پس قیاس کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ والقطر بسبب الولد لیس فی معناه۔ اور کچھ کے سبب سے انظار  
کرنا بڑے جھوس کے معنی میں نہیں ہے۔ لائنہ عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب علیہ اصلا۔ کیونکہ بڑے جھوس تو واجب  
ہونے کے بعد عاجز ہے اور بچہ پر سے وجوب ہی نہیں ہوا۔ فت۔ تو دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ والشیخ القانی الذی  
لا یقید علی الصیام۔ اور وہ بڑے جھوس جو روزہ رکھنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ فت۔ اور جامع السراونی میں کہ ایک شیخ فانی وہ کہ  
دا کرنے سے عاجز اور اسکی قوت ٹوٹنے کی ابید نہیں اور اسکا انجام موت نظر آتا ہے۔ یقظہ۔ تو وہ انظار کرے۔ فت۔ یعنی  
روزہ نہ رکھے۔ ویطعم کل یوم مسکینا کما یطعم فی الکفارات۔ اور ہر روز کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے جیسے کفارات میں  
دیا جاتا ہے۔ فت۔ یعنی نصف صاع۔ اور امام طحاوی رح کا مختار یہ کہ اس پر نذیر واجب نہیں اور ہی امام مالک کا مذہب ہے کیونکہ  
شیخ فانی تو موت تک عاجز ہو تو ایسے مریض کے مانند ہوا جو صحت سے پہلے مر گیا۔ الفتح۔ اور یہ قول جہر استدلال نوی ہے کیونکہ  
عاجز پر وجوب ہی نہیں ہے مگر احتیاط کفارہ ہے۔ م۔ والا اصل فیہ قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین۔ اور اصل  
اس بارہ میں قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین ہے۔ فت۔ واضح ہو کہ یطیقونہ۔ اطاعہ سے ہے اور اسباب افعال کے سبب  
کے معنی میں ہے تو ترجمہ یہ ہوا کہ ان لوگوں پر جسکی طاقت سبب ہے نذیر مسکین کا کھانا ہے۔ وعلی معناه لا یطیقونہ۔ اور کیا گیا کہ اسکا  
معنی لا یطیقونہ۔ فت۔ یعنی یطیقونہ۔ ثبت مذکور ہے اور معنی میں لا یطیقونہ ہے چنانچہ عطار رح نے رعایت کی کہ میں نے سنا کہ

وہی کہ جسکی طاقت سبب ہے نذیر مسکین کا کھانا ہے۔ وعلی معناه لا یطیقونہ۔ اور کیا گیا کہ اسکا معنی لا یطیقونہ۔ ثبت مذکور ہے اور معنی میں لا یطیقونہ ہے چنانچہ عطار رح نے رعایت کی کہ میں نے سنا کہ



ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ یہ آیت نسخ نہیں ہے بلکہ یہ پڑھے جو من مودعوت کے لیے ہر جنکو طاقت نہیں کہ روزہ رکھیں تو ہر روز کے عوض ایک مسکین کو طعام دیں۔ رواہ البخاری۔ اور یہی حضرت علی ابن عمر وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی صحابی سے اس کے خلاف روایت نہیں تو یہ بمنزکہ اجماع کے ہوا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرد راہ تفسیر کو سننا ہوگا کیونکہ قرآن میں یطیقونہ ثبت ہے اور اسکی تفسیر لا یطیقونہ۔ یعنی ضرور ہے کہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانے کے اپنی رائے سے نہوگی۔ اور قرآن میں حذف لا۔ بہت واقع ہوا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ تالدر تقوۃ تذکر یوسف۔ بیان بالاتفاق لا تقوۃ۔ یعنی میں تو کہ تعالیٰ یہ میں اللہ کرم ان تفعلوا یعنی ان لا تفعلوا۔ اور قولہ تعالیٰ۔ رد اسی ان تمید کلم یعنی ان لا تمید کلم۔ امام مالک وغیرہ نے کہا کہ یہ آیت بدو ن حذف لا۔ اور بغیر معنی سلب کے ہے اور معنی یہ ہیں کہ جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں ان پر مذہب طعام مسکین ہے۔ کیونکہ ابتدا میں یہ احادیث تھی چنانچہ سلم بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت اتری تو نوگز دن میں سے جس نے چاہا اس نے روزہ نہیں رکھا اور فدیہ دیدیا۔ یہاں تک کہ اس کے بعد والی آیت نے نازل ہو کر اسکو نسخ کر دیا یعنی انقح۔ یعنی نے لکھا کہ آیت اگر شیخ فانی کے حق میں ہے جیسا کہ بعض سلف کا قول ہے تو نسخ نہیں۔ اور اگر اس معاملہ میں ہے جو سلم بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے تو نسخ ہونا قطعاً بیسے شخص کے حق میں ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو شیخ فانی اپنے حال پر رہا۔ مع۔ اور چاہے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت بخاری کے یہی معنی ہیں۔ اور حق یہ ہے کہ اگر شیخ فانی کو روزہ کی قدرت نہیں تو صریح آیت میں جو شخص کسی چیز کی استطاعت نہ رکھتا ہو اس پر وجوب نہیں ہوتا۔ رہا یہ کہ فدیہ اسکے عوض دیدے تو یہ فرع استطاعت کی ہونا چاہیے علاوہ برین ہر شخص فدیہ کی قدرت نہیں رکھتا۔ فاسر تعالیٰ اعلم بالحدود اب م۔ اگر شیخ فانی سفوف میں جو پھر مقیم ہونے سے پہلے مر گیا تو چاہیے کہ اس پر فدیہ کی وصیت کرنا لازم نہ ہو کیونکہ شیخ فانی کے حق میں تخفیف کی نظر ہے سختی کی۔ مع۔ ۲۔ ولو قدر علی الصوم۔ اور اگر شیخ فانی کو روزہ رکھنے کی قوت آگئی تو حالانکہ وہ فدیہ دے چکا۔ بطل حکم الفداء۔ تو فدیہ کا حکم باطل ہو گیا۔ لان شرط الخلیفۃ استمرار العجز۔ کیونکہ خلیفہ بنو امیہ و بنو عباس۔ یعنی جب کہ اصل یعنی روزہ رکھنے سے برابر عاجز رہے تو بجائے اسکے فدیہ قائم ہو سکتا ہے اور جب اسکو قوت آگئی تو اصل کا وجود ہوا پس خلیفہ نہیں ہو سکتا۔ نظیر اسکی عورت کی عدت میں حیض بن گھر جس عورت کو حیض سے یاس ہے تو وہ بین مینہ سے عدت پوری کرے پھر اگر درمیان میں اسکو حیض آگیا تو مینہ کا حکم مٹ گیا اور اب نئے سرے سے حیض کے شمار سے عدت پوری کرے۔ مع۔ پھر غایب رہے کہ عاجزی دائمی سے مینہ ختم تک عاجزی برابر رہنا معجزی چنانچہ اگر بعد ماہ رمضان کے قادر ہو تو فدیہ پورا ہونا چاہیے اور میں نے صریح نہیں دیکھا۔ مع۔ فدیہ اسی روزہ سے روا ہے جو بذات خود اصل ہو یعنی کسی چیز کا بدل نہو پس اگر شخص رمضان اداء کی بنا تک کہ شیخ فانی ہو گیا تو اسکو فدیہ دینا جائز ہے مگر عمر پھر سدا ہے پانچ عید کے روزہ رکھنے کی نذر کی پھر جو مشغل حیض کے عاجز ہوا تو انظار کر کے فدیہ دیدے جب کہ اسکو یقین ہو گیا کہ تقاضا برقرار ہوگا اور اگر فدیہ دینے پر جو مشغل غلشی کے قادر نہ ہو تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کر کے شروع کرے اور اگر نذر دائمی ہو پھر گرمی کی شدت میں قادر نہ ہو تو جائزہ میں رکھے اگر ایک روز معین کی نذر کی اور ادا نہ کی بنا تک کہ فانی ہو گیا تو اسکا فدیہ دیدے اگر کفارہ قسم فذر میں بردہ آزاد کر نیکنہ پایا اور وہ شیخ فانی پر یا انجام کو ہو گیا تو اسوقت صوم کا فدیہ نہیں جائز کیونکہ یہ روزہ تو غیر کا بدل ہے۔ اگر کفارہ دینے کی وصیت کر کے مرا تو نہائی ترکہ سے جائز ہے واضح ہو کہ فدیہ میں طعام اباحت جائز ہے یعنی سیر کر نیوالی و دو وقتہ خوراک بخلاف صدقہ الفطر کے کہ اس میں مقدار مخصوص ہے اور فدیہ میں طعام مخصوص ہے۔ مع۔ ومن مات وعلیہ قضاء رمضان فاصی بہ طعم عنہ ولیہ لکل يوم مسکینا نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیرہ اور جو شخص مرنے لگا اور اس پر قضاء رمضان لازم ہے (یا نذر یعنی اصلی صوم) پس اسنے فدیہ کی وصیت کی تو ولی اسکی طرف سے ہر روزہ کے واسطے ایک مسکین کو طعام دیدے اور صاع گھولن یا ایک صاع خربا یا جو۔ مع۔ اور نفع القدر میں گذرا کہ یہ مقدار لازم نہیں بلکہ دو وقتہ سیر خوراک فانی ہے پھر میں کہتا ہوں کہ گھولن یا جو وغیرہ کی بھی خصوصیت نہونا چاہیے بلکہ اوسط طعام جو اسکو میسر ہو دینا کافی ہوگا ولی مذا اگر

قیمت دینا چاہئے تو سیری کے حساب قیمت جائز ہے اور جو کتاب میں مذکور ہے اس حساب سے اولیٰ ہے۔ واسطہ تعالیٰ اعظم۔ اگر کہا جاوے کہ شیخ فانی کو فدیہ روا ہے اور تم نے یہ مرنے والے کا حکم بیان کیا تو کیا شیخ فانی مراد ہے جواب یہ کہ نہیں بلکہ عام ہے خواہ شیخ فانی جو کوئی اور ہو۔ لہذا محمد بن المنذر اللاداعی آخر عمرہ فقہار کا شیخ الفانی۔ کیونکہ انہو عمر یعنی مرنے دم واجب کو ادا کرنے سے عاجز ہو چکا تو اس وقت مثل شیخ فانی کے ہو گیا۔ وٹ۔ پس فدیہ جائز ہوا۔ لہذا اگر اتفاق سے بچ گیا اور نہ مرا تو فدیہ کچھ نہیں اور اس پر قضاء واجب ہے۔ تم لاید من الالبصار عندنا۔ پھر فدیہ کی وصیت کرنا ضرور ہے ہمارے نزدیک۔ وٹ۔ اور امام مالک کے نزدیک یعنی اس پر وصیت فدیہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر اس نے خود وصیت نہ کی تو بنظر حکام دنیاوی وارثوں پر کچھ لازم نہیں ہے۔ کما فی تافہیما تھلما فاللشافعی۔ اس میں امام شافعی کا خلاف ہے۔ وٹ۔ ان کے نزدیک وارثوں پر فدیہ دینا لازم ہے اگرچہ اس نے وصیت نہ کی ہو یہی امام احمد کا قول ہے جیسے ہمارے نزدیک بھی دیانت کی راہ سے وارثوں پر ایسا لازم ہے ہم مع۔ وعلیٰ ہذا الزکوۃ۔ اور زکوۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ وٹ۔ چنانچہ جبر زکوۃ واجبہ باقی ہے مرنے دم ہمارے و امام مالک کے نزدیک وصیت کر کے دجواب۔ اور شافعی و احمد کے نزدیک کچھ حاجت نہیں۔ بلکہ وارثوں پر ادا کر دینا لازم ہے۔ ہو بعتبرہ بدیون العباد۔ امام شافعی اس فرضہ الہی کو بندوں کے فرضہ پر تیس کر تے ہیں۔ وٹ۔ چنانچہ اگر میت پر کسی بندہ کا حق مالی ہو تو ترکہ سے ادا کرنا واجب ہے اگرچہ میت نے وصیت نہ کی ہو تو فرضہ الہی ضرور مل زیادہ حق و اقدم ہے۔ اوکل ذلک حق مالی بچری فیہ النیابۃ۔ کیونکہ یہ سب حق مالی ہیں جن میں نیابت جاری ہوتی ہے۔ وٹ۔ تو جیسے بندہ دن کا فرضہ میت کی نیابت میں وارث ادا کرے اسی طرح فرضہ آئینہ بھی نیابت کی نیابت میں وارث ادا کرے۔ اور امام احمد کے نزدیک تو مالی عبادت کی خصوصیت نہیں بلکہ عبادت بھی وارث ادا کر سکتا ہے اور جواب یہ کہ دونوں میں فرق ہے اس طرح کہ حقوق العباد میں تو وارث کا دینا ہی مقصود ہے کہ فرض خواہ کو پہنچ گیا اور حقوق الہی میں صرف ادا کا فی نہیں بلکہ نیت خالصہ ضرور ہے حتیٰ کہ جس نے مال زکوۃ میں کمی غلو ص نیت نہ کی اور مال دیا تو وہ زکوۃ عبارت نہ ہوئی سم۔ ولنا ائہ عبادۃ۔ اور ہمارے واسطے دلیل یہ ہے کہ فدیہ دینا ایک عبادت ہے۔ و لا بد فیہ من الاختیار۔ اور اس عبادت کے ادا کرنے میں اختیار ضرور ہے۔ وٹ۔ تاکہ نیت کے ساتھ انہی قدرت و اختیار سے نہ بطور مجبوری کے۔ وذلک فی الالبصار دون الوریاتہ۔ اور یہ بات وصیت کرنے کی صورت میں حاصل ہے نہ وراثت کے ذریعہ سے۔ وٹ۔ حتیٰ کہ کہا جاوے کہ وارث ہونے سے مورث کا قائم مقام ہوا۔ لہذا جبر تہ۔ کیونکہ وراثت تو جبری ہے وٹ۔ یعنی خود اختیار ہی نہیں ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شخص مرنے وقت کہے کہ ان وارثوں کو اپنا وارث نہیں کرتا تو بعد موت کے یہ لوگ وارث ہیں۔ اور اگر کوئی وارث کہے کہ تم لوگ ہانت لو کہ میں مال کا وارث نہیں ہوا یا وارث لوگ ملکر مالی پر قبضہ کر کے ایک کو خارج کریں تو کچھ نہیں بلکہ یہ شخص ترکہ میں سے اپنے مفروض حصہ کا مالک ہے اور جنہوں نے نہ دیا وہ لوگ غاصب ہیں۔ بالجملہ اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں جن وارثوں کا جو حصہ نقد فرمایا ہے وہ ترکہ میں سے ہر ایک کا حق ہو جاتا ہے اگرچہ میت نہ چاہے یا وارث کو نہ ملے۔ لہذا اس دیار کے بعض تعصبات میں جو رسم جاری ہے کہ لڑکی کا حصہ ترکہ میں سے نہیں دیتے جن میں یہ لوگ غاصب و قیامت میں خاسر ہیں مگر ان کے لڑکی معاف کر دے۔ ہم۔ تم جو تیرے اتہاد۔ پھر واضح ہو کہ یہ وصیت ابتدا میں تبرع ہے۔ وٹ۔ یعنی خیر خواہی ہے اور میت کا تبرع کرنا یعنی احسان کا فعل مالی کرنا صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہوتا ہے۔ حتیٰ بعتیر من الثلث۔ حتیٰ کہ یہ تبرع صرف تہائی سے معتبر ہو گا۔ وٹ۔ بخلاف بندوں کے فرضہ کے کہ وہ کل ترکہ سے وصول کیے جاویں گے۔ اور امام مالک و احمد کے نزدیک ہو وصیت فدیہ بھی کل مال سے متعلق ہوگی۔ امد یہ جو فرمایا کہ یہ وصیت ابتدا میں تبرع ہے تو ابتدا کی قید اس واسطے کر دی کہ آخرتہ مال ایک حق واجب کا بدل ہو جائیگا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر مرنے وقت روزوں کی فدیہ کی وصیت کی تو تمام ترکہ میں سے صرف ایک تہائی سے متعلق ہوگی کیونکہ تبرع صرف تہائی سے جاری ہوتا ہے۔ پس اگر فرض کر دو کہ اس پر سالہا سال کی قضا سے رمضان کا

فدیہ شلّا دو سو روپیہ جوتا ہو اور تہائی ترکہ اسکا اسقدر یا زیادہ ہو تو فدیہ ادا ہو جائیگا اور اگر تہائی اس سے کم ہو تو حقد رتہائی ہو دی جائیگی اور داروں میں زیادہ واجب نہیں مگر اگر دارث لوگ احسان کر کے اپنی خوشی سے اپنے موزث کو مواخذہ آخرت سے بچھڑا دیں بشرطیکہ سب دارث حائل بلع اور احسان کرنے کے لائق ہوں۔ پھر جب انھوں نے فدیہ دیا تو یہ واجب روزوں کا بدلہ ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ فدیہ کا جو ازقطر روزے میں مخصوص ہوا ہرم۔ والصلوۃ کا لھوم یا استحسان المشائخ۔ اور نماز بھی مشائخ کے امتحان سے مانند روزہ کے ہے۔ یعنی دلیل قیاس ظاہری تو اسکو مقتضی ہے کہ قضاے نماز کا فدیہ نہ ہو کیونکہ آدمی کو حالت حیات میں کبھی نماز کا فدیہ ہال جائز نہ ہوا اور نہ ہی موت کے بعد بھی جواز نہیں لیکن مشائخ نے بدلیل استحسان نماز کو مانند روزہ کے جاننا کہ کیونکہ دونوں عبادات بنیہ ہیں اور حالت حیات میں نماز ہال نہ ہوتا لھفے اسرار کے ساتھ ہے تو جب موت سے عاجز ہوا تو نماز کا فدیہ بھی ہونا چاہیے۔ اور قرض بہت دماثر ہے۔ پھر محمد بن مقاتل ہم پہلے کہتے کہ ایک یوم کی نماز میں ہنزہ ایک یوم روزہ کے ہیں پھر رجوع کیا اور عائہ مشائخ سے متفق ہوئے کہ کل صلوة تعبر بصوم یوم۔ ہر نماز ایک یوم روزہ کے برابر معتبر ہے۔ ہوا صحیح ہے۔ یہی صحیح ہے۔ ف۔ وجہ الا اعتبار یہ کہ ہر نماز ایک فرض علیحدہ ہے جیسے ایک روزہ نہ آنکہ پانچوں نمازین ملکر ایک فرض یومیہ ہرم نفع مسئلہ یعنی شہروں میں مالدار میت کے واثین حسب مقدار اموال کو جنازہ کے ساتھ لیجاتے ہیں اور ملاؤں و حافظوں کو اس شرط سے دیتے ہیں کہ میت کے گناہ و قضا نمازین روزہ کے تم پر ہیں بعض اس مال کے۔ پس یہ ہر صحت میں باطل ہے خواہ شرط ہو یا نہ ہو اور مال واپس کرنے کا استحقاق ہے مگر آنکہ وہ مال بطور صدقہ دیا ہو۔ اور اگر ان لوگوں نے میت کی قضا نمازوں و صیام رمضان و زکات کا فدیہ دیا ہوتا تو بہت مرغوب تھا۔ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ میت پر قضا نماز نصف کس قدر ہیں تو اسکا جملہ یہ ہے کہ میت کے سال عمر میں سے ایام نابالغی نکال کر باقی ایک سال کا سب متروک فرض کر کے اسکی مقدار کفارہ شلّا دس روپیہ ہیں اور ہر چاس سال حیات بجات بلع ہیں تو ایک سال کا فدیہ ایک فقیر کو دیدے پھر وہ فقیر بھی مال مقبوضہ دارث کو ہبہ کر دے مع قبضہ پھر دارث اسکو میت کے دوسرے سال کے کفارہ ہیں دے مع قبضہ پھر فقیر اسکو دارث کو ہبہ مقبوضہ کر دے اسی طرح چاس پورے ہوں تو سب فدیہ پورا ہو جائیگا۔ اور اسکی اصل کتاب ائیمیل میں انشاء اللہ تعالیٰ آدیگی علی حفظہ اللہ تعالیٰ ہوا الموفق ہم۔ ولا یھوم عنہ الولی ولا یصلی۔ اور میت کی طرف سے اسکا ولی روزہ نہیں رکھگا اور نہ نماز پڑھگا۔ یعنی اگر میت کی قضاء روزوں و نمازوں کو میت کی طرف سے اسکا ولی و دارث پڑھ دے تو یہ جائز نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔ بدلیل حدیث کہ کوئی کسی کے بدلے روزہ نہیں رکھگا اور نہ کوئی کسی کے بدلے نماز پڑھ دینگا۔ ف۔ لیکن ایک حدیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے میں کلام ہے۔ بان ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول صحیح ہوا ہے۔ امہ عینی رحم نے نقل کیا کہ امام مالک و داؤد و طاہری و احمد کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کی طرف سے قضا کر دے تو کافی ہوگا اور یہی شافعی رحم کا قدیم قول تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک مرد حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میری ماں مر گئی اور اسے ایک ماہ کے بعد سے میں تو کیا میں اسکی طرف سے قضا کر دوں یا نہیں فرمایا کہ اگر میری ماں پر قرضہ ہوتا تو بھلا اسکو تو ادا کرتا۔ ہنئے عرض کیا کہ ہاں ادا کرتا تھا پ نے فرمایا کہ پھر اللہ تعالیٰ کا قرضہ اس سے پڑھکر ادا کے لائق ہے۔ سعادہ بخاری و مسلم۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری ماں مر گئی اور آپسرم صوم نذر ہے۔ انہم آخر میں ہے کہ پس تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ۔ صحیح۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت نے اگر عرض کیا کہ میری ماں مر گئی انہم۔ صحیح۔ سواد بعض نے حدیث میں اسی وجہ سے اضطراب خیال کیا لیکن کوئی وجہ نہیں ہوا اسلئے کہ اس عورت میت کے واسطے اسکا بیٹا و بیٹی و بہن ہر ایک نے عسمدہ یا ایک ساتھ دریافت کیا اور راوی نے ہر ایک کو روایت کر دیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مراد حالیکہ اس پر روزہ باقی ہے تو اسکی طرف سے اسکا ولی روزہ رکھے۔ صحیحین۔ یہ روایات میرج میں کہ میت کی طرف سے ولی کو روزہ رکھنا جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام رحم نے مباحثہ



کیا کہ اول تو ناز کا قہر تھا جنہیں ہم دوسرے کہا میں جہاں رہنے خوی دیا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے مدد نہ کرے اور کوئی دوسرے سے ناز نہ کرے۔ بعد ازاں انسائی اور عبدالرزاق نے بسند صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کی اور آخر میں زیادہ کر کے ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر مجھے کچھ کرنا ہو تو اس کے واسطے مدد دے اور قہر لائی کر۔ پھر حوالہ میں مقرر ہو چکا کہ حدیث کا مادی حسب حدیث کے مخالف فتویٰ دے تو اسکی روایت کچھ حجت نہیں رہتی وہ منسل نسخ پر اداسی کے معیار وہ کہ جو مالک نے نو طامین لکھ کر یہ خبر پہنچی کہ جو صحابہ و تابعین مدینہ منورہ میں تھے میں نے کسی کو نہیں سنا کہ آئے کسی کو حکم دیا جو کہ دوسرے سے مدد نہ کرے یا ناز نہ کرے اس سے معلوم ہوا کہ آخری امر اسی پر ٹھہر کر کوئی دوسرے کی طرف سے ناز و روزہ نہیں کر سکتا۔ مصلحت افتح مترجم لکھا کہ ہمیں انصاف نظر کرنے میں یہ جواب شافی نہیں اس واسطے کہ حدیث میں میت کی طرف سے ولی کا روزہ رکھنا معصوم ہے اور اس میں جہاں رضی اللہ عنہ کا فتویٰ عمل یعنی ولی کو اور غیر ولی مانند نوکر و دوست کو اور میت و زندہ سب کو شامل ہے۔ بان فتویٰ ابن عمر رضی اللہ عنہ میت کے واسطے ظاہر ہے لیکن ولی وغیرہ کی تصریح نہیں ہے تو ایسی صورت میں خلاف روایت فتویٰ لازم نہیں ہوا۔ اندیشہ ضروری نہیں اور امام مالک کے مبالغہ نہ کرنا میں صحت یہ بیان ہے کہ مدینہ میں ایسا واقعہ سننے میں نہیں آیا تو اس سے یہ لازم نہیں کہ جائز نہ ہو۔ شاید کہ فدیہ دینا بہتر قرار دیکر کسی پر انکشاف کیا گیا تاکہ ولی کو اپنا وقت اپنی آخرت کے واسطے بچ رہے لیکن اس صورت میں مخفی نہیں کہ فدیہ بالاتفاق حجات ہے اور ولی کی نساہت روزہ میں شک ضرور پیدا ہو گیا اگرچہ جائز ہونا اگرچہ جائز ہے لیکن ہم نے دیکھا کہ دین میں احتیاط واجب ہے اور شک کو چھوڑ کر یقین کی طرف جانا صحیح حدیث میں حکم ہے تو وہ ارجح بھی نہ رہا پس ہمارا یہی مذہب ٹھہر کر فدیہ دے اور بدینی جہاد نہ کرے خصوصاً جبکہ حدیث مرفوعہ میں احتمال ہے کہ یہ معنی ہوں کہ سائل نے اگر دریافت کیا میری ان پر روزہ رکھنے یعنی اسنے فدیہ نہیں دیا پس کیا میں اسکی طرف سے ادا کر دوں۔ اگرچہ ساتھ عورت کے جواب میں کہ صومی عن لیک اور حدیث ام المومنین عائشہ میں۔ صام عنہ ولیدہ صریح خود فعل مضمون ہیں۔ مگر زایل تو اسی کو کہتے ہیں کہ مروج معنی ہے کسی دلیل کے لینا۔ فانہم والہ تعالیٰ اعلم۔ ومن فعل فی صلوة التطوع اونی صوم التطوع کم انفسہ۔ اور جو شخص کہ ناز نفل میں یا روزہ نفل میں داخل ہوا پھر اسکو فاسد کر دیا۔ فت یعنی ناز نفل کا تحریم باندہ لیا اور روزہ نفل کو نیت سے طبعی فوج بر شرع کر دیا پھر اسکو فاسد کیا خواہ عمدتاً اسکو توڑا یا کوئی وجہ ایسی پیش آئی جس سے فساد ہو گیا مثلاً نفل میں کوئی رکن ترک ہو گیا حتیٰ کہ سلام دکلام کر دیا اور روزہ میں حلق سے پانی اتر گیا تو فاسد ہوا۔ قضاء۔ تو حکم ہے کہ اسکو قضاء کرے۔ فت یعنی واجب ہو گیا کہ اسکو قضاء کرے۔ پھر اسکے کہ اپنی ذات میں تو یہ نفل واقعی نفل ہے مگر طاعت کو باطل کرنا منع ہے تو پورا کرنا واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کسی عذر سے فساد ہو گیا ہو تو قضاء لازم نہیں ہے۔ روزہ لازم ہے۔ خلاف الشافعی۔ برخلاف امام شافعی۔ فت۔ و امام احمد کے کہ مطلقاً قضاء لازم نہیں کہتے ہیں۔ لہذا شریع بالمودعی۔ امام شافعی کے واسطے دلیل یہ ہے کہ یہ نفل روزہ یا ناز کے ساتھ نیکو کاری زائد ہے۔ فت یعنی فرض میں واجب نہیں بلکہ زائد نیکو کام سے یہ شخص محسین یعنی نیکو کاروں میں داخل ہوتا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ۔ اعلیٰ المحسنین من سبل یعنی محسین پر گرفت کی کوئی راہ نہیں ہے۔ ظاہر مہالم ترجیح ہے۔ تو جس روزہ یا ناز کے ساتھ اپنے نذر نہیں کیا وہ کرنا اسپر لازم نہ تھا۔ فت۔ منہ خلاف آیت کے اسپر گرفت لازم آئی اور نظیر اسکی یہ کہ کسی نے جب میں دوسرے سے ملے کہ انکو صدقہ دینا پھر اسنے صرف ایک صدقہ دیا تو دوسرے کا صدقہ کرنا اسپر لازم نہیں ہے کیونکہ اگر ایک بھی صدقہ نہ کرے تو کچھ لازم نہیں ہے۔ م۔ سولتا ان المودعی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو روزہ و ناز کہ ادا ہو گئی۔ فت۔ اپنی ذات سے بیع و نفل زائد ہے لیکن جب اسکو شریع کر کے ادا کر کے لگا تو ہمیں ایک صفت پڑی کہ۔ قرینہ و عمل۔ وہ ایک عبادت داخل ہے۔ فت۔ اور دونوں کو اللہ تعالیٰ نے نیک اعمال میں حکم فرمایا کہ لا تو طلو اعمالکم تم اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ باطل و فساد بیان دونوں برابر میں پس نفل جو نہ کی راہ سے اگرچہ وہ لازم نہ ہو۔ فیجب حیسانتہ بالمفسی عن الابطال۔ تو باطل کرنے سے چنانچہ بدینہ نام کر چکے واجب ہے۔ فت۔ پس حاصل یہ ہوا کہ نفل اپنی ذات سے لازم نہیں حتیٰ کہ چاہے اسکو بھی شریع ذکر کرے لیکن جب اسکو

بغیر منقذہ کے شروع کیا تو اصل ہوا جس کا پورا کرنا واجب ہے۔ وادوا واجب اخصی وجب انفسا وسترکہ۔ اور جب اسکو پورا کرنا واجب نہ  
اسکو ادھور چھوڑنے سے قضاء واجب ہے۔ فت۔ اگر کیا جاوے کہ حدیث میں ہے کہ نفل روزہ رکھنے والا اپنا خود حاکم ہے چاہے روزہ  
رکھے اور چاہے افطار کرے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی جواب یہ کہ انظار کے معنی توڑنا نہیں ہیں بلکہ روزہ نہ رکھنا جیسا کہ  
مصلح کی احادیث میں کثرت یہ استعمال ہو چکا ہے تو معنی یہ کہ شخص نفل روزہ رکھتا ہے اس پر کوئی حکم الٰہی نہیں ہے بلکہ خود مختار ہے  
چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ہم نے کہا کہ یا رسول اللہ ہمارے پاس حکم  
جیس کا ہر یہ کیا ہو تو فرمایا کہ ہمارے سامنے لاؤ اور میں نے تو صائم صبح کی تھی سب آپ نے اس میں سے کیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ  
پورا کرنا واجب نہیں تو پھر قضاء بھی واجب ہوگی اور عمدہ جواب یہ ہے کہ پورا کرنا مذہب میں واجب نہیں چنانچہ ظاہر الروایۃ میں ہے کہ  
مفتی میں بغیر عذر توڑ کر قضاء کرنا بھی جائز ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق فیاض بھی بقول صحیح عذر ہے چنانچہ حدیث ابو جحیفہ رو  
د بارہ ابو داؤد و ترمذی و عذر منہ کے صحیح بخاری میں ہے جس حضرت علیؓ نے حلو اسے جس تناول فرمایا اور لازم نہیں  
ہے کہ آپ نے قضا نہیں کیا۔ حالانکہ قضا کا حکم دوسری حدیث میں صریح ہے جسکو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے حضرت عائشہ  
سے روایت کیا کہ میں اور حفصہ دونوں روزہ سے تھیں کہ ہمارے سامنے طعام آیا جسکی خواہش ہم پر غالب ہوئی تو ہم نے  
اس میں سے کھا لیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حفصہ نے عبادت کر کے حضرت علیؓ سے سلام سے  
یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم دونوں اس روزہ کی جگہ ایک روزہ قضا کرو۔ ترمذی رحمہ نے اسکو مرسل صحیح کہا۔  
لیکن ابن حبان نے اپنی صحیح میں اسکو جریر بن حازم عن یحییٰ بن سعید عن عروہ عن عائشہ روئے سے موصول صحیح روایت کیا ہے  
ظہرائی رحمہ نے حدیث ابن عباس راوی ہر یہ روئے اور بخاری رحمہ نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے باسناد صحیح مختلف طرق سے  
روایت کیا کہ اب اس کے ثبوت میں کچھ شک نہیں رہا جیسا کہ شیخ متقی ابن الامام نے تفصیل تمام بیان کیا ہے۔ ابن خرم رحمہ نے صحیح  
ابن حبان کی اسناد کو صحیح کہا اور اقرار کیا کہ اس سے قضا کرنے کا حکم صحیح ثابت ہے۔ موطا میں متعدد طرق سے مرسل روایت ہے  
مفتی کہ ابن القحطان نے کہا کہ یہ اسانید صحیح اور ارسال کچھ مضربین ہے۔ پھر جب مرسل بدرجہ موصول ہے حالانکہ وہ موصول ہوندا  
صحیح ثابت تو حدیث کی صحت میں کچھ شک نہیں رہا۔ اور داؤد مفتی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ دعوت میں ایک  
شخص کناوے ہو بیٹھا اور کہا کہ میں صائم ہوں پس حضرت علیؓ نے فرمایا کہ تیرے بھائی نے تکلف کر کے تیرے واسطے  
طعام تیار کیا اور تو کتنا ہے کہ میں صائم ہوں تو کھا اور اسکی جگہ ایک روزہ رکھ لیجیو۔ و قد رواہ ابو داؤد و ابی یاسی۔ اس حدیث  
سے معلوم ہوا کہ دعوت قدری ہم منع۔ ثم عندنا لا یباح الا قضا و بغیر عذر منی احدی الروایاتین لما بینا۔ پھر ہمارے  
مذہب میں نفل میں بغیر عذر انظار کرنا مباح نہیں موافق دو روایتوں میں سے ایک روایت کے وجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔  
فت کہ اصل کو باطل کرنا منوع ہے۔ اور دو روایتیں اس واسطے جو کہیں کہ مفتی بھی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں سے ہے۔ جہنم بغیر  
عذر توڑنا بھی مباح ہے۔ ویلح بعدہ۔ اور عذر سے توڑنا مباح ہے۔ فت۔ باتفاق۔ والفیاض عذر لقولہ علیہ السلام  
انظر و انظر لوما کان۔ اور فیاض ایک قدری بدلیل قول حدیث کہ انظار کر اور اسکے جیسے ایک روزہ قضا کرے۔  
اور شیخ متقی ابن الامام نے کہا کہ مفتی کی روایت یعنی بغیر عذر انظار جائز ہونے پر دلیل متفقہ میں یعنی دلیل اسی کو صحیح  
ثابت کرتے ہیں۔ مفت۔ اور بغیر یہ میں کہا کہ صحیح مذہب یہ کہ صاحب الدرۃ اگر ظالی حاضری پر خوش ہو تو انظار نہ کرے روزہ  
انظار کرے میں کتابوں کہ یہ صحیح ہے کیونکہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ دعوت قبول کر کے جاوے پھر اگر  
صائم ہو تو کدے اور عذر کو یہ روزہ عذر میں ترمذی میں صحیح ہے۔ یعنی عذر نے کھا کہ یہ سب زوال سے پہلے ہے اور ہا بعد از زوال  
تو انظار نہ کرے مگر اگر اس میں مالدین میں سے کسی کی نافرمانی ہو اور مرض سب دنوں میں یعنی رمضان وغیرہ میں عذر ہے۔

و اذ بلغ الصبی - اور جب طفل بالغ ہوا - مثلاً رمضان کے دن میں اسکو اقلام ہوا۔ یوں ہی ہر مفسر کہ بعد فجر کے کچھ کھانے پر  
اسکا قدر دور ہو گیا۔ ع۔ ادا سلم الکافر۔ یا کافر اسلام لایا۔ فی رمضان۔ یعنی دن میں رمضان کے۔ اسکا بقیہ یومہما۔ تو باقی دن  
اساک رکھیں۔ ف۔ یعنی روزہ دار کی طرح کوئی چیز نہ کھائے نہ کرے۔ قضاء حق الوقت بالتشبه۔ تاکہ صاحبین سے مشابہت میں  
وقت عزیز کا حق پورا ہو۔ ف۔ پھر صحیح یہ کہ ہر اساک واجب ہے چنانچہ عاشوراء میں حدیث صحیح میں آیا کہ جس نے کچھ کھالیا ہو وہ باقی  
دن اساک کرے کہ آج یوم عاشوراء ہے۔ یہ حکم مفید و خوب ہے۔ پھر مانند بلوغ طفل و اسلام کافر کے حالتہ جب کہ دن میں پاک  
ہوئی یا نفاس والی پاک ہوئی اگرچہ فجر سے متصل ہوں کیونکہ ان کے واسطے فجر سے پہلے پاک ہونا شرط ہے اور جہنوں کو اقامت یا  
مریض کو صحت یا مسافر کو اقامت بعد زوال کے ہوئی یا کچھ کھانے کے بعد قبل زوال کے ہوئی تو بقیہ روز اساک کرے اور  
قبل زوال کے کچھ کھانے کی قید اسواسطے کہ اگر کچھ کھایا تو نیت کا وقت باقی ہے پس روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر افطار کی نیت  
کی مگر کچھ افطار نہ کیا حتی کہ نیت کے وقت تک آگیا تو اس پر روزہ کی نیت واجب ہے۔ اور اسی طرح جس نے رمضان میں عداً نظام  
کر دیا ہو یا خطا سے مثلاً پانی حلق میں چلا گیا ہو یا اس دن شک تھا پس اسے کھالیا پھر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا ہی ہمارا ہے  
گمان سے سحری کھائی حالانکہ فجر ہو گئی تھی تو ایسی حالتوں میں باقی دن بھر روزہ کے مثل اساک واجب ہے۔ الفتح۔ امام صفار نے فرمایا کہ صحیح  
یہ کہ اساک مستحب ہے۔ النبی ع۔ (فروع) محققین مشائخ نے مثل کرنی و ابو بکر ابھیما ص الرازی وغیرہم نے ائمہ سے روایت کی کہ نفل روزہ  
میں افطار کرنا بغیر قدر کے حلال نہیں۔ ف۔ ک۔ یہی اصح ہے محیط السرخسی حیفات بذہب صحیح اسوقت قدر ہے کہ صاحب دعوت کو نہ کھانے  
میں ملال ہو۔ محیط۔ اور یہ صاحب الدعوت کے لیے بھی قدر ہوگا۔ الصدور۔ اور یہ اسوقت کہ افطار قبل الزوال ہو۔ رہا بعد زوال کے کسی حالت  
میں افطار نہ کرے مگر جب کہ والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہوتی ہو۔ محیط۔ اور صوم واجب میں دعوت حیفات کچھ قدر نہیں النبی ع۔  
پھر باوجود اساک واجب ہونے کے فرمایا۔ ولو افطرا فیه لا قضاء علیہا۔ اگر طفل بالغ ہونے والے یا اسلام لانے والے نے گواہی  
دن میں افطار کیا تو دونوں پر قضا واجب نہیں۔ ف۔ لان الصوم غیر واجب فیه۔ کیونکہ روزہ اس دن میں واجب نہیں ف۔  
اس لیے کہ طفل اگرچہ نفل کے لائق تھا لیکن اس پر فرض نہ تھا اور کافر کسی لائق نہ تھا تو اس دن کا روزہ اس پر واجب نہ تھا جبکی قضا ہو  
بان باقی وقت میں اساک واجب ہے۔ اور اساک کی کوئی قضا نہیں ہے۔ رہا اس دن کے بعد کیا حکم ہے تو فرمایا۔ و صام بالعدہ۔ اور بعد  
اس روزہ کے جو ایام رمضان ہوں روزوں انکا روزہ رکھیں۔ ف۔ یعنی بطریق فرض کے۔ لیستحق السبب۔ جو جو سبب مستحق ہوئے  
ف۔ یعنی ماہ رمضان۔ والاہلیت۔ اور اہلیت متحقق ہونے کے۔ ف۔ یعنی عاقل بالغ مسلمان جو حیض و نفاس وغیرہ سے پاک ہے  
اگر کما چاہے کہ جس دن نفل بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا اسی دن دونوں کو اہلیت حاصل ہو گئی اور ماہ رمضان بھی موجود ہے تو کیا اسدن  
کا روزہ نفاذ کریں جیسے نازمین اگر بالکل آخر وقت کے شرائط کے بعد صرف تھوڑے باندھنے کے وقت بلوغ یا اسلام ہو تو یہ ناز قضا کرنی واجب  
ہوتی ہے اور کیا اس رمضان کے گذرے دنوں کی بھی قضا کریں جیسے جہنوں اگر درمیان میں کسی وقت اچھا ہو گیا تو وہ اچھا اور رمضان سے  
اسوقت تک قضا کرے اور باقی دنوں کے روزے رکھے۔ جواب اسکا کتاب میں فرمایا۔ ولکم تقضیا یومہما ولما مضی۔ اور یہ بالغ  
ہونے والا اور یہ اسلام لانے والا جس دن میں بالغ اور مسلمان ہوئے ہیں اسدن کو قضا نہیں کریں اور نہ اتہک کے گذرے ایام  
قضا کریں۔ لعدم الخطاب۔ پھر خطاب نہوئے کے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جو رمضان میں روزے رکھنے کا حکم دیا تو ایسے بندوں  
کو مخاطب فرمایا کہ وہ ان والے عاقل بالغ ہوں پس انھیں کو خطاب فرمایا اور انھیں براء اگر نافرمانی ہو اور طفل غیر بالغ اور شخص کافر  
کو خطاب ہی نہیں تھا تاہم قضا بھی واجب نہیں۔ بان وقت بلوغ و اسلام کے خطاب منوجہ ہوا تو آئندہ تعمیل کریں۔ و نہا بخلاف  
الصلوۃ۔ اور یہ حکم صوم کا برخلاف ناز کے ہے۔ لان السبب فیہا الجہل المتصل بالادار۔ کیونکہ ناز میں سبب وہ جزو وقت کا  
ہوتا ہے جو اس سے متصل ہے۔ ف۔ یعنی مثلاً طہر کی ناز جہدم اور کرنی شرع کی تو شروع سے پہلے ایک جزو سبب ہے اور جب وقت

بلوغ و اسلام  
میں اگرچہ روزہ  
واجب نہیں ہے  
مگر اگرچہ روزہ  
میں نفل ہے



ختم ہونے کا تو یہی حکم ہے اور خطاب اس وقت تک کے ساتھ موجود ہے۔ فوجیت الایلیۃ عندہ۔ پس اس وقت میں بالغ ہونے والے  
 و اسلام لانے والے میں لیاقت موجود ہے۔ ف۔ تو یہ نماز اس پر لازم ہوئی اور جب اور کا وقت باقی نہیں تو قضاء واجب ہوئی۔ وفی  
 الصوم الجزاء الاول۔ اور صوم میں سبب جز اول ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جز اخیر نہیں بلکہ طلع فجر سے متصل جز اول اس دن کے روزہ  
 واجب ہونے کا سبب ہے تو جو شخص اس وقت لائق خطاب ہو سبب واجب ہوگا۔ اور کلام بیان طفل دکان میں ہے۔ والایلیۃ متعددہ عندہ  
 اور اس جز اول کے وقت اہلیت نماز ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک طفل تا بالغ ہوا اور دوسرا کافر جاہل قابل عبادت نہیں ہے۔ پھر۔ تمام  
 دن گیا کیونکہ روزہ کے کمرے نہیں ہونے ہیں اور نہ دن میں سے کوئی وقت روزے سے زائد جتنا ہی بخلاف نماز کے۔ پھر جو حکم مذکور  
 ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انه اذا نال الکفر والصباء قبل الزوال فعليه انقضاء لانه ادرک وقت النیت  
 اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب زوال سے پہلے کفر یا طفلیت نائل ہوئی ہو تو اس پر قضاء واجب ہے کیونکہ اس نے نیت کا وقت  
 پایا۔ ف۔ کیونکہ زوال سے پہلے جو نیت کرے اس کا روزہ صحیح ہو جاتا ہے اور سافر اگر اس وقت یقین ہو تو اس پر واجب ہے اسی طرح بیان ہے  
 اس میں اعتراض یہ کہ نیت اگر قبل زوال ہو وہ روزے کو ابتداء سے کر دیتی ہے چنانچہ فرض میں ابتداء سے بعفت واجب ہوا حالانکہ  
 یہ دونوں اس لائق نہ تھے کہ ان پر وجوب ہو لہذا فرمایا کہ۔ وجہ الظاہر ان الصوم لایجزی وجوبا۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ واجب  
 ہونے میں صوم کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ ف۔ پس نہیں ممکن کہ ابتداء سے قبل زوال تک غیر واجب حصہ ہو۔ در اسکے بعد سے غروب تک  
 واجب ہو تو لا محالہ ابتداء سے واجب شروع ہوگا۔ والایلیۃ الوجوب متعددہ فی اولہ۔ حالانکہ وجوب کی لیاقت ابتداء سے معدوم ہے۔  
 کیونکہ ایک طفل ہے اور دوسرا حالت کفر میں ہے پس وجوب کے لائق ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ الا ان سکر دونوں میں یہ فرق ہے کہ۔  
 للصبی ان یومی التطوع فی نذہ الصوت۔ طفل کو جائز ہے کہ نفل روزہ کی نیت کرے اس صورت میں۔ ف۔ یعنی جب کہ بالغ  
 ہونا قبل زوال ہو۔ کیونکہ طفل میں ابتداء سے نفل کی حلا جیت تھی۔ و ان الکافر علی ما قالوا سافر کو یہ جائز نہیں جیسا کہ مشائخ  
 نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی اکثر مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ اور محیطین اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا۔ مع۔ لان الکافر لیس من اہل التطوع ایضاً  
 و طفل اہل لہ۔ کیونکہ کافر کو نفل کی لیاقت بھی نہیں ہے اور طفل کو یہ لیاقت ہے۔ و اذا نوى المسافر الافطار۔ اور جب مسافر  
 نے افطار کی نیت کی۔ ف۔ یعنی رمضان سے خارج ایام میں ایک مسافر نے رات سے نیت کی تھی کہ صبح روزہ نہیں رہے گا۔ ثم قدم  
 المفطر قبل الزوال۔ پھر وہ زوال سے پہلے شہر میں پہنچ گیا۔ ف۔ اور ہنوز کچھ کھا یا پیا نہیں ہے۔ فتوحی الصوم۔ پس اس نے  
 روزے کی نیت کر لی۔ ف۔ یعنی نفل روزے کی۔ اجزاء۔ تو روزہ نفل ادا ہو جائیگا۔ ف۔ پھر اگر رات سے افطار کی نیت  
 نہ کی ہو تو بدرجہ اولی روزہ جائز ہوگا۔ ف۔ م۔ لان السفر لاینافی الایلیۃ الوجوب۔ کیونکہ سفر کچھ مٹانی نہیں ہوتا ثبوت کی لیاقت کو  
 ولا حتمہ الشرع۔ اور نہ محض شروع کو مٹاتی ہے۔ ف۔ یعنی مسافر کو روزہ رکھنے کی لیاقت ثابت رہتی اور اس سے شروع کرنا صحیح ہو  
 ہے حتی کہ اگر وہ اس موقع نفل کو فاسد کرے تو قضاء واجب ہوگی۔ ہاں سفر الیۃ تاخیر فرض کی رخصت دیتا ہے پس اگر مسافر نے یہ رخصت نہ لی  
 بلکہ دوسری روزہ رکھا تو جائز ہے حتی کہ فرمایا۔ وان کان فی رمضان۔ اور اگر رمضان میں ایسا واقع ہوا۔ ف۔ کہ مسافر قبل زوال کے  
 غروب میں آگیا اگرچہ آٹھ رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ فعليه ان یصوم۔ تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔ لزوال المرحض فی وقت  
 الیقینہ۔ بوجہ زوال رخصت دہندہ کے نیت کے وقت۔ ف۔ یعنی افطار کی رخصت دے دے والا سفر تھوڑا بواب مائل ہو گیا پھر اگر  
 زوال سفر بعد زوال آفتاب کے ہوتا تو نیت کا وقت نہ تھا پس روزہ نہیں ہوتا اگرچہ باقی وقت میں اساک واجب ہوتا اور اس مسئلہ میں  
 جمل زوال آفتاب ہر تو نیت کا وقت حاضر ہے تو واجب ہوا کہ نیت کر کے روزہ رکھے حالانکہ تمام اس وقت موجود ہے نہ سفر الا تری  
 انه لو کان یقیناً اول ایوم یکما نام نہیں دیکھنے کہ اگر ایک شخص ابتداء سے روزہ میں یقین تھا۔ ف۔ یعنی فجر میں حتی کہ اس پر روزہ رکھنا  
 واجب ہوا اور اسے روزہ رکھا۔ ثم سافر۔ پھر اسے سفر اختیار کیا۔ لایبطل لہ الفطر۔ تو اسکو افطار کرنا بطل نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ

سفر آدمی کو جائز دیتا ہے کہ روزہ افطار کرے پھر بھی اس مسئلہ میں افطار جائز نہوا۔ ترجیحاً چاہنا ہے الاقامت۔ اور ترجیحاً جانب نکاح کے۔ فتنہ کیونکہ اول وقت قیوم تھا پس قیوم ہونے کا پھر بھاری رکھ کر اجازت افطار نہیں ہے حالانکہ افطار کے وقت سفر موجود ہے۔ اقامت۔ فتنہ اولی۔ ثوبہ صورت اولی ہے۔ فتنہ یعنی جب کہ قبل زوال کے شہر میں اگر قیوم ہوا تو اس وقت اقامت کو ترجیح دینا ہر پہلو میں اولی ہوگا کیونکہ اب تو سفر بھی موجود نہیں ہے۔ لہذا واجب ہوا کہ یہ مسافر روزہ رکھے اور افطار نہ کرے اگرچہ رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ واضح ہو کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اسپر اعتراض ہوا کہ حدیث صحیح میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سال فتح مکہ کو مدینہ سے رمضان میں برآمد ہوئے یا تک کہ جب آپ کراہت قیوم میں تھے در حالیکہ آپ روزہ سے تھے تو پیا لہ بانی کا ارشاد بر بلند اشخاص کر نوش فرمایا۔ یعنی افطار کر لیا۔ کما فی الصحیح۔ اس سے معلوم ہوا کہ اول قیوم ہو پھر سفر کرے تو افطار مباح ہے۔ جواب یہ کہ کراہت قیوم مدینہ سے بہت دور ہے ایک روز کا رستہ نہیں تو معنی حدیث میں یہ ہیں کہ آپ مدینہ سے منزل بنزل روانہ ہوئے اور روزہ رکھتے رہے یا تک کہ کراہت قیوم کی منزل میں افطار کر دیا اور اسکی وجہ صحیح حدیث میں یہ ثابت ہوئی کہ لوگوں نے بھی افطار کیا اور تکلیف اشخاصی قیوم نے افطار کر دیا تاکہ آئندہ کسی کو حرج نہ ہو۔ پس حدیث میں مسافر نے روزہ رکھا اور آخر وقت افطار کر دیا اور مسئلہ مذکورہ میں قیوم نے روزہ رکھ کر سفر کیا تو افطار نہ کرے۔ لیکن مخفی نہیں کہ بیان دوسرا مسئلہ فقہاء کا یہ ہے کہ اگر مسافر نے رات سے روزہ کی نیت کی اور صبح نہ کی موقوفی کہ صبح ہو گئی تو وہ حاکم رہیگا اور اسکو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ اسپر البتہ حدیث کریمہ سے سخت احتراز اردو ہوتا ہے اور شیخ ابن العلام نے کوئی معقول جواب نہیں دیا۔ اور یہی ہو سکتا ہے کہ بعض لوگوں کے حق میں خوف ہلاکت سے آپ نے تشریع فرمائی اور ایسے خوف کی صورت میں افطار جائز ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دوسروں کے خوف سے افطار مخصوص ہوگا وجہ آپ کے صاحب الشرح ہونے کے اور دوسرے کسی کو جائز نہ ہوگا کہ اپنے سوا سے غیر کے خوف سے افطار کرے۔ فاحفظہ۔ الحاصل جو قیوم کہ بعد ان سفر کرے یا جو مسافر کہ قبل الزوال قیوم ہو دونوں کو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ الا انہ اذا افطر فی المساتین لا تلزمہ الکفارة۔ مگر اتنی بات ہے کہ اگر اسنے دونوں صورتوں میں افطار کر دیا تو اسپر کفارہ لازم ہوگا۔ لقیام شبہہ البیض۔ کیونکہ بیض یعنی سفید مباح کرنے والے کا شبہہ قائم ہے۔ فتنہ اور کفارہ ساقط ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مسافر نے نیت صوم سے صبح کی پھر اسدن افطار کر دیا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ فتنہ۔ اگر افطار کر کے سفر شروع کیا تو کفارہ ہونا چاہیے۔ کما فی محیط السرخسی۔ اگر روزہ میں اول عمدہ کھالیا پھر خود سفر کیا یا سلطان نے اسکو مجبور کر دیا تو ظاہر الروایہ میں کفارہ لازم ہوگا۔ کما فی التلخیص۔ اگر قیوم نے روزہ میں سفر کیا پھر سبیل چیر لینے کو گھر وانا اور بیان کچھ کھا کر روانہ ہوا تو قیاس یہ کہ کفارہ واجب ہو اور نفیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ البیاضیہ۔ اصل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب آدمی آخر دن میں ایسی حالت میں ہو جاوے کہ اگر یہ حالت ابتدا سے روز میں ہوتی تو اسکو افطار کرنا مباح ہوتا پس اسنے آخر دن میں افطار کر دیا تو اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ القاضی خان۔ ومن غمی علیہ فی رمضان۔ اور جس شخص پر ٹہنی بیوشی طاری ہوئی رمضان میں۔ فتنہ یعنی بعد فہر کے پھر وہ کئی روز تک بیوش رہا۔ لم یقض الیوم الذی حدث فیہ الاعماء۔ تو وہ اس روزہ کو نفاہ نہ کرے جس میں انعام شروع ہوا ہے۔ لوجود الصوم فیہ وهو الامساک المقرون بالنیۃ۔ کیونکہ اسدن صوم پایا گیا یعنی مقدرات سے بازر بنائیت کے ساتھ۔ فتنہ۔ اور نیت ہم نے مان لی۔ اور افطار ہو جو ہا منہ۔ کیونکہ ظاہر حال میں اس شخص سے نیت کا وجود ہوگا۔ فتنہ کیونکہ وہ مسلمان ہے حتی کہ اگر ظاہر حال اس کے خلاف ہو مثلاً یہ شخص بیباک فاسق ہو جو ثلاثیہ روزہ نہیں رکھتا ہے یا مسافر ہو تو وہ اس روزہ کا روزہ بھی نفاہ کرے۔ السراج۔ ن۔ ح۔ و تقضی ما بعدہ۔ اور اسدن کے بعد والے دنوں کو نفاہ کرے لانعد ام النیۃ۔ کیونکہ نیت معدوم ہے۔ فتنہ یعنی بیوشی میں نیت صحیح نہیں تو باقی ایام میں قطعاً نیت جسن ہوئی۔ وان غمی اول لیلۃ منہ۔ اور اگر وہ رمضان کی اول رات میں اسپر انعام طاری ہوا۔ فتنہ اور ہمارے مینہ بھر رہا۔ فضاہ کلمہ غیر لوم

مالک اللیلۃ - تو سب رمضان کو فضا کرے سوائے اُس رات والے دن کے - و - یعنی پہلا روزہ ہو گیا - لما تطلعت - بدلیل اسکے جو ہم بیان کر چکے - و - کہ ظاہر حال کی دلیل سے نیت کر چکا ہوگا تو پہلا روزہ ہو گیا - اور اگر غروب سے پہلے افطار ہو چکا ہو تو اول سے لیکر افطار تک فضا کرے - کیونکہ نیت صحیح نہیں ہے بخلاف اسکے جب کہ بعد غروب نیت کی جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے تو یہ نیت صحیح مگر ہمارے نزدیک اسی رات والے دن کے لیے ہوگی - اور امام مالک کے نزدیک ایک نیت تمام مہینہ کے واسطے کافی ہے ہذا فرمایا - وقال مالک لا یقضی ما بعدہ لان صوم رمضان عمدہ تیاوی ینتہ واحدہ بمنزلہ الاعتکاف - اور امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ روزہ افطار کے بعد والے روزے بھی فضا نہ کرے کیونکہ مالک رحمہ اللہ کے نزدیک رمضان کے روزے ایک ہی نیت سے سب ادا ہو جاتے ہیں جیسے اعتکاف - و - کہ اس میں ہر روز کی نیت فردین بلکہ ایک نیت کافی ہے - وعندنا لا بد من الیقین لکل یوم لانہا عبادات متفرقة لانه تیجمل بین کل یومین بالیس نہیان لہذہ العبادۃ - اور ہمارے نزدیک ہر روز کے لیے نیت ہونا ضروری ہے کیونکہ روزے تو الگ الگ عبادات ہیں اس واسطے کہ ہر دو روزے کے درمیان رات ایسی چیز حائل ہو جاتی ہے جو اس عبادت صوم کا زمانہ نہیں ہے - و - تو ہر روزہ کا زمانہ دوسرے روزے سے متصل نہ رہا - بخلاف الاعتکاف - برخلاف اعتکاف کے - و - کیونکہ اس میں رات و دن سب اعتکاف کا زمانہ ہے - حتیٰ کہ اس میں دونوں طرف امامات و عبادتوں میں ہم - بھر واضح ہو کہ افطار و جنون میں فرق ہے چنانچہ فرمایا - ومن انعمی علیہ فی رمضان کلہ فضاہ - اور جس شخص پر تمام رمضان افطار طاری ہو رہے ہیں فضا کرے - و - کیونکہ عاقل کے مانند خطاب روزے رکھنے کا اس پر بھی متوجہ ہوا - لانه نوع مرض لیضعف القوی - کیونکہ افطار ایک قسم کا مرض ہے جو قوتوں کو ضعیف کر دیتا ہے - و - حتیٰ کہ حاس اپنا کام کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں - ولا یریل الحجی - اور افطار کچھ قفل کو زائل نہیں کرتا - و - پس افطار نے اسکو عاقل مرض کر دیا - فیصیر عذلی فی التاخیر لانی الاسقاط - تو افطار ایک عذر ایسا ہوگا جو روزہ کی تاخیر کرنے میں موثر ہوگا نہ روزہ ساقط کرنے میں - و - اور تمام مہینہ افطار جب ہی کہ حاضر ہونے سے پہلے افطار ہو گیا اور پورا مہینہ رہا بلکہ جب قوت آوے فضا کرے - ومن جن فی رمضان کلہ - اور جو شخص کہ تمام رمضان بھر مجنون رہا - و - اسطرح کہ اگر چاند سے پہلے جنون ہو اور تمام مہینہ گزر گیا - لم یقضہ - تو اسکو فضا نہیں کرے گا - خلافاً لما لک ح اس مسئلہ میں امام مالک رحمہ اللہ کا خلاف ہے - و - اور یہی امام احمد کا قول ہے - ہو یقتبرہ بالانعام - امام مالک رحمہ اللہ جنون کو افطار پر قیاس کرنے میں - و - تو کہتے ہیں کہ پورا فضا کرے - ولما ان المسقط ہوا المخرج - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ساقط کرنے والا توجہ ہے - و - پس جس صورت میں حج متحقق ہو فضا کرنا ساقط ہوگا - والانعام لا یستوعب الشہر عاۃ فلا حج - اور انعام تمام مہینہ بھر نہیں گھیرتا بدلیل عادت توجہ نہیں - و - یعنی عادت سے دریافت ہوا کہ افطار کبھی مہینہ بھر نہیں ہوتا تو ہر حال تصور ہوگا پس حالت عورت کی طرح فضا کرنا آسان ہوگا - والجنون یتوعدہ فحق الحج - اور جنون تمام مہینہ گھیر لیتا ہے توجہ متحقق ہوگا - و - اور حج الصبر تعالیٰ نے دور کر دیا ہے تو معلوم ہوا کہ جب جنون تمام مہینہ گھیرے تو فضا واجب نہیں - اگر رمضان کی اول رات میں یعنی بعد غروب کے نفیس ہو پھر مجنون ہو کر صبح کی حتیٰ کہ مہینہ گزر گیا تو پہلا روزہ ہو گیا اور باقی باتفاق فضا کرے اور اصول شمس الائمہ اور جمع الثنازی میں لکھا کہ نفی یہ کہ فضا نہیں واجب ہے کیونکہ رات میں روزہ نہیں ہوتا - کافی اہنی - اور ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں کہا جاوے کہ جنون جب قفل زائل کرتا ہے تو مجنون لائق خطاب نہیں رہا لیکن اس صحت میں درمیان رمضان کے افطار کا اعتراض ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا - وان افاق المجنون فی بعضہ قضی امضی - اور اگر مجنون کو ماہ رمضان کے بعض وقت میں افطار ہو گیا تو وہ گزرے ایام کو فضا کرے - و - اور آئندہ روزہ رکھے - خلافاً لفرقہ الشافعی - اس میں زفر رحمہ اللہ شافعی کا خلاف ہے و - اور امام احمد کا بھی یہی آئے کے نزدیک گذشتہ ایام جنون کی فضا واجب نہیں - ہا لئولان لم یحب علیہ الاداء لافترہ الا ہلیتہ - زفر و شافعی کہتے ہیں کہ اس مجنون پر ادا کرنا واجب نہ تھا بوجہ بیاعت خطاب یعنی عقل نہ ہونے کے - و - تو



جس روز کی ادا واجب ہو اس کی قضاء بھی واجب نہیں۔ والا قضاء پر تفتیح ہے۔ وصار کا المستوعب اور یہ ایسا جو گیا جیسے تمام مہینہ بھر خون والا۔ ولنا ان السبب قد وجد وجو الشہر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور وہ ماہ رمضان ہے۔ فت قولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر فلیصمه۔ پھر سبب کے ساتھ اہلیت بھی ضروری یعنی سبب کو جو واجب کرے تو یہ شخص اس کی قابلیت بھی رکھتا ہو۔ والا اہلیت بالذمت۔ اور قابلیت ہضم ہے۔ فت ذمہ دراصل یعنی عمدہ ہے۔ یعنی اہلیت کا مد اور مرتبہ اتنی بات ہے کہ یہ شخص اس کی ذمہ داری و عمدہ داری کے قابل ہو۔ پھر خالی ذمہ داری کافی نہیں کیونکہ طفل محض مجنون کہ تمام مہینہ یا زیادہ جنون میں رہے خالی ذمہ دار ہو سکتا ہے مگر بقائدہ تو ضرور ہو کہ ذمہ داری مع فائدہ ہو یعنی سبب اس کے ذمہ واجب کرے۔ و فی الوجوب قائمہ۔ اور واجب کرنے میں فائدہ بھی ہو۔ و جو صیغہ ورتہ مطلوبہ اعلیٰ و جبہ لایحجج فی اداۃ۔ اور فائدہ کا وجوب یہ کہ ایسے طریقہ پر روزہ رکھنا اس سے طلب کیا جاوے کہ وہ اس کے ادا کرنے میں حرج میں نہ پڑے۔ فت۔ تو جس مجنون کو درمیان میں اتفاق ہوا اس پر اسی طرح قضاء واجب ہے کہ کچھ حرج نہیں۔ بخلاف المستوعب لائے حرج فی الاوا و خلا فائدہ و تمامہ فی اختلافات۔ برخلاف اسکے جسکا جنون پورے مہینہ بھر رہا ہو کیونکہ وہ ادا کرنے میں حرج اشکال و کچھ فائدہ نہیں۔ اور پوری بحث اختلافات میں ہے۔ فت یعنی اگر وجہ سبب یعنی ماہ رمضان اسکے حق میں بھی موجود مگر واجب اہل جہت سے نہیں کرتا کہ اگر واجب کرے تو حرج لازم ہو اور حرج امر تعالیٰ نے دور کیا تو واجب کرے پھر دفع ہو جاوے اس سے کچھ فائدہ نہیں۔ یہ شارحین کا مخلص ہے لیکن معنی نہیں کہ انکار دوم میں اور جب کہ چاند رات میں جنون ہوا اور تمام مہینہ گزر گیا تو قضاء واجب ہے حالانکہ حرج معتبر نہ ہوا۔ اور اسکا جواب نہیں ہو کہ جنون منزل قتل ہے اور عقل شرط وجوب فاعل فیہ۔ م۔ ثم لا فرق بین الاصلی۔ پھر فرق نہیں درمیان جنون اہل کے۔ فت یعنی مجنون بالغ ہوا۔ والعارضی۔ اور درمیان جنون عارضی کے۔ فت یعنی جب کہ بعد بلوغ کے کسی وقت طاری ہو گیا۔ حاصل یہ کہ دونوں قسم جنون میں حکم قضاء جاری ہے۔ قیل بذاتی خاصہ الروایۃ۔ لکھا گیا کہ فرق نہ ہونا ظاہر الروایۃ کا حکم ہے۔ وعن محمد بنہ فرق بینہما۔ اور نوادین امام محمد سے آیا کہ امام محمد نے دونوں قسم جنون میں فرق رکھا۔ لائے اذ ابلاغ مجنون۔ اس وجہ سے کہ جب وہ مجنون بالغ ہوا۔ فت یعنی اصلی جنون ہے۔ التحق بالصبی فان عدم الخطاب۔ تو یہ مجنون شل بچوں کے ہو گیا تو خطاب اسکے حق میں معدوم ہوا۔ فت حیث عقل پر خطاب نہیں ہے۔ بخلاف ما ابلاغ عاقل۔ ثم جن۔ بخلاف اسکے جب وہ عقل کی صفت میں بالغ ہو پھر مجنون ہو گیا۔ ہذا مختار بعض المتأخرین۔ یہی بعض متأخرین مشائخ کا مختار ہے۔ فت جنین امام جرجانی و امام زہد العفاری بھی ہیں۔ مبسوط میں ہے کہ امام محمد سے محفوظ روایت بھی کہ مجنون پر گذرے ایام الی قضاء نہیں اور یہی روح قیاس قبول امام ابو حنیفہ سے ہے۔ اگر رمضان کعبہ میان کسی رات میں اتفاق ہوا تو مجنون پر قضاء لازم نہیں۔ البتلی۔ اور اگر رمضان کے اخیر دن میں بعد زوال کے اتفاق ہوا تو بھی قضاء لازم نہیں تو اتفاق سے مراد یہ کہ اس قدر ہو کہ حسین روزہ شرط کرتا ممکن ہو لئلا رات میں یا مہینہ کے اخیر دن بعد زوال میں قضاء نہیں ہوگی یہی صحیح ہے۔ القاضیان مع النہایہ۔ پھر شرح کے نزدیک تقریر استدلال یہ ہے کہ جنون اگر اصلی ہو تو خطاب الہی شہادت ایمانی لالہ الہ اسد و محمد رسول اللہ اس پر جو جنون کے متوجہ نہیں خطاباً معلومہ و صوم بدرجہ اولیٰ متوجہ نہیں ہیں پس وہ شل طفل کے ہے اور جب بلوغ کے وقت قائل تھا تو اسے توحید ایمانی کے ساتھ خطابات صوم و صلوة کا جائزہ التزام کرنا اپنے ذمہ لیا حتی کہ جب رمضان آدینکا روزہ رکھو گا پھر جب رمضان آیا اور وہ بالکل مجنون رہا تو حکم قولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر فلیصمه۔ اس کے حکم میں نہ آیا اور یہ قدر مقبول ہے اور بعد اسکے اگر عید کے روز قتل آ جاوے تو روزانہ خطاب نہیں ہے اور اگر درمیان میں قتل آئی تو طبیعت کی دلیل سے صوم کا وقت ہونا چاہیے کیونکہ رات میں اس حکم کی تعمیل صرف اسی قدر ہے کہ میں بسر و چشم ایمان و یا اور اس لام کو حق جانا۔ بان دن میں اس کی تعمیل یہ کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے خالصاً معاف حکم کے روزہ رکھا۔ پھر حکم تمام ماہ کے واسطے عام ہے تو سوت میں اسکو تمام ماہ کا حکم مل گیا اور جب حکم نے حالت عقل میں تعمیل کر جب

کی توکل نہیں واجب کی لیکن کچھ ایام گند چکے ہیں تو انکا ایجاب بطریق قضاء ہے یا وہ معذور ہو کر یا ادا کر چکا اور عدم نظر ہو اور اسکا ادا کرنا واجب ہے۔ جامع صغیر میں ہے کہ۔ ومن لم یؤتی رمضان کلمہ لا صوما ولا فطر علیہ قضاء۔ اور جس شخص نے تمام رمضان میں نیت نہ کی اور نہ روزے کی تو اس پر رمضان کا قضاء کرنا واجب ہے۔ وٹ اگرچہ اُسے کھائے پیے جماع سے اساک کیا ہو پھر اگر وہ شخص رمضان یا مسافر ہو تو بقاء اتفاق اس پر قضاء واجب ہے اور اگر وہ تندرست یقیم ہو تو بھی ہمارے نزدیک قضاء واجب ہے اور امام زفر فرم کے نزدیک نہیں سو قال زفر تیا وحی صوم رمضان بدون النیت فی حق الصبح البقیع۔ اور زفر فرم نے کہا کہ تندرست یقیم کے حق میں رمضان کا روزہ بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے۔ لائن لا مساک مستحق علیہ فعلی اتی وجہ یو ویہ لقع عنہ۔ کیونکہ اکل و شرب و جماع سے روکا رہنا اس پر واجب ہے تو جس وجہ پر اسکو ادا کر دے واجب ادا ہو جائیگا۔ وٹ جیسے مال میں زکوٰۃ ایک جزو مستحق فقرا ہو تو جس طور سے دیدے ادا ہو جاتی ہے۔ کما آدا وہب کل نقصا للفقیر۔ جیسے مثلاً مالدار نے کل نصاب فقیر کو ہبہ کر دیا۔ وٹ بعد از انکہ سال گزرنے پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہے تو زکوٰۃ بھی ادا ہو جاتی ہے اگرچہ نیت زکوٰۃ نہیں بلکہ قصد ہبہ ہے۔ یہی حال صوم کے اساک کا ہے۔ ولنا ان المستحق الامساک۔ اور جاری دلیل یہ کہ مستحق تو بیشک اساک ہے۔ وٹ لیکن مطلقا اساک دفاۃ و در بعض کا پر بنیز نہیں بلکہ اساک۔ بہتہ العبادۃ۔ بطریق عبادت۔ ولا عبادۃ الا بالنیۃ۔ اور عبادت کا وجہ و نمین گزیرت کے ساتھ۔ وٹ اور یہ فرض یہ کہ اُسے نیت نہیں کی تو لازم آتا کہ اُسے صوم عبادت نہیں ادا کیا پس قضاء واجب ہے۔ اگر کما چا دے کہ پھر ضرور بدون نیت نہوگا۔ جواب یہ کہ بان عبادت نہ ہوگا لیکن نفل الصلوٰۃ ہو جائیگا۔ پھر بہ نصاب میں زکوٰۃ کیوں ادا ہوئی۔ جواب۔ و فی بہتہ النصاب وجہ نیۃ القرۃ علی مامر فی الزکوٰۃ۔ اور بہ نصاب کی صحت میں قربت کی نیت پائی گئی ہے چنانچہ کتاب الزکوٰۃ میں مدلل گذر چکا۔ وٹ کیا نہیں دیکھتے کہ جس نے فقیر کو پیشگی زکوٰۃ دیدی پھر سال کے بیچ ہی میں کل نصاب صدم ہو گیا حتی کہ اس پر زکوٰۃ ہی واجب نہ ہوئی مگر وہ فقیر سے دیا ہوا نہیں پھر سکتا کیونکہ اسکو ثواب مل چکا۔ م۔ (ذریعہ) اگر رمضان میں عدا کھا یا پس اگر روزے کی نیت حسی تو بقاء اتفاق کفارہ ہے اور اگر کچھ نیت نہ تھی نہ روزہ کی اور نہ عدم روزہ کی تو زفر فرم کے نزدیک کفارہ ہے نہ ہمارے نزدیک۔ اور اگر ابتدا سے رمضان میں نیت کر چکا ہو تو امام مالک کے نزدیک کفارہ ہے اور اگر اسے نیت کی ہو کہ روزہ نہ کرے تو اسکا حکم کتاب میں بیان فرمایا۔ ومن اصبغ غیرنا وللصوم۔ اور جس شخص نے صبح کی در حالیکہ وہ روزے کی نیت نہیں رکھتا ہے۔ وٹ جیسے کہ ابتدا سے رات میں نیت کر کے فسخ کی ہو۔ فاکمل لا کفارۃ علیہ۔ پس اسے کھایا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ وٹ یعنی کھانے پینے وغیرہ جس سے انکار کرے کفارہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ وٹ یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ پس اس پر چار دن مامون کا اجماع ہے اور شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ یہی مشہور قول محمد رحم کا ہے۔ وقال زفر علیہ الکفارۃ لانه تیا وحی بغیر النیت عندہ۔ اور زفر فرم نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے کیونکہ زفر فرم کے نزدیک رمضان بغیر نیت ادا ہو جاتا ہے۔ وٹ اور کونھی نے انکار کیا کہ یہ زفر فرم کا مذہب نہیں بلکہ شل قول مالک کے ایک نیت تمام رمضان کو کافی ہے۔ پس خلاف اس صحت میں کہ اس دن اُسے خصوص کر کے نیت روزہ کی نہیں کی اور اسی طرح صبح کر لی تو زفر فرم کے نزدیک ابتدا سے صوم کی نیت اس میں کافی ہوگی اور امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک نیت ہر روزہ کی ضرور ہے۔ پس بدو نیت کے ابھی روزہ متوقف ہے پھر امام رحم کے نزدیک اگر قبل زوال کے کھایا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ وقال ابو یوسف و محمد اذا اکل قبل الزوال بسبب الکفارۃ۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ اگر اسے قبل زوال کے کھایا تو کفارہ واجب ہوگا۔ وٹ لیکن اسوجہ سے نہیں کہ اُسے روزہ توڑ دیا بلکہ۔ لانه قوت اسکان التحصیل۔ اسوجہ سے کہ اُسے روزہ حاصل کرنے کا اسکان کھو دیا۔ وٹ کیونکہ قبل زوال تک نیت کا نیت باقی ہے۔ اور یہ کھانا بمنزلہ روزہ توڑنے کے ہے۔ فقہار کفارہ نصاب

تو یہ مانند غاصب سے غصب کرنے والے کے ہوا۔ فـ صورت یہ کہ زید نے کبھی چیز غصب کی تو کبھی ہمسک پھیرنا واجب ہے اور ہنوز اسے نہیں پھیرتی تھی کہ خالد نے اسکو بکر سے غصب کر کے تلف کیا تو خالد نے پھیرنے کا امکان کھودیا پس زید کو جیسے غاصب سے نادان لینے کا اختیار ہے اسی طرح خالد غاصب الغاصب سے بھی پر لیکن نہ اسوجہ سے کہ خالد نے زید سے غصب کیا بلکہ اسوجہ سے کہ خالد نے پھیرنے کا امکان کھودیا اسی طرح قبل زوال کھانے سے روزہ پانے کا امکان گیا جیسے روزہ توڑنے سے جاتا ہے پس اس میں بھی کفارہ لازم آیا۔ شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ کہہ کہ جس اعرابی روزہ کے جوع میں کفارہ کی حدیث وارد ہوئی ہے شاید ابو یوسف نے اس سے یہ سمجھا کہ حالت صوم میں انظار موجب ہے تو صوم شروع کرنے کے پہلے بھی موجب ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں بلکہ یوں کہنا چاہیے ابو یوسف نے اس سے کفارہ کا سبب یہ سمجھا کہ جو روزہ پورا ہو سکتا تھا اسکو اپنے اختیار سے شائع کر کفارہ لازم آیا اور یہ وہی طرح ایک یہ کہ صوم شروع کر کے پورا نہ کرنے والا۔ دوم یہ کہ غرض کرنے کا سامان سب موجود ہے پھر مٹا دیا کیونکہ نیت کرتا تو پھر سے روزہ قائم ہوتا تو قبل زوال گویا متوقف روزہ موجود ہے۔ جواب یہ کہ تحقیقی روزہ موجود تھا جس میں کفارہ وارد ہے اور یہ متوقف روزہ موجود سے تو یہی ہے اور جب قوی میں کفارہ آیا تو قیاس نہیں ہو سکتا کہ ضعیف میں بھی ہو۔ ولابی حنیفۃ ان الکفارۃ تعلقت بالاسفار اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا نطق تو روزہ مٹانے پر ہوتا تھا۔ فـ جیسا کہ نص کفارہ شاہد صریح ہے اور مٹانا چاہتا ہے کہ پہلے روزہ موجود ہو۔ ولہذا اطلاق۔ اور یہ مفروض سنہ روزے رکھنے سے امتناع ہے۔ فـ اور رکھنا مٹانا نہیں ہے۔ اذلا صوم الابالیفہ۔ کیونکہ روزہ نہیں ہوتا اگر نیت کے ساتھ۔ فـ اور مفروض یہ کہ ایک شخص نے روزہ کی نیت ہی نہیں کی ہے الحاصل یہ روزہ نہ رکھتا بغیر نذر کے حرام و گناہ سخت ہے لیکن اس پر کفارہ نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر رات سے یہ نیت کی روزہ نہ رکھو لگا یا بعد او میں روزہ کی نیت تھی پھر فجر سے پہلے نفع کردی تو اس میں بدرجہ اولی کفارہ نہیں ہے۔ یہی فتاویٰ میں صریح ہے۔ م۔ اذا حاضت المرأة او نفست۔ جب روزے میں عورت کو حیض آگیا یا بچہ جنی۔ افطرت۔ تو اسے انظار کیا۔ فـ یعنی منفر ہو گئی کہ روزہ نہیں رہا۔ وقفست۔ اور دو روزہ قضا کرے۔ فـ یعنی حیض و نفاس سے روزہ ساقط نہیں ہوتا بلکہ قضا لازم ہے۔ بخلاف الصلوۃ۔ برخلاف نماز کے۔ فـ کہ نازدن کی قضا بھی واجب نہیں۔ لانا صحیح فی قضا نماز و قدر فی الصلوۃ کیونکہ ایسی عورت نازدن کے قضا لازم ہونے میں حرج میں نہ رہی اور پیشہ کتاب الصلوۃ یعنی باب بعض من گذرا۔ فـ اور نصوص میں صریح ہے تو قیاس کی ضرورت بھی نہیں رہی۔ اگر وہم ہو کہ جیسے رمضان سال بھر ایک دفعہ آتا ہے تو قضا میں حرج نہیں اسی طرح نفاس بھی ایک ہی دفعہ ہو سکتا ہے وہ بھی غالباً نہیں ہوتا تو کچھ حرج نہیں۔ جواب ہاں لیکن اگر نفاس میں قضا کے ناز واجب ہو تو حیض میں بھی ہو کیونکہ دونوں اشال ہیں پس دونوں ایک حکم میں رہے۔ فاحفظہم۔ و اذا قدم المسافر او طرت الحائض۔ جب مسافر وطن میں آگیا یا حائض پاک ہوئی۔ فی بعض النہار۔ دن کے بعض میں تو۔ اسکا بقیہ پوچھا۔ تو باقی دن میں اسکا رکھیں۔ فـ واضح ہو کہ مسافر کے وطن میں آنے سے تو یہ مراد ہے کہ اول سے انظار کر کے روانہ ہو کر وطن میں قبل زوال یا بعد زوال آیا اور اگر انظار نہ ہوا تو یہ حکم اس وقت کہ بعد زوال آیا کیونکہ قبل زوال میں روزہ واجب ہے اور یہی حائضہ تو وہ بعد فجر کے کسی وقت قبل یا بعد پاک ہو گیا ہے پھر یہ دونوں اور اگلے مانند ہندروائے باقی دن اسکا کر میں یعنی اس پر اسکا واجب ہے۔ وقال الشافعی لا یجب الامساک۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ اسکا واجب نہیں ہے و علی بناء الخلاف کل من صار اہلا للزوم ولم یکن کذلک فی اول الیوم۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے ہر ایسے شخص کا جو صوم لازم ہونے کے لائق ہو گیا حالانکہ ابتدا سے روزہ میں واجب ہونے کے لائق نہ تھا۔ فـ جیسے کافر کہ اسلام لایا اور معتزل کہ اچھا ہو گیا اور طفل کہ بالغ ہو گیا اور مریض کہ تندرست ہو گیا تو ہمارے نزدیک اسکا واجب بطریق مشابہت صائین کے اور شافعی کے نزدیک واجب نہیں۔ ہو یقول القسبۃ خلف۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ صائم کی مشابہت تو صوم کا خلیفہ ہے۔



فت پس جو حال صوم کا وہی خلیفہ کا پس جیسے صوم واجب نہیں اس پر اساک واجب نہیں اور جیسے واجب ہے اس پر اساک بھی واجب  
 فلا یجب الا علی من یتحقق الاصل فی حقہ۔ پس خلیفہ یعنی اساک نہیں واجب ہوگا اگر ایسے شخص پر چکے حق میں اصل یعنی صوم  
 متحقق ہے۔ کا منقطع متعمداً او مخطئاً۔ جیسے وہ شخص کہ جس نے روزہ انظار کر دیا خواہ عمدتاً یا خطا سے۔ فت عمدتاً تو ظاہر ہے اور غلطاً  
 یہ مراد نہیں کہ مثلاً کلی کرنے میں پانی اتر گیا کیونکہ اس سے شافعی رحمہ کے نزدیک روزہ نہیں جاتا۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ مثلاً مات سمحک سحری  
 کھانے کا حال کہ فجر پھیل گئی تھی یا روزہ کھو لا غروب سمحک حالانکہ ابر سے آفتاب نکل آیا۔ تو متعدد و غلطی پر صوم واجب تھا اور وہ مثلاً  
 تو اساک واجب رہا۔ بخلاف مسافر و حائضہ کے کہ ان پر صوم ہی واجب نہ تھا تو اساک بھی واجب نہیں۔ اس کلام میں یہ بحث ہے کہ یہ  
 جب ہی صحیح ہوگا کہ اساک رکھنا فقط اسی جہت پر ہو کہ وہ صوم کا خلیفہ ہے۔ اور اگر اساک کی کوئی وجہ دوسری بھی ہو تو صحیح نہ ہوگا۔  
 ولنا انه وجب قضاء الحق الوقت لا خلفاً۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اساک واجب ہونا وقت کا حق ادا کرنے کے واسطے ہے نہ خلیفہ  
 ہونے کی جہت سے۔ لانا وقت معطل۔ کیونکہ رمضان کا دن ایک وقت معطل ہے۔ فت جسکی تعظیم اسی طور پر کہ منقذات سے روکے  
 بشرطیکہ اجازت دینے والا کوئی امر مانند سفر و مرض و حیض وغیرہ کے بافضل موجود نہ ہو۔ من۔ بخلاف الحائض و النساء و غیر  
 و المسافر حیث لا یجب علیہم حال قیام بندہ الا عذار۔ برخلاف ایسی عورت کے جسکو حیض موجود یا نفاس موجود ہو یا ایسے  
 شخص کے جو مرض یا سفر میں ہو کیونکہ ان عذر و ان کے موجود ہونے کی حالت میں ان پر اساک واجب نہیں ہے۔ یتحقق المانع من تشبہ  
 حسب تحقیقہ عن الصوم۔ کیونکہ صائنین کے ساتھ مشابہت سے ایک عذر مانع موجود ہے جیسے وہ روزہ رکھنے سے مانع موجود ہے فت  
 اور مسئلہ میں کلام اس وقت کہ سفر ختم ہو چکا اور حیض سے پاک ہو چکی ہو۔ واضح ہو کہ صحیح روایت میں قول امام احمد شل ہمارے اور قول  
 مالک شل شافعی کے ہے اور عینی رحمہ کے مسئلہ بلوغ الصبی و السلام الکافر کے تحت میں نہایت سے نقل کیا کہ شیخ امام زاہد الصفار نے کہا کہ  
 صحیح ہے کہ اساک رکھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ انتہی۔ اور شیخ ابن شجاع نے بھی ائمہ کا اتفاق نقل کیا کیونکہ جب وہ منقطع موجود ہے  
 تو اس پر منقذات سے اساک کیوں واجب ہوگا۔ مع۔ اور مخفی نہیں کہ ظاہر حدیث عاشورار میں بھی کہ جس نے کھایا ہو وہ باقی دن  
 اساک رکھے کہ یہ عاشوراد کا دن ہے۔ دیکھو باوجود منقطع ہونے کے اساک کا حکم دیا لہذا محقق ابن الہمام رحمہ نے اسی طرف بیان کیا  
 لیکن انصاف یہ ہے کہ جب یہ اساک خلوات قیاس ہے تو عاشورار سے رمضان کی طرف تعدی نہ ہوگا اور رمضان کے بارہ میں جو  
 اساک وارد ہے وہ اسی کے حق میں جیسے اصل صوم واجب تھا پس اتوی قول امام زاہد الصفار رحمہ السیر و اسر تعالیٰ اعلم۔ قال  
 ای القدری۔ و اذا تسحر و ہویری ان الفجر لم یطلع فاذا ہو قد طلع او افطر و ہویری ان الشمس قد غربت فاذا ہو  
 لم تغرب اساک بقیۃ لومہ۔ قدری نے کہا کہ اگر سحری کھائی (جو روزہ کی نیت کر چکا ہے) و حالیکہ آسکی راسے یعنی گمان میں  
 تھا کہ فجر طلوع نہیں ہوئی حالانکہ گھلا کہ وہ طلوع ہو چکی تھی یا صائم نے انظار کیا در حالیکہ وہ گمان رکھتا ہے کہ آفتاب غروب ہو چکا حالانکہ  
 یہ ظاہر تھا کہ ابھی وہ غروب نہیں ہوا تھا تو یہ شخص باقی دن بھر اساک رکھے۔ فت بلا خلاف۔ فقضاء الحق الوقت بالقدیر  
 المحکم۔ قدری حق الوقت ادا کرنے کے بقدر ممکن۔ فت یعنی یہ اساک واجب ہونا اس فرض سے کہ اس وقت معطل کا حق اگر  
 روزے سے ادا نہ ہو سکا تو بقدر ممکن ہے اسی قدر سے ادا کیا جاوے اور وہ روزے کے ساتھ مشابہت ہے۔ اولقیہ للتمتہ۔  
 یا بفرض نیت دور کرنے کے۔ فت جب کہ اُسے کھایا حالانکہ اس میں کچھ غلط نہیں تو لوگ اسکو فاسق کی نیت دینگے اور نیت دینا  
 اگرچہ مذموم ہے مگر جب ظاہر حال یہی ہو تو اس شخص کو خود واجب ہے کہ ایسے مواقع سے بچا رکھے اسی واسطے حدیث میں وارد ہے  
 کہ نیت کے مواقع سے مومن بچا کرے۔ ن ع نام۔ جو شخص شراب خانہ میں جاتا ہو تو لوگ اسکو شرابخوار گمان کرنے میں معذور  
 ہیں بلکہ یہ خود اخذ ہے۔ و علیہ القضاء۔ اور اس شخص پر قضاء واجب ہے۔ فت اور حسن بصری و عطاء و مجاہد رحمہم انہ تعالیٰ  
 تا یعنی امر اسحق کو داؤد اور مرنی رحمہ فقہار کے نزدیک اسکا روزہ فاسد نہ ہو تو قضاء بھی نہیں ہے اور چاروں ائمہ و مجاہد کے نزدیک

روزہ فاسد ہو تو قضاء واجب - لانه حق مضمون بالقتل - کیونکہ یہ حق تو غسل کے ساتھ ضمانت لیا گیا ہے۔ فت یعنی جہاں اور نہ ہو تو ساقط ہوگا بلکہ غرض اس کے غسل کا ضامن ہو جس سے قضا کرے۔ کما فی المریض والمساقر چنانچہ مریض و مسافر کی صورت میں فت جب ادا نہ ہو سکے تو بعد مرض و سفر کے دوسرے ایام میں قضا واجب کی گئی۔ اور ساقط نہیں ہوا۔ بل ان ایسے گمان میں انظار سے گزرے گا۔ ولا کفارتہ علیہ۔ اور اس شخص پر کچھ کفارہ نہیں ہے۔ لان الجہاتیہ قاصرہ۔ کیونکہ جرم قاصر ہے۔ فت کامل نہیں کیونکہ کامل تو قصد روزہ کو فاسد کرنا۔ اور بیان ایسا نہیں۔ لعدم القصد۔ بوجہ قصد عدم ہونے کے۔ فت بلکہ قصد روزہ ہوا کر کے کا ہے۔ چونکہ اعمال کا مدار نیات پر ہے تو یہ جرم ہی نہیں مگر صورت ظاہری میں مشابہت ہے لہذا جرم قاصر کہا۔ وفیہ قال عمر رضی اللہ عنہ ماتھا نفثا لائم قضا ریوم علینا لیسر۔ اور ایسی ہی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے کسی گناہ کی طرف میل نہیں کیا۔ ایک روز قضا کرنا ہم پر آسان ہے۔ فت یعنی دشوار تو یہ تھا کہ خود بائیس گناہ کے قصد سے ایسا کرتے۔ اور واقعہ یہ کہ ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا علی بن مسر عن الشیبانی عن خالد بن سہیم عن علی بن حنفیہ عن ابیہ قال قسدت عمر بن الخطاب النہ یعنی خطہ نے کہا کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں ماہ رمضان میں حاضر ہوا اور آپ کا رد برد شربت آیا پس بعض لوگوں نے پیادہ حالیکہ سب کے گمان میں تھا کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر موزن اور پھر جانو چلا یا کہ والہ امرای امیر المؤمنین آفتاب چلنا غروب نہیں ہوا۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے انظار کیا وہ بچا اسکے ایک روزہ رکھے اور جس نے انظار نہیں کیا تو تمام کرے یہاں تک کہ آفتاب دوبارہ جاوے۔ دوسری روایت میں زیادہ آیا کہ آپ موزن کو فرمایا کہ ہم نے نچھکو داعی بھیجا ہے اور مجھے داعی نہیں بھیجا اور ہم نے توجہ نہ کیا اور ایک روزہ قضا کرنا آسان ہے۔ دوسرے طریق سے زید بن دہب سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے کسی گناہ کا قصد نہیں کیا۔ قال محمد بن ابی حنفیہ عن حماد عن ابراہیم النخعی النہ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے گناہ سے نعرض نہیں کیا ہے یہ دن ہم پورا کرینگے پھر اسکی جگہ ایک روز قضا کرینگے۔ معنف۔ انزاری نے ابو عبیدہ کی کتاب غرائب سے نقل کیا اُمیئہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا لا تقضیہ۔ انزاری نے اسکے معنی لیے کہ ہم اسکو قضا نہیں کرینگے بطور استفہام یعنی ضرر قضا کرینگے۔ شاید یہ تحریر ہو اور صاحب تصنیف سے یعنی اذان مت دے یا مراد یہ کہ عوام کو اس بیان سے فتنہ میں مت ڈالو اور نہ روایت ابن ابی شیبہ صحیح و جامع ہے۔ پھر بھی قیاس سحری میں طلوع فجر میں خطا کا ہے۔ والمراد بالفتح الفجر الثانی وقد بینا فی الصلوۃ۔ اور فجر سے مراد فجر دم ہے اور اسکو ہم کتاب الصلوۃ میں بیان کرچکے۔ فت پس اگر سحری میں فجر اول طلوع ہو تو روزہ فاسد نہیں ہے۔ ثم تسحر مستحب۔ پھر سحری کھانا مستحب ہے۔ فت تسحر وہ کھانا جو رات کے اخیر چھپے حصہ میں ہو۔ فت۔ لقولہ علیہ السلام تسحر و افان فی السحر برکتہ۔ کیونکہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سحری کھاؤ کہ طعام سحری میں برکت ہے۔ فت رواہ ابی داؤد۔ اور حدیث میں ہے کہ استعمات لود پر کے قیلوہ سے رات کے قیام ناز پر سحری کھانے سے دن کے روزہ رکھنے پر ہے۔ فت۔ والمستحب تاخیرہ۔ اور سحری کھانے میں تاخیر کرنا مستحب ہے۔ لقولہ علیہ السلام ثلث من اخلاق المسلمین تعجیل الاطعار و تاخیرھا والسواک۔ پمیل حدیث کہ میں بائیں رسولوں کے اخلاق سے ہیں انظار میں جلدی کرنا اور سحری کھانے میں دیر کرنا اور سواک کرنا۔ فت طبرانی کی روایت میں تیسری بات یہ کہ ناز میں دین کو بائیں چھ رکھنا۔ اور بہتر استدلال حدیث میں ہے کہ بن سعد نے فرمایا کہ سحری کھانا پھر مجھے اسکی جلدی ہوئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں فجر کی نازیباؤں میں مدواہ تھا یعنی ایسی تاخیر ہوتی تھی۔ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی پھر ہم ناز کو کھڑے ہو گئے۔ میں نے پوچھا کہ سحری کھانے ناز میں کتنا فرق تھا۔ زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بقدر پچاس آیت کے۔ رواہ البخاری وسلم یعنی جتنی دیر میں کوئی پچاس آیت اچھی طرح پڑھے۔ پھر چونکہ سحری کھانا از قسم عادات ہے لہذا اسکو مستحب ہے

کہا حالانکہ وہ نہت ہو اور اس میں تاخیر کرنا بھی بدین معنی سنت ہے۔ م۔ الا انہ اذا شک فی الفجر یعنی شعر و مستحب ہر گز بات یہ کہ جب اسکو فجر میں شک ہو۔ و معناه تسادی الثقلین۔ اور شک سے مراد یہ کہ دونوں طرف گمان یکساں ہو۔ ف کہ فجر طلوع ہوئی یا ابھی نہیں۔ تو۔ الا افضل ان یدع الاکل۔ افضل یہ کہ کھانا ترک کر دے۔ ف یعنی کوئی مفطر استعمال نہ کرے۔ تحریرا عن المحرم۔ محرم سے بچنے کی غرض سے۔ ف یعنی تاکہ اطمینان کے ساتھ حرام فعل سے بچ جاوے۔ ولا یحب علیہ ذلک اور اس پر کھانا چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ ف کیونکہ شک ہر کچھ فجر کا غالب گمان نہیں ہے حتیٰ کہ منع ہو۔ ولو اکل ف صومہ تام لان الاصل هو اللیل۔ اور اگر باوجود شک کے اسنے کھالیا تو اسکا روزہ پورا ہے کیونکہ اصل تو رات ہے۔ ف پس اسی اصل کا حکم رہیگا جب تک کہ اسکے مخالف یعنی فجر کا غالب گمان نہ پیدا ہو اور جب یہاں نہیں پیدا ہوا تو اصل کا حکم رہا۔ پھر اگر اسکے دل میں یہ کھانے کے گمان غالب سے یہ یقین ہو گیا کہ فجر ہونے پر میں نے کھایا ہے تو اب اس پر قضاء لازم ہوگی۔ الفجر۔ وعن ابی حنیفہ اذا کان فی موضع الاستبہان بالفجر۔ اور نوادر میں ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اگر وہ شخص ایسی جگہ ہو جہاں فجر نہیں نکلتی ہے۔ ف مثلاً پہاڑوں کے درمیان ہو۔ او کا نٹ اللیلۃ مقررہ۔ یا رات چاندنی ہو۔ ف یعنی حسین صلی اللہ علیہ وسلم کا چاند برابر رہتا ہے۔ اور قیامتہ یا رات بدلی کی ہو۔ ف کہ ابر چھایا ہوا ہے۔ او کان بصیرہ علیہ۔ یا اسکی نگاہوں کوئی علت ہو۔ ف ضمت یا بیاری کی۔ و ہویشک۔ اور اس شخص کو فجر میں شک ہوا۔ ف یعنی طلوع ہونے و نہ ہونے کا یکساں گمان ہو تو۔ لا یا اکل۔ وہ شخص نہ کھا و ولو اکل فقد اساء۔ اور اگر اسنے کھایا تو مبرا کام کیا۔ لقولہ علیہ السلام دع ما یریک الی مال یریک۔ کیونکہ حضرت صلعم نے حکم دیا ہے کہ جو چیز مجھے شک میں ڈالے اسکو چھوڑ کر وہ اختیار کر جو مجھے شک میں نہیں ڈالتی ہے۔ ف یعنی شکوک و چھوڑ کر مطمئن کو اختیار کر لے۔ رواہ ابن جہان والترمذی والنسائی والبطرانی۔ قال الترمذی حسن صحیح۔ لیکن تحقق ابن الہمام نے اسین بحث کی کہ حدیث میں اگر حکم سے وجوب مراد ہو تو اس صورت میں کھانا چھوڑنا واجب ہو اور کھاوے تو تحریر یا کردہ ہو اور اگر حکم سے احتیاط مراد ہو تو چھوڑنا مستحب اور کھاوے تو کچھ نہیں پس بہر حال جو اسارت نکالی یہ نہیں نکلتی ہے۔ مع۔ لہذا احتیاطی ہے کہ جب دونوں طرف گمان برابر ہو تو نہ کھانا اکلے اور نہ کھاوے تو جائز ہے۔ وان کان اکبر ساء انہ اکل والفجر طالع فعلیۃ قضاء و عملاً بغالب الراے۔ اور اگر اسکے غالب گمان میں یہ آیا کہ اسنے سحری کھائی درحالیکہ صبح صادق طلوع ہو چکی تھی تو اس پر روزہ قضاء کرنا واجب ہے کیونکہ غالب گمان پر عمل کرنا واجب ہے۔ ف اور ہمارے فقہاء کے کلام سے ظاہر یہ کہ سحری و افطار کا مدار اجتہاد پر ہے تو قضاء واجب ہوئی۔ و فیہ الاحتیاط۔ اور احتیاط بھی اسی میں ہے۔ ف یعنی جیسے غالب رائے پر عمل لازم ہے اسی طرح عبادت کے بارہ میں احتیاط کرنا بھی واجب ہے جو ہم کہتے ہیں کہ یہاں احتیاط بھی اسی میں کہ قضاء واجب ہو۔ پھر یہ نوادر کی روایت ہے۔ و علی ظاہر الروایۃ لا قضاء علیہ۔ اور ظاہر الروایۃ کے موافق اس پر قضاء واجب نہیں ہے۔ ف کیونکہ رات کا وجود تو اصل یعنی یقینی تھا اور فجر ہوجانے کا یقین ہے نہ یقین یعنی صرف گمان غالب ہوا تو اس سے رات کا حکم نہیں ٹیگا۔ لان یقین لا ینزل الا بخلافہ۔ کیونکہ یقین نہیں مٹایا جاتا مگر اپنے مثل یقین سے۔ ف حتیٰ کہ اگر اسکو فجر ہو جانے کا یقین ہو جاوے تو پھر کھانا حرام ہے۔ ایضاً میں کہ ظاہر کا حکم صحیح ہے۔ ف السراج ۶۔ اور یہ سب اسوقت ہے کہ اسکے شک یا گمان کے بعد کوئی بات ظاہر نہ ہو یعنی بذریعہ گواہان عادل کے کچھ پتہ نہ نکلا۔ و نوظران الفجر طالع۔ اور اگر ظاہر ہو گیا کہ فجر طلوع تھی۔ ف حالانکہ وہ کھا چکا ہے تو قضاء واجب ہے لیکن۔ لا کفارتہ علیہ اس پر کفارہ واجب نہیں۔ لائے ہی الامر علی الاصل فلا یحقق العبدیۃ۔ کیونکہ اسنے اپنے کام کو اصل بات پر مبنی کیا تو عہد افطار کرنا متحقق نہوا۔ ف تو کفارہ نہوا کہ وہ عہد ہی افطار پر ہے۔ اور واضح ہو کہ اگر دو گواہوں نے شہادت دی کہ فجر نہیں ہوئی پس اسنے سحری کھائی پھر ظاہر ہو کہ فجر طلوع ہو چکی تھی تو بالاتفاق اس پر قضاء و کفارہ لازم ہے۔ کیونکہ فجر ہونے کی گواہی تو ایک نفی پر گواہی ہے تو نہ تو گواہی قبول ہوگی اور نفی کی رد ہوگی۔ اور اگر طلوع ہونے کا قطع ایک گواہ ہو تو کفارہ نہیں ہوگا کیونکہ ایک کی گواہی کچھ حجت



نہیں توفیق کی گواہی قائم رہیگی۔ کما فی قاضیخان۔ اور اگر ایک جماعت نے یعنی کثرت دئے اُس سے کہا کہ فجر ہو چکی حالانکہ وہ سحری کھا رہا ہے پس اسے کہا کہ پھر میں روزہ دار نہیں ہوں۔ بعد اسکے اُس نے عد اکھایا۔ پھر ظاہر ہوا کہ بھلا کھانا رات میں تھا اور دوسرا کھانا بعد صبح صادق کے ہوا تو حاکم رحم نے فرمایا کہ اگر جماعت ہو اور اسے اگلی تصدیق کی ہو تو کفارہ نہیں۔ اور اگر اکیلا ہو تو اسپر کفارہ واجب ہے غولہ اکیلا عادل ہو یا غیر عادل کیونکہ ایک کی گواہی قبول نہیں ہے۔ انخلاصہ۔ اپنی جو رو سے کہا کہ دیکھ لے کہ فجر طلوع ہوئی یا نہیں۔ وہ دیکھ کر کوئی اور کہا کہ ابھی نہیں پس مرد نے اس سے جماع کیا پھر ظاہر ہوا کہ فجر ہو چکی تھی تو صبح تول پر کسی صورت میں کفارہ نہیں ہے اور عورت پر اگر عہد ایسا کیا ہو تو کفارہ ہے۔ قاضیخان۔ یہ کلام تو جانب فجر میں تھا۔ ولو شک فی غروب الشمس لایحل له الفطر۔ اور اگر اسے غروب آفتاب میں شک کیا تو اسکو افطار حلال نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ دونوں طرف گمان ہے۔ یا بے غروب ہونا راجح نہ تھا بلکہ دن ہونا راجح تھا۔ لان الاصل ہوا النہار۔ کیونکہ اہل تونہار ہے۔ ف۔ یعنی جو ہر طبعی معلوم چلا آتا ہے وہ دن ہے پھر بدلتا یقین ہو گا اور وہ موجود نہیں۔ ولو اکل فطیئہ القضاء۔ اور اگر اسے افطار کر دیا تو اسپر قضاء واجب ہے۔ ف۔ باوجودیکہ افطار حلال نہ تھا۔ عملاً بالاصل۔ اصل پر عمل کرنے کی دلیل سے۔ ف۔ یعنی اہل تونہار ہیں اصل برقرار رکھ کر حکم دیا گیا کہ روزہ نہ ہو تو قضاء واجب ہے لیکن یہ اسوقت کہ کسی دلیل سے کچھ ظاہر نہ ہو ہو۔ اور اگر یہ ظاہر ہوا کہ اسے بعد غروب روزہ کھ لاہر اگرچہ اسکو شک تھا تو قضاء نہیں ہے اور اگر ظاہر ہوا کہ قبل غروب کھ لاہر تو قضاء ہے اور کفارہ میں دو قول ہیں مہم ت یہ اسوقت کہ اسکا گمان غروب ہونے یا نہ ہونے میں برابر ہو۔ وان کان اکبر رائے انہ اکل قبل الغروب فطیئہ القضاء روا یہ واحدہ۔ اور اگر اسکے غالب گمان میں آیا کہ اُسے غروب سے پہلے کھایا ہے تو اسپر قضاء واجب ہے یہ بروایت واحدہ مروی ہے۔ ف۔ یعنی جن لوگوں نے روایات کہیں اسی ایک بات پر تفتیش میں کہ اسپر قضاء واجب ہے۔ اور یہ اسلئے کہ غالب مائے پر عمل واجب ہے۔ لان النہار ہوا الاصل۔ کیونکہ دن ہونا تو اصل ہے۔ ف۔ اور قاضیخان نے کہا کہ کفارہ بھی واجب ہے کیونکہ اس اصل کے ساتھ جب اس کا غالب گمان مل گیا تو بمنزکہ یقین کے ہو گیا۔ ۵۔ میں کہتا ہوں کہ غالب گمان کی صورت میں اگر دلیل سے ظاہر ہوا کہ دن باقی تھا تو قضاء کو کفارہ بلا اختلاف ہونا چاہیے۔ م۔ ولو کان شاکاً فیہ۔ اور دوسرے کہ غروب میں اسکو شک تھا۔ ف۔ اور افطار کر لیا ہے۔ فہمین انہا لم تغرب۔ اور دلیل سے ظاہر ہوا کہ آفتاب غروب نہیں ہوا تھا۔ یعنی ان تجب الکفارۃ نظر الی ما ہوا الاصل وهو النہار۔ تو اصل اگلی طرف نظر کر کے اسپر کفارہ واجب ہونا چاہیے اور اصل دن ہے۔ ف۔ اسی کو فیقہ ابو جعفر رحم نے اختیار کیا ہے۔ ۵۰۔ اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ آفتاب غروب ہو چکا اور دوسرے گواہی دی کہ نہیں غروب ہوا پس اسے افطار کیا پھر کھلا کہ غروب نہیں ہوا تھا تو با اتفاق اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے۔ قاضیخان۔ مترجم کتاب ہے کہ اسی قیاس پر اگر دو گواہوں نے رویت ہلال کی گواہی دی پس یہ گواہوں نے روزہ شروع کیا یا نہ شک کہ ۳۰۔ پورے ہو سے پھر مطلع صاف ہے اور چاند نہیں دیکھا تو جب کہ بیان خود انکی رویت ضرور ہو گواہوں کا غلطی کرنا ظاہر ہو گیا پس دوسرے روز بھی روزہ رکھیں اور بعض نے کہا کہ افطار کریں اور یہ اص بنابر ہے کہ شاید بیان چاند طلوع نہ ہوا اگر دوسرے ملک میں ہوا ہو۔ اور مترجم کتاب ہے کہ بنظر دلیل قول اول حق ہے جیسا کہ مسئلہ رویت ہلال میں لکھا گیا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جیسے چاند کے طلوع میں اختلاف ہوتا ہے اسی طرح طلوع فجر وغروب میں اختلاف کھلا ہے اور ظاہر ہے کہ اگر ایک ملک کا طلوع دوسرے کے پہلے جہت ہو تو مثلاً میان طلوع فجر ہم۔ بجے پر ہے تو امریکہ میں وہ بجے پر ہے بلکہ دن صاف تاثیر ہوا جب بارے بیان تھا غروب ہوتا ہے اہمیت مغربی ملکوں میں دن روشن ہوتا ہے پس واجب ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے کہ ہر ملک کے واسطے وہین کا طلوع وغروب اور وہین کی رویت ہلال منہر ہے فاسدہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کسی نے چاہا کہ تحریر پر سحری کھا کہ تو اسکو یہ اختیار ہے بشرطیکہ ایسی حالت میں ہو کہ فجر کا دیکھنا اپنی ذات سے یا دوسرے کے ذریعہ سے ممکن ہو۔ خمس الا کہ حلوانی نے کہا کہ جو شخص اپنے غالب گمان پر سحری کھانا چاہے تو کچھ مضائقہ نہیں بشرطیکہ وہ شخص ایسا ہو کہ اسپر ایسی بات مخفی نہ ہو اور

۱۱  
عند زعمی ہوا فی بعض من انظار میں کوئی کی قضا میں غروب۔ یا باری

اگر اسپر خفی ہوتی ہو تو اسکی راہ یہی کہ کھانا چھوڑ دے اور کما کر بارے صاحب کا خاہر مذہب یہ کہ تحریر کر کے روزہ کھولنا بھی جائز ہے  
یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اگر طبل کی آواز پر سحری کھائی چاہی پس اگر یہ آواز بلند اور سرطوت شہر میں پھیلی ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر  
وہ ایک آواز مستطاب ہو تو دیکھے کہ اگر اسکی عدالت جانتا ہو تو اسپر اقتدا کر لے اور اگر نہ جانتا ہو تو احتیاط رکھے۔ اگر مرغ کی بانگ پر  
سحری کھا دے تو بعض مشائخ نے انکار کیا کیونکہ وہ کبھی بے وقت ہوتا ہے اور بعض نے کہا کہ مضائقہ نہیں جب کہ اسکو بارہا ہوجز  
کر چکا اور ٹھیک وقت پر ہونا جان چکا ہو۔ الحیظ ۵۔ سحری میں اتنی تاخیر کرنا کہ طلع فجر میں شک پر جا دے مکر وہ ہے۔ اسسراج  
اور تعبیل اظہار مستحب ہے تو نماز پر کھڑے ہونے سے پہلے اظہار کر لے اور پڑھے۔ اطمینان صحت و یک امت و طلیک توکلت و  
علی رزقک انطرت و بصوم قد نوت فافعلی ما قدرت و آخرت یعنی اٹھی میں نے تیرے ہی لیے روزہ رکھا اور تیرے ہی ساتھ  
ایمان لایا اور تم بھی پرتوکل کیا اور تیرے ہی رزق پر اظہار کیا اور کل کے روزہ کی نیت کر لی پس میرے اگلے و پچھلے گناہ بخشہ  
کافی المعراج۔ ومن اکل فی رمضان ناسیا وظن ان ذلک لفطرہ۔ جس شخص نے رمضان میں بھول کر کھایا اور یہ گمان کیا  
کہ ایسا کھانا اسکو بے روزہ کر دیتا ہے۔ فاکل بعد ذلک متعمدا۔ پس اسکے بعد اسنے صیام کھالیا۔ فعلیہ القضاء و دون الکفارتہ۔  
تو اس شخص پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں۔ فت یہی صحیح ہے اگرچہ اسکو معلوم ہو کہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نسیان سے روزہ نہیں ٹٹتا  
ہے۔ انخلاصہ۔ لان الاشتباہ مستند الی القیاس فتحقق الشبہہ۔ کیونکہ اشتباہ مستند قیاس ہوا تو شبہہ متحقق ہو گیا فت  
یعنی نسیان کے کھانے پینے سے صوم باقی رہنا بدیل نہیں مخالفت قیاس ہے کیونکہ قیاس یہ کہ صوم باقی نہ رہے تو اس شخص کا گمان اس  
قیاس سے مستند ہوا تو شبہہ موجود ہو گیا پس کفارہ ساقط ہے۔ وان بلغہ الحدیث وعلمہ۔ اور اگر اس شخص کو حدیث پہنچی اور اسنے  
جان لی۔ فلذلک فی ظاہر الروایۃ۔ تو بھی ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ فت کہ کفارہ ساقط ہے۔ حدیث سے مراد حدیث  
ابو ہریرہ مرفوعہ کہ جو کوئی بھولے سے کھائے پیے تو اپنا روزہ تمام کرے کہ اسکو اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا۔ رواہ البخاری و مسلم  
پس اسنے جانا کہ حدیث کے یہ معنی ہیں پھر بھی عدا اظہار کیا تو ظاہر الروایۃ میں کفارہ نہیں۔ قاضی خان نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ وظن  
ابی حنیفہ انہما تجب و کذا عنہما۔ احمد نوادر میں ابو حنیفہ سے روایت کہ اسپر کفارہ واجب ہو گا اور یہی حکم صاحبین سے مروی ہے  
لانہ لا اشتباہ۔ کیونکہ کچھ اشتباہ نہیں۔ فت اسلئے کہ حدیث میں تو صاف ہے کہ روزہ پورا کرے پھر کیون اشتباہ ہو۔  
ظلا شبتہ۔ تو شبہہ کا متحقق نہوا۔ فت پس کفارہ ساقط نہوا۔ وجہ الاول قیام الشبہۃ بالحکمۃ بالنظر الی القیاس  
ظلا یثقی بالعلم۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ قیاس پر نظر کر کے حکمی شبہہ قائم ہے تو وہ علم ہونے سے روزہ نہوا۔ فت حتی کہ امام مالک رحمہ  
نے قیاس پر عمل کیا ہے اور حدیث کے معنی موافق قیاس کے لگائے۔ کو علی الاب جاریۃ ابنہ۔ جیسے باپ کا اپنے پسر کی باندی  
دلی کرنا۔ فت اور جب کوئی مرد غیر ملوکہ یا غیر ملوکہ کے ساتھ دلی کرے تو اسپر زنا کی حد جاری جاوے پس کن بیان باب ہر حد  
نہو کی اگرچہ وہ اس مسئلہ کو جانتا ہو نہ پسر کی باندی مجھے حلال نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ انت و مالک لایک۔ یعنی تو اور تیرا  
مال تیرے باپ کا ہے۔ پس ظاہری اضافت سے شبہہ خود موجود ہے خواہ باپ کو اشتباہ ہو کہ نہویم۔ اگر کسی شخص کو توئی اندھی یا احمق  
ہو گیا یا چار پایہ سے دلی کی یا مردہ عورت سے دلی کی یا مقعد میں یا فرج میں انگلی ڈالی یا ٹری کا سر اکیڑ کر نکل گیا اسطرح کہ سب  
غائب نہوئی یا عورت کی خوب صورت کی نظر غصوت کی پھر گمان کیا کہ اس سے اظہار ہوتا ہے پس عدا کھالیا تو دیکھا جاوے  
کہ اگر وہ جاہل ہے تو اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر وہ علم جانتا ہو تو اسپر قضاء و کفارہ دونوں واجب ہیں۔ انخلاصہ انظیر بہ البحر  
۵۔ ولو اختلف ظن من کذب بفطرہ ثم اکل متعمدا علیہ القضاء و الکفارتہ۔ اور اگر سمجھنے لگائے اور گمان کیا کہ یہ اسکو  
بے روزہ کر دیتا ہے پھر عدا کھالیا تو اسپر قضاء و کفارہ واجب ہے۔ لان الظن ما استند الی دلیل شرعی۔ کیونکہ اسلایہ گمان  
کسی دلیل شرعی کی طرف مستند نہیں ہے۔ فت جب کہ اسکو حدیث یا کسی فقیہ کا فتویٰ نہیں ملے اور ظاہری قیاس میں

میں بچنے کا خون لکھتا کچھ موم کے منائی نہیں کیونکہ موائے سے کچھ خارج ہونا ضروری نہیں ورنہ جو شخص صوم کے روزہ گزار لگان کر کے انظار کر دے اسے  
 تو اسکو بھی معذور رکھا جاوے حالانکہ کسی کا قول نہیں ہے۔ الا اذا اقامتہ نقیۃ بالفساد۔ مگر اسوقت کفارہ ہمیں کہ کسی نقیۃ نے  
 اسکو روزہ فاسد ہونے کا فتویٰ دیدیا ہو۔ فت۔ چھپے نفاے خبیثہ کے نزدیک بچنے دینے والا اور دوانے والا دونوں کا  
 روزہ انظار ہو جاتا ہے۔ مگر اس نے لکھا یعنی کسی نقیۃ خبیثہ نے اسکو انظار کا فتویٰ دیا۔ امام مجہوبی نے کہا کہ نقیۃ میں شرط یہ کہ اسکا فتویٰ  
 اعتماد کیا جاتا اور اس سے فتویٰ لیا جاتا ہو۔ یہی ہمارے تیون اماموں سے مروی ہے۔ مع۔ لان الفتویٰ دلیل شرعی فی حقہ۔ کیونکہ اسکا  
 حق میں فتویٰ ایک دلیل شرعی ہے۔ فت۔ اور مفتی نے اسکو ایسا حکم بتلایا جو مجتہدین کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ مع۔ ولو بلغہ الحد  
 اور اگر بچنے والے کو حدیث پہنچی۔ فت۔ کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انظار الحاکم والجموع یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
 کہ بچنے لگانے والا اور بچنے لینے والا دونوں کو انظار ہو گیا۔ کنانی ابو داؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم صحیح البخاری  
 و احمد وابو حاتم وغیرہم۔ پس معنی یہ کہ موائے بچنے لینے والے کو یہ حدیث پہنچی۔ فاعتمدہ۔ پس اسنے اس حدیث پر اعتماد کیا۔ فت۔  
 ہوا چنے آپ کو مفسر سمجھ کر کھالیا۔ فلنذکک عندہم رحم۔ تو بھی امام محمد کے نزدیک ہی حکم ہے۔ فت۔ کہ اسپر کفارہ واجب نہیں۔  
 لان قول الرسول علیہ السلام لا ینزل عن قول المفتی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی کچھ مفتی کے قول سے  
 اقرار ہوا نہیں ہے۔ فت۔ حالانکہ مفتی کے قول پر اعتماد کرنے سے کفارہ نہ تھا تو حدیث شریف پر اعتماد سے بدرجہ اولیٰ کفارہ نہوگا۔ و  
 عن ابی یوسف رحم خلاف ذلک۔ اور ابو یوسف سے اسکا خلاف مروی ہے۔ فت۔ یعنی اس صورت میں کفارہ ہوگا۔ لان علی  
 العامی الاقترابا لفقہاء۔ کیونکہ عامی پر تو فقہاء کی پیروی واجب ہے۔ لعدم الاتحاد فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث۔ کیونکہ  
 اسکا حق میں معرفت احادیث کی راہ پاتا نہ ارد ہے۔ فت۔ یعنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اعلیٰ مائشرت ہے لیکن عامی نے  
 اسپر معرفت کے اعتماد میں ناکامی کی کیونکہ اسکو معرفت کی یقافت نہیں ہے کیونکہ حدیث کبھی مادل آمد کبھی نسخ نسخہ ہوتی ہے مدنی ہوا کہ  
 قولہ الا اذا اقامتہ نقیۃ۔ دلیل ہے کہ عامی کو کسی نقیۃ سے فتویٰ لینا جائز ہے کیونکہ یہ فتویٰ خبیثی عالم سے لیا گیا۔ لکامرح بہ الامکان۔ اور  
 قولہ لان علی العامی الاقترابا لفقہاء۔ دلیل ہے کہ عامی پر عالم سے فتویٰ لینا واجب ہے اور اس میں کچھ خلاف نہیں اور اول میں  
 بعض کا قول ہے کہ تعلیل شخصی واجب ہے لیکن اسپر اقامت دلیل میں نظر ہے اور بحث انشاء اللہ تعالیٰ آوے گی۔ مع۔ وان عرف تاویلہ  
 الکفارۃ۔ اور اگر بچنے لینے والے نے حدیث کی تاویل جان لی تو کفارہ واجب ہوگا۔ فت۔ اور تاویل یہ کہ ایک شخص بچنے لگتا  
 اور دوسرا بچنے دلاتا تھا اور دونوں غیبت کرتے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوجہ غیبت کے فرمایا کہ یہ بچنے دینے والا  
 اور یہ بچنے دوانے والا دونوں نے انظار کیا۔ مادی نے سمجھا کہ بوجہ بچنے کے فرمایا ہے پس اپنی سمجھ کے موافق سدا بیت کر دی  
 یہ تاویل بڑا بڑھمٹا ہے کیونکہ اسکا دوسرا دلیل یہ کہ حدیث نسخ ہے۔ بالجمہ بچنے سے خاصہ قیاس میں کوئی وجہ اسکا نہ ارد  
 ہونے کی نہیں ہے ان حدیث کی نص سے شبہ پیدا ہوتا تھا تو جب تاویل جان گیا تو وہ شبہ بھی جاتا رہا پس کفارہ واجب  
 ہوگا۔ اگر کیا جاوے کہ علماء کا اختلاف بھی شبہ پیدا کرتا ہے اور امام اندامی و احمد کا یہی قول ہے۔ حجاب دیا کہ قول لا وظاہری  
 لایورث شبہ لہما لفتۃ القیاس۔ اندامی رحم کا قول کچھ شبہ نہیں پیدا کر لیا بوجہ مخالفت قیاس کے۔ فت۔  
 کیونکہ بچنے میں کوئی چیز کھائی و پیٹ میں داخل نہیں کی جاتی ہے پس شبہ حجاب ہوتا کہ موافق قیاس میں اختلاف ہوتا۔ اگر کیا جاوے  
 کہ اول تو مصنف رحم نے کہا کہ فتویٰ نقیۃ پر کفارہ بوجہ شبہ کے ساقط ہوگا اور بیان کیا کہ قول اندامی سے شبہ ہوگا حالانکہ  
 کا فتویٰ تو اندامی واحد کے قول پر ہوگا۔ جواب یہ کہ اول تو اس شخص کے حق میں جو شخص عامی ہو اور دم اس شخص کے  
 حق میں جو تاویل جانے۔ کنانی یعنی۔ ولو اکل بعدا اختاب متعہا فعلیہ اقفارہ و الکفارۃ۔ اسکا غیبت کرنے  
 کے بعد اسنے خدا کھا لیا تو اسپر قضا و کفارہ ہے۔ فت۔ عامہ علماء کے نزدیک۔ القاضیان۔ کیف ما کان۔ چاہے



بس طرح ہو۔ فت۔ اگرچہ فقہ سے فتویٰ سے یا ظاہر حدیث پر امتداد کرے۔ ابدائع۔ لان الفطر شحات القیاس۔ کیونکہ نصبت  
 سے نظر میں شحات تھا جس پر۔ والحدیث مادل یا لا جماع۔ اور حدیث باجماع مادل پر۔ فت۔ تاویل یہ کہ نصبت کرتا روزہ کا اور  
 عورت یا جو تو گویا وہ بے روزہ ہو گیا۔ اور اجماع کا دعویٰ اس بنا پر جو کہ سخت و صمد مادل میں اجماع تھا تو چھپے ظاہر یہاں اختلاف کو مضمحل  
 نہیں کر سکتا۔ اور فقہی یہ کہ نصبت سے انظار ہوئے ہیں احادیث وارد ہیں لیکن سب میں صفت ہے۔ کما فی البیہقی۔ شرح کتابہ کہ ظاہر میں  
 نصبت سے کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا لیکن فی المصنی حدیث میں حضرت علیؓ علیہ السلام کے نصبت کرتے مائلے کے متنبہ سے بدبو پاکر  
 متنبہ سیر یا پس نصبت اگرچہ حکم میں مضمحل نہیں لیکن صائم کو مثل مضمحل کے بلکہ بدتر بنا دیتی ہے لہذا صائم منہ نام۔ اگر سر نہ لگایا یا بدن یا  
 منہ سمجھوں میں تیل لگایا پھر انظار کے گمان سے عمدہ کھایا تو اس پر کفارہ ہے مگر جب کہ وہ چاہی ہو کہ اسکو کسی ملتی نے فطر کا فتویٰ یا  
 ہو تو کفارہ نہ ہوگا۔ انقاضیخان۔ مسافر یا مساک قبل الزوال شرمین آیا یا جنوں کو اس وقت اتفاق ہوا پھر روزے کی نیت کر لی  
 پھر عمدہ اجماع کیا تو کفارہ نہیں۔ السراج ۵۔ اگر صبح کی اس حال سے کہ روزہ کی نیت نہیں ہے پھر قبل زوال نیت کر لی پھر کھایا  
 تو کفارہ نہیں ہے۔ کشف الکبیر۔ تندرست نے انظار کر ڈالا پھر ایسا بنا رہا کہ اس مرض کے ساتھ روزہ نہیں رکھ سکتا تو حار سے  
 نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہے۔ انقاضیخان۔ اور یہی اصح ہے۔ انطیر ۲۔ اور اصل یہ کہ اگر دن کے آخر میں ایسی حالت ہو گئی کہ یہ  
 اول ہوئی تو روزہ انظار کرنا باجماع ہوتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ انقاضیخان۔ عورت نے عمدہ انظار کیا پھر کسی روزہ  
 حائلہ یا مرض پہنچ میں گرفتار ہوئی تو اس پر کفارہ نہیں جیسے مرد نے انظار کیا پھر اس پر غا و طاری ہوا۔ محیط السرخسی۔ اور اگر روزہ  
 کوڑنے کے لیے اپنے آپ کو ایسا مروج کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا تو کفارہ قبول صحیح ساقط نہیں ہوگا۔ انطیر ۲۔ اگر کسی مرد یا عورت کو کشت  
 کھایا یا پس اگر کترے چڑ گئے ہوں تو کفارہ نہیں ورنہ کفارہ واجب ہے۔ انقاضیخان۔ ایک شخص قصاص میں قتل کرنے کے لیے قتل کو  
 بڑھایا گیا پس اسے پانی پکیر روزہ توڑا پھر اس سے قصاص منہ کیا گیا تو امام فہر الدین نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے۔ اگر عمدہ اپنی خوشی سے  
 جلع کر کے روزہ توڑا پھر کسی روز سلطان نے اسکو سفر پر مجبور کیا تو ظاہر روایات میں کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ انطیر ۲۔ و اذا  
 جو عت النائمۃ او المجنونۃ وہی صائمۃ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا مجنونہ عورت سے جماع کیا گیا حالانکہ یہ عورت روزے  
 سے ہے۔ فت۔ اسطرح کہ رات میں مدرتی و ثبات عقل میں نیت کی پھر صبح کو مجنونہ ہو گئی۔ علیہا انقضاء و ولین الکفارة۔ تو  
 ایسی عورت پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں ہے۔ وقال زفر و الشافعی لا قضاء علیہا اقل یا بالناسی۔ اور زفر و شافعی نے کہا  
 کہ اس سوتی ہوئی یا مجنونہ پر قضاء بھی واجب نہیں قیاس سے ہونے والے کے۔ فت۔ یعنی روزہ بھول کر جماع کرنے میں ضمان نہیں  
 یون ہی اس عورت پر۔ والعذر ابلغ لعدم القصد۔ اور عمدہ تو بھول سے بڑھا ہوا ہے و جب قصد ہونے کے وقت کیونکہ  
 سوتی ہوئی کا قصد نہیں اور مجنونہ خود عقل میں نہیں حالانکہ بھول کر جماع کرنے والا اپنے قصد سے جلع کرتا ہے صرف روزہ بھول کر  
 اور اسکا عذر قبول ہو کر قضاء نہیں تو ایسی عورت کا عذر جس میں قصد بھی نہیں ہے بدرجہ اولیٰ قبول ہو کر قضاء نہ ہوگی۔ پس اگر شاذ و نادر ہو گیا تو قضاء  
 یہ کہ اصل اس میں دفع مخرج ہو اور اس میں دونوں کیسان نہیں تو قیاس ٹھیک نہ ہوا۔ ولنا ان النسیان یغلب وجودہ  
 اور ہماری دلیل یہ کہ نسیان کا وجود تو اکثر ہوتا ہے۔ فت۔ پس قضاء واجب ہو تو وجہ کثیر لازم آوے۔ فذا قضاء نہیں ہے۔ و ہذا  
 تا و۔ اور ایسا واقع ہونا شاذ و نادر ہے۔ فت۔ کہ سوتی ہوئی سے جماع کر لیا جاوے یا مجنونہ سے۔ پس اگر شاذ و نادر ہو گیا تو قضاء  
 میں صحیح نہیں۔ ولا یجب الکفارة لانعدام البجائیۃ۔ اور کفارہ واجب نہ ہوا جو جرم ہونے کے۔ فت۔ کیونکہ دونوں  
 میں سے کسی نے عمدہ عقل یا قصد نہیں کیا ہے۔ ان میں سے مومن نے ایسا کیا اس پر کفارہ بھی ہو گا جب کہ عمدہ یا مجنونہ توڑا ہو۔ دفع مخرج  
 دفع القدر و عقلی میں ابو سلیمان ابو زہبی کی روایت امام محمد سے نقل کی کہ اصل میں مجنونہ نہیں بلکہ مجبورہ صحابہ یعنی عورت کو  
 مجبور کر کے اس سے مدعی کر لی۔ حرج کتابہ کہ مصطلح فقہاء کے مصطلح ہے مجبورہ اور اس تکلف کی کوئی حاجت نہیں

چنانچہ امام مصنف نے اس طرف التفات نہیں کیا۔ واضح ہو کہ ماہ رمضان میں ہر شخص کے واسطے جو اس دن صوم کے لیے نہیں  
 مگر نیت کے ساتھ سو اسے منع مردوں کے جکو تاخیر یا طعام کی اجازت ہو اگرچہ چنانک ممکن ہو صوم افضل ہو سوائے بعض  
 نفاس کے اور عذر یہ جن سفر خواہ کسی قصد سے ہو اور کسی طرح سواری یا پیادہ ہو۔ مرض۔ حمل۔ دودھ پلانا۔ خواہ مان ہو یا دانی ہو  
 جفت۔ نفاس۔ سوک و پیاس ایسی جس سے خوف تلف یا نقصان قفل ہو۔ بڑھاپا۔ ہر ایک کی تفصیل اوپر گزری۔ پھر  
 اس زمانہ میں بعضی جبر اسی سختی گرامین مجبور سی نوکری و معاش کے لون و گرمی میں کام کرنے پر مجبور ہونے میں اور اگر کما کما  
 کہ کوئی مجبور سی نہیں کیونکہ نوکری اپنی خوشی پر ہو تو جواب یہ کہ نہیں کیونکہ سلطنت اسلامیہ نہیں چھین روزے کی رعایت ہو یا  
 بیت المال سے کفالت ہو پس دلائل شاہد ہیں کہ اگر قفل مسافر کے تاخیر جائز ہو۔ مگر تعالیٰ اعلم۔ دن عین بحالت خواب اگر کچھ حلق  
 سے اجڑا تو روزہ فاسد ہو اور خواہ خود کھایا یا کسی دوسرے نے ڈال دیا۔ اتفاقاً خان و غیرہ پہنچنے لگانے میں نصف کا غن ہو تو  
 مکروہ ہے یعنی جس سے افطار کی نوبت ہو چکے اور یہی حال قصد کا ہے۔ محیط۔ روزے میں بہت کھانا کرنا اور نہ میں پانی پلے رہنا  
 مکروہ ہے۔ محیط۔ جیسے نہانا۔ اور سر پہ پانی ڈالنا۔ اور بھیگا کپڑا پہننا اور پانی میں بیٹھنا اور ابو بکر نے کہا کہ مکروہ نہیں اور یہی  
 انہر ہے۔ محیط۔ سرخشی۔ نہ میں تھوک جمع کر کے نکل جائے مکروہ ہے۔ انہر یہ۔ مکروہ ہے کہ صائم تل یا شد خریدنے وقت چکے تاکہ کھرا  
 کھوشا معلوم ہو۔ اتفاقاً خان۔ بہ فرض میں ہر قفل میں مضائقہ نہیں۔ انہر۔ روزے میں عمدہ کھانا و شتر کیا تو قابل قتل  
 ہے کہ یا نظر میں شتر اور ہبانہ۔ و۔ چور روزے شوال کے اگر عید کے بعد سے شروع کرے تو انکو پورے رکھنا مستحب ہے کہ ان کو  
 اور کچھ کراہت نہیں۔ انہادی۔ و۔ اور شرم نے بھی بطور دلیل متبادہ اسے باب میں اختیار کیا اور یہ جزئی صیح متوافق ہے۔ فہم لکھو کہ روزہ  
 فصل فیما یوجہ علی نفسه۔ یہ فصل ایسے روزے کے بیان میں جسکو مکلف اپنے اوپر خود واجب کر لے۔ و۔ اور  
 فیل میں شرم نے بعض مسائل ضروریہ غیر صوم احق کر لیا۔ واضح ہو کہ نذر دو طرح ہے۔ نذر خیر یعنی کسی شرط پر معلق نہو مثلاً اللہ تعالیٰ  
 کے واسطے مجھے روزہ کھت قفل ہو تو یہ دو گنا سپرد واجب ہوا۔ نذر معلق جو کسی شرط پر معلق ہو مثلاً اگر میں اچھا ہو گیا تو مجھے  
 دو گنا ناز ہو۔ پھر نذر یا معین ہے جیسے آئندہ جمعہ کا روزہ ہے۔ یا غیر معین جیسے مجھے پھر دو روزے ہیں۔ پھر واضح ہو کہ جو نذر  
 یعنی غیر معلق ہو خواہ اعتکات کی یا حج یا قاز یا روزہ وغیرہ کی وہ اگرچہ معین ہو لیکن کسی زمانہ یا جگہ یا روپیہ یا فقیر کے ساتھ متعلق  
 نہیں ہو جاتی حتیٰ کہ اگر نذر کی کہ مکہ کے فقرا کو یہ روپیہ ہرزہ جمعہ تصدق کر لیا پھر مکہ کے سوائے کسی مقام پر اور دوسرے فقرا کو اور  
 غیر جمعہ میں اور سوائے اس روپیہ کے دوسرا شل صدقہ کر دیا تو جائز ہے اور اسی طرح اگر وقت سے پہلے اور اگر بے وقت صوم رجب کی نذر  
 تھی انکو رجب آنے سے پہلے رکھ لیا تو نذر ادا ہو گئی۔ چونکہ حج کے سال میں سے پہلے حج کر لیا اور ظان روزہ و گناہ کی نذر  
 میں اس روز سے پہلے پڑھ دی تو جائز ہے کیونکہ سبب نذر یہ وہ پالی گئی تو تعین نہو ہو گئی۔ و۔ اور یہ صحف اصول میں صریح ہے  
 بر خلاف نذر معلق کے کیونکہ جب تک شرط پائی نہ جاوے نذر منقود نہو گی پھر بعد وجہ و شرط کے اسکا حال مثل نذر خیر کے  
 ہو گا۔ پھر مصنف نے جب اس صوم کو ختم کیا جو اللہ تعالیٰ نے بند سے پیدا جب کیے ہیں تو پھر ایسے صوم کو شروع کیا جو بند  
 کی اپنے اوپر واجب کرنے سے اللہ تعالیٰ نے لازم کیے ہیں۔ نذر میں اصل یہ کہ وہ چند شرط سے صیح ہوئی ہے۔ اول یہ کہ نذر  
 کی جنس سے شریع میں بھی واجب ہو لہذا میں کی عبادت کر کے کی نذر نہیں صیح ہے۔ دوم نذر خود مقصود ہو یعنی کسی طاعت کا وسیلہ  
 نہو لہذا نذر کی نذر یا مسجد و تلاوت کی نذر کرنا صیح نہیں ہے۔ سوم چند عیسیٰ چیز ہو کہ جو اس پر واجب ہو خواہ فی الحال یا آئندہ  
 کسی حالت میں۔ لہذا نذر ظہر یا روزه و رمضان کی نذر کرنا صیح نہیں ہے۔ اثنائہ۔ چہاں کہ منہ ہر اپنی ذات میں مصیبت ہو  
 ابھر۔ جیسے کسی بندہ کے واسطے روزہ رکھنے کی نذر کرنا خود حرام ہے تو ہرگز جائز نہیں ہر خلاف اس کے اگر عید الفطر یا عید النبی  
 کے روزے کی نذر کی تو نذر میں مصیبت نہیں مگر دوسری وجہ سے منع ہے کہ نذر صیح ہوگی جسکو دوسرے کسی دن ادا کر

م پنجم یہ کہ نذوایسی چیز جو کما حقہ ہونا محال ہو مثلاً جودن گذر گیا اسکے روزے کی نذر صحیح نہیں ہو۔ البحر۔ واقع ہو کہ نذیرین قصد و عدم قصد بجا ہو حتی کہ جو نذر بغیر قصد زبان پر جاری ہوئی لازم ہو۔ کما سیاقی نم۔ و اذا قال لعلی صوم یوم اخر افطر و تقضی۔ اے اگر کما کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے غیبہ انھی کے دن روزہ ہو تو اس دن افطار کر دے اور قضاء رکھے۔  
 فهذا النذر صحیح عندنا خلافاً لفرقہ الشافعی۔ پس معلوم ہوا کہ یہ نذر ہمارے نزدیک صحیح ہے بخلاف فرقہ شافعی رحمہ کے جسے اور یہی قول مالک و احمد کا اور روایت ابو حنیفہ سے ہے۔ ہا یقولان انہ نذر ہما ہو معصیتہ لورود النہی عن صوم نذہ الایام نذو شافعی کہتے ہیں یعنی دلیل لاتے ہیں کہ یہ نذر ایسی چیز کے ساتھ ہے جو معصیت ہے کیونکہ ان ایام کے روزے سے مانعت وارد ہوئی ہے۔ یعنی یہ معروف ایام حرمین یوم اخر مع یوم الفطر وین ایام تشریق ہیں۔ بحریط خدری رم مرفوعاً کہ حضرت علی الصدیق علیہ السلام نے یوم انھی و یوم الفطر کے روزے سے منع فرمایا۔ صحیحین۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ان دنوں دن میں صیام صحیح نہیں ہے۔ صحیحین مع۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خطبہ میں مانعت ایام تشریق ہے۔ الصحیح۔ جواب ہے کہ خالی مانعت جسکے ساتھ کوئی صارت نہو اس سے صرف یہ معلوم ہوا ہے کہ ایسا مت کر دو کہ اس میں مشرک ہوگی۔ لیکن یہ نہیں معلوم ہوا کہ اگر کر دو تو باطل ہے۔ چنانچہ اذان جمعہ کے وقت بیع منع ہے لیکن اگر کسی نے بیع کی تو بیع ہوگی اگرچہ وہ سزا مستوجب ہو کیا نہیں سمجھتے کہ اگر وہ بیع ہی نہ تو کچھ گناہ بھی نہ ہوگا اسلئے کہ بیع نہیں پائی گئی جو منع ہے۔ ف۔ ولنا انہ نذر لیسوم مشروع۔ اے باری جنت ہے کہ یہ نذر ایک صوم مشروع کی نذر ہے۔ والنہی بغیرہ۔ اور مانعت بوجہ غیر کے ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ یہ صوم اپنی ذات سے تبراتہ ہوا اور غیر کی وجہ سے تبرا ہوا۔ و ہو ترک اجابتہ دعوة اللہ تعالیٰ۔ اور غیر یہ کہ اس میں دعوت الی غیر عمل قبول کرنے کو ترک کرنا لازم آتا ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو قربانی کی دعوت ہے اسی وجہ سے قربانی سے کھانا مستحب اور اس سے پہلے کچھ کھانا بہتر نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ اگر کسی کو کما جادے کہ تو آسمان مت چھو تو یہ حقیقت میں نہیں کیونکہ آسمان چھونا اسکی قدرت سے باہر تھا پس یہی اصل میں ہوگی جو بندہ دن کے افعال میں جاری ہو پس اس سے منع کیا گیا پھر اگر وہ ایسی چیز ہو کہ اس میں ذاتی بدی ہو تو وہ ہر طرح مذموم ہے جیسے ذاکاری و ساد کا جوث بولنا اور اگر ایسی چیز ہو کہ ذاتی بد نہیں بلکہ کسی وجہ خارجی سے مذموم ہو جادے تو اسکی بدی بوجہ غیر کے ہے اور عید انھی کے دن روزہ رکھنا اسی قسم سے ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ نفی دنی میں فرق ہے پس نہیں ہمارے نزدیک مشروع سے مانعت ہے پھر اگر وہ ذاتی بد ہو تو ہر طرح صحیح ہے اور اگر ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جنت سے بد ہو تو اپنی ذات میں مشروع خوب ہے لیکن غیر کی جنت سے مذموم۔ پس یوم الاضحیٰ کا روزہ بوجہ ترک صیانت الہی کے تبرا ہوا اور اپنی ذات میں اچھا ہے۔ صحیح نذرہ۔ تو اسکی نذر صحیح ہو جائیگی۔ لکنہ لفظ۔ لیکن نذر کرنے والا اسدن افطار کرے۔ ف۔ یعنی افطار اس پر واجب ہے۔ اخر از اعم المعصیت المہاجورۃ تاکہ ایسی معصیت سے جو اس صوم سے مجاہدہ و متصل ہوئی ہے بیع جاوے۔ ف۔ پھر یہ معصیت صرف اسی روز تک عید الفطر میں اور تین دن بعد تک عید انھی میں رہیگی۔ بعد اسکے نہیں رہیگی۔ ثم یقضی استقاطاً لواجب۔ پھر اس روزہ کو قضا کرتے تاکہ اسکے ذمہ سے واجب آخر جاوے۔ ف۔ جو وجہ نذر کے واجب ہوا ہے۔ ف۔ پس معلوم ہو گیا کہ جب اس نذر کا میں یوم انھی کے دن افطار کرنا واجب ہے پھر بھی ہم نے دلیل سے نکالا کہ نذر صحیح ہے تو اسکا فائدہ یہ ہے کہ قضا اسکے ذمہ واجب ہوئی۔ رہا یہ اعتراض کہ جو نذر معصیت کی جو اس سے حدیث میں مانعت ہو تو یہ نذر منعقد نہ ہوگی پھر قضا گمان سے آئی۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کسی معصیت میں نذر نہیں ہے اور اسکا کفارہ وہ جو قسم لاکھارہ ہے۔ کہانی السنن الثلثہ فی فتح ابن العمام کے جواب دیا کہ نذر نہیں ہے اس سے مراد یہ کہ وہ فائدہ نذر نہیں ہے مگر وہ نذر منعقد ہو گئی کیونکہ وہ اسکا کفارہ آگے مذکور ہے پس اگر منعقد بھی نہ ہو تو کفارہ نہ ہوتا جیسے کسی معصیت کرنے پر قسم کھادے تو قسم منعقد ہو کر کفارہ لازم آتا ہے حالانکہ حدیث میں ہے کہ تاکلثتہ میں قسم نہیں ہے۔ مع۔ الحاصل یہ نذر بھی منعقد ہو گئی لہذا فرمایا



وان صام فیه یخرج عن العمدۃ لانه اداہ کما التزمہ۔ اور اگر اس نے یوم النہی میں روزہ رکھ لیا تو ذمہ داری سے نکل گیا یعنی  
 بامعذورہ ہو کر وہ بھی ہونے کے نذر کا ذمہ ادا ہو گیا کیونکہ اس نے جس طرح اپنے اوپر لازم کر لیا تھا اسکو ادا کر دیا۔ **ف**۔ اور اگر گناہ اسکو ہو گیا  
 جہاں کہ اسکو اس وقت میں وقا نہیں چاہیے تھی۔ شیخ محقق رحمہ نے کہا کہ نذر کا انعقاد و باتون کے واسطے ہوگا ایک یہ کہ اسکو تقاضا  
 کرے بشرطیکہ نذر کی چیز ایسی ہو کہ کوئی فرد اسکا مصیبت سے خالی نکلتا ہو جیسے صوم مذکور کہ غیر منوع بام میں سے کسی دن تقاضا  
 کر سکتا ہے۔ دوم یہ کہ تقاضا نہ ہو سکے تو کفارہ دے جب کہ کوئی فرد اسکا مصیبت سے خالی نہ ہو مثلاً کسی نے خیرا بخواری کی نذر کر لی  
 کہا گیا کہ کفارہ جب کہ قسم کا قصد ہو اور حدیث اسی پر معمول ہے لیکن ظاہر حدیث مقتضی ہے کہ قسم کا قصد ہو یا نہ ہو مطلقاً اسپر کفارہ لازم ہوگا  
 جبکہ یہ فعل ہر فرد میں مصیبت ہو اور تقاضا نہ ہو سکے اور ہمارے مشائخ اسی پر گئے ہیں چنانچہ امام طحاوی رحمہ نے کہا کہ اگر کسی نے مصیبت کی نذر  
 کی یعنی جو ہر طرح مصیبت پر خلافتان کو قتل کرے گا تو بہ نذر قسم کرے اور اسپر کفارہ قسم لازم ہوگا جبکہ حادث ہو جاوے۔ **انہی**۔ اور ہر ماہ صوم  
 و صلیب وغیرہ کا نذر میں ظاہر اور دایہ ابو حنیفہ رحمہ سے ہے کہ جب تقاضا کرے تو پھر کفارہ نہیں اور شیخ امام سندھی نے اسی پر فتویٰ دیا ہے اور  
 امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ اپنی موت سے سات روز پہلے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اسپر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ شیخ امام غزالی نے  
 کہا کہ یہی میرا مختار ہے اور یہی صدر الشیخ نے فتاویٰ لغزنی میں اختیار کیا۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ **مفت**۔ و علیٰ ہذا اگر صوم یوم بعد  
 کو تقاضا کیا تو کفارہ قسم بھی ادا کرے اور اگر اسی روز صوم پورا کیا تو نذر ہو گئی مگر گنہگار و مرتکب حرام ہو ایم۔ **وان** نومی یبیتا فلیعہ کفارہ  
 یحین۔ اور اگر کسی نذر کرے تو اسے قسم کا قصد کیا ہو تو اسپر کفارہ قسم لازم آوے گا۔ **مفت** یعنی جبکہ حادث ہو ورنہ مثلاً اسی روز صوم پورا کر  
 میں ارتکاب حرام ہو کر قسم پوری ہو گئی پھر کفارہ نہیں ہم۔ یعنی اذا افطر۔ مراد کفارہ قسم لازم آنے سے یہ کہ جب اس دن ذرہ اخطا  
 کرے۔ **ف**۔ یعنی روزہ یوم الاضحیٰ ادا نہ کرے تو حادث ہو کر کفارہ لازم ہے۔ **ایمین** اشارہ ہے کہ اسپر دیا ہے یہی واجب ہے  
 کہ اس دن نظر کر کے کفارہ دیدے۔ **رم**۔ و بندہ المستحل علی وجہ ستہ۔ اور یہ سنا ہے وجہ پر ہے۔ **ف**۔ یعنی صیغہ نذر میں  
 قسم ہونا چاہے صورتوں پر جتنا ہی انا مجملہ میں نقطہ نذر اور ایک نقطہ قسم اور دو میں اختلاف ہے بدین تفصیل کہ۔ ان لم یوشیا  
 لہ۔ مگر اسنے کچھ بیت نہ کی۔ **ف**۔ نذر اور نہ قسم بلکہ لفظ نذر بیان سے نکالا۔ **وانومی النذر لا غیر**۔ **۲**۔ یا نذر کی  
 نیت کی نہ غیر۔ **ف**۔ یعنی نذر کی تو نیت کی اور سوائے اسکے قسم کی جانب ہونے یا نہ ہونے کسی سے ارادہ نہیں لگایا۔ اور  
 نومی النذر وان لا یكون یبیتا۔ **سیانیت** کی کہ یہ نذر ہوا ہے کہ یہ قسم نہ ہو۔ **ف**۔ یعنی نذر کی نسبت ہونے کی اور قسم  
 نہ ہونے کی نیت کر لی پس ان تینوں صورتوں میں۔ **یکون نذرا**۔ اسکا کلام نذر ہوگا۔ **ف**۔ یعنی بالاتفاق ابو حنیفہ والیوں  
 و مکر کے نزدیک نقطہ نذر ہوگا اور قسم نہ ہوگا۔ **لانہ نذر نصیغہ**۔ کیونکہ یہ کلام تو اپنے لفظ میں نذر ہے۔ **کیف** وقد قررہ بغزنیہ  
 اور کہ نذر نہ ہو حالانکہ اسنے ایک نیت سے نذر کو ثبوت کر لیا۔ **ف**۔ اور پہلی صورت میں اگرچہ کچھ نیت نہیں لیکن کلام  
 جس معنی میں حقیقت ہے یہی ایک نیت ہے۔ حتیٰ کہ جو شخص بغیر قصد کے زبان سے نذر کا کلام بولے وہ اسپر لازم ہو جاتی ہے  
**وان** نومی الیمین و نومی ان لا یكون نذرا کیونکہ یبیتا۔ **۳**۔ اور اگر اسنے اس کلام سے قسم کی نیت کی اور یہ نیت کی  
 کہ یہ کلام نذر نہ ہو تو یہ کلام قسم پر چاہیگا۔ **ف**۔ **ایمین** بھی یقول ہامون کا اتفاق ہے۔ **لان الیمین** فعل کلامہ۔ کیونکہ قسم  
 اسکے کلام کا متصل ہے۔ **ف**۔ یعنی کلام ازراہ حقیقت تو نذر ہے لیکن ازراہ مجاز کے قسم ہو سکتا ہے اسکا یہ کہ مثلاً اسکا  
 سر علی صوم آخر۔ میں سر کسی جہاز یعنی واسطہ تہائی تو جہاز اسکا قول متصل قسم ہوا۔ **وقد** عینہ و نفی غیرہ۔ اور حال یہ کہ  
 اسنے اسی متصل کو معین کر لیا اور اسکے سوائے سنی کے نفی کر لی۔ **ف**۔ کیونکہ نیت کر لی کہ قسم ہو اور نذر نہ ہو۔ تو نیت  
 سے بھی مجاز حصن ہو گیا اور حقیقت جاتی رہی۔ **ورج** ہو کہ اگر اردو میں یہ لفظ اصل تعالیٰ کے واسطے ہے پھر یوم عید کا روزہ ہے  
 اور **ایمین** جہاز قسم کا استعمال اس طرح نہیں آتا ہے پس یہ حدیثی روایت اور قسم اسکی نیت پر لازم ہوگی **ایمین** معنی کہ ہمارے نزدیک

جوابات حلال ہوا سکو اپنے اوپر حرام کر لینا بھی قسم ہے پس اگر روزہ عید کو اپنے کھانا پینا وغیرہ بطور صوم کے اپنے اوپر حرام کرنے کی نیت کی تو یہ نیت اسپر لازم ہے اگرچہ کلام سے اسپر فقط نذر لازم آئی پس اردو میں یہ چوتھی صورت مثل آئندہ یا جوین و جہتی کے ہوگی اسکو یاد رکھنا چاہیے لہذا یہ حکم جو کتاب میں ہے عربی زبان میں سننے پر ہے۔ وان نو اہما یکون نذرا و یمنیا عندانی حقیقتہ و محمد۔ ۵۔ اور اگر اپنے نذر و قسم دونوں کی نیت کی تو یہ کلام نذر و قسم دونوں ہوگا مگر یہ ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وعند ابی یوسف یکون نذرا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک فقط نذر ہوگا۔ ۶۔ اور قسم نہیں ہوگا۔ و لو نوی الیمن۔ ۷۔ اور اگر اپنے قسم کی نیت کی۔ ۸۔ یعنی بدون اسکے کہ نذر نہ ہو۔ ۹۔ کذا لک عندہما۔ نو بھی امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وہ نذر و قسم دونوں ہوگا۔ ۱۰۔ کیونکہ قسم کی تو نیت ہے اور۔ ۱۱۔ اسکے کلام کی حقیقت ہے۔ ۱۲۔ وغندہ کیونکہ یمنیا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک فقط قسم ہوگا۔ ۱۳۔ اور نذر نہیں ہوگا۔ ۱۴۔ پس اگر ۱۵۔ ۱۶۔ دونوں صورتوں میں اپنے یوم عید کو افطار کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسپر نذر کی قضاء اور قسم کا کفارہ واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک صورت ۵۔ میں صرف تھا کہ نذر اور صورت ۶۔ میں صرف کفارہ قسم لازم ہے۔ لابی یوسف۔ دلیل امام ابو یوسف کی۔ ۱۷۔ نذر و قسم دونوں میں سے فقط ایک ہی لازم ہونے کی یہ ہے کہ۔ ان النذر فیہ حقیقتہ والیمن مجاز۔ اس کلام میں نذر تو حقیقت ہے اور قسم مجازی یعنی لایوقوف الاول علی الیئہ وتوقف الثانی۔ حتی کہ نذر ہونا تو اسکی نیت پر موقوف نہیں اور قسم ہونا اسکی نیت پر موقوف ہے۔ ۱۸۔ جیسے الفاظ میں حقیقتہ فقط طلاق کچھ نیت پر موقوف نہیں ہوتا اور مجازاً جو الفاظ بمعنی طلاق ہیں وہ نیت پر طلاق کا قیاس و تہ بن پس جب کہ یہ حال ہے۔ فلا یفتلھا۔ تو یہ کلام ان دونوں یعنی نذر و قسم دونوں کو شامل ہوگا۔ ۱۹۔ چنانچہ مولین نذر ہو چکا کہ ایک کلام سے ایک استعمال میں حقیقی و مجازی دونوں معنی میں نہیں ہونے میں۔ اگر دہم ہو کہ چوتھی صورت میں فقط قسم رہا حالانکہ نذر بغیر نیت نبوت ہوتی ہے تو تنبیہ کر دی کہ۔ ثم المجاز تعین بنیۃ۔ پھر مجازی مراد یعنی قسم تو یہ اسکی نیت پر تعین ہو گئی۔ ۲۰۔ جیسے صورت ۴۔ ۲۱۔ میں ہے۔ پھر اگر دہم ہو کہ اچھا مجاز تو نیت بر تعین ہوا اور حقیقت بغیر نیت کے نبوت ہو کر جمع ہو جاوے تو تنبیہ کیا کہ۔ وعندہما تعریج الحقیقتہ۔ اور دونوں کی نیت کی وقت حقیقت کو ترجیح ہوگی۔ ۲۲۔ کیونکہ جمع تو نسخ ہے پس کلام بیفائدہ ہونے کے لیے ہم نے حقیقت کو ترجیح دیکر مجاز کو ساقط کیا جیسے صورت ۳م میں ہے اور صورت ۶۔ میں چونکہ مجاز کی نیت نہیں کر و حقا تو حقیقت ساقط کر دی۔ ولہذا لہ لا شافی بین الیمنین۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ نذر و قسم دونوں جہت میں کچھ مماثلات نہیں ہے۔ لہذا لہ یقتضیان الوجوب۔ کیونکہ دونوں جہتیں متفق ہو کر آسکے تو وہ واجب ہونا چاہی ہیں۔ ۲۳۔ پس ہم نے دونوں واجب کر دیں۔ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ والیمن غیرہ۔ اتنی بات کا فرق ہے کہ کلام مذکور نذر کو اپنی ذات سے واجب کرتا ہے اور قسم کو بغیر واجب کرتا ہے۔ ۲۴۔ تو کلام میں ہم نے دو طرح کی دلالت پائی ایک ذاتی اور دوسری بالغیر۔ فجمعنا بینہما علی ما لہ لیلیٰ۔ تو ہم نے دونوں کو جمع کر دیا تاکہ دونوں دلیل پر عمل ہو جاوے۔ ۲۵۔ اور یہ ایک دلیل کو متروک کرنے سے بتر ہے۔ کما جمعنا بین جہتی التبرع والمعادضۃ فی الیئہ بشرط العوض جیسے ہم نے ایچہ بہ بن جہن عرض لکن بشرط ہو دونوں جہت احسان و معاوضہ کو جمع کر دیا۔ ۲۶۔ یعنی بالاتفاق جو بہ بشرط عوض ہو مثلاً یہ لے کر کو ایک مکان اس شرط پر جہ کہ کیا کہ بکر اسکو ہزار روپیہ عرض دے تو ہم نے کہا کہ یہ جہ ہے جو کہ احسان ہوا کرتا ہے لیکن ہم نے کہا کہ ہم میں یہ معاوضہ مثل بیع کے ہے چنانچہ شفع کو اس میں مثل بیع کے شفع کا حق حاصل ہے حالانکہ محض بیع ہوتا تو شفع حاصل نہ ہوتا۔ و لکن جو کہ شیخ محقق ابن العمام نے اس مقام میں محققانہ کلام دو طریقہ سے شیخ محمد الاسلم و بدلنے سے نقل کر کے دونوں کو ضعیف کیا اور دونوں کا مدار اس امر پر ہے کہ کلام سے قسم کا وجوب ہے خواہ بالترام یا بزم اور شک نہیں کہ دونوں پر شیخ کا احراز صحیح ہے چنانچہ فتح القدیر میں بحف طویل ملاحظہ کرو۔ پھر مترجم کو بغیر طریقہ طبرستانی جس میں

شیخ کا اعتراض دارقین اور وہ یہ کہ نفس کلام سے اسے نذر واجب ہو اور قسم واجب ہونے میں کلام کو کچھ دخل نہیں بلکہ مرت  
اس شخص کی نیت سے قسم لازم آئی لیکن چونکہ یہ نیت اس کلام نذر کے وقت پیدا ہوئی ہے لہذا وہ اس کلام کی طرف توجہ  
کے منسوب ہوئی۔ یہ دلیل تو اس مقام پر حق ہے لیکن کتاب کی عبارت میں توجہ کرنا چاہیے کہ نذر و قسم دونوں کی نیت میں  
یہ کلام دونوں ہوگا۔ اس کے معنی بطریق مجازی ہیں کہ کلام سے فراغت پر دونوں مفاد موجود ہوئے اور یہ نہیں کہ نفس کلام سے  
جوت ہوئے۔ اور اہام مصنف نے خود اس طرف اشارہ کیا کہ الا ان النذر یقتضیہ یعنی دالین بغیرہ۔ یعنی قسم اس کلام کا اثر  
نہیں بلکہ غیر کلام سے واجب ہوئی اور وہ نیت ہے جو اس کلام کے وقت اس شخص کے دل میں پیدا ہوئی۔ فاحفظ فانک لاتجد  
فی السنہ۔ بھر سائل ایک سال معین یا غیر معین اور ایک ماہ معین یا غیر معین کے بیان ہوتے ہیں۔ ولو قال بعد علی صوم  
بذہ السنۃ۔ اور اگر کسی نذر کرنے والے نے کہا کہ اسے تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس سال کے روزے ہیں۔ فتوبہ نذر  
صحیح ہے یہی مختار ہے۔ درپس جب کہ اس سال معین کی نذر ہو۔ افطر یوم و الفطر یوم النحر و ایام التشریق۔ تو افطار کرے  
یوم الفطر اور یوم الاضحیٰ اور ایام تشریق کو۔ فتبنی واجب ہے کہ اس سال میں سے جب یہ پانچ دن آویں انہیں روزہ نہ رکھے  
صح۔ وقفضایا۔ اور انکو قضاء کرے۔ فتبنی بعد اس سال کے یہ پانچ روزے قضاء رکھے۔ م۔ اور اگر اسے ان ایام میں بھی  
روزہ رکھے تو نذر ہوگئی لیکن وہ گنہگار ہوا۔ ن۔ لان النذر بالسنۃ المحیضۃ نذر بہذہ الایام۔ کیونکہ معین سال کی  
نذر کرنا ان ایام کی بھی نذر ہے۔ فتبنی کیونکہ سال میں یہ ایام ضرور داخل ہیں تو جب اسے یہ سال معین کر کے اپنے اوپر  
واجب کیا تو یہ ایام بھی واجب کر لیے۔ اور چونکہ ان ایام میں صوم سے مانعت ہے تو قضاء کرے۔ م۔ رہا رمضان تو اسکی قضاء  
واجب نہیں اس واسطے کہ وہ اس سال معین میں آئے نذر کرنے سے واجب نہیں ہو بلکہ اسے تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے  
الخلاصہ۔ م۔ نفع۔ اور یہ اسوقت کہ ان ایام سے پہلے اس سال کی نذر کی ہو اور اگر ان ایام کے بعد اس سال کے صیام کی نذر کی  
تو بلا خلاف باقی ایام کے روزے رکھے مثلاً بعد عید الفطر کے نذر کی تو اسے بعد الفطر کی قضاء نہیں اور بعد تشریق کے نذر کی تو پانچوں  
کی قضاء نہیں۔ کما فی الخلاصہ۔ م۔ نفع۔ یعنی نذر بعد یوم عید الفطر کے ذی الحجہ ختم تک رکھے اور بعد تشریق کے صرف چند روز ختم  
ذی الحجہ تک۔ م۔ وکذا اذا لم یعین کلمۃ شرط التتابع۔ اور یہی حکم ان پانچ یوم کے افطار و قضاء کا اسوقت بھی ہے کہ جب  
نذر کنندہ نے سال کو معین نہ کیا ہو لیکن پُر در پُر ایک سال کا روزہ رکھنا شرط کیا ہو۔ فتبانی طور کہ اسے تعالیٰ کے واسطے  
مجھ پر ایک سال کے روزے پُر در پُر ہیں۔ لان المتابعۃ لا تعری عنہا۔ کیونکہ پُر در پُر ۳۶۰۔ یوم کے روزے ان ایام  
خالی نہ ہونگے۔ فتبانی سال معین کی صورت میں پانچ دن کی قضاء میں برابر پانچوں پُر در پُر رکھنا شرط نہیں تھا لیکن بقضیہا  
فی نذر افضل موصولہ تحقیقاً للتتابع بقدر الامکان۔ لیکن اس صورت میں جب کہ غیر معین متتابع نذر کی ان پانچوں  
کو قضاء بھی لازم ہو کرے تاکہ پُر در پُر کی شرط جائز ہو لیکن ہر شخص رکھی جاوے۔ دیتا فی نذر اخلاف زفر و الشافعی  
اور واضح ہو کہ اس نذر میں زفر و شافعی کا خلاف پیدا ہوگا۔ فتبانی ان دونوں اماموں کے نزدیک یہ پانچ دن داخل نذر  
نہ ہونگے تو انکی قضاء بھی نہوگی۔ لکن عنی عن الصوم فیہا۔ کیونکہ ان ایام میں روزے سے مانعت وارد ہے۔ فتبانی چنانچہ عید  
واضح میں حدیث گندی مایام تشریق میں بھی حدیث وارد ہے۔ و ہو قولہ علیہ السلام الا لا تصوموا فی نذرہ الا ما فانا  
ایام اکل و شرب و لہال۔ اور وہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ خبردار ہو جاؤ کہ ان ایام میں روزہ مت رکھو کہ یہ  
ایام کھانے پینے و بال کے ہیں۔ فتبانی معنی جامع ہے اور یہ لفظ دارقینی و اسحق بن راہویہ کی روایت ابوہریرہ رضی  
اور طبرانی کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ میں اور ابو یعلیٰ کی روایت زید بن خالد رضی اللہ عنہم میں واقع ہے مگر یہ روایات  
ضعیف ہیں لہذا مذہبی رحم نے مختصر السنن میں لکھا کہ یہ لفظ کسی صحیح روایت میں وارد نہیں بلکہ صحاح اسانید میں ایام اکل و شرب



و ذکر انہی آیات پر - مع بہر حال ان ایام میں صوم سے عافیت دارد ہر دم - وقد بینا الوجه فیہ - اور ہم نے اس میں وجہ بیان کر دی - و نہ  
 رخصت کی نذر آنکے نزدیک صحیح نہیں - والعدو عنہ - اور اس سے عذر بھی بیان کر دیا - و نہ کہ عافیت بالغیر ہو تو مرد و نذر  
 و فاء نہ کرنا ان ایام میں پس قضاء لازم رہی بلکہ جب قضاء بھی ممکن نہ ہو تو کفارہ لازم ہو اور تحقیق گزر چکی - م - و لو لم یشرط التعلیل  
 اور اگر اپنے پورے کے شرط نہ کی - و نہ بلکہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک سال کے روزے اپنے اوپر مقرر کیے - تو چاند کے غار سے  
 روزے رکھنا شروع کرے حتیٰ کہ بارہ مہینہ پورے ہو جاویں - اور اس صورت میں رمضان جو آدینکا وہ نذر میں محسوب نہ ہوگا بلکہ  
 رمضان کے بجائے ایک ماہ نذر رکھے - کما فی التخصیص - علم ہر صوم مذہب الا ایام - ان ایام پانچ میں روزہ رکھ لینا کافی نہ ہوگا -  
 و یعنی نذر ادا ہوگی بلکہ عیدین و تشریق کو چھوڑ کر غیر ممنوع پانچ دنوں میں روزے نذر کے ادا کرے - لان الاصل  
 فیما یزیدہ الکیال - کیونکہ جو اپنے اپنے اوپر لازم کیا اس میں کامل ہوا اصل ہو - و نہ کیونکہ کسی ناقص دن کی نذر نہیں کی تو  
 و اللہ وحی ناقص - اور جو ان ایام میں ادا کیا وہ ناقص ہو - لمکان النہی - بوجہ عافیت موجود ہونے کے - و نہ حالانکہ  
 اپنے تو اپنے اوپر اتنے روزے لازم کیے جو طاکر بارہ ماہ ہو جاویں چاہے کبھی رکھے - بخلاف ما اذا عینہا - برخلاف اس  
 صورت کے جب کہ ان ایام کو متعین کر لیا ہو - و نہ خواہ اس طرح کہ ان ایام سے پہلے اس سال کے روزے رکھنے کی نذر  
 کی یا ایک سال کی علی الاتصال نذر کی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے کہ اپنے ان ایام میں روزے رکھنے کی  
 نذر کی پس اگر ان ایام ہی میں روزہ رکھ لیا تو رخصت کا مرتکب ہو اگر نذر ادا ہو گئی - لانه التزم یوصف النقصان -  
 کیونکہ اپنے ناقص ہونے کی صفت کے ساتھ اپنے اوپر لازم کیا تھا - و نہ یہاں ادا کیا - فیکون الاداء بالوصف المتضمن  
 تو اسکا ادا کرنا اسی وصف کے ساتھ حاصل ہو گیا جو اپنے التزام کیا تھا - و نہ تو نذر ادا ہو گئی - اگرچہ عافیت کی فراہم ہو  
 نہ کرنے سے رخصت کا مرتکب ہو - (فردع) اگر اس ماہ یا دو حال یا ماہ روان کے روزوں کی نذر کی تو اس مہینہ میں کچھ  
 ایام باقی ہیں وہی لازم ہیں پس اگر درمیان میں ان پانچ ایام مذکورہ میں سے کوئی دن بچے تو اسکو قضاء کرے و نہ رخصت  
 کے ساتھ نذر ادا ہو جائیگی - اور اگر کل قضاء کیا تو چاہے متفرق رکھے - یہی حال اس ہفتہ یعنی سات روز کا ہو اور اگر ہفتہ سے زیادہ  
 سینچر مراد یا تو اسکی نیت ہو - اگر ایک مہینہ پورے روزے نذر کیا تو ایسے مہینہ میں جائز نہیں جس میں ممنوع دن آوے اور اگر کسی روز  
 بیچ میں افطار کیا تو اسرور رکھے اور چاند سے چاند تک کافی ہو اگرچہ ۲۹ - دن ہوں اور کما گیا بلکہ ۳۰ - دن لازم ہیں اور  
 درمیان ماہ سے بالاتفاق ۳۰ - دن حوالی پورے کرنا لازم ہو - اگر ایک ماہ مثل رمضان کے نذر کی پس اگر مثل سے مراد  
 پورے روزے ہو تو چاند سے چاند تک پورے روزے کافی ہو اور اگر مراد تعداد یا کچھ نیت نہیں تو ۳۰ - پورے کرے خواہ متفرق یا متوالی - اور  
 یہی فقہاء پر - اگر عورت نے سال معین کی نذر کی پھر درمیان میں حائض ہوئی تو ایام حیض قضاء کرے کیونکہ کبھی سال حیض سے  
 خالی ہوتا ہے تو وہ پوجب ہو گیا - اگر نذر کنندہ بوجہ سخت گرمی و غیرہ کے عاجز ہو تو جائز دن میں قضاء کرے - اگر ایک رجب کی  
 نذر کی پھر یہ مہینہ کفارہ طہارین مع دوسرے ماہ کے رکھا تو جائز اور نذر کے لیے صحیح قول ہے ایک رجب قضاء کرنا واجب ہو  
 ہر دم - و علیہ کفارہ نہیں ان ارادہ پیمینا - اور نذر کنندہ پر کفارہ قسم واجب ہو اگر اپنے کلام سے نذر مراد لی ہو - و نہ  
 یعنی جب کہ حادث ہو - وقد سبق و جوہر - اور اسکی صورتیں سابق میں بیان ہو چکی ہیں - و نہ یعنی جو صورتیں مراد  
 بیان ہے کہ جو کلام نذر کے واسطے عربی میں بولا جاتا ہے وہ مجازاً قسم کو محض ہے پس اگر نیت ہو تو قسم ہو جائیگا اور مترجم نے سابق  
 تنبیہ کر دی کہ اردو میں یوں کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہو - خالی نذر میں مستعمل ہو اور قسم اسکا مجاز نہیں تو نیت  
 سے بھی قسم ہوگا - فاحفظہم - (فردع) اگر نذر کرنے والے شخص نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہو کہ اس دن میں  
 روزہ رکھوں جس میں زہرا دے پھر دیکھیں دن آیا ایسے وقت آیا کہ نذر کرنے والا کھا چکا یا عورت تھی کہ اسکو حیض آچکا

یا بعد زوال آیا یا رات میں آیا تو قبول امام محمد اس پر کچھ واجب نہیں یہی مختار ہے عت السراجیہ المصنوعہ۔ اور اگر زوال سے پہلے آیا اور  
ہنوز اس نے کچھ نہیں کھایا تو روزہ رکھ لے۔ محیط السخسی۔ اور اگر مثلاً زید کی آمد کے روز اور بکر کے اچھے ہو جانے کے روز میں پیش  
صوم کی نیت کی پھر اتفاق سے دونوں باتیں ایک ہی روز واقع ہو گئیں تو اس پر فقط اسی روز کا روزہ واجب ہے۔ محیط۔ اللہ تعالیٰ  
کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ ایک دن روزہ رکھوں تو اس پر ایک روزہ واجب ہے اور چاہے جس دن ادا کرے اور بالاجماع میں تاخیر  
جائز ہے۔ اگر کہا کہ پھر آدھے دن کا روزہ ہے تو صحیح نہیں یا ایک دن میں دو روزے ہیں تو صرف ایک ہی روزہ واجب ہوگا۔  
عت۔ تین چار دس جتنے روزے یا دن نذر کیے وہ واجب ہونے چاہے جب رکے خواہ شرف پاؤں و پڑ گزرا کہ اسے پورا پورے شرط کیے ہوں تو  
اسی طرح لازم ہو گئے حتیٰ کہ درمیان میں اگر کوئی دن انکار کیا خواہ عذر آیا جو جہض وغیرہ کے یا عیدین و تشریق ٹھہرنے سے تو از سر نو  
شمار کرے۔ السراج۔ ع م ت۔ متفرق نذر اگر پورا ادا کرے تو کافی ہے اور برعکس نہیں۔ تافہیحان وغیرہ۔ اگر نذر میں ایک روزہ  
کہنا چاہتا تھا گزبان سے ایک ہفتہ یا مہینہ یا سال نکل گیا تو جو نکلا ہی لازم ہوگا کیونکہ نذر میں قصد بے قصد برابر ہے۔ السراج  
عت۔ نذر کو کسی شرط پر حلق کیا مثلاً اگر ایسا ہوا تو مجھ پر ایک ماہ کا روزہ ہے۔ شرط کی وجہ سے پہلے ادا کرنا بالاتفاق جائز نہیں۔  
اور اگر وقت کی طرف مضاف کیا مثلاً مجھ پر جب کے روزے ہیں پھر جب سے مقدم مثلاً ربیع الاول میں ادا کیے تو جائز ہے یہی فقہین  
کا قول ہے۔ وغیرہ۔ ایک ماہ کے روزے نذر کیے پھر مہینہ پورا ہونے سے پہلے مر گیا تو کل واجب حتیٰ کہ جتنے روزے وہ ہوں ہر روزہ  
کی ندرت کی وصیت کرے خواہ مہینہ میں ہو یا غیر میں ہو۔ اگر مرض نے اسے ادا کر دیا تو واجب کیے گئے صحت سے پہلے مر گیا تو اس پر کچھ واجب  
نہیں ادا اگر ایک روزہ بھی اچھا ہو کر گذرا تو کل مہینہ کے واجب حتیٰ کہ مرے تو وصیت فدیہ واجب ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر  
صحت واجب ہیں۔ المصنوعہ۔ مسئلہ۔ ایام عیدین و تشریق میں بغیر نذر کے صوم کا حکم۔ من الحج یوم النحر صائمنا جس شخص نے  
یوم النحر یعنی عید النبی کے روزے صوم کی اس حال سے کہ وہ صائم ہے۔ ثم افطر۔ پھر افطار کر ڈالا۔ لاشی علیہ۔ تو اس پر کچھ واجب نہیں  
فت۔ یعنی قضاء نہیں اور نہ گناہ ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ومن ابی یوسف و محمد فی النواذر ان علیہ القضاء۔ اور  
نواذر میں ابو یوسف و محمد سے مروی ہو کہ اس پر قضاء واجب ہے۔ فت۔ اور کچھ گناہ نہیں بلکہ افطار کر دینا بھی واجب ہے کیونکہ عام  
کرنا مصیبت ہے اور یہ مصیبت بعد ایام منوعہ کے مرفوع توقفاً واجب ہے۔ لان الشروع یلزم کالتذر۔ کیونکہ روزہ شروع کرنا اسکے  
نفع لازم کرنے والا مثل نذر کے ہو جاتا ہے۔ و صار کالشروع فی الصلوۃ فی الوقت المکررہ۔ اور منوع وقت میں روزہ شروع  
کرنا ایسا ہو گیا جیسے مکررہ وقت میں نماز شروع کی۔ فت۔ مثلاً طبع یا غروب یا شمس و پھر کو نفل شروع کر کے تو زدی وقفاً واجب  
ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسی حالت کی صورت میں قضاء واجب مگر ایسے روزہ کی صورت میں نہیں۔ والفرق للابی حنیفہ وهو  
ظاہر الروایۃ ان بنفس الشروع فی الصوم لیس صائم۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کے واسطے اور یہی صاحبین سے ظاہر الروایۃ ہے جو فرق  
نہ کہ صوم میں تو شروع کرنے ہی صائم کہلاتا ہے۔ حتیٰ بحث بہ المحالفت علی الصوم۔ حتیٰ کہ شروع کرتے ہی وہ شخص حائض ہو جائیگا  
جس نے صوم پر نیت کھائی ہو۔ فت۔ مثلاً قسم کھائی کہ میں روزہ نفل نہیں رکھو گا تو شروع کرتے ہی جھوٹا پڑ گیا۔ یا کہا کہ اگر میں غلام  
روزہ میں صائم ہوں تو میرا غلام آزاد ہو پھر اس روز شروع کر کے تو زدی تو اس کا غلام آزاد ہو جائیگا اس واسطے کہ وہ شروع کرتے ہی صائم  
ہو گیا پس معلوم ہوا کہ مذہب میں شروع کرنے ہی صائم ہو جاتا ہے۔ فیصیر ترکیباً للنتی۔ تو شروع کرنے سے نہی کا ترکیب ہوا۔ فت۔  
اور جس نفل کا شروع کرنا مصیبت میں داخل کرے تو کچھ بھی نیک نہیں۔ تعجب البطلان۔ تو ایسے عمل کو میث دینا واجب ہے۔  
مثلاً تعجب حیسانتہ۔ پس اسکو مٹانے سے بچنا واجب نہ ہوا۔ و وجوب القضاء یتمنی علیہ۔ اور قضاء واجب ہونا تو  
اسی پر مبنی تھا۔ فت۔ یعنی نیک کام کو شروع کر کے مٹانا منع ہے لہذا اگر مٹایا تو قضاء واجب ہے اور یہاں جب اسکا مٹانا واجب ہے  
تو مختار لازم نہیں۔ یہاں تو اس صوم میں ہے۔ ولا یصیر ترکیباً للنتی نفس التذر و وجوب القضاء ولا نفس الشروع فی الصلوۃ

[illegible]

باب الاختلاف

[illegible]



فصل ششم کتا کہ کہ قدری و شائع متعدد ہیں ایسے امور کو جو شروع میں عوب ہیں مستحب و مستحبین میں کہ مستحب و مستحبین میں کہ مستحب  
بمستط میں کہ کہ افکات قرأت مشرف ہے۔ پس انکی مراد اصطلاحی مستحب یعنی ہوتا جو سنت سے کمتر ہو مگر مستحب نہ ہو کہ مستحب  
اصطلاحی کیا مراد ہر تو امام مصنف نے کہا کہ۔ والضحیح اسے سنت مؤکدہ لان النبی علیہ السلام و اعطى علیہ فی العشر  
الاولیٰ من رمضان۔ اور صحیح یہ کہ افکات سنت مؤکدہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے اخیر عشرین  
افکات پر موانعت فرمائی ہے۔ والموافقہ دلیل اسے۔ اور موافقت فرماتا سنت ہونے کی دلیل ہے۔ و ہر جہت کی دلیل  
از قسم عادات انسانی نہیں بلکہ عبادت ہے تو سنت مؤکدہ شہر موانعت سے وجوب اس واسطے نہ ہوا کہ ایک رمضان میں جب حضرت  
عائشہ دام سلمہ و زینب رضی اللہ عنہما ازواج مطہرات نے مسجد میں اپنے قبہ افکات کے لیے گارے تو آپ نے سب انکار دے  
اور خود بھی افکات ترک کیا حتیٰ کہ شوال کے اول عشرہ میں افکات کیا۔ کافی الصبیحین وغیرہ۔ اور اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے  
کہ اگر افکات شروع کر کے توڑ دے تو اسکی قضاء کرے جیسے صوم و صلوٰۃ میں ہے۔ بالجمہ معلوم ہو کہ افکات رمضان سنوں  
مؤکدہ ہے۔ اور یہی محط و بدائع و تحفہ میں کہ کہ سنت مؤکدہ ہے۔ مع۔ اور انکیہ نے کہا کہ افکات امر جائز ہے۔ شاید اسوجہ سے کہ امام  
مالک نے کہا کہ مجھے خبر نہیں پہنچی کہ ابو بکر و عمر و عثمان و ابن السیاب وغیرہ سلف میں کسی نے سوائے عبد الرحمن بن ابی بکر کے  
افکات کیا۔ جواب یہ کہ ان لوگوں پر جہاد و اقامت شروع کے بعد واجب ایسے لائق تھے کہ انھوں نے اس سنت کو بطور کفای  
چھوڑ دیا کیونکہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے افکات کر لیا اور شیخ ابو بکر بن ابی بکر  
نے خود علمائے انکیہ کا قول بوجہ صلح احادیث کے رد کر دیا۔ کافی یعنی۔ ہر دفعہ ہو کہ ظاہر اسنت مؤکدہ کا قول صرف افکات  
رمضان میں ہر تہذیب شیخ ابن الامام نے کہا کہ حق یہ کہ افکات تین قسم ہے اول افکات واجب اور وہ افکات نذر ہے۔ دوم  
مؤکدہ اور وہ افکات عشرہ اخیرہ رمضان ہے۔ سوم افکات مستحب اور وہ ان دونوں کے سوائے ہے۔ ہر حضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے عشرہ اوسط میں بھی افکات کیا اور جب فایع ہوئے تو جب تکیل علیہ السلام نے اگر کہا کہ جو آپ ڈھونڈتے ہیں  
وہ آگے ہے یعنی یلۃ القدر پس آپ نے عشرہ اخیرہ کا افکات کیا۔ بین سے اکثر علماء کے نزدیک یلۃ القدر اخیر عشرہ میں ہے  
مع اختلاف کہ ۲۱۔ ہر ۲۴۔ یا کوئی طاق رات ہے چنانچہ صحیح میں حدیث ہے کہ یلۃ القدر کو عشرہ آخرین ڈھونڈو اور اس کے طاق  
رات میں ڈھونڈو اور ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے کہ وہ رمضان میں ہوتی مگر کبھی اول کبھی اوسط کبھی آخرین اور صاحبین کے  
نزدیک رمضان میں مگر شعبین ہے کہ دائر نہیں ہوتی۔ پس اگر شرط کی کہ بعد یلۃ القدر کے یا ساکر دنگا تو بعد رمضان کے شرط  
ضروری پوری ہو جائیگی۔ پھر اس رات کی علامات ہیں کہ اقبال سکون ہو اور صبح کو آفتاب بغیر شعل کے نکلے گویا پشت ہر  
اور کبھی باران رحمت نازل ہوتا ہے۔ پھر واقع ہو کہ جب بندہ اس رات میں طاعت و دعا میں مشغول ہو تو اسکو یلۃ القدر حاصل  
ہو گئی اور بغیر عمامہ گمان کرنے میں کہ اسوقت روشنی و ہر چیز کو سجدہ میں دیکھے تب پادریگا ورنہ نہیں حال کہ یہ گمان بالکل غلط ہے  
کیونکہ ان آثار کا ہر شخص کی قوت نہیں ہے جیسے ہر چیز درخت و زمین وغیرہ کا تسبیح کرنا ہر شخص کی استعداد میں محسوس نہیں  
بلکہ یلۃ القدر پانے کی صرف یہی معنی کہ جزا یلۃ القدر ہے اس میں جو بندہ غافل ستانہو بلکہ عبادت و طاعت میں مشغول ہو  
آئے یلۃ القدر پائی اور فیصل الہی عزوجل ہر باقت کے مومن کو شامل ہے و الحمد للہ رب العالمین۔ بالجمہ معلوم ہوا کہ عشرہ اخیرہ  
رمضان کا افکات سنوں ہے اور جو کہ محکمت نے رات و دن اپنے آپ کو سب امور سے منقطع کر کے طاعت میں گویا عبادت  
سودا تا بھی طاعت میں شمار ہے اور چونکہ اس میں ضرر یلۃ القدر ہوگی تو یلۃ القدر میں یہ بندہ طاعت ہی میں لگا اگر چہ سو گیا ہو  
خافہ و حافظہ ہم۔ تفسیر افکات یہ کہ۔ ہوا لیث فی المسجد مع الصوم و تہیۃ الافکات۔ یعنی افکات شہرنا مسجد میں  
روزہ کے ساتھ اور سنت افکات کے ساتھ۔ و ہر جس ایک تو شہرنا چاہے دوم مسجد میں ہے۔ سوم صوم۔ چہام بیت نمود ہے

اما البیٹ کر کھڑے ہونے کا وجہ یہ ہے۔ رائیٹ یعنی ٹھہرا جانا تو یہ اعتکاف کا رکن نہ ہو کہ اعتکاف موجب اعتکاف  
اس سے آگاہ کرتا ہے تو اعتکاف کا وجود ایسی ہیست کے ساتھ ہو گا۔ ف۔ یعنی نعت میں اعتکاف از عتق و طوفان اور شایع  
مواقع کے لیے کہ آدمی اپنے نفس کو روک کر ٹھہرا دے وہاں رکے جس سے لازم آیا کہ کسی باغ پر توجہ و تکیہ جادے وہاں رہے  
ایسی حالت پر ہے وقال تعالیٰ یکتفون علیٰ اصنامہم۔ یعنی یہ قوم بت پرست اپنے ایک بت پر طوفان کے محسوس ہیں اعتکاف کی  
ذات یہی کہ آدمی اپنی نفس کو طاعت الہی میں روک کر ٹھہرا دے اس واسطے احوال سے باز رکھے۔ پھر شرح میں اسکا مقام مسجد ہے لہذا  
عدوت کے حق میں اس کے گھر میں ناز کی جگہ برحق کہ یہ مقام اسکے لیے ایسا ہی جیسے عدو کے حق میں مسجد الجماہ برحق کہ اگر عدوت  
وہاں اعتکاف کرے تو بغیر ضرورت وہاں سے نہ نکلے۔ اور اگر عدوت نے کوئی جگہ نازی نہ بنائی ہو تو جائز ہے کہ ایک جگہ بنا کر  
آسکو پاک کر کے آئین اعتکاف کرے۔ الزابری۔ اور مسجد جماعت میں عدوت کا اعتکاف کرنا تحریم کردہ ہے۔ محیط السرخسی۔  
اور چونکہ یہ خیال مقصد ہے لہذا جو اصل تھا مگر فتویٰ اسوقت بھی کہ نہیں جائز ہے۔ والاعصوم من شرط عندنا خلاف  
للشافعی۔ اور صوم ہمارے نزدیک اعتکاف کا رکن نہیں بلکہ شرط ہے بخلاف قول شافعی کے۔ ف۔ کہ صوم شرط نہیں سمجھتے  
اور یہی امام احمد و داؤد کا مذہب اور بعض سلف کا قول ہے اور ہمارا مذہب جمہور سلف کا قول ہے۔ والفتیۃ شرط فی سائر العبادات  
اور نیت تمام عبادات میں شرط ہوتی ہے۔ ف۔ پس بغیر نیت کوئی عبادت نہیں چلتی اور اعتکاف جب عبادت نہ ہو تو محض  
رایگان ہونا بخلاف وضوء کے کہ اگر عبادت نہ ہو تو مفقوح الصلوٰۃ ہو گیا۔ پھر نیت شرط ہونے میں کچھ خلافت نہیں صرف صوم  
میں خلافت ہے۔ ہو بقول ان الصوم عبادۃ وہو اصل بنفسہ فلا یکون شرطا لغیره۔ شافعی کہتے ہیں کہ صوم ایک عبادت  
ہے اور خود اصل ہے تو وہ دوسری عبادت کے واسطے شرط ہو گا۔ ف۔ یہ قیاس تو بیشک معقول ہے مگر ہم نے یہ قیاس ترک  
کر دیا جو بعض کے جو بیان فرمائی۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا اعتکاف الا بالصوم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ کہ حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اعتکاف مگر صوم کے ساتھ۔ ف۔ رواہ الدارقطنی ثم البیہقی۔ اور اسکی اسناد میں سعید بن  
عبید النضر راوی کی بشیر رحمہ اللہ تعالیٰ توثیق کی۔ ابو داؤد نے حضرت عائشہ رضی عنہا سے روایت کی کہ مختلف پر سنت یہ کہ عرفہ  
کی عبادت نہ کرے اور نہ جنازہ پر حاضر ہو اور نہ عورت کو مساس کرے اور نہ اسکے بدن سے بدن ملاوے اور کسی حاجت کے  
واسطے نہ نکلے سو اسے اسکے جس سے چارہ نہیں ہے اور اعتکاف نہیں مگر صوم کے ساتھ اور اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں  
اسناد میں عبد الرحمن بن اسحاق راوی میں بعض نے کلام کیا لیکن امام مسلم نے اسکی حدیث لی اور ابن عیین نے توثیق کی اور  
دوسروں نے تخریج کی۔ پس فقہ نے روایت کو مرفوع کیا تو مقبول ہے۔ پھر صحیحین میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسلام  
پہننے کی قسم کی کہ ایک رات خانہ کعبہ کی مسجد الحرام میں اعتکاف کریں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا  
کہ اپنی نذر پوری کر۔ دوسری روایت میں بچاے ایک رات کے ایک دن آیا ہے سر ادبیہ کہ رات مع دن یا دن مع رات ہے۔ پھر  
واضح ہو کہ ابو داؤد و نسائی نے اس حدیث کو عبد اللہ بن بدیل رحمہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیت کے زمانہ  
میں کعبہ کے پاس ایک رات یا ایک دن اعتکاف کی نذر کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اعتکاف  
کریں اور زندہ رکھیں۔ دارقطنی نے کہا کہ ابن بدیل ضعیف و مشرور ہے۔ لیکن امام ابن عیین نے کہا کہ وہ صالح ہے اور ابن عباس  
سکونت میں لکھا پس اسناد صحیح ہے اور صحیحین کی روایت میں صرف زمانہ جاہلیت کی نذر تھا ورنہ اسوقت ہر اور اس روایت میں  
اصل واقعہ کا جواب ہے اور کچھ اختلاف نہیں۔ اور نوید اسکی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جو اب پر گذری اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہما  
کا یہی مذہب ہے کہ مختلف ہے۔ روزہ لازم ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ایک روایت میں نہیں جیسا کہ بیہقی نے روایت کی  
اور دوسری روایت میں صوم لازم ہے۔ کما رواہ البیہقی و عبد الرزاق۔ شاید ابن عباس کے نزدیک اعتکاف نذر یعنی واجب





کی نذر کی تو کافی نہیں کیونکہ یہ صوم نفل اب واجب نہیں ہو سکتا۔ المحیط۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اعتکاف نذر بالاتفاق ایک نفل  
 سے کم نہیں اور خلاف صرف نفل میں ہے۔ فانعم واسعد تعالیٰ اعلم۔ ثم الاعتکاف لا یصح الا فی مسجد جماعۃ۔ پھر واضح ہو کہ  
 اعتکاف صحیح نہیں ہو تا سوائے مسجد جماعت کے۔ نقول حدیثہ رضی اللہ عنہ لا اعتکاف الا فی مسجد جماعۃ۔ دلیل  
 قول حدیثہ رضی اللہ عنہ کہ اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ و۔ رواہ الطبرانی۔ اور یہی نے ابی جاسر رحمہ سے گھر لیا  
 کی جائے نماز میں اعتکاف کرنا بدعت منقوضہ روایت کیا اور عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نفل  
 توں حدیثہ رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سابق میں مرفوع حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا لکھ چکی۔ مع۔ اور حاصل یہ کیا میں قول صحابی خبر  
 حدیث مرفوع کے ہر اس واسطے کہ قیاس کہ یہاں نفل نہیں ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یصح الا فی مسجد یصلی فیہ الصلوات اتمس۔  
 اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ روایت حسن بن زبیر کہ اعتکاف نہیں صحیح ہوتا مگر ایسی مسجد میں جہاں پانچوں نمازیں پڑھی جاتی ہوں  
 و۔ کیا گیا کہ جامع مسجد میں مطلقاً جائز ہے اگرچہ اس میں پانچوں نمازیں نہ ہوں تو ہر اس واسطے جامع مسجد کے ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں  
 کہ دلیل اسکو مساند نہیں چنانچہ فرمایا۔ لانه عبادة انتظار الصلوة یختص بمکان یودی فیہ۔ کیونکہ اعتکاف تو نماز کے  
 انتظار کی عبادت ہے یہی ایسی جگہ سے شخص ہوگی جہاں نماز ادا کی جاتی ہو۔ و۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ شخص نماز کو ادا کرے  
 لیے منظر تہجد ہو رہا ہو تو وہی میں ہے۔ ابن الجوزی نے حدیثہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے  
 سنا کہ ہر مسجد جسکے واسطے امام و مؤذن ہو تو اس میں اعتکاف صحیح ہے۔ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ مع۔ اور امام طحاوی نے ہر مسجد  
 میں صحیح کہا اور قایم الیمان میں اسی کی تصحیح کی۔ کما فی البیانی۔ افضل اعتکاف مسجد الحرام میں پھر مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 و اسلام میں پھر مسجد بیت المقدس میں پھر مسجد جامع پھر جس مسجد میں نمازیوں کی کثرت ہو۔ البیہق۔ عورت نے اگر مسجد جماعت  
 میں اعتکاف کیا تو کردہ تحریمی کے ساتھ جائز ہے۔ محیط النحر فی تافضہا۔ اما المرأة فتشکک فی مسجد بیتھا۔ عورت اپنے  
 گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے۔ و۔ یعنی گھر میں جو مقام پاک صاف کر کے نماز کے لیے بنایا جاتا ہو اور مرد و عورت کے واسطے  
 عام ہے چنانچہ کتاب الصلوة میں گذرا۔ پس عورت اسی مسجد میں اعتکاف ادا کرے اگرچہ نذر ہو۔ لانه جو الموضع لصلواتہا  
 یختص انتظار ہافیہ۔ کیونکہ عورت کی نماز کے لیے یہی جگہ مقرر ہو تو اسی میں اسکا انتظار نماز متحقق ہو جائیگا۔ و۔ اور اس جگہ کا  
 حکم عورت کس میں دی جومرد کے لیے مسجد الجماعہ کا ہر قسم کی بغیر حاجت انسانی کے بیان سے باہر ہو۔ مبطو النحر فی۔ اور مسجد بیت  
 کے سوائے گھر میں نہیں جائز ہے۔ البدائع۔ و لو لم یکن لہا فی البیت مسجد۔ اور اگر عورت کے واسطے گھر میں کوئی مسجد نہ ہو۔  
 و۔ مثلاً وہ اپنی نماز جہاں پائی ہو پڑھتی ہو اور کوئی جگہ اسے خاص نہ بنائی ہو۔ فجعل موضعاً فیہ۔ تو کوٹھری میں کوئی جگہ بنا  
 اعتکاف فیہ۔ پس اسی جگہ میں اعتکاف کرے۔ و۔ کیونکہ اسی وقت بنانے سے وہ گھر کی مسجد ہو گئی۔ واضح ہو کہ بیت عربی  
 میں چار دیواری و محبت و دروازہ کا مکان جیسے ہمارے یہاں کوٹھری ہوتی ہے پس اشارہ ہے کہ گھر میں جہاں تک برہ کی جگہ ہو عورت  
 کے لیے بہتر ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے۔ پھر عورت اپنے شوہر سے اجازت لے اور بغیر اجازت اسکو اختیار ہے کہ عورت سے منع کرے  
 اور بعد اجازت کے نہیں۔ اور اگر باندی جو توبہ اجازت کے بھی کر سکتا ہے مگر گناہ ہوگا۔ تافضہا مع۔ و۔ عورت نے اعتکاف  
 کیا تو شوہر منع کر سکتا ہے اور یہی باندی و غلام کے مالک کو اختیار ہے۔ المحیط۔ پھر جب اجازت پادین یا نکاح سے خارج یا آزاد ہوں تو قضاء  
 واجب ہے۔ افصح یمتیق بن ہر کہ اگر شوہر نے ایک جہنہ اعتکاف کی اجازت دی تو پھر شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو پھر پھر اعتکاف  
 سے منع کرے اور متفرق اعتکاف کا حکم دے مگر جب کہ ماہ سپین ہو تو نہیں۔ محیط النحر فی۔ رہا یہ کہ اعتکاف کو کن احمد کی ماضی اور  
 کن کی اجازت اور کوئی کردہ اور کن شانے داسے میں نو فرمایا۔ ولا یخرج من المسجد۔ اور اعتکاف یا ہر مسجد سے۔ و۔ یعنی  
 جائے اعتکاف سے پس تمام مسجد جماعت میں اسکو رہا ہے کہ جہاں چاہے اپنے سونے بیٹھنے کی جگہ پر لے جیسے عورت کے لیے

اور سحر کے پہلے میں جو اپنے پاک صاف کراہے۔ ان میں سے غایب ہو۔ الا لحاجۃ الانسان۔ مگر انسانی حاجت کے لیے صحت مند  
 و پختہ پیشاب کے خواہ مرد و یا عورت ہو۔ اور ایسے ہی جب اخطام ہو اور مسجد میں محفل بغیر تلوینٹ مکن فواء کمانی النہر اور  
 الجحۃ۔ یا عجمہ کے لیے۔ و فتی میں ہو کہ عورت کے واسطے یہ قدر نہیں ہے۔ پس نفا سے حاجت کے واسطے مسجد سے نکل کر  
 گھر یا دوسرے اگرچہ آہستگی و دُعا سے رہتا رہتا ہو۔ اور ایسے ہی وضو سے غایب ہو تو مسجد میں دوسرے آدمی کے اگر ایک  
 ساعت بھی ٹھہرا تو وہ عجمہ کے نزدیک اقلات فاسد ہو اس لیے۔ اور اگر وہ اپنے دو گھروں میں سے دور کے گھر میں گیا  
 جو بعض کے نزدیک اقلات فاسد ہوگا۔ ان اگر مسجد سے کسی دوست کا گھر قریب ہو تو اسکو جوڑ کر اپنے گھر جانا جائز ہے۔  
 السراج ۶۔ ہر ایک کی دلیل۔ اما لحاجۃ۔ حاجت کے لیے نکلنے کا جواز۔ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کان البی علیہ السلام  
 لا یخرج من معکفہ الا لحاجۃ الانسان۔ بدلیل حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت علی الصبر علیہ وسلم اپنی  
 جا کے اقلات سے برآمد ہوئے مگر بغیر حاجت انسانی کے۔ و فتی یعنی پختہ و پیشاب وغیرہ۔ اور صحاح السنۃ میں یہ حدیث  
 اس طرح ہے کہ ام المومنین نے فرمایا جب حضرت علی الصبر علیہ وسلم اقلات فرما کے میری طرف کو مبارک ٹھکانا دیتے تو میں نکلتی  
 کہ وہ بی اور آپ گھر میں داخل ہونے سے پہلے حاجت انسانی کے رفع۔ یعنی یہ کہ مسجد آپ کے گھر سے متصل تھی تو مسجد میں ہونے  
 کا وجہ مبارک ٹھکانا دیتے تھے۔ اور سابقین میں بھی حدیث ام المومنین ہر روایت ابو داؤد میں گدماہ۔ م۔ ف۔ پس ایک دلیل تو  
 یہ حدیث ہے۔ اور دوم۔ ولانہ معلوم وقوعہا ولا بد من الخرج فی تقضیتہا فیصیر الخرج لها مستثنی۔ اس واسطے  
 کہ حاجات انسانی کا واقع ہونا پہلے سے معلوم ہے اور ان حاجات کو پورا کرنے کے لیے نکلنے کے بغیر چارہ نہیں تو ان حاجات  
 کے لیے نکلنا خود مستثنی ہو گیا۔ و فتی کیونکہ مجبوری کے امور اختیارات میں داخل نہیں ہوتے ہیں حتیٰ کہ خواب میں جانا  
 انسانی صحت کے لوازم سے ہر مذکورہ بھی طاعات کی اوقات میں داخل ہو جاتا ہے جیسے کھانا پینا۔ ولایکث بعد فراغ  
 من الطہور لان ما ثبت بالضرورة یتقدر بقدرہا۔ اور طہارت کرنے سے فراغت کے بعد نہ ٹھہرے کیونکہ جو بات بوجہ ضرورت  
 کے ثبوت ہوتی ہے تو اسکا اندازہ بقدر ضرورت رہتا ہے۔ و فتی اور طہارت میں وضو کرنا بھی داخل ہے جیسا کہ محیط میں وضو  
 صحیح ہے اگرچہ وضو کرنے کے لیے مسجد میں پانی ہو اس واسطے کہ بغیر وضو کے مسجد میں داخل ہونا کرہ ہے۔ م۔ و اما الجحۃ فلانہا  
 من اہم حاجۃ وہی معلوم وقوعہا۔ اور جامعہ یعنی جمعہ کے واسطے نکلنے کا جواز تو اسوجہ سے کہ یہ اسکی حاجات میں سے ہے  
 اور حکم قابل اہتمام ہے اور اسکا واقع ہونا بھی معلوم ہے۔ و فتی تو یہ بھی مستثنی ہے اور یہ جب ہی ہو گا کہ اسکی مسجد میں جمعہ نہ تھا  
 ہو۔ م۔ وقال الشافعی الخرج الیہا مسجد لانہ یکنہ الا عکاف فی الجامع۔ اور شافعی نے کہا کہ جمعہ کی طرف نکلنا  
 عکاف کو فاسد کرتا ہے کیونکہ اس شخص کو جامع مسجد میں عکاف کرنا مکن ہے۔ و فتی تو کوئی لا چارہ کی ضرورت تحقق ہوتی  
 اور یہی مشہور قول مالک رحمہ اللہ ہے کہ کوئی نہیں لیکن ابو بکر بن العزلی نے کہا کہ صحیح قول میں فساد نہیں ہے جیسا کہ  
 ہمارا قول ہے۔ مع۔ ونحن نقول الا عکاف فی کل مسجد مشروع۔ اور ہم کہتے ہیں کہ عکاف ہر مسجد میں مشروع ہے۔  
 و فتی اور شرعاً جائز ہے بدلیل حدیث خذیلہ بن ابی الجوزی۔ و اذا طلع الشریع فالضرورة مطلقۃ فی الخرج  
 اور جب شریع ہر مسجد میں صحیح ہو تو ضرورت چھوڑنی ہے نکلنے میں۔ و فتی یعنی نکلنے کی اجازت دینی ہے۔ پس ثبوت ہوا کہ چاہے  
 جس مسجد میں عکاف کرے وہاں سے جمعہ کی ضرورت ہے نکلنا جائز ہے۔ رہا جمعہ کے لیے کس وقت سے نکلے تو فرمایا۔ و یخرج  
 عین نزول الشمس۔ اور جب دم آفتاب کو نکلے ہو نکلے۔ و فتی یعنی جب کہ جمعہ کا وقت شروع ہو۔ لان الخطاب تیوجہ  
 بجمعہ۔ کیونکہ ادا سے جمعہ کا خطاب بعد زوال کے متوجہ ہوتا ہے۔ و فتی اور جب ہی یہ خطاب متوجہ ہو گا ضرورت لاحق ہوگی  
 اسوقت پر کہ جامع مسجد کا قاعہ ایسا ہو کہ اسوقت سے چل کر جمعہ پاوے۔ وان کان منزلاً بعد اعینہ یخرج نے

وقت یکم نہ اندکھا۔ اگر اسکا مقام اعتکاف جہ مسجد سے دور ہو تو ایسے وقت نکلے کہ جمعہ یا ناگن ہو۔ ورنہ یعنی معطل  
کافی الکافی۔ اس بارہ میں خود اسکا غالب گمان معتبر ہے۔ و۔ اور جمعہ کے تابع اسکی سنتیں بھی ہیں۔ تو جمعہ پانچ سنت مقصود  
ہرپس ایسے وقت نکلے کہ جامع مسجد میں آدے۔ واصلی قبلہ اور بجا دینی روایت سننا۔ اور جمعہ سے پہلے چار رکعات سنت  
پڑھے اور ایک رکعت میں چار رکعات ہیں۔ الا ربع سنتہ در کتات تہیۃ المسجد۔ چار رکعات تو سنت اور در رکعات  
تہیۃ المسجد۔ و بعد یا اربعاً و سنا علی حسب الاختلاف فی سنتہ الجمعہ۔ اور پڑھے بعد جمعہ کے چار رکعات در بقول  
ابو حنیفہ) پانچ رکعات در بقول ابو یوسف) موافق اس اختلاف کے جو سنت جمعہ میں مذکور ہے۔ و سنتہا تو اربع لہا فافقت  
یہا۔ اور جمعہ کی سنتیں اسکے تابع ہیں تو جمعہ کے ساتھ لاحق کی گئیں۔ و شیخ ابن العمام نے کہا کہ اگر داخل ہوئے ہی فرض  
یا سنت شروع کر دے تو تہیۃ المسجد سے کفایت ہو پھر در رکعت کی ضرورت نہیں رہتی پس یہ روایت حسن مع ضعیف یا اس جگہ  
کہ انہی ماسے کا تخمینہ اس اندازہ پر کرے۔ صحت۔ بین کتاہون علی بنی اہل یہ کلام ہوگا کہ سنت اپنی منزل میں منوں ہے لیکن چونکہ  
دونوں جگہ سے واسطے مسجد جو نماز جامع مسجد میں اس نماز کا ثواب زیادہ ہو اور اس صورت میں تہیۃ المسجد بھی قسم سنت کیوں  
معتبر ہو اور حتی ضرورت تو ادا ہو درجہ کمال ہے نہ تاکہ واجب ہر اقتضار ہو در نہ سنت بھی روا ہوئی پس روایت مذکور میں کچھ بھی ضعف  
نہیں میرے نزدیک اختلاف کی بنیاد یہ کہ تہیۃ المسجد مثل سنت کے ملحق سمجھے جائیں۔ فافہم ہم۔ اگر اعتکاف والا اذان کے  
لیے منارہ پر نکلا جو خارج مسجد ہو تو بلا خلاف کچھ فساد نہیں ہے۔ البتہ منع۔ خواہ وہ منوں مقرر ہو یا نہ ہو دونوں برابر ہیں ہی صحیح  
ہے۔ الخلاء قاضی خان۔ جیسے غار عید کے واسطے نکلنا فساد نہیں ہے۔ و۔ رہا یہ کہ جب اہل وہ ضرورت کی اجازت سے جمعہ کو نکلا  
پھر بعد ادا سے فرضی و سنت کے بھی ٹھہرا تو کیا بقیاس فقہاء حاجت کے فساد ہے یا نہیں۔ جواب لکھا کہ۔ و لو اقام فی مسجد  
الجامع اکثر من ذلک۔ اور اگر متعلق نے جامع مسجد میں اس سے زیادہ توقف کیا۔ و۔ جتنی دیر میں فرض دسکے تو اربع  
سنت ادا ہوں۔ لایفسد اعتکافہ لانہ موضع اعتکاف۔ تو اسکا اعتکاف فاسد نہ ہوگا کیونکہ جامع مسجد بھی مقام اعتکاف  
ہے۔ و۔ بخلاف گھر کے۔ الا انہ لایستحب۔ مگر اتنی بات ہے کہ یہ بھی مستحب نہیں۔ لانہ التزم ادا وہ فی مسجد واحد کیونکہ  
اس شخص نے ایک مسجد میں ادا سے اعتکاف اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ و۔ اور ایک ہی جگہ دراز نہ تاکہ ایک عبادت پر قیام  
کرنا نفس بردشوار ہے اور دو مسجد دن میں متفرق کرنے میں ایک طرح کی خوشی آ جاتی ہے۔ فلا یتیمافی مسجدین من غیر ضرورت  
تو اس اعتکاف کو دو مسجد دن میں بغیر ضرورت پورا نہ کرے۔ و۔ اس میں اشارہ ہے کہ اگر جامع مسجد میں تمام کر لیا یا ایک رات  
دن ٹھہرا تو اعتکاف ہو گیا لیکن کردہ ہے۔ کافی المسراج۔ اور اشارہ ہے کہ بذریعہ چنانچہ اگر اس عذر سے مسجد سے نکلا کہ وہ  
سندم جو گئی یا زبردستی نکلا لایا پھر اسی وقت دوسری مسجد میں چلا گیا تو استھاناً فاسد نہیں۔ البتہ منع۔ اسی وقت سے یہ ہر  
کہ مسجد اول سے نکل کر سوائے دوسری مسجد میں جانے کی کوئی توقف کہیں نہیں کیا۔ اگرچہ جانے میں دیر ہو جاوے۔ ہم۔  
اسی طرح اگر اپنی جان یا مال کا خوف ہو پس دوسری مسجد میں نکل گیا۔ اتیس ہیں۔ اور اگر سچانہ شباب کو نکلا تھا دہان فرخواست  
نے اسکو ایک ساعت رکھا تو ابو حنیفہ کے نزدیک فاسد اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ امام شری نے کہا کہ صاحبین کا قول  
مسلمانوں پر بہت آسان ہے۔ الخلاء۔ و لو خرج من المسجد ساتھ بغیر فسد اعتکافہ۔ اور اگر بغیر فسد کے مسجد سے  
ایک ساعت کو نکلا تو اسکا اعتکاف فاسد ہو گیا۔ و۔ اگرچہ نکلنا جھوٹے سے ہو۔ خلاصہ قاضی خان۔ عند ابی حنیفہ  
لو جرد المتانی۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اس میں دلیل ہے کہ اعتکاف کا شانی پایا گیا۔ و۔ چنانچہ مدعیان میں ایک  
ساعت اعتکاف نہیں تھا۔ و۔ جو اطمینان۔ اور قیاس بھی ہے۔ و۔ ہی افسوس ہے۔ البسوط والخفہ۔ اور یہی ایک شافعی  
ملاحظہ قائل ہے۔ ساعت سے مراد گنبد نہیں بلکہ کچھ وقت اگرچہ طویل ہو۔ و۔ و قال لا یفسد حتی یكون اکثر من نصف



اور صاحبین نے کہا کہ اس سے فاسد نہیں ہو گا یہاں تک کہ آدمی دن سے زیادہ چوہا دے۔ وہو لا یفسد من دناہ من حنظل  
 کسی ہے۔ وقت اس میں اشارہ ہے کہ یہی معجزہ ہے۔ صفت۔ لادن فی الغلیل ضرورت۔ کیونکہ طیل میں ضرورت لاحق ہے۔ صفت  
 جیسے بیجانہ پیشاب وجہ کے واسطے جانے میں رفتار میں آہستگی مضربین ہوتی۔ اور طیل نصف یوم یا کم یا زیادہ اس سے ناپذیر  
 ہے۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ مجھے شک نہیں کہ جو کوئی آدمی دن نو چار تا امدت تک میں مشغول ہوں تو یہی جواب تھا کہ تیری حالت اہل اعتدال  
 بہت بعید ہے۔ صفت۔ اور جو چیزیں کھانا نہیں ہیں ان کا ایک ایک صحت میں ہے۔ اور جو دم ناز جانہ اگرچہ اسپرین جو ہم کسی ڈوبنے  
 یا جلنے کو بچاتا۔ چارم جاد کے واسطے علی الامم پکارا جوتی حتی کہ اسپرین ہو گیا۔ ششم ادا سے شہادت۔ کائناتی الوطی بہتر مرض  
 الغیرہ۔ کو کہ مرض کوئی ایسی چیز نہیں کہ جس کا واقع ہونا یقین ہو تو وہ مستثنیٰ نہوگا۔ تاجیکان اس کلام سے افادہ ہوا کہ اگر تکلف  
 پر ناز جانہ یقین ہو جاوے یعنی اسکے سواے کوئی پڑ جانے والا نہیں وہ نکلے تو اعتدال فاسد ہو گا مگر بات اتنی ہے کہ وہ  
 اعتدال تھا کہ میں گناہ سے پاک رہتا بلکہ جاد کی غیر عام میں امدت کے اندام دھوت جان والی وجہ کہ اسپرین کو اسی  
 اور کرنا نہیں ہو ایسے وجہ میں اسپرین نکلنا واجب ہے جیسے ناز جمعہ میں ہے مگر فرق یہ ہے کہ جمعہ وجہ یقینی وقوع کے مستثنیٰ ہے اور یہ وجہ  
 چونکہ نادر الوقوع ہیں تو مستثنیٰ ہیں لہذا جمعہ میں نکلنا مفید نہیں اور یقین فساد ہے۔ در نہ جب بھولے سے نکلا تو بدرجہ اولیٰ فساد  
 نہوگا کیونکہ نسیان فی الجملہ عذر شرعی ہے۔ یہ کلام شیخ ابن الامام کا محصل ہے لیکن نہر افاق میں بعض مشائخ کی تفصیل کو احسان  
 قرار دیا ہے۔ اور وہ اندام مسجد دوسلی دیرانی داراہ سلطانی وغالہ کی گرفتاری دھوت جان والی ہے۔ یعنی رح نے نقل کیا  
 کہ ان پانچ وجہ میں اگر مسجد اعتدال سے نکل کر دوسری مسجد میں قبول کرے تو فساد نہیں ہے۔ امام مصنف کا کلام بھی اسی  
 کی توجہ کی طرف مائل ہے۔ دلی بقول امام ابو حنیفہ اگرچہ تباہی ہو لیکن فتویٰ قبول احسان اہل ہے کیونکہ قبول محسن بلا تہ  
 شخصی و ذمہ فون پر زیادہ آسان ہے۔ اگرچہ بے وجہ نصف یوم نو چار نے میں امام رح کے قول پر فتویٰ اہل ماحولہ جامع ہو۔ تا  
 تھاے اعلم ہم۔ اگر مشغول۔ نذر کرنے کے وقت شرط کر لی کہ مرض کی عبادت و ناز جانہ و مجلس حفظ و علم میں جائیگا تو یہ نکلنا  
 جائز ہوگا۔ اگرچہ۔ اور ہر سبب واجب اعتدال میں ہے۔ نہ نقل تو ہر روایت کے موافق ہیں عندہ بغیر غدر ہر طرح نکلنا جائز  
 ہے۔ ۱۔ حال و اما الاکل والشرب والنوم کیونکہ فی مشغولہ۔ لربا کہ اور مشغول کا کھانا اور پینا امدت میں ہے اسکی جائزگی  
 میں ہوگا۔ لان البی علیہ السلام لم یمن لہ ما وے الا مسجد۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کوئی ٹھکانا نہیں تھا  
 سواے مسجد کے۔ صفت یعنی حالت اعتدال میں ان کاموں کی جگہ مسجد تھی اور یہ بات احادیث سے ظاہر ہے چنانچہ حضرت  
 ام المومنین کی حدیث میں ہے کہ سواے قضاء حاجت کے گھر میں تشریف نہیں لاتے۔ اور قضاء حاجت سے مراد نماز ہے  
 بیجانہ پیشاب مراد ہوتا ہے۔ اور قیاس بھی اسی کو تفسیر ہے۔ ولانہ یکن قضاء بندہ الحاقہ فی المسجد فلا ضرر نہ الی الخرج کیونکہ  
 مشغول کو ایسی حاجت پوری کرنا مسجد میں ممکن ہے تو نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ صفت یہی قول مالک اور بعض شافعیہ کا ہے  
 اور اکثر شافعیہ کے نزدیک کھانے پینے کے لیے نکلنا جائز ہے کیونکہ دین کھانے میں ایک طرح کی مشقت اور خلل مروت ہے۔ مع  
 جواب یہ کہ کلام ہم ضرورت پر ضرورت امام مصنف نے اشارہ کیا کہ اگر ضرورت ہو تو نکلنے میں ممانعت نہیں۔ کائناتی البی لیکن خالی  
 و مان کھانے پینے میں ایسی ضرورت نہیں و نہ سونے میں بھی جواز ہو حالانکہ بالاتفاق نہیں ہے ہم۔ پس اگر بے ضرورت کھانے پینے  
 کو نکلا تو اسکا اعتدال فاسد ہوا۔ خواہ عبادت ہو یا سوئے ہو خلافت اسکے جب زبردستی نکال دیا جاد سے۔ بعد ازہ۔ و لا یس  
 بان یصح و یجوز فی المسجد۔ اور ممانعت نہیں بلکہ خلافت اولیٰ ہے کہ مسجد میں فروخت کرے وغیرہ۔ صفت صرف ایسی  
 خرید و فروخت میں جو اصلی حاجت کے واسطے ہے نہ بخرش تجارت لیکن کرمی رح نے یہ جو کہا کہ۔ من غیر ان یحضر المسلفہ۔ بدو  
 اسکے کہ دکان متاع کو حاضر کرے۔ صفت تو یہ ولایت کرتا ہے کہ خرید و فروخت مطلقاً جائز ہے خواہ لادبی ہو یا اسکے سواے ہو

اور جماع الفقه میں بھی بغیر قید کے کہا کہ متکلف کو جائز ہے کہ بغیر متاع حاضر کرنے کے خرید و فروخت کرے اور نکاح کرے و طلاق سے رجعت کرے اور حج وغیرہ کا احرام باندھے اور خوشبو لگا دے اور مسجد کے اندر نواح میں پھرے اور منارہ پر چڑھے۔ مع۔ میں کتابوں لیکن خافض خان دوفیرہ میں قید لگائی کہ متکلف کو مضائقہ نہیں کہ طعام دایسی چیز جس سے چارہ نہیں خرید و فروخت کرے اور اگر اسے وہاں تجارت گاہ بنائی تو یہ مکروہ ہے۔ زمی نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ۲۔ اور اسی طرف امام مصنف رحمہ نے مسئلہ میں اشارہ کیا بقولہ۔ لانه قد یحتاج الی ذلک بان لا یجد من یقوم بجاہتہ۔ کیونکہ متکلف کو کبھی ایسا کرنے کی حاجت پڑتی ہے یا نہ ہو کہ کوئی ایسا شخص نہ پایا جو اسکی حاجت ردائی پر قیام کرے۔ ف۔ میں کتابوں کہ اسی دلیل سے کبھی اسکو یہ حاجت پڑتی ہے کہ خرید و فروخت سے کچھ رزق حاصل کرے جو اہل دیہات کو دے تو پھر مطلقاً تجارت کرنا رہا ہوگا۔ الا اھم قالوا لیکرہ احضار السلع للبیع والشراء۔ لیکن مشائخ نے کہا کہ متکلف کو یہ امر مکروہ ہے کہ خرید و فروخت کے واسطے متاع کو حاضر لادے۔ ف۔ میں کتابوں کہ خواہ ضروری حاجت اصلی کی خرید و فروخت ہو یا حاجت تجارتی کی جو بہر حال متاع لانا و دون قول پر مکروہ ہے۔ لان المسجد محرم عن حقوق العباد۔ کیونکہ مسجد تو بندوں کے حقوق سے محفوظ رکھی گئی ہے۔ و فیہ شغلہ ہما۔ حالانکہ متاع حاضر کرنے میں مسجد کو متاع میں مشغول کرنا لازم آویگا۔ ف۔ اور وہ متاع رکھنے میں گھر جائیگی۔ ویکرہ لیسر السلع للبیع والشراء فیہ۔ اور جو شخص متکلف نہ ہو اسکو مسجد میں خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ اگرچہ متاع حاضر نہ کرے۔ بقولہ علیہ السلام حیو اساجدکم صبیاً کم الی ان قال وبعکم وشرارکم۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ کیسور کو بیٹی الگ رکھو اپنی مسجدوں سے اپنے بچوں کو یا نکاح کرنا اور اپنی فروخت و خرید کو۔ ف۔ تمام حدیث یہ کہ اپنی مسجدوں سے الگ رکھو اپنے بچوں کو اور مجنون کو اور اپنی فروخت و خرید کو اور اپنے جھگڑوں کو اور اپنی آوازیں بند کرنے کو اور سزاؤں کے قائم کرنے کو اور توارین ننگی کرنے کو اور اپنی مسجدوں کے دروازوں پر طہارت کی جلیں بناؤ اور جموں میں اکو خوشبو کی دھونی دو۔ رواہ ابن ماجہ و ابی داؤد و ابن عدی و غیرہم اور اسانید ضعیف میں اور ابی اسد لال حدیث عبد الصمد بن عمرو بن العاص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مسجد میں خرید و فروخت کیجاوے اور اس میں گم شدہ جانور کی تلاشی لگاری جاوے اور اس میں شعر خیر جاوے اور جمعہ کے دن نماز سے پہلے حلقہ باندھ کر بیٹھنے کی عادت سے منع فرمایا۔ رواہ الاربعہ و احمد و بخاری و ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ تم جسکو دیکھو کہ مسجد میں خرید و فروخت کرتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ تیری تجارت میں نفع نہ دے اور جسکو دیکھو کہ مسجد میں اپنی گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ بھر تجھے واس نہ دے۔ رواہ الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ منع۔ حال و لایستلکم الا بخیر۔ اور فرمایا کہ متکلف کلام نہ کرے کہ نیک بات کے ساتھ۔ ف۔ کیونکہ قولہ تعالیٰ قل لعلی بعبادی بقول النبی ہی احسن الایہ۔ جب کہ مقتضایے آیت ہر حال میں دیر جا کہ کلام نیک بولنا اچھا ہے تو متکلف کے واسطے مسجد میں بد رتبہ ادلی ہی حکم ہے اور حدیث میں آیا کہ من صمت نجی۔ جس نے خاموشی اختیار کی نجات پائی۔ تو معلوم ہوا کہ خاموش رہنا اور زبان کو باتوں سے روکنا افضل ہے۔ کما فی الجوسرہ۔ اور افضل الذکر لہ الا الصر۔ تو کلمہ طیب بولنا اس سے افضل پس بولے تو نیک بات ہو۔ ویکرہ لہ الصمت۔ اور جب رہنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی جب کہ خاموشی کو خود ایک نذران لے۔ جیسے کفار و مجوس اپنی بنائی ہوئی شیعہ میں سمجھتے اور جیسے بھٹے جہاں خاموشی کا روزہ رکھتے ہیں۔ یہ تحریر کیا مکروہ ہے۔ لان صوم الصمت یس بقرۃ فی شریعتنا۔ کیونکہ جب کا روزہ ہمارا شریعت میں کچھ قربت نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ شریعت الیہ ایسی حالت سے پاک ہے۔ لکنہ تیجانب مایکون ماتماً۔ لیکن متکلف ایسے کلام سے الگ رہے جو گناہ ہو۔ ف۔ بلکہ گناہ کی جانب پہنچ جاوے لہذا جو افکار کہ عوام میں بدعت پھیلا دیں ان سے بھی ہر حال میں پرہیز واجب ہے۔ اور متکلف کو اختیار ہے کہ قرآن پڑھے۔ حدیث پڑھے۔ و علم پڑھاوے اور امور الدین لکھے اور سنئے۔ اور شافعی نے کہا کہ مضائقہ نہیں کہ مسجد میں قصص کے کیونکہ قصص میں غیبا

و نصیحت ہے۔ نو دوسری رح نے کہا کہ اس سے مراد احادیث مشہورہ و جادہ کے حالات اور نہ یہ وہ قہوی کی روایات ایسی ہیں جو موضوع نہیں اور نہ ایسے کہ عوام کے عقول انکو سمجھا سکتے ہیں کرتے ہیں اور اس سے وہ نقص مراد نہیں جو تاویل مانوں نے لکھے یا ایسے نقص روایات نہیں جو مکار و عطر کرنے والے انبیاء و اولیاء پر سختی و بلا بیان کرتے ہیں۔ مانتی۔ میں کہتا ہوں کہ جو عطر و زینت جوئی حدیثیں دیکھے مسجد دن میں بیان کیا کرتے ہیں جنکی صحت نہیں ہے ان سے بھی بدرجہ اولیٰ مانعت ہے۔ اور جو اربع الفقہ میں ہیں کہ مسجد میں اجرت پر تعلیم دینا یا قرآن باجرت لکھنا و اسلامی کرنا مکروہ ہے اور کہا گیا کہ اگر درزی وہاں مسجد کی حفاظت کرتا ہو تو مضافہ نہیں اور بغیر عذر مسجد میں راستہ نہ بناوے اور جو بات مسجد میں منع و مسجد کی حجت پر بھی منع ہے۔ مع۔ اگر خاموشی کی نذر کی تو کچھ نہیں لیکن اگر قسم کی نیت ہو تو کفارہ دے اور ابن عباس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارہ میں جس نے نذر کی تھی کہ دھوپ میں چپ کھڑا ہو گا اور سایہ نہیں لگا روایت کی کہ آپ نے اسکو حکم دیا کہ بیٹھے اور سایہ لے اور بات کرے رواہ البخاری۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ بعد اظہام کے قیمی نہیں یعنی قیمی کا حکم بعد بلوغ کے نہیں اور نہ کوئی دن خاموشی رات تک ہے۔ رواہ ابو داؤد یعنی چپ روزہ کچھ نہیں ہے۔ م منع۔ ویحرم علی المتشکک الوطی۔ اور متشکک پر دلی کرنا حرام ہے۔ ف۔ دمی باہن طور کہ رات کو روزہ افطار کے بعد مسجد سے نکل کر گھر میں دمی کی حاجت پوری کر کے نماز مسجد میں واپس آوے اور روایت ہے کہ ابتدا میں لوگ ایسا کیا کرتے تھے پس حرام ہو گیا۔ لقولہ تعالیٰ ولا تباشروہم انتم عاکفون فی المساجد۔ اور مت مباشرت کر دو عورتوں سے درحالیکہ تم مساجد میں متشکک ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ دمی کی طرح دوائی بھی حرام ہیں یعنی ایسی چیزیں جو دمی کی طرف داعی ہوتی ہیں لہذا فرمایا۔ وکذا الشمس والقمر۔ اور یوں ہی حرام ہیں کھانا اور برہہ لینا۔ ف۔ پس آیت میں اگر مباشرت سے نفوی معنی مراد ہیں یعنی بشرہ سے بشرہ ملانا تو مساس و برہہ صحیح بنفوط حرام ہیں پس دمی بدرجہ اولیٰ حرام ہے اور اگر مباشرت کتنا یہ جامع ہے تو بھی مس و برہہ کی حرمت ثابت۔ لائنہ من و دوائیہ فحرم علیہ کیونکہ یہ ہر فعل دمی کے داعی سے ہے تو متشکک پر حرام ہوا۔ اذ ہو مخطورہ۔ اس واسطے کہ دمی تو اعتکاف کا مخطورہ ہے۔ ف۔ یعنی رکن نہیں تاکہ اتنی تک محدود ہو بلکہ رکن اعتکاف تو مسجد میں ہر اہل شہر ناپس دمی نہ کرنا اسکے منوعات سے ہوا تو دمی نے اپنی دوائی کے حرام ہے۔ کما فی الاحرام۔ جیسے حالت احرام میں۔ ف۔ دمی مع دوائی کے حرام ہے۔ بخلاف الصوم بخلاف صوم کے۔ ف۔ کہ احرام صرف دمی حرام ہے اور مساس و برہہ حرام نہیں۔ لان الکف رکنہ لا مخطورہ۔ کیونکہ دمی سے باز رہنا روزہ کا رکن ہے نہ مخطورہ۔ ف۔ اور رکن اپنی حد تک رہتا ہے اور تعدی نہیں ہوتا۔ فلم یجحد الی دوائیہ تو دوائی تک متعدی ہوا۔ ف۔ پس روزہ میں دمی حرام رہی اور اسکے دوائی مانند مساس و برہہ کے حرام نہ تھے۔ ہاں جب جو ان آدمی پر یہ خوف ہو کہ وہ مساس کرنے سے بے اختیار دمی کرنے تک پہنچے گا تو اس خوف سے مانعت ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے اگر متشکک نے دن میں بھولے سے کھایا یا پیو اعتکاف میں کچھ بھی مفر نہیں ہے کیونکہ کھانے پینے کی مانعت ہر صوم کے ہے نہ ہر وجہ اعتکاف کے۔ لہذا یہ۔ ہاں اگر اعتکاف واجب میں کھانا کھانے سے صوم نہ رہا تو اعتکاف کی شرط کم ہونے سے اعتکاف پورا نہ ہو گا۔ پھر نفس دمی میں اور اسکے دوائی میں ایک راہ سے فرق ہے جسکو بیان فرمایا۔ فان جامع لیل او نہارا۔ پھر اگر متشکک نے جامع کریا رات میں یا دن میں۔ عامدا او ناسبا۔ خواہ عمد یا بھولے سے۔ بطل اعتکاف۔ تو اسکا اعتکاف باطل ہو گیا۔ ف۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ لان الیل محل الاعتکاف بخلاف الصوم۔ کیونکہ رات اعتکاف کا محل ہے نہ صوم کے۔ ف۔ حتی کہ بغیر اعتکاف کے اگر رمضان میں رات کو جمع کرے تو روزہ کے حق میں مفر نہیں۔ و حالۃ الحاکمین مذکورہ فلا یجدرہا لیسان۔ اور اعتکاف و انون کی حالت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھولنے کا عذر قبول ہو گا۔ ف۔ حتی کہ بھولے سے جمع بھی نفع ہے بخلاف حالت صوم کے۔ اور اہم شافعی نے کہا کہ صوم کے قیاس پر



مشتک کا بھول کر جامع کرنا مقصد نہیں ہے اور یہی قول ابن سماعہ نے ایام الاطعمہ و اصحاب سے روایت کیا ہے۔ ولو جامع فیما دون  
 الفجر۔ اور اگر مباشرت کا اس واسطے نزع میں نہ ہو۔ مانند ران و پٹ و زہرو کے۔ فانزل۔ پھر انزال ہو گیا۔ او قبل  
 اولئس۔ باؤسہ یا باساس کیا۔ فانزل۔ پھر انزال ہو گیا۔ یا قبل یا عقباً۔ تو بعد انزال کے اعتکاف باطل ہوگا۔ لانه فی  
 معنی الجماع حتی یفسد بہ الصوم۔ کیونکہ اس طرح شہوت پوری کرنا جماع کے معنی میں ہے حتی کہ اس سے۔ ذہ فاسد ہو جاتا ہے۔  
 ولو لم یثزل لا یفسد وان کان محراً۔ اور اگر ان صورتوں میں انزال نہ ہو تو اعتکاف فاسد نہ ہوگا اگرچہ ایسا کرنا حرام ہے۔  
 یہی قولی الامام احمد و زنی رحمہما ہے۔ لانه لیس فی معنی الجماع۔ کیونکہ یہ جماع کے معنی میں نہیں۔ ف۔ جیسے جماع کی صورت  
 نہیں۔ اور جو المقصد۔ اور جماع ہی مقصد ہے۔ ف۔ خواہ صورت واقعی و لون ہوں یا فقط معنی ہوں۔ اور بیان کو کلی  
 دلندا لا یفسد بہ الصوم۔ اور اسی وجہ سے اس فعل کے ساتھ صوم باطل نہیں ہوتا۔ ف۔ کیونکہ صورت جماع تو فرج یا مقصد  
 میں دخول ہے اور یہ نہیں تو معنی جماع انزال بشہوت مباشرت ہے اور بیان انزال نہیں ہوا۔ م۔ اگر مشتک نے کسی صورت کی  
 صورت میں تھوڑا کیا حتی کہ انزال ہو گیا یا کسی عورت کی فرج وغیرہ میں نظر کی اور انزال ہوا تو مقصد نہیں۔ البتہ۔ جیسے اختلام  
 ہوا تو مقصد نہیں۔ الفتح۔ پھر اگر مسجد میں غسل کر کے اس طرح کہ مسجد خلوت ہو تو مضائقہ نہیں روزہ نکل کر بعد غسل کے مسجد میں  
 واپس جاوے۔ اگر مسجد میں وضو کرنا چاہا تو اسی تفصیل سے حکم ہے۔ البتہ۔ واضح ہو کہ اگر اغار یا جنون طاری ہو تو  
 نفس اغار و جنون بالاختلاف مقصد اعتکاف نہیں پھر اگر ایک روز سے زیادہ رہا حتی کہ دوسرا روز آخراً ہو تو اعتکاف فاسد  
 ہوا پھر جب اچھا ہو تو نئے سرے سے اعتکاف کرے اور اگر جنون دراز ہو تو اتفاقہ کے بعد اس پر قضاء واجب ہے۔ البتہ۔ الفتح۔  
 یعنی اعتکاف واجب کو قضاء کرے اور اغار دراز میں بھی حکم یہی ہے لیکن عادت میں اغار دراز نہیں ہوتا۔ م۔ اگر معنوی ہو گیا  
 پھر کئی سال بعد اتفاقہ ہوا تو قضاء واجب ہے۔ قاضی خان۔ گالی گلوچ و جھگڑا کر کے سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ المخلصہ۔ مخلصہ  
 میں اصل یہ کہ جو چیز خود اعتکاف کی جہت سے ممنوع ہے نہ بوجہ صوم کے تو اس میں عذر و سہو ایکسان میں خواہ دن ہو یا رات ہو جیسے  
 جماع مسجد سے باہر ہونا اور جو ممنوع بوجہ صوم ہے جیسے کھانا پینا وغیرہ تو اس میں عذر و سہو اور رات و دن میں فرق ہوگا۔ البتہ۔ الفتح۔  
 مشتک لباس پہنے۔ خوشبو لگا دے۔ دسریں تیل ڈالے۔ المخلصہ۔ اور اگر رات میں اپنے نشہ پر یا جس سے بیہوش ہوا تو اعتکاف  
 باطل نہ ہوا کیونکہ یہ دن میں حرام ہے نہ منظور اعتکاف۔ جیسے اپنے غیر کا مال کھایا تو حرام ہے مگر اعتکاف باطل نہ ہوا۔ قاضی خان  
 واجب اعتکاف جب فاسد ہو تو اس کی قضاء واجب ہے پس اگر کسی معین جہنہ کا اعتکاف نہ ہو پس ایک روز انتظار کیا تو اسی دن  
 کو قضاء کرے اور اگر مینہ غیر معین ہو تو اس پر نئے سرے سے شروع کرنا واجب ہے خواہ عذر بغیر عذر فاسد کیا ہو جیسے نکلنا و دن میں  
 کھانا جماع کرنا وغیرہ بند ہو جیسے سخت بیماری لاحق ہوئی کہ نکلنے پر مجبور ہوا اور خواہ بے اختیاری ہو جیسے حیض نفاس  
 و جنون و اغار و طویل۔ مع۔ واضح ہو کہ جب اپنے اوپر اعتکاف واجب کرنا چاہے تو خالی دل سے نیت کافی نہیں بلکہ زبان سے کہنا  
 واجب ہے جیسا کہ شمس الائمہ نے ذکر کیا۔ المخلصہ۔ دالہا یہ۔ اور بیان دو اصل ہیں اول یہ کہ۔ من اوجب علی نفسه اعتکاف  
 ایام لزیمہ اعتکاف نہ کیا یا لیس۔ جس شخص نے اپنے اوپر چند روز کا اعتکاف لازم کیا تو اس پر ان ایام کا مع انکی ملاوٹ کے  
 اعتکاف لازم ہے۔ ف۔ خلا کہ اگر اللہ تعالیٰ کے واسطے پھر اس جہہ سے آئندہ جمعہ تک یا ایک مینہ یا دس روز کا اعتکاف  
 واجب ہے۔ مع۔ اور دن ہی راتوں کے ذکر سے آگے۔ من لازم میں شلایم رات یا زیادہ۔ الکافی۔ البتہ۔ الفتح۔ لانه اگر  
 الا ایام علی سبیل الجمع یتناول باہر انہا من الیالی۔ کیونکہ ایام کو بعد میں جمع ذکر کرنا اپنے مقابل کی ملاوٹ کو شامل ہوا ہے  
 یہ قال مارا تک منذ ایام۔ ہوتے ہیں کہ میں نے مجھے چند ایام سے نہیں دیکھا۔ والہر او یلیا لیس۔ اور مراد یہ ہوتی ہے کہ  
 ان ایام سے انکی راتوں کے نہیں دیکھا۔ ف۔ چنانچہ قصہ ذکر باب علیہ السلام میں فرمایا۔ آج تک ان لا تکلم الناس شتائیام

یعنی محل فردہ کی نشانی یہ کہ تو تین دن لوگوں سے کلام نہ کرے۔ مرد میں دن مع راتوں کے چنانچہ دوسری سورہ میں ہے  
 میں فرمایا۔ ثلث لیال سویا۔ یعنی شہد تین رات برابر کلام نہ کرے۔ یعنی تین راتیں مع دونوں کے۔ منع پس اگر تین دن  
 یا دو دن کی راتیں یا دو رات کی نذر کی تو دونوں کے ساتھ آگئی راتیں یا راتوں کے ساتھ آگئے دن داخل نذر ہو گئے  
 ابد رت۔ و کانت متابعہ وان لم یشرط التتابع۔ اور یہ ایام مع راتوں کے پورے لازم ہونگے اگرچہ اسنے پورے  
 کی شرط نہ کی ہو۔ پس ہی قول مالک و احمد کبر۔ مع۔ لان منی الاعتکاف علی التتابع لان الاوقات کلمات  
 کیونکہ بنا سے اعتکاف تو پورے پورے ہوا اسلئے کہ جملہ اوقات قابل اعتکاف ہیں۔ فت۔ دن ہون یا رات ہون۔ بخلاف لغو  
 بر خلاف صوم کے۔ فت۔ کہ اس میں چند ایام کے روزے سے پورے ہونا ضرور نہیں۔ لان بناء علی التفرق لان الیالی  
 غیر قابیہ للصوم مجب علی التفرق حتی یفصل علی التتابع۔ کیونکہ بنا سے صوم تو الگ الگ ہے کیونکہ راتیں قابل صوم نہیں ہن تو تفرق  
 روزے لازم ہونگے یا تاک کہ وہ پورے ہونے پر تصریح کر دی۔ فت۔ تو ابتداء پورے لازم ہونگے اور یہ سب نذر اعتکاف کا حکم اسوقت  
 اسنے ایام یا لیالی کی نذر اعتکاف کی اور اسکی نیت میں کچھ نہیں ہے۔ ابد رت۔ وان نوى الايام خاصة۔ اور اگر اسنے ایام کی نذر میں  
 دنوں کی نیت کی۔ فت۔ راتوں کی نیت نہیں کی۔ صحت نیتہ لانه نوى الحقيقة۔ تو اسکی نیت صحیح ہے کیونکہ اسنے حقیقت قصد کیا۔  
 فت۔ اور ایام کی حقیقت یہی کہ طلوع سے غروب آفتاب تک ہے۔ اور اگر اسنے راتوں کی نذر میں نقطہ راتوں کی نیت کی تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔  
 کیونکہ صوم شرط ہے اور جب دن کی نذر ہی نہ کی تو اعتکاف ہی نہ ہوا بر خلاف اسکے اگر رات دن کی نذر ہو کر بغیر روزہ کے شرط کی تو نہ لازم ہوا  
 روزہ واجب ہے۔ پھر یہ اسوقت کہ کثر دو دن یا دو رات کی نذر ہو اور اگر اسنے ایک ہی دن کی نذر کی تو اس میں رات داخل نہوگی۔ فتح بھر اگر ایک  
 صوم یا غیر صوم کی نذر ہو تو پورے رات دن کا اعتکاف لازم ہے۔ الطہیرہ۔ اصل دوم یہ کہ جب نذر میں دن مع رات لازم  
 ہوتا ہے تو پورے لازم ہے اور جب رات داخل نہو تو تفرق جائز ہے جب کہ متوالی نیت نہو۔ ابد رت۔ اور جب رات دن لازم ہو  
 تو اعتکاف کی اجب اور شروع رات سے ہوگی کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر رات اپنے بعد کے دن کے تابع ہے۔ الکافی۔ مگر شب عرفہ و غیر کا  
 فی الجمع۔ د۔ پس اگر کما کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجبور واجب ہے کہ دو روز اعتکاف کر دن تو غروب آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل  
 ہو اور یہی رات مع بعد کے دن کے اور دوسری رات مع بعد کے دن کے غروب تک اعتکاف کرے اور یہی طریقہ ایام کثیرہ میں ہے  
 قاضیخان۔ ومن اوجب اعتکاف یومین یلیزمہ بلیا لیھا۔ اور جس شخص نے اپنے اوپر دو روز کا اعتکاف لازم کیا اور  
 کچھ نیت ہے تو اسپر دو دن مع اپنی راتوں کے لازم ہیں۔ فت۔ حتی کہ اول رات مع دن پھر رات مع دن کے متوالی اعتکاف  
 کرے جیسا کہ قاضیخان سے مذکور ہوا۔ اور یہی تینوں ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایہ ہے۔ وقال ابو یوسف لا تدخل اللیلۃ الاولى  
 اور ابو یوسف نے کہا کہ پہلی رات داخل نہوگی۔ فت۔ یہ قول ابو یوسف کا نوادر میں ہے ورنہ جامع کبیر وغیرہ میں ظاہر الروایہ مذکور  
 ہے پس نوادر کے موافق اول روزہ درمیانی رات واسطے بعد دن لازم ہیں۔ لان التثنی غیر الجمع۔ کیونکہ تثنیہ تو جمع کے علاوہ ہے  
 فت۔ اور جمع کی صورت میں دونوں کے ساتھ راتیں مرد نہیں اور تثنیہ میں نہوگی۔ و فی المتوسطۃ ضرورۃ الاتصال۔ اور  
 دو دن دن کے درمیانی رات داخل ہونے میں اتصال کی وجہ سے ضرورت ہے۔ اسلئے درمیانی داخل ہوئی اور ابتدائی  
 رات بلا ضرورت داخل نہوگی۔ وجہ الظاہر ان فی التثنی معنی الجمع۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ کہ تثنیہ میں جمع کے معنی میں  
 فت۔ کیونکہ مفرد کے ساتھ دوسرے کا اجتماع ہونا تثنیہ میں بھی موجود ہے۔ فیلحق بہ احتیاطا لامر العبادة والامر بالمعروف  
 تثنیہ بھی جمع کے حکم میں لازم کیا جائیگا تاکہ عبادت کے کام میں احتیاط پر عمل ہو۔ فت۔ پس دو دن راتیں اعتکاف کر لینے میں  
 بلاشبہ نذر ادا ہو گئی۔ فاصدر تعالیٰ اعظم۔ (فروع) اگر پیم رسید کے اعتکاف کی نذر کی تو دوسرے وقت میں قضاء کرے  
 اور اگر اسکے ساتھ قسم کی نیت ہو تو کفارہ قسم بھی دے اور اگر اسنے عید ہی کے روزہ اعتکاف کیا یعنی مع صوم کے تو ادا ہوگی

گروہ گنہگار ہوا۔ اظہارِ حد۔ اور اگر اس نے بغیر نذر کے اعتکاف کیا پھر مسجد سے نکل گیا تو اس پر کچھ نہیں ہوگا۔ الظہیر یہ۔ اگر گزیرے  
 عینہ کے اعتکاف کی نذر نہ ہو تو صحیح نہیں ہے۔ اور اگر دن یا عینہ عین کی نذر کی پھر اس سے پہلے ادا کیا یا مسجد الحرام میں اعتکاف  
 کی نذر کی پھر دوسری جگہ اعتکاف کر دیا تو جائز ہے۔ البھر۔ اگر عینہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر گنہگار ہو کر روزے کے عوض نصف صاع میمون یا  
 ایک صاع چھ ہمارے طعام فدیہ دے بشرطیکہ اسے مرنے وقت وصیت کی ہو۔ السراجیہ۔ اور وصیت کرنا اس پر واجب ہے  
 البیان۔ اور اگر بغیر وصیت کے وارثوں نے اجازت دی تو جائز ہے اور اگر مرض نے نذر کی پھر ایک روزہ بھی اچھا ہوا تو  
 تمام ماہ کی وصیت لازم ہے ورنہ نہیں۔ السراجیہ۔ جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور بعد رمضان کے اس کو روزے واجب ہونا  
 معلوم ہوا تو اس پر قضاء نہیں اور جو دیر میں مسلمان ہوا تو اس پر ابتداء میں مسلمان ہوا۔ اور جو دارالاسلام میں مسلمان ہوا  
 اس پر گزشتہ کی قضاء ہے جانے یا بخانے۔ فاضلان۔ یعنی بعد اسلام کے جو رمضان گذرا ہو۔ شیخ ابو عبد اللہ الرازی ابھی اس نے  
 کہا کہ غفلت جب سے روزے کو برداشت کر کے اس کو رکھنے کا حکم دیا جاوے اور یہی صبح ہر بشرطیکہ اس کے بدن کو ضرر نہ ہو اگر اس نے  
 روزہ نہ رکھا تو اس پر قضاء نہیں ہے اور دس برس کا بچہ روزے کے لیے مامور ہے اور صحیح یہ کہ روزہ مثل ناز کے ہے۔ الزاہدی۔  
 غلی ہذا۔ سات برس والے کو حکم کریں اور دس برس والے کو یارین۔ قال المترجم۔ اور ہمارے دیار میں اس کو بچہ غالباً بغیر  
 مضرت جیسی اس کو برداشت نہیں کر سکتا لہذا اہل بقول اہم جصاص ہے۔ فامد تعالیٰ اعلم۔ دن کے درمیان میں غفلت یا غفلت جو ادا کر  
 مسلمان ہوا و مجنون کو افاقہ ہوا و حائضہ پاک ہوئی اور مسافر وطن آیا اور صوم نہیں ہو سکتا اور جس نے ہمدان افطار کر دالا اور جس نے  
 یوم الشک میں بعد افطار کے جانا کہ یوم رمضان ہے اور جس نے بعد طلوع فجر کے سحر کی کھائی یا قبل غروب کے افطار کیا اور جس نے غلط  
 سے یا زبردستی افطار کیا ہے یہ لوگ روزہ دار ہیں جن کے ساتھ مشابہت کر کے باقی دن کچھ نہ کھا دیں۔ البیان۔ اظہار حد۔ اور صحیح یہ کہ  
 ایسا کرنا واجب ہے۔ افطار۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی سبھی صحیح ہوئی کہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اور دلیل سے قول اولیٰ اصح ہے۔ والحد  
 اعلم۔ اور جامع ہے کہ حائضہ و نفاس والے مسافر و مرضی پر روزہ داروں کی مشابہت واجب نہیں ہے۔ اظہار حد۔ پھر بعض مسافر  
 تو علانیہ کھا دیں اور حائضہ میں دو روزہ اتین میں ایک میں خفیہ کھا دیں۔ السراجیہ۔ طلوع فجر کے بعد صوم قضا کی نیت کی حتیٰ کہ صحیح یہ ہوئی  
 تو کیا نفل صحیح ہے۔ امام نسفی نے کہا کہ ہاں حتیٰ کہ افطار کرے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ اظہار حد۔ واضح ہو کہ واجب روزے ۱۲۔ قسم  
 ہیں انا لکھتے ہیں۔ ۱۔ درپردہ واجب ہیں۔ ۱۔ رمضان۔ ۲۔ کفارہ قتل۔ ۳۔ کفارہ طار۔ ۴۔ کفارہ قسم۔ ۵۔ کفارہ افطار رمضان  
 حد۔ ۱۔ نذر عین۔ ۲۔ قسم عین۔ اور جو قسم میں درپردہ واجب نہیں ہے۔ ۱۔ قضا رمضان۔ ۲۔ حج منع کے روزے۔ ۳۔ جہاد  
 میں سر نہ لانے کے روزے۔ ۴۔ حرم کاشکار کرنے کے جرم میں روزے۔ ۵۔ مطلق نذر۔ ۶۔ غیر عین قسم مثلاً واسر میں ایک ماہ  
 روزہ رکھنا۔ البھر۔ ابو حنیفہ و صاحبین سے مروی ہے کہ لیلۃ القدر رمضان میں ہوتی ہے حتیٰ کہ اسی برحق کا سنہ متفق ہے جو کافی  
 وغیرہ میں مذکور ہے اور وہ صریح نص ہے کہ خارج رمضان نہیں ہوتی اور شیخ ابن کثیر رحمہ نے تفسیر میں احادیث صحیحہ روایت کیں کہ انہی رات  
 میں رزق و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتوں میں تقسیم ہوتے ہیں اور اس سے ثبوت ہوا کہ جو لوگ جو قہار  
 شعبان کو شبِ برات جوڑم کرتے ہیں خلاف تحقیق ہے۔ ہاں اس رات کو عبادت میں بطریق معروف سنت مضائقہ نہیں ہے۔ م۔  
 اکثر عوام جو اس طرح نذر کرتے ہیں کہ کسی بزرگ کے مزار پر جا کر کہتے ہیں کہ اگر یہ میری منت پوری ہو تو میں آپ کا چڑھا دا  
 چڑھاؤں و مانند اسکے تو یہ بالاجماع باطل ہے۔ ہاں اگر کہے کہ اسی میں نے تیرے واسطے نذر کی کہ اگر میری یہ منت پوری  
 کر دے تو میں اس غیرے بندہ صالح کے بیان فقرائے طعام وغیرہ دون یا مسجد کے واسطے پوریا خریدوں یا نفل دامت اسکے  
 یا نقد پس یہ نذر لازم ہے اور نذر اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوتی اور بزرگ بندہ صالح کا ذکر نقطہ اس واسطے ہوا کہ مال نذر بیان  
 اسکے مستحقین کو صرف کرنا لیکن صرف اس کا اس تمام پر کوئی عالم یا شیخ نہ لکھتا کہ فقیر ہوا مردہ و فقیر کے واسطے ہے اس



معلوم ہوا کہ یہ جو دم وغیرہ لیکر فرائض اولیا پر انکی جناب میں تقرب کے لیے بجاتے ہیں بالاجماع حرام ہے جب تک کہ یہ قصد نہ ہو کہ وہاں لحدہ فقرا پر صرف کریں اور اس میں کچھ اختلاف نہیں حالانکہ لوگ اس حرام میں بکثرت مبتلا ہیں۔ البعد الخ۔ ۵۔ واضح ہو کہ مزار کے فقرا پر صرف کی نذر کی پھر اسکو کسی دوسرے مقام کے فقرا کو دیدیا تو کافی ہے۔ کما صرح فی الاصول والفرع۔ م۔ مسجد میں کھانا پینا سونا مطلقاً مباح ہے خواہ مسافر ہو یا غیر ہو۔ المجتبیٰ وابن الکمال۔ د۔ یہی صحیح ہے پس قول کراہت تحریری ضیف ہے۔ م۔

## کتاب النج

یہ کتاب حج کے بیان میں ہے۔ فیخ تحقیق ابن الطام نے کتاب الحج کی شرح میں جو تفسیر طریقہ اختیار کیا اسی کی تفسیر یہ ہے کہ نازد رکوع دوم چونکہ جلد کر رہے ہیں تو انکی حاجت زیادہ تھی اور حج تمام عمر میں ایک مرتبہ ہذا اسکو مؤخر کیا اور اسکی فرضیت کے شرط کسی بہت ہیں تو فرضیت کتر ہوگی لہذا انکو اکثر کو تقدم اور حج کو مؤخر کیا پھر میں تبرکاً حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے جو اس باب میں مل کچھ پر شریف کرتا ہوں جسکو تمام مسلم نے صحیح میں اور ابو داؤد و نسائی و ابن ابی شیبہ و جزار و عاصی وغیرہم نے محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم سے روایت کیا کہ ہم جابر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں گئے جابر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ مر جا اے میرے برادر زادہ جو مجھے خواہش ہو مجھے دریافت کر اتنے میں ناز کا وقت آیا تو ایک چھوٹے کپڑے کو پیٹے ناز کو کھڑے ہو گئے جو کہ بوجھوٹے ہوئے ساتھ لٹک پڑتی جب اسکو کندھوں پر لیتے تھے حالانکہ آپ کی چادر ایک طرف مسجوب پر رکھی تھی میں جسکو اسی کپڑے میں ناز پڑھانی دھو میں نے عرض کیا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج سے آگاہ فرمائیے پس آپ نے اپنے ہاتھ کی طرف اشارہ کر کے تو انکیا بعد کہین اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ برس ٹھہرے کرج نہیں کیا پھر دسویں سال ہجرت میں لوگوں میں اعلان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو جانے والے میں ہیں مدینہ میں بکثرت لوگ آگئے ہر شخص ہی خواہش رکھتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر آپ کی طرح حل کرے پس ہم آپ کے ساتھ نکلے یہاں تک کہ زوال غلیفہ پہنچے تو وہاں اسامہ بن جیس نے محمد بن ابی بکر کو جناب اسامہ بن جیس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کلا سبھا کہ میں کیا کروں پس فرمایا کہ تو غسل کر لے اور کپڑے سے تنگوت کر کے حرام باندھ لے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں ناز پڑھی (یعنی دو رکعت احرام) پھر ناقہ قھوار پر سوار ہوئے حتیٰ کہ جب آپ کا ناقہ بیدار برٹھیک آیا تو میں نے اپنی نگاہ کی حد تک آپ کے ساتھ سوار و پیادے دیکھے اور یوں ہی آپ کے دائیں و بائیں اور جیسے جہاں تک میری نگاہ کام کرتی تھی برابر سوار و پیدل نظر آتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان میں تھے اور آپ پر قرآن نازل ہوتا اور آپ اسکی تاویل جانتے تھے اور حکام آپ نے کیا ہم نے اسپر عمل کیا پس آپ نے بلند آواز سے توحید کی۔ بیک اللہم بیک بیک لا شریک لک لا شریک لک لا شریک لک۔ اور لوگوں نے آپ کی اس تعبیر کے ساتھ تعبیر کیا پس آپ نے لوگوں پر اس میں سے کچھ انکار کیا اور زیادہ نہ کیا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا غلیفہ فارم کیا جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم توجہ ہی کی نیت رکھتے تھے اور ہم غور جانتے نہیں تھے یہاں تک کہ ہم بیت اللہ پہنچے پس آپ نے رکن کا برہنہ کیا یعنی حجر اسود کا بوسہ دیا پس میں بارسل کیا اور چار بار چلے پھر تمام براہیم کو نکل آئے پس یہ آیت پڑھی و انخذ واسن تمام براہیم صلی۔ پس مقام کو انچے دیت کے درمیان کر لیا سو میرے باپ کا کرتے اور مجھے تو یہی علم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا کرتے کہ قرآن میں قل یا ایہا الکافرون اشرکوا بعبادہم کی طرف لوٹ کر اسکو ہوسبھا پھر دروازہ سے نکلیں گے پھر جب مغلاے نزدیک ہوئے تو پڑھا۔ ان الصفاد المرتدہ من شائرہم من الاء۔ شروع کر دیم لوگ جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا پس آپ نے مغلاے شروع کیا پس اسپر چڑھے یہاں تک کہ بیت کو دیکھا پس قبلہ رخ ہو کر اللہ تعالیٰ کی توحید و تعبیر کی اور



لوگوں نے کہا کہ ہم کو اسی وجہ سے کہ آپ نے حکم دیا تھا اور سات آدمی اور ایک خدائی ہمیں آپ نے آسمان کی طرف اپنی  
 طرف اٹھا کر لوگوں کی طرف سے فرمایا کہ ہم اشد میں مرتبہ یعنی اس میرے کئی تو میرا شاہد ہونا قبول فرما پھر  
 اذان دی گئی پھر اقامت کی گئی تو آپ نے غر جرحائی پھر اقامت کی گئی تو آپ نے غر جرحائی۔ اور دونوں کے درمیان کچھ  
 کا زمین چرچی پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور موقع میں آئے تو بطن ناقہ قصواء کو جانب صواب کیا اور جل الشاة  
 کو رو برد کیا اور قبلہ کی طرف متوجہ کھڑے ہوئے پس برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو گیا اور تھوڑی سی زد دی جاتی رہی  
 جب آفتاب کا گرد اڑو ب گیا تو اسلحہ زہ کو اپنے پیچھے سوار کر لیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے اور قصواء کی باگ سخت  
 کر لی حتیٰ کہ اسلحہ سر کجاوہ کے موک سے گلتا تھا اور داہنے ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اسی کو گواہی ہے کہ آہستگی۔ جب کسی ہاڑی پر  
 آئے تو باگ کچھ دھیلی کر دیتے حتیٰ کہ اس پر جڑہ جادے پھر مزدلفہ میں آئے اور وہاں ایک اذان و دو اقامت سے مغرب و عشاء بڑھی  
 اور دونوں کے بیچ میں کچھ نفل بین بڑھی۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیت رہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو گئی۔ پھر ناز فجر بڑھی ایک  
 اذان و اقامت سے جب صبح کھل گئی۔ پھر قصواء پر سوار ہوئے یہاں تک کہ مشرا احرام میں آئے۔ پس بقیہ صبح متوجہ ہوئے اور دعا  
 بکبیرہ تسلیم و توجید انہی بیان کی اور برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ غروب اسفار ہو گیا پھر طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے اور  
 روایت میں تفصیل بن ابیاس کو سوار کر لیا اور فضل بن عباس ایک مرد اچھے باون والا گونا خوبصورت تھا پھر جب حضرت صلعم  
 روانہ ہوئے تو عورتوں کے ہوج گئے نا شروع ہوئے اور فضل رضی اللہ عنہ نے انکو گھورنا شروع کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے اپنا دست مبارک فضل کے چہرہ پر کر لیا پس فضل رضی اللہ عنہ نے کچھ پھیر کر دوسری طرف سے دیکھنا شروع کیا پس رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ دوسری طرف کو فضل رضی اللہ عنہ کے چہرہ پر پھیرا تو فضل رضی اللہ عنہ نے پھر اپنا ہاتھ دوسری طرف  
 پھیر کر دیکھنا شروع کیا یہاں تک کہ آپ بطن محسوس کرتے ہیں وہاں تھوڑی سی حرکت دی پھر وہ درمیانی رستہ اختیار کیا جو جبرہ بکیری کو  
 نکلا یہاں تک کہ اس جبرہ پاس آئے جو درخت کے پاس ہے پس اس پر سات کنکریاں ماریں ہر کنکری کے ساتھ بکیری کنکریاں  
 مثل حصی ایچون تھیں انکو بھی الوادی سے مارا پھر سحر کی طرف پھرے پس ۶۳۔ بدتہ اپنے دست مبارک سے نزع فرما  
 پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیکھ کر انھوں نے ہاتھی نزع کیے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے ہدی میں شریک کر لیا پھر حکم دیا کہ  
 ہر بدتہ میں سے ایک ٹکڑا لیکر ایک ہانڈی میں ڈال کر بکایا گیا پس دونوں نے اُنکے گوشت سے کھایا اور دونوں نے خوب پیا  
 پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور بیت کی طرف چلے پس مکہ میں غر جرحی پھر نو عبد المطلب پاس آئے اور یہ لوگ  
 نہ زمزم سے پانی بھر کر پانے سے پس فرمایا کہ ایسا دلاد عبد المطلب کھینچے پھرے جانو گریہ ہوتا کہ لوگ تمھاری تقاب پر  
 علیہ کریں گے تو میں بھی تمھارے ساتھ پھرتا پھر نو عبد المطلب نے آپ کو ایک شعلہ دیا تو آپ نے انھیں سے پیا۔ م وغیرہ۔ دوسری  
 روایت میں وارد ہے کہ میں نے اس مقام پر نزع کیا حالانکہ نبی سب منعم ہیں تم اپنے دیردن میں قربانی کرو اور میں نے اس  
 مقام پر دتوں کیا حالانکہ وہ کل موقع ہوا میں نے یہاں دتوں کیا حالانکہ میں کل موقع ہے۔ ابن جان نے بعد روایت  
 حدیث کے کہا کہ ۶۳۔ بدتہ نبات خبہ قربانی کر لے میں یہ حکمت تھی کہ آپ کی عمر خیریت اس وقت ۶۳۔ برس کی تھی تو ہر سال  
 کے واسطے ایک بدتہ خود قربانی کر دیا۔ واضح ہو کہ حج کے واسطے مفہوم لغوی و شرعی و سبب و شرط دارکان و واجبات و سنن  
 و مستحبات ہیں۔ الحج نیت میں کسی معکم کی طرف قصد کرنا۔ اور نفع میں قصد کرنا بیت اللہ و اسکی زیارت کا ارکان دین میں سے  
 ایک رکن ادا کرنے کے واسطے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ حج عبادت ہے افعال مخصوصہ طواف و دتوں سے اپنے وقت پر رد حالیکہ احرام  
 باندھے ہو سابقہ نیت حج کے ساتھ۔ خج محقق نے کہا کہ ادا سے رکن دین کہنے سے حج نفل نکلا جاتا ہے اور کئی وجہ سے احرام  
 کیا تو بہتر اسکی تعریف دوم ہے۔ اوامیر سے معلوم ہو گیا کہ حج کا رکن صرف دتوں و نفع اور طواف خانہ ہے۔ حج واجب ہونے کا





یا فرض کی ہاک کاغذ یا ہوا یا جام۔ البتہ ہر۔ اور اگر قاب گمان سے یقین ہو کہ عینہ سال تک سنا ہے یا نہ ہے  
 سال تک یا زیادہ تاخیر کی گنجائش ہو یا نہیں پس اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ نہیں بلکہ فی الفور ادا کرنا واجب ہے۔ عندانی کو  
 یہ امام ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وعن ابی حنیفہ مایدل علیہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے ایسی بات مروی ہے کہ یہی ہر حالت میں ہے  
 وقت کہ فی الفور واجب ہے۔ بعد میں کہا کہ ابو حنیفہ سے دور و اتیوں میں سے اصح روایت یہی ہے۔ یہی قول مالک و احمد ہے۔ منع۔  
 اور یہی قول اصح ہے۔ الخزانہ۔ حتی کہ اگر اسے تاخیر کی تو فاسق و ناسی گوہی مردود ہوگی۔ التبعین۔ یعنی جب کہ خلا ایک سال ہو  
 استحباب ہوئی اور اسے دوسرے سال تک تاخیر کی تو منہر گناہ ہے پھر اگر اسے دوسرے سال بھی تاخیر کی حتی کہ منہر گناہ ہو  
 اصرار کیا تو اب کبیرہ ہو کر فاسق مردود الشہادہ ہو گیا۔ دفع۔ لیکن جب کبھی اسے ادا کیا تو ادا ہو گا قضاء نہیں ہو گا اور باجماع پھر  
 ترک فرض کا گناہ نہیں رہیگا۔ اجماع۔ وعند محمد الشافعی علی التراخی۔ اور امام محمد و شافعی کے نزدیک حج کا وجوب ادا  
 جراحی ہے۔ وقت۔ حتی کہ تاخیر کرنے سے گناہ ہو گا۔ لانه وظیفۃ العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا وظیفہ ہے۔ لکان العمر فیہ کا وقت نے  
 الصلوۃ۔ تو تمام عمر اس میں مانند وقت کے نادمین ہو گئی۔ وقت۔ چنانچہ جب عمر کا وقت آیا تو فوراً ادا کرنا لازم نہیں بلکہ تاخیر جائز  
 ہے یوں ہی حج میں جب کہ تمام عمر میں ایک بار حج تو استطاعت سے واجب ہونے کے بعد تاخیر کی گنجائش ہے۔ ہم۔ لیکن اگر وہ مر گیا اور  
 ادا نہ کیا تو باجماع گناہ ہو گا۔ التبعین۔ وجہ الاول۔ قول اول کی وجہ۔ وقت۔ یعنی فی الفور واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ  
 وہ شخص بوقت خاص۔ حج مخصوص بوقت خاص ہے۔ وقت۔ یعنی یا حج خاص ہیں کہ سال میں صرف ایک مرتبہ آتے ہیں۔ و  
 الموت فی سنتہ واحده غیر نادر۔ اور ایک سال کی مدت میں موت ہو نا کچھ نادر بات نہیں ہے۔ تحقیق احتیاطاً تو اسکا  
 ادا کرنا احتیاطاً تنگی کے ساتھ کیا گیا۔ وقت۔ کہ فی الفور بلکہ تاخیر ادا کرے۔ وقت۔ پس دراصل تو تنگی نہیں مگر احتیاطاً تنگی ہے۔  
 ولذا کان التحیل افضل۔ اور ایسی احتیاطی جہت سے جلدی کرنا افضل ہوا۔ وقت۔ واجب نہیں ہوا۔ بخلاف وقت  
 الصلوۃ لان الموت فی شکله نادر۔ بخلاف وقت نماز کے کیونکہ اتنی دیر میں موت آ جانا نادر ہے۔ وقت۔ تو نماز میں تاخیر کی  
 گنجائش کوئی خلاف احتیاط کام نہیں ہوا۔ ہم۔ تحقیق یہ کہ حج مطلقاً فرض ہے اور رہا فی الفور ادا کرنا ہر حال میں واجب ہے۔  
 اگر حج نہ کیا یا تکمال تک نہ کر لیا تو اسکو گنجائش ہے کہ قمری بیکر حج کرے اس نیت سے کہ جب قدرت ہوگی ادا کرے اگرچہ نفل  
 کوئی مسلمان ادا کرنے کا نوا اور امید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے مواخذہ نہ فرمادے۔ ایسا ہی مشائخ نے کہا ہے۔ الطبریہ۔ و پھر یہ اسلام  
 کے شرط آئادی و بلوغ ہے۔ تو ملوک برج میں کیونکہ ملک نہیں ہے۔ البحر۔ ملوک و نفل میں فرق آخر میں آتا ہے۔ و اما شرط المحرمۃ  
 و البلوغ فقہرہ علیہ السلام یا بعد حج عشر حج ثم اعتق فعلیہ حجة الاسلام وایا صبی حج عشر حج ثم بلغ فعلیہ حجة الاسلام  
 اور آزاد دی و بلوغ کی شرط اسی واسطے لگائی کہ حدیث میں آیا کہ جس کسی غلام نے دس حج کیے پھر وہ آزاد کیا گیا تو اسکا حج اس کا حج فرض  
 ہے اور جس کسی نفل نے حج کیے دس حج پھر وہ بالغ ہوا تو اس کا حج اسلام فرض ہے۔ وقت۔ تو معلوم ہوا کہ حج فرض بعد آزادی و بلوغ  
 کے ہے اور اس سے پہلے جعفر حج ہون سب نفل ہونگے۔ اور حدیث کو حاکم نے با سند صحیح محمد بن المنہال کے طریق سے ابن عباس  
 سے مرفوع کیا اور دوسرے راویوں نے ابن عباس کا قول رکھا تو یہ کچھ مغربین کیونکہ ثقہ کا زیادہ کرنا مقبول ہے۔ اور اسکی تائید  
 میں ابوداؤد نے محمد بن کعب القرظی سے مسلسل روایت کی ادا آزادی شرط ہونے پر اجماع ہے۔ وقت۔ و العقل شرط صحیحہ  
 التکلیف۔ اور عقل ہنما صحت تکلیف کی شرط ہے۔ وقت۔ یعنی ہر عبادت بشرط عقل لازم کی جائی ہے پس جنوں پر حج فرض  
 نہیں اور متعہ میں اختلاف ہے۔ البحر۔ و کذا صحت الجوارح۔ اور یوں ہی جوارح کا تسلسل ہونا۔ وقت۔ تنگی شرط ہے۔  
 لان الجوارح و دنیا لازم۔ کیونکہ جہاں صحت ہونی کے عاجزی لازم ہے۔ وقت۔ تو عاجز پر حج فرض ہو گا و لہذا جبکہ بانوں کے  
 یا علی ہر گناہ یا کچھ یا کثرت کے ہر حج فرض نہیں ہوا تو ہر حال کے اپنے حج کرنا بھی واجب نہیں ہر مرد میں ہر وقت

گونا گوں آدم اور بون ہی ایسے ہوتے ہیں جو راحلہ پر چکر بٹھائے ہیں سکتا ہے بعض پر یہ بات واجب نہیں ہے۔ وفت۔ اور ہی ابو حنیفہ رحمہ کا  
 ظاہر مذہب ہے اور ہی صاحبین سے ایک رعایت تو اور میں ہے۔ وفت۔ البحر۔ والاغنیٰ اذا وجد من یلقیہ موثق سفرہ۔ اور اندھ  
 نے جب ایسے شخص کو پایا جو اسکے سفر کی مشقت کو کفایت کرے۔ وفت۔ یعنی ساری پرچہ حادے آثار سے ہر درج کے افعال  
 میں اسکا ہاتھ تمام کر ادا کرادے۔ ووجود زاد اور راحلہ۔ اور امی نے زاد و راحلہ بھی پایا۔ وفت۔ اگرچہ انہیں شخص کے موثقیت  
 قدرت حاصل ہوئی۔ لایجب علیہ الحج عند الی حنیفہ رحمہ خلافاً لہما۔ تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ایسے اللہ سے ہر واجب  
 نہیں ہوا۔ بخلاف صاحبین کے۔ وفت۔ یہ اختلاف اس اہل پر مبنی ہے کہ غیر کی قدرت ہے جو استطاعت آدمی کو حاصل ہو وہ ابو حنیفہ رحمہ  
 کے نزدیک مقبرین اور صاحبین کے نزدیک مقبرین۔ وفت۔ مرنی کتاب الصلوۃ۔ اور اسکا بیان کتاب الصلوۃ میں گذرا۔  
 وفت۔ باب تیمم و نفس ادا سے ناز و توجہ قبلہ میں۔ م۔ مختار قول صاحبین ہے۔ التحفۃ والاسیاجی۔ اور اسی کو مرنی ابن النعمان نے  
 نوی کہا ہے۔ البحر۔ واما المقعد فعن ابی حنیفہ انہ یجب لائے مستطیع بغیرہ فاستطیع بالمرأۃ۔ رہا وہ شخص جسکے  
 ہاتھ پاؤں رہتے ہیں تو ابو حنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن) کہ اسپرچ واجب ہے کیونکہ وہ غیر کے ساتھ استطاعت رکھنے  
 والا ہے تو راحلہ کے ساتھ استطاعت حاصل کرنے والے کے مشابہ ہو گیا۔ وفت۔ اور ہی امام شافعی صاحب قول ہے۔ یہ روایت  
 حسن بن زیاد کے خلاف ظاہر مذہب ہے۔ م۔ جیسے صاحبین کا ظاہر مذہب وجوب ہے لیکن انہیں اسکے خلاف بھی روایت آئی چاہے  
 کہا۔ وعن محمد انہ لایجب۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ باہج پر لازم نہیں۔ لائے غیر قار علی الاداء بنفسہ۔ کیونکہ وہ بذات  
 ادا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ بخلاف الاغنیٰ۔ برخلان اندھ کے۔ لائے لوہی یودی بنفسہ۔ کیونکہ اندھ کی اگر دستگیری  
 کر دی جاوے تو وہ ادبذات خود کر سکتا ہے۔ فاشبہ الفضال عنہ۔ تو وہ ایسے شخص کے مشابہ ہو گیا تو بمقام جس سے شک  
 گیا ہے۔ وفت۔ اور شک ہوے ہرچ واجب ہے یوں ہی اندھ پر واجب ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ صاحبین سے ان سب پر  
 وجوب حج ہر حتی کہ غیر سے اپنا مال دیکر حج کرادیں تو جائز لیکن اگر بعد اسکے اچھے ہو گئے تو بذات خود حج کرنا واجب ہوگا۔ الفتح  
 بہرہ و شخص قید خانہ میں ہو اور جو شخص ایسے سلطان سے خوف کرتا ہو جو حج سے منع ہے وہ بھی انہیں لوگوں سے احق ہے حتی کہ نام  
 ابو حنیفہ کے ظاہر مذہب پر مجوس و خائف ہرچ واجب نہیں اور حج کرنا بھی لازم نہیں ہے۔ النہر۔ اور ظاہر صاحبین کے قول پر  
 واجب ہے۔ م۔ اندھ نے اگر زاد و راحلہ کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں پایا جو اسکا دستگیری ہو تو باوجود اندھ سے بذات خود  
 وجوب نہیں ہے سنا غیر حج کرنا تو ابو حنیفہ کے نزدیک واجب نہیں اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے اور اگر دستگیری گیا تو  
 امام رحمہ کے نزدیک بذات خود واجب نہیں ہے اور صاحبین سے دو روایتیں ہیں نہ القاضی خان۔ پھر یہ سب اس صفت میں ہے  
 کہ زاد و راحلہ کے مالک ہونے سے پہلے اندھ پایا یا باہج وغیرہ ہو چکا ہو۔ م۔ اور اگر تندرستی میں زاد و راحلہ کا مالک ہوا پھر حج  
 نہ کیا حتی کہ باہج یا مطلق وغیرہ ہو گیا تو بالاتفاق اسپرچ کرنا اپنے مال سے واجب ہے۔ المحیط۔ اور اگر تکلف شدہ ہو کہ ساتھ  
 انہیں لوگوں نے خود حج کر لیا تو فرض ساقط ہو گیا حتی کہ اگر اسکے بعد اچھے ہو جاوے تو اپنے زاد و راحلہ کو حج نہ کرنا۔ الفتح۔ ملاحظہ  
 من القعدۃ علی الزاد والراحلۃ۔ اور زاد و راحلہ پر قدرت ہونا ضروری ہے۔ وفت۔ بدل قوت کا اقبال نہیں ہے سہر زاد  
 ہر ایسی چیز جس سے بدنی صحت ہو حتی کہ جسکی عادت گوشت و آسکے مانند ہو اگر اسکو روٹی و شیر ملا تو وہ لایحیہ نہ ہوگا  
 اور یہ روٹی راحلہ میں تندرستی کے ساتھ سفر کی عادت محل ہر وہ خالی اذن سے راحلہ پر قادر نہ ہو۔ الفتح۔ یہی  
 القاضی خان میں صحیح ہے۔ اور امام مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ۔ وہو قدر ما یستری بہ شق محل احواس ناطقہ۔ یعنی ناطقہ محل  
 ہر قدر شق موضع کہ وہ مالک ہو اسقدر سالی کا جس سے محل کی ایک شق یا ایک راس زاد کرنا کہنے سے یہی جیسی یسارت  
 و صحت ہو۔ پس یہ راحلہ پر قدرت ہوتی اور یہ آسانی کے واسطے ہر مملکت اہل کے۔ وفت۔ انفقہ و اہما و جائیا۔ اور



مالک ہوا بقدر مال کا کہ آمد و رفت کے نفقہ کو کافی ہے۔ فت۔ یعنی عود مع عیال کے۔ یہ ملائی قنصلت پر جس اسطرح خدادادہ اصل  
 کی قدرت ضرور ہے۔ لاد علیہ السلام سئل عن السبیل الیہ۔ کیونکہ حضرت علیؑ علیہ السلام نے سبیل الیٰ حج کو چھو جھانکایا۔ فت۔  
 جو اس قدر تعالیٰ کے قول۔ من اسطرح الیہ سبیل۔ میں واقع ہو یعنی استطاعت حج کی سبیل سے گیا مرد ہو۔ فتالی الخداداد الراحۃ  
 تو حضرت علیؑ علیہ السلام نے فرمایا کہ وہ خدادادہ اصل ہے۔ فت۔ تو ایسے کے معنی یہ جو سنگ صخر تعالیٰ کے واسطے اس پر واجب ہو جو  
 خدادادہ اصل پر خدادادہ جوادیہ حدیث حاکم نے بشرط الصمیمین حضرت انس رضی اللہ عنہ سے تحصیل مرفوع اور سعید بن مسعود رضی اللہ عنہ  
 سے مرسل مرفوع اور ابن ماجہ و ترمذی و دارقطنی نے ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع روایت کی۔ کیا فی الفتح۔ پس نام سفر  
 میں اسکے فاقہ سواری ہر قدرت ہونا ضروری ہے نہ حج فرض ہوگا۔ وان اکتفہ ان یکتزی حقہ۔ اور اگر ایک شخص کو یہ قدرت حاصل  
 ہو کہ حقہ کرے۔ فت۔ حقہ باری یعنی دو کرایہ داروں نے یا مالک دو کرایہ دار نے ایک اور مالک اسطرح کرے کہ ایک کو دو مالک  
 بر ایک باری باری سوار ہو۔ قاضیان۔ غلامی علیہ۔ تو ایسی قدرت واسطے کہ جو واجب نہیں ہوا۔ لانہا اولاً کانتیاً قبایل  
 لم توجد الا علی فی جمع السفر۔ کیونکہ یہ چپ دو لون آدمی باری سے سواری پاتے ہیں تو تمام سفر میں سواری نہیں حاصل  
 ہوتی۔ فت۔ حالانکہ غرضت کی شرط تھی۔ پس حاصل یہ کہ خدادادہ اصل پر قدرت ہے کہ اس قدر مال ہو کہ تمام سفر میں سواری کرے یہ  
 کی یا غلامی مع نار مسر ہو۔ ویشترط ان یکون فاضلاً عن المسکن و عمالاً بدینہ کا خادم و اثاث البیت و ثیابہ۔ اور  
 شرط ہے کہ یہ مال بڑھا ہوا ہو اسکے مسکن سے جدا ہو ایسی چیز سے جو لاد ہی پر جیسے خادم یعنی غلام و لونڈی اور اثاث البیت و ثیابہ  
 سے۔ لان نہ وہ الاشیاء المستحوکہ بالحقاقہ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مشغول بجاہت امیہ ہیں۔ فت۔ تو جب تک ایسے مال نہ ہو  
 قدرت نہ ہوگی۔ اور ضروری ہے کہ اسکے قرضوں کی ادائی سے بھی نادم ہو۔ مجتہد السرخسی۔ کیونکہ جو قرضوں میں مصروف ہو وہ نادم نہیں  
 اگرچہ بافضل ہوا نہ کرے ہم۔ ویشترط ان یکون فاضلاً عن نفقۃ عیالہ الیٰ حین عودہ۔ اور قدرت ہونے میں یہ بھی  
 شرط ہے کہ وہ اسکے عیال کے نفقہ سے اسکی دایہ تک سے زائد ہو۔ فت۔ یعنی اپنے واپس ہونے کے وقت تک کا نفقہ اپنے  
 عیال کا رکھ لے پھر فاضل رہے کہ خدادادہ اصل کو کافی ہو۔ لان التفتۃ حق مستحق للمراۃ۔ کیونکہ نفقہ تو ایک حق واجب ہے  
 واسطے چھوڑ کے۔ فت۔ اور جو روٹی خصوصیت نہیں بلکہ خانا نفقہ اس پر ضرور واجب ہوتا ہے اولاد اور ان باپ و دیگر اہل قریب  
 کے گزرنے کے جو روحہ مفلس ہو یا تو گھر ہو اسکا نفقہ لازم ہے اور دوسروں کا بر وقت ضرورت ہے لہذا بحر الرائق میں لکھا کہ عیال وہ  
 لوگ جنکا نفقہ اس پر لازم ہو۔ تو یہ چھوڑ کر کا حق ہے۔ وحق العید مقدم علی حق الشرع باخرہ۔ اور بندہ کا حق شرع کے حق پر  
 مقدم بلکہ شرع ہے۔ فت۔ یعنی شرع نے حکم دیا کہ حقوق شرعیہ اندج و غیرہ کے بعد حقوق العیال کے ہیں۔ لہذا ہم نے کہا کہ جس  
 شخص نے بیس سال بھر کے رزق کی نذر کی یا متوالی فیہ میں بھر وہ ہر مذے کے نفقہ گمان سے عاجز ہو تو قضاء کو کرے  
 جیسا کہ موم میں لکھا شرعی حق نے کہا کہ اسکے نفقہ و عیال کے نفقہ میں بغیر زیادہ چھوٹی کے درجہ اوسط مقبر ہے۔ اسکا اصل  
 نفقہ کا حساب اپنے واپس آنے تک رکھ کر اگر فاضل ہو تو مقبر ہے ہم۔ اور ظاہر الرعاۃ میں دایہ کے بعد لکھا عیال نہیں ہے۔  
 اقصیین۔ یعنی ظاہر الرعاۃ میں یہ نہ کہ نہیں کہ بعد دایہ کے بھی اتنے دنوں کا شمار کرے کہ حرفہ و غیرہ سے نفقہ حاصل ہو ہم۔  
 اور مجتہد السرخسی میں ملان کی مرمت و غیرہ کی ضروریات سے بھی نادم ہونا ضروری ہے۔ بعض علما نے کہا کہ اگر آدمی تاجر ہو کہ مکان  
 اسکی تجارت سے حاصل ہوتی ہے پھر اسکے پاس اس قدر مال ملک میں ہو یا اپنی خاص بغیر حرفہ کے کہ اگر بائین سے اپنی آمد و رفت کا  
 خادما و اہل ادا اپنے جانے سے واپس ایک کا نفقہ عیال و اولاد نکالے تو اسکی دایہ کے بعد اسکا مال جس سے تجارت  
 تھی باقی بہتار ہو تو اس پر حج واجب ہو گا نہ نہیں۔ اور اگر علیہ وہ ہو تو اسکی دایہ کے بعد اسکے آلات حرفہ کا باقی رہنا شرط ہے  
 اور اگر زینت و جو تو زمین سے بقدر باقی رہنا ضروری ہے کہ اسکی حاصلات و پیداوار سے بسر اوقات کرے و نہ حج فرض نہ ہو گا

اگر اشتکار ہو تو صاحب وقتہ مذکور نکالے پر اگر بعد مانی کے اسکے آلات اشتکاری باقی رہیں تو پھر اس پر سب سے زیادہ  
 نین - ثانی خان - یہ سب سے زیادہ نیکو نامی کے اسکی سبیل حقہ و معاش کا اعتبار ضروری ہو رہے ہیں بشرطہ اسکا و غایہ  
 ہی ہو گویا چاہیے - ماسد تعالیٰ اعلم - م - جس شخص کے پاس مکان ہو جسین سکونت پر یا غلام جس سے خدمت لیتا ہی یا کثرت  
 جگہ پختا ہی یا دیگر اسباب کثیر جو اسکی احتیاج میں تر او اس سے استطاعت ثابت ہوگی - انظار - چنانچہ امام صنعت نے کہا کہ یہ چیزیں  
 مشغول ب حاجت علیہ میں م - اور تجربہ میں ہر کہ اگر مکان ہو جسین نہیں رہتا اور غلام جس سے خدمت کی حاجت نہیں تو اس پر  
 ہر کہ فروخت کر کے اس سے حج کرے اور اگر یہ چیزیں نہ ہوں مگر نقد مال بقدر ہو کہ اس سے مسکن و خادم و طعام و قوت  
 فقہ کے دام نکال کر اتنی سے شرائط و زاد و راحہ پوری کر لیا تا تو اس پر حج واجب ہی حتی کہ اگر انکو دوسرے کاموں میں صرف  
 رہے تو گناہ ہے - ملاحظہ - اگر گھر ہو کہ اسکی سکونت سے زائد ہر طرح کے واسطے زائد کو فروخت کرنا لازم نہیں ہر اور اگر کسی کثرت  
 مال ہو تو انکو فروخت کر کے حج کرنے اگر حج ہو سکتا ہو - ثانی خان - اسی طرح حج کے لیے حصہ مکان فروخت کر کے کثرت سیر و قوت  
 خرید و ادائیگی سے حج کرنا اس پر لازم نہیں ہے - لیکن - بان ایسا کرنا بغیر آخرت افضل ہے - الا بیاض - سلا - باجماع مکان فروخت کر کے  
 راہ پر بسکنا واجب نہیں ہے - البخر - اور افضل نہیں بلکہ کبریا کام ہے جیسا کہ کتاب الشادات سے ظاہر ہے م - اگر نقدی کتابین ہوں  
 لی ہوں اور اسکو احتیاج ہو تو کچھ استطاعت نہیں اور اگر جاہل ہو تو استطاعت ہی یعنی فروخت کر کے حج کرے - اور اگر طب و نجوم کی  
 کتابین ہوں تو احتیاج ہو یا نہ اسکو استطاعت ثابت ہے - لیکن - بین کتابوں کہ اگر طبیب کی معاش اس پر مقصور ہو تو بغیر آلات حرفہ  
 میں نہیں تفصیل چاہیے - ماسد تعالیٰ اعلم - م - بھر حج واجب ہونے کے لیے شرائط کی شرط تو اہل مکہ کے سوا سے اقامت کے واسطے ہر  
 و لیس من شرط الوجوب علی اہل مکہ من حلیم الراحلہ - اہل مکہ کہ فائز گرد و مالون پر حج واجب ہونے کی شرط میں سے  
 راحلہ ہیں - لائے لا تختم مشقہ زائدہ فی الاداء فاشبہا سعی الی الحجۃ - کیونکہ ان لوگوں کو اس سے حج میں کوئی زائد  
 مشقت لاحق نہیں ہوگی تو بعد کی طرف چلے کے مشابہ ہو گیا - ف - حالانکہ بعد کے لیے جانے میں راحلہ شرط نہیں ہے اگر چہ کچھ  
 لاحق ہو ملاحظہ ہو کہ مکہ گرد و مالون سے وہ لوگ مراد ہیں کہ انکے و مکہ کے درمیان میں دن شکم مساف ہو تو اس پر بغیر قدرت  
 راحلہ کے حج واجب ہے بشرطیکہ پیدل چلنے پر قادر ہوں - بان یہ شرط ضروری ہے کہ انکے جانے سے داپسی تک انکے ریحال کے نفقہ  
 کے واسطے طعام کافی ہو - کما فی الینایج - ف - م - بھر یہ شرط کا فرض ہونے کے ہیں - اور اگر فقیر نے پیدل حج کر لیا بھر اسکو تو اگر ہی  
 ہوئی تو اس پر داس حج نہیں ہے - ثانی خان - م - اگر حج کے حق مال ملاحظہ انکے اس شخص نے نکاح کرنے کا قصد کیا تھا تو وہ حج کرے  
 اور نکاح کرے کیونکہ حج تو اس پر فرض کیا ہے - لیکن - ملاحظہ ہو کہ راحلہ و غیرہ شرائط واجب ہونے کو ضروری ہے انکا پھر ہونا  
 اس وقت معتبر ہے جبکہ اسکے شہر والے مکہ کو جاتے ہیں - حتی کہ اگر اسکو زاد و راحلہ کی قدرت شروع سال میں ہوئی یعنی حج کے ایام سے پہلے اور  
 اسکے شہر مالون کے مکہ کو نکلنے کے وقت سے پہلے تو اسکو اختیار ہو کہ اس مال کو جس ضرورت میں چاہے صرف کرے - بھر جب اسے صرف کرے  
 بعد اسکے شہر والے حج کو چلے تو اس پر حج واجب نہیں جبکہ اس وقت قدرت نہ ہو ان اگر لوگ جاتے ہوں تو اسکو کسی دوسرے کام میں صرف کرنا  
 جائز نہیں بلکہ سالانہ حج میں صرف کرے و نہ گناہ ہو گا اور اسکے ذمے فرض ہو جائیگا - بعد از حج - حتی کہ اگر اسکے بعد از حیا یا حج یا بعض وجوہ  
 کہ اس میں نہیں اور بالدار ہو تو سیرال سے حج کرنا وصیت واجب ہے م - و لا بد من امن لطرف - اور اسکا امن ہونا ضروری ہے - لائے لا استطاعت  
 لو شیت و وقہ - کیونکہ بعد از اس کے سلامتی کی استطاعت ثابت ہوگی - ف - اور اختلاف ہے کہ یہ شرط کیا نفس حج واجب ہو چکے ہی اور اس  
 حج واجب ہونے کی ہر امن و تول میں چنانچہ فرمایا - تم قلیل ہو شرط الوجوب - بھر کہا گیا کہ امن ماہ شرط وجوب ہے - حتی  
 لا یجب علیہ الا یسار - حتی کہ اس پر وصیت کرنا واجب نہیں ہے - حتی کہ اس پر حج واجب ہی نہیں ہوتا تو اس پر بھی واجب  
 نہیں کہ یہ وصیت کرے کہ جب اسے مالوں ہو تو میرے مال سے حج کر دیا جاوے - و جو مروی عن ابی حنیفہ - ادرہ قول ابو حنیفہ





ہو۔ فتنہ میں اگر عورتیں اس طرح سفر میں پھریں تو بہت بڑا فتنہ ہو جاوے گا۔ و ترواد یا لخصام غیر  
ایسا۔ اور غیر عورت کو عورت کے ساتھ لے کر یہ فتنہ زیادہ بڑا جائیگا۔ فتنہ اول تھا کسی بھی اب وہ  
باز زیادہ جمع ہو کر فتنات فعل بڑا فتنہ برپا کرے گی۔ ولذا تحریم الحلوۃ بالا جبیتہ وان کان محسباً غیراً۔ اور  
ایسی وجہ سے تو مرد کو اجنبیہ عورت کے ساتھ موقع تنہائی میں جمع ہونا حرام ہو اگرچہ عورت کے ساتھ میں دوسری  
عورت بھی ہو۔ فتنہ کیونکہ وہ بھی اسکے ساتھ میں ایک فتنہ کے ساتھ دو فتنہ ہو گئیں۔ پس عورت کو بغیر  
محرم میں دن کا سفر جائز نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا کان بینا و بین مکۃ اقل من ثلثۃ ایام لانه یباح لہا  
الخروج الی ما دون السفر بغیر محرم۔ بخلاف اسکے جب کہ عورت مکہ کے درمیان میں روزے سے کم ہو جائز  
ہو کیونکہ عورت کو سفر سے کم مسافت میں بغیر محرم نکلتا جائز ہے۔ فتنہ لیکن مخفی نہیں کہ خوف فتنہ تو ایک رات  
میں بھی موجود ہو مگر آنکہ کما جادے کہ حدیث ابن عباس میں ہے کہ سفر نہ کرے عورت مگر اس حالت میں کہ اسکے ساتھ  
محرم ہو۔ کما فی الصحیحین۔ تو عادت سفر میں رہی اور وہ میں روزے سے۔ مترجم کتا ہے کہ یہ جواب کافی نہیں کیونکہ میں  
دن تو صغیراً من یقاس مسیح مذہ کے ہیں یہ سفر شرعی اجتماعی ہوا لہذا محقق ابن العمام رحمہ اللہ نے اعتراض  
کیا کہ حدیث میں سفر نفی ہو سکتا ہے جو میں دن سے کم پر بھی بولا جاتا ہے اور خود صحیحین میں ابو سعید خدری رضی اللہ  
عہ کی حدیث مرفوعہ میں ہے کہ عورت سفر نہ کرے دور روز مگر اس حالت میں کہ اسکے ساتھ شوہر یا عورت کا ذمہ  
ہو۔ بلکہ صحیحین میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہے کہ حلال نہیں کسی عورت کو جو اس کے لئے قیامت  
کے ساتھ ایسا رکھتی ہے کہ ایک رات دن سفر کرے مگر ذی محرم کے ساتھ میں۔ اور ایک روایت صحیح مسلم میں  
عورت ایک رات اور دوسری روایت میں صرف ایک دن واقع ہو اور روایت ابو داؤد میں ایک مرحلہ ہے اور صحیح  
ابن جان وحاکم و طبرانی میں صرف تین میل واقع ہیں معلوم ہوا کہ مطلقاً سفر سے مانعت ہے۔ مگر ذی رحمہ اللہ نے  
کہا کہ یہ سب احادیث معاصرین مختلفہ میں جوابات ہیں اور حاصل یہ کہ تین میل سے لیکر زائد تک حرام مگر جب کہ محرم ہو پھر  
امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے خود روایت موجود کہ عورت کو بغیر محرم ایک روز کا سفر کر دے تو بھی ہے۔ مکت۔ فعلی ہذا۔  
مطلقاً مانعت ہونا صحیح ہے اسی واسطے تو یہ میں قید نہیں لگائی۔ ہاں اگر مذہب یہ ہو کہ کترین روز میں جائز ہے تو یہ  
مسئلہ منقطع ہو گا کہ جب تک تین روز سے کم فاصلہ ہو تو فریضہ حج کو جانے سے شوہر مانع نہیں ہو سکتا۔ کما فی الفتح۔  
و اذا وجدت محرم لم یکن للزوج منعاً۔ اور جب عورت کے کوئی محرم پایا تو شوہر کو اسکے منع کا اختیار نہ ہو گا۔ فتنہ  
الاداء نروا کہ اگر محرم نہ ہو تو شوہر منع کر سکتا ہے اور شوہر پر ساتھ جانا واجب نہیں ہے۔ ہاں جب محرم ہو اور حج فریضہ ہو  
تو ہمارے نزدیک شوہر کو حق ضیعت مانع نہیں ہو سکتا۔ وقال الشافعی لہ ان یمنعہا لان فی الخروج تقویت  
حقہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے کیونکہ عورت کے جانے میں شوہر کا  
حق مشا لازم آتا ہے۔ فتنہ جیسے عورت نے نہ رکھی حج یا روزہ کی تو بالاتفاق شوہر کو منع کا اختیار ہے۔ ولہذا ان فی  
الزوج لا یطعن فی حق انفرادہ۔ اور جاری حجت یہ کہ شوہر کا حق نہیں ظاہر ہوتا فراغت میں۔ فتنہ یعنی فراغت  
ناز و روزہ وغیرہ میں حق شوہر کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ مدنی عورت میں ناز و روزہ رمضان وغیرہ سے جاری ہو جاوے گا  
نصوص آیات میں بغیر اجازت شوہر پر فرض ہیں۔ واضح منہا۔ اور حج بھی انہیں فراغت میں سے ہے۔ فتنہ  
ہاں شوہر کا حق تو اعلیٰ میں یا جو عورت اپنی طرف سے اپنے اور لازم کر لے اس میں ظاہر ہو گا۔ حتیٰ لو کان الحج  
تظاہر ان یمنعہا۔ حتیٰ کہ اگر حج فعل ہو تو شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے۔ فتنہ اگرچہ محرم ہو

و لو كان الحرم فاسقا فالواجب عليه الا ان المقصود لا يحصل به - اور اگر حج واجب ہو مگر اس میں سے کوئی چیز  
 بیاب ہو تو مکہ مکرمہ کے لیے کہ اگر وہ کسی ایسے عزم کے ہونے سے مقصود حاصل نہیں ہوگا جس سے مکہ مکرمہ  
 و عہدت سے حاصل نہیں ہو۔ و لہذا ان فخرج مع کل محرم الا ان یكون فحسبنا - اور عہدت کے اعتبار سے کہ اگر عزم کے ساتھ  
 میں فخرج کو جادے گا کہ اسلام مجھ سے ہو - یعنی آتش پرست دین و دشت پر ہو چکی کہ شہدائے اس کے عہدت کے ساتھ  
 یہ جو کہ ان و مٹی کے ساتھ جلع کرنا بغیر نکاح ادا ہوتی ہر قسم کی عورتوں حتی کہ بن و خالہ و بھینجی و ساس و غیرہ سے نکاح جائز  
 جانتے ہیں لہذا امام مصنف ہم نے کہا کہ - لانه یعتقد اباحتہ مناکحتہا - کیونکہ جو سی اس عہدت سے نکاح کرنا باجائز ہے۔  
 و ف - اور محیط السرخسی میں کہا کہ ایسے جو سی کے ساتھ نہیں جو اس کے ساتھ نکاح کو جائز ا عقدا کرتا ہو - ۱ - اور جواب یہ کہ  
 مطلقاً جو سی محرم نہیں کیونکہ نکاح کی اباحت سے کوئی جو سی خالی نہیں ہے اور اسی قدر خوف فتنہ کو کافی ہے۔ و لا غیرہ بالہی  
 و المجنون لانه لا یستاتی منها العیانتہ - اور محرم ہونے میں طفل و مجنون کا اعتبار نہیں کیونکہ ان دونوں سے حفاظت  
 حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔ و ف - محیط السرخسی میں مجنون میں بھی یہ قید لگائی کہ ایسا مجنون ہو جسکو افاقہ ہو یا ادا ہو کہ  
 مطلقاً مجنون مقبر ہو الا ان لہ اس کے جنون کا خاص ایام میں و درہ ہو تو وہ ان ایام میں مجنون نہیں ہو سکتا۔ و العیانتہ  
 بلغت حد الشہوۃ بمنزلة البالغۃ - اور جو لڑکی کہ حد شہوت کو پہنچ گئی ہو وہ بمنزلة بالغہ کے ہے۔ و ف - کیونکہ اس کے ساتھ  
 جماع کا قصد فتنہ ہوتا ہے۔ حتی لا یسافر بہا من غیر محرم - حتی کہ ایسی لڑکی کے ساتھ بغیر محرم کے مسافرت نہ ہوگی۔ و ف - اگر  
 حج اس لڑکی پر فرض نہیں ہے۔ رہا یہ کہ محرم کا نفقہ کس شخص پر ہو تو فرمایا۔ و نفقۃ الحرم علیہا لانا متوسل بہ الی ادار الحج  
 اور محرم کا نفقہ عورت پر ہے کیونکہ عورت ہی بلند بختہ محرم کے ادا سے حج کا توسل پاتی ہے۔ و ف - اس سے معلوم ہوا کہ عورت  
 کے حق میں زیادہ اہلہ کی قدرت میں یہ بھی شامل ہے کہ محرم کے نفقہ کی قدرت بھی ہو۔ جیسے اگر ماہ کی سلامتی کچھ رشوت دیکر  
 حاصل ہوتی ہو تو موافق تحقیق شیخ ابن الہمام کے رشوت دیکر حاصل کرے اور جو محصول و جلی وغیرہ ماہ میں یا جانے میں  
 یا جانا ہو وہ بھی عذر نہیں حتی کہ اسکو ادا کرنا اور حج کرنا واجب ہے پس زیادہ اہلہ کی قدرت میں یہ رشوت و جلی وغیرہ عذر  
 بھی شامل ہیں۔ کما فی الدر - و اختلفوا فی ان الحرم شرط الوجب - اور شائع نے اختلاف کیا کہ محرم کیا حج واجب ہو  
 کی شرط ہے۔ و ف - حتی کہ اگر عورت نے محرم نہیں پایا حتی کہ مرنے لگی تو اس پر اپنے مال سے حج کرانے کی وصیت واجب نہیں ہے  
 و شرط الاداء - یا محرم ادا سے حج کی شرط ہے۔ و ف - حتی کہ مالدار عورت پر حج واجب ہو گیا مگر جو محرم نہ ہونے کے ادا کرنا  
 حتی کہ وقت موت کی وصیت کرے کہ اس کے مال سے غیر سے حج کر یا جادے۔ علی حسب اختلافہ فی من الطرق یجب  
 انکے اختلاف کے امن ماہ میں۔ و ف - یعنی جیسا کہ امن ماہ میں اختلاف ہے کہ ماہ کا سلامت ہونا شرط واجب ہے یا شرط  
 اور اگر ایسا جیسے بدن کی سلامتی میں بھی ایسی بنا پر اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر ماہ و بدن کی سلامتی و محرم  
 ہونا شرط ادا سے حج میں اور غیرہ اختلاف مرنے وقت وصیت واجب ہونے یا نہ ہونے میں ہے۔ کما فی النایۃ - و منجملہ غرض  
 کے یہ شرط ہے کہ عہدت کے حق میں کسی قسم کی عہدت نہ ہو خواہ وفات کی یا طلاق یا ن یا رجعی کی شیخ الطحاوی پس اگر متوجہ کہ  
 نہ نکلے حتی کہ اگر درمیان میں کسی عہدت پیدا ہو جادے جان سے کہ تک سفر کی مدت ہو تو بغیر عہدت پوری کیے نہ جادے  
 قاضی خان - اور شرط ہے کہ خادہ اہلہ پر قدرت مالے کو حج فرض ہونے کا علم ہو خواہ اس طرح کہ دارالاسلام میں موجود ہو  
 اگرچہ مسلمان پیدا نہ ہو یا عہدت خواہ اس طرح کہ جان مسلمان ہو یا جو سوائے دارالاسلام کے رہاں ایک عہدت کے جسا عادل  
 ہونا جائز ہو یا دوسرے یا ایک مرد و عورتوں نے اگرچہ انکا حال پوشیدہ ہو اسکو ادا کرنا حج فرض ہے اور دونوں  
 دامن کے قریب اس میں عادل ہونا اور بالغ ہونا اور ادا ہونا شرط نہیں ہے۔ البھر المانی - ۱ - اور واضح یہ کہ حج فرض ہے

اسلام پہنچ بھی مشرک ہوتا کہ وہاں کافر و فحل پر فرض نہیں اور مشرک نے دونوں میں فرق کا انتظام نہ کیا تھا وہ یہ کہ وہاں  
 بلع البصی یا احرام اور اعتق البعد - اور جب بعد احرام باندھنے کے فحل بلع ہوا یا غلام آزاد کیا گیا۔ فست تو ان دونوں  
 کا احرام فحل شروع ہوا تھا۔ تمغیسا۔ پس دونوں نے پورا کر لیا۔ فست یعنی اسی احرام پر تمام اسکان و افعال حج ادا  
 کر لیے۔ لم یختر ما من حجت الاسلام۔ تو یہ پورا کرنا دونوں کو حجت الاسلام سے کافی ہوگا۔ فست یعنی جو حج کہ اسکان اسلام  
 میں جبرہ اور انواتھی کہ اگر اب ان دونوں کو زاد و راحہ کی قدرت حاصل ہو تو ہر ایک پر حجت الاسلام ادا کرنا فرض ہوگا۔ لان  
 احراما العقد لا دار الفحل فلا یقلب لا دار الفرض۔ کیونکہ دونوں کا احرام واسطے ادا سے حج فحل کے بندھا تھا  
 وہ ادا سے فرض کے لئے بدل کر فرض ہو جائیگا۔ فست مگر ان دونوں میں ایک فرق ہے۔ یکہ۔ و لوجود البصی الاحرام  
 قبل الوقوف و نوبی حجت الاسلام جائز و البعد فحل ذلک لم یختر۔ اگر فحل نے وقوف عرفہ سے پہلے اپنا احرام جدید  
 کر لیا یعنی پہلا توڑ کر جدید احرام فرض باندھا اور حجتہ فریضہ کی نیت کی تو جائز ہو گیا اور غلام نے اگر ایسا کیا تو اسکو جائز نہ ہوگا۔  
 لان احرام البصی غیر لازم لعدم الالبیۃ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ فحل کا احرام تو لازم نہ تھا بوجہ الہیت نہونے کے۔ فست یعنی  
 بلع نہونے سے جدا احرام باندھا وہ اسپر لازمی نہیں تو ثبوت کیا اور نیا احرام جو باندھا اسپر لازم ہے اور حج فریضہ بالاجماع ادا ہوا۔ شرح  
 الطحاوی ۵۔ اما احرام البعد لازم فلا یکنہ المخرج منہ بالشروع فی غیرہ۔ رہا غلام کا احرام تو اسپر لازم ہے پس غیر احرام میں  
 شروع کر کے احرام سے نکل جانا اسکو ممکن نہ ہوا۔ فست رہا کافر اگر اپنے احرام باندھا تھا سجدہ وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہو کر  
 نیا احرام باندھ کر حج ادا کیا تو جائز ہے اور یہی جنوں کا حکم ہے۔ البذلح۔ اگر فحل بغیر احرام کے بیقات سے گذر گیا بھر کہ میں احرام  
 ہوا یعنی بالغ ہوا اور آسنے کہ سے حج اسلام کا احرام باندھا تو جائز ہے اور اسپر بیقات سے بغیر احرام بڑھ جانے میں کچھ حرم ہوگا  
 و تقاضیخان ۵۔ غلام اگر راستہ میں قبل احرام کے آزاد کر دیا گیا بھر اسے احرام باندھ کر حجتہ الاسلام ادا کیا تو کافی ہو گیا۔ قاضیخان  
 ۵۔ شرائط ادا سے حج صحیح ہونے کے۔ تین بایں ہیں احرام و جبہ و زمانہ۔ السراج۔ جبکہ جان حج پر عرفہ و بیت۔ اور زمانہ یہ کہ  
 ایام حج بالخصوص عشر ذی الحجہ بلکہ یوم عرفہ و الفرائض ہیں۔ م۔ رکن حج۔ دو ہیں ایک وقوف عرفہ۔ دوم طواف زیارت لیکن  
 طواف سے وقوف زیادہ قوی ہے کیونکہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنا فاسد کرتا ہے اور بعد وقوف کے قبل طواف نفع نہیں۔ ن  
 ق ۵۔ احرام فرض ابتدائی اور رکن انتہائی ہے۔ و واجبات حج۔ پنج ہیں۔ مفاد مردہ کدر میان دورنا سفر ذلہ کا وقوف  
 رمی الجمار۔ سر منڈا یا کترنا۔ اور طواف الصدر۔ یعنی افاقی کے واسطے۔ کما فی شرح الطحاوی۔ یہ شمار بافعال خاص ہے ورنہ  
 واجبات کچھ اور ہیں میں اور سجدہ و مردہ باقی اماون کے نزدیک رکن ہے۔ اور بقیہ واجبات یہ ہیں۔ بیقات سے احرام  
 باندھنا۔ وقوف عرفہ کو غروب تک کھینچنا۔ طواف کو حجر اسود سے شروع کرنا بقول اصح۔ دائیں طرف کو طواف میں جانا۔ قدم  
 پر چلنا۔ طواف میں طارشد۔ ستر عورت۔ مناس سے شروع کرنا۔ سعی میں پاؤں چلنا۔ قرآن و تسبیح کی قرانی۔ و درکعت طواف  
 رمی جمار و سر منڈا اسلحہ و قرانی میں یوم النحر کو ترتیب رکھنا۔ ایام النحر میں طواف افاضہ کرنا۔ ت۔ طواف کو حطیم کے گرد سے کرنا۔  
 ہر طواف کے بعد سعی کرنا۔ حلق جبکہ رقت پر کرنا۔ بعد وقوف عرفہ کے منہج مانند جماع و غیرہ نہ کرنا۔ سلاہوا کثیرا ہمو و رینا۔ جو  
 دس مرتبہ ہو چکا۔ ضابطہ یہ ہے کہ ہر ایسی بات جس سے قربانی لقمہ آدے وہ واجب ہے۔ کما فی الملتقی۔ در سنن الحج۔ طواف قدیم  
 سئل کرنا پس طواف یا طواف فرض میں۔ دونوں سبزیل کے درمیان سعی کرنا۔ ایام الطریقین رات کو منامین رہنا۔ مناس سے  
 عرفہ کو بعد طلوع آفتاب چلنا۔ اور مزدلہ سے مناکہ قبل طلوع آفتاب چلنا۔ الفتح۔ اور مزدلہ میں مالت بسر کرنا۔ تینوں حبرات  
 میں تہذیب رکھنا۔ البحر الرائق۔ آداب الحج۔ جب آدمی حج کرنا چاہے کہ مشائخ فقہاء نے فرمایا کہ اصل اپنی فرضی ادا کرے  
 و تفسیر۔ و انوقت میں سفر کرنے میں کسی ہوشیار متدین فاضل سے رائے و مشورہ کرے مگر نفس حج میں نہیں کیونکہ حج





حدیث پر اور دوسری دعا سے حدیث یہ کہ اللہ تعالیٰ صاحب فی السفر والتمتع فی المال اللہ انی اعوذ بک من العیسیٰ فی السفر والمکات فی  
فی المقلب اللہ تعالیٰ لنا الارض و ہون علینا السفر و امانا من کفر سے نکلنے سے پہلے قرأت آیت اگر کسی اور لایا کہ قریش ساری  
افتح حج سوار ہو کر۔ افضل ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ السراجہ ۵۔ اور مختاریہ کہ مکہ معظمہ قریب ہو تو پیدل افضل ہو اور بعد ہو تو سوار  
ہو کر افضل ہو۔ اتنا تاریخیہ عن النوازل۔ اور ابنی الامام رحمہ نے مطلقاً پیدل کو افضل فرمایا جب کہ چل سکتا ہو۔ اور یہی اظہر ہے۔  
واللہ تعالیٰ اعلم۔ گدھے پر چر کر نا کر وہ ہو اور اونٹ پر افضل ہے۔ القاضی خان۔ اسی سے بحر الرائق نے لکھا کہ جس شخص کو  
گدھا یا چمپر میسر آیا تو وہ راحلہ کا مالک نہیں تو اس پر حج فرض ہوگا۔ اور گدھا کہ میں نے اسکو بیع نہیں پایا۔ اور اختار میں خلاصہ  
سے نقل کیا کہ اونٹ کا بوجھ دو سو چالیس من شرعی یعنی برابر شاہی سیر کے۔ اور گدھے کا ایک سو چاس ہے۔ ظاہر ہے چمپر بیدل  
گدھے کے ہے۔ جب جانور پر سوار ہو تو مسنون یہ کہ تین بار تکبیر کہے پھر۔ سبحان اللہی سحر لانا ہذا و اکتاہ مقربین و انا الی ربنا  
المستجبون۔ اللہ انسا کہ فی سفرنا ہذا البر والتقویٰ و من افضل ما رضی اللہ عنہ ہون علینا سفرنا ہذا و اطلنا بعدہ اللہ انت صاحب فی السفر  
والتمتع فی المال اللہ انی اعوذ بک من وفاء السفر و کاتب المقلب و سوء النظری المال و اہل۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی  
مقام میں اترے۔ تو کہے اللہ انزلنی منزلاً مہارکاً و انت خیر المشرئین۔ کجاوہ سے نکلنے میں۔ کہے بسم اللہ تو کلفت علی السفر و کلمات  
اسد التامات کلہا من شر اخلق و ذراً دہرا۔ اور پھر سے سلام علی نوح فی العالمین۔ رکھے اللہ عطا خیر ہذا المشرئ و طہرنا فیہ و اکفنا  
و شرنا فیہ۔ جب کجاوہ میں جاوے تو کہے الحمد للہ الذی عافانا فی متقلبنا و شوانا اللہ کا آخر حقنا من منزلنا ہذا۔ سالمین یلینا فیہ و اطمین  
جب رات آوے۔ تو حدیث کی دعا پڑھے یا ارض ربی مذنبک اسد عذابا من شرک و شرفیک و شرایدب علیک و اعوذ باللہ  
من شر اسد و اسود و من الیخ و العرق و من ساکن البلد و قالد و ما ولد۔ سحر کے وقت۔ موافق حدیث کے کہے سمع سابع بعد اسد و حسو  
بلائہ علینا ہذا صاحبنا و فضل علینا عافانا باسدر من النار۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی شہر میں ہوئے تو کہے اللہ انی اساک من خیر  
و خیر اہلہ و خیر ما فیہا و اعوذ بک من شرک و شر اہلہا و شر ما فیہا۔ سب خلاصہ افصح ہے۔ اور جب روانہ ہو کر اس مقام پر ہوئے کہ جان  
سے بغیر احرام گدڑنا چاہیے تو احرام باندھے اور وہ مقامات ہو اور اسکا بیان کتاب میں آتا ہے۔ م۔ پھر بتدریج کہ پہلے حج ادا کر کے تب  
مدینہ منورہ میں جاوے اور نقادی الکبریٰ میں ہے کہ اگر فریضہ حج نہ ہو تو پہلے مدینہ جانے میں مختار ہے اور فرض حج میں بھی جہاز ہے۔  
اتنا تاریخیہ۔ واضح ہو کہ جو باتیں حج میں رکن ہیں اگر فوت ہوں تو انکا بدل کافی نہیں ہوتا بلکہ وہی ادا کرنا فرض ہے اور جو اجابات ہیں  
اگر فوت ہوں تو بدل فرمانی وغیرہ سے جو سکتا ہو اور اگر بسنے سن میں سے کچھ ترک کیا تو بڑا کیا اگر اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ شرح الطحاوی  
مطلوبات الحج۔ جو باتیں حج میں منوع ہیں وہ قسم ہیں۔ اول وہ کہ اپنی ذات میں کرنا منوع ہیں اور وہ جو ہیں۔ جامع کرنا۔ سر منڈنا۔ چہن  
کترانا۔ خوشبو لگانا۔ سرو منہ ڈھکنا۔ سلا ہوا کپڑا پہننا۔ قسم دوم جو غیر میں کرنا منوع ہیں۔ ۱۔ شکار سے تعزین کرنا اگرچہ حرم کے باہر  
یعنی حل میں ہو۔ ۲۔ حرم کا درخت کاٹنا۔ کمانی اتھو وغیرہ انہایہ۔ متعلات۔ رفاے والدین۔ حج کو ٹکنا جب کہ والدین میں سے  
کسی کو ناگو ار ہو کر وہ ہر بشر علیک اسکو فرزند کی خدمت کی محتاجی ہو مد نہ کچھ مضائقہ نہیں۔ اور جب والدین نہ ہوں تو واداد وادی  
منزلة والدین میں۔ القاضی خان۔ اور سیر کبیر میں کہا کہ جب والدین میں سے کسی کے ضائع ہو جائے کا خوف نہ ہو تو جو جانے میں مضائقہ  
نہیں۔ یوں ہی جب زوجہ و اولاد وغیرہ جکا نفقہ اسپر لازم ہوتا تو اگر جانیں حالانکہ اسکو انکے ضائع ہونے کا خوف نہیں تو جائے  
میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور جکا نفقہ اسپر لازم ہو اگرچہ موجد درہے تو جانے میں کچھ مضائقہ نہیں اگرچہ انکے ضائع ہونے کا خوف  
ہو۔ الحمید۔ واضح ہو کہ کراہت والدین کا مسئلہ فریضہ حج میں ہے اور نفل میں والدین کی رضا مندی بہر حال حصرم پر ہم نظر  
اگر بے اثر ہے جو تو باپ اسکو منع کر سکتا ہے بیان تک کہ دائرہی آجوادے۔ فقہ ابو الیث نے یہی فتویٰ دیا۔ متقطعیں ہر  
والدین کی طاعت سے حج فرض ہر اور حج نفل سے طاعت والدین بجز ہر نقادی الکبریٰ میں ہے کہ سفر جب خوفناک





ان حدیث کو ان لوگوں کے واسطے مؤثر فرمایا جو غلط لیکن ذاتِ حق کے باب میں جگہ نما اور ہر قدر اپنی حضرت صلوات  
 نے اگر اسکو حرام نہ کیا تو جیسے اہل شام کے واسطے حد بلور سحر کے حال تک جسوقت اہل شام نصرانی کفار تھے لیکن حضرت صلوات  
 سے بیعت میں کلام کرنا اور ظاہر اسکو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بمقتِ شریعت فرمایا ہے۔ لہذا صحت السرخسی میں ہے کہ جو شخص  
 سوہے ان راہوں کے کسی غیر معروف راہ سے کہ کا قصد کرے تو جب ان موافقت میں سے کسی کے محاذی ہوئے تو احرام  
 باندھے۔ ۱۰۔ یعنی بیعتات مخصوص سے سیدہ لگا کر خوب غور سے ٹھیک کر لے وہی اسکا بیعتات پر چنانچہ ذاتِ حق کے مقرر  
 کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی طریقہ مخصوص ہے۔ ۱۱۔ اور جو شخص مندر سے آئے یہی کرے۔ ۱۲۔ اسراج۔ اور جب اسکی سیدہ  
 دو بیعتاتوں سے لگتی ہو تو جہان سے کہ دور پڑنا ہو بہتر روزہ نزدیک والی سے بھی جائز ہے۔ ۱۳۔ انبیین ت۔ اور اگر بیعتات کی  
 سیدہ نہیں لگتی تو کہ سے دو مرحلہ پہلے احرام باندھے۔ ۱۴۔ الفتح البحر۔ اگر دینہ والا ذوالحلیفہ کو چھوڑ کر ذاتِ حق پر گیا تو  
 وہاں سے احرام باندھے۔ ۱۵۔ وفائدۃ التناہیت المنع عن تاخیر الاحرام عنہا۔ اور بیعتات مقرر کرنے کا مفاد یہ کہ  
 ان موافقت سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے۔ ۱۶۔ اور یہ مفاد نہیں کہ احرام نہیں باندھ سکتا جب تک کہ ان موافقت پر نہ ہو  
 لہذا یہ سب ان تقدیم علیہا بالاتفاق۔ کیونکہ ان موافقت پر احرام کو مقدم کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ ۱۷۔ یعنی اسپر ائمہ اربعہ  
 شفق میں لیکن علماء غلبہ نے خلاف کیا ہے۔ ۱۸۔ ثم الاقائی اذا انتہی الیہا۔ پھر آقائی آدمی جب چل کر ان موافقت  
 سے کسی بیعتات پر ہوئے۔ ۱۹۔ فبیعتات کی سیدہ پر کسی مقام پر ہوئے تو اسکو دیکھنا چاہیے کہ وہ کس قصد پر ہیں اگر  
 کہ کے گرد زمین حرم کے باہر یعنی حل میں کسی مقام کا قصد کیا جیسے خلیص یا جدہ وغیرہ تو اسکو بیان سے بغیر احرام تجاوز کرنا جائز  
 ہے پھر جب وہ خلیص یا جدہ میں پہنچ گیا تو وہ بین کے رہنے والوں میں مل گیا چنانچہ اب اگر وہ کہ کا قصد کرے تو حرم سے  
 احرام کے بعد تجاوز کرے۔ ۲۰۔ اور اگر یہ آقائی ہو چکا بیعتات پر۔ علی قصد دخول مکہ۔ کہ میں داخل ہونے کے قصد پر۔ ۲۱۔  
 یعنی زمین حرم میں جانے کے قصد پر۔ ۲۲۔ علیہ ان یحرم۔ تو اسپر واجب ہے کہ بیعتات پر احرام باندھے۔ ۲۳۔ قصد الحج والعمرة۔ چاہے  
 اسکا قصد بیت اللہ کے حج یا عمرہ کا ہو۔ اولم یقصد۔ یا اسکا یہ قصد ہو۔ غنما۔ یہ ہمارے نزدیک ہر وقت اور شافعی نے کہا کہ  
 احرام جب ہی واجب ہو کہ حج یا عمرہ کا قصد ہو اور اگر اپنے خیال کا قصد کرے تو نہیں۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے روز  
 بغیر احرام داخل ہوئے تھے اور امام احمد کا قول نقل ہمارے ہے کہ کوئی بغیر احرام نہیں جاسکتا جب کہ حرم کہ کا قصد ہو۔ نقولہ  
 علیہ السلام لا یجوز احد المیقات الا محرما۔ بدلیل حدیث کہ بیعتات سے کوئی تجاوز نہ کرے مگر احرام باندھ کر۔ ۲۴۔  
 ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث عبد السلام بن حرب عن فضیل عن سعید بن جبیر عن ابن عباس ان ابی صلی اللہ علیہ وسلم  
 قال لا تجاوز الوقت الا باحرام۔ یعنی بیعتات سے تجاوز نہ کیا جائیگا مگر احرام کے ساتھ۔ مترجم لکھا ہے کہ اسناد حسن ہے اور حدیث  
 میں کلام ہے۔ حدیث کعب عن سفیان عن حبيب بن ابی ثابت عن ابن عباس نحو۔ یعنی اسکے مانند اس اسناد سے روایت کیا۔ یہ  
 اسناد صحیح ہے۔ ۲۵۔ ورواہ الطبرانی و الشافعی۔ اور اسحق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب کوئی شخص بغیر احرام  
 تجاوز کر جاوے تو بیعتات پر احرام باندھے اور اگر خوف ہو کہ قصد فوت ہو جائیگا تو احرام باندھے اور ایک مرتبہ  
 دے۔ یہ احادیث صحیح ہیں اور امام شافعی نے باوجود روایت حدیث کے اجتہاد کیا جو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بروفق کہ  
 بغیر احرام داخل ہونے کے۔ کما فی صحیح مسلم و انسانی۔ اور کہا کہ بغیر احرام اسوقت جائز ہے کہ جب قصد حج و عمرہ ہو۔ اسکا جواب  
 یہ ہے کہ یہ خطائے ساحت کی خصوصیت تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر اسی روز خود مقیم کر دی کہ جب سے اسکا  
 زمین پیدا ہوئی یہ کہ حرم پر وہ مجھے پہلے کسی کے واسطے حلال نہیں تھا اور نہ بعد میرے کسی کے واسطے حلال ہوا اور میرے پہلے  
 بھی اس دن ایک گزری کے لیے حلال ہوا تھا پھر اسکی حرمت ویسی ہی ہو گئی جیسے کسی۔ کما فی الصحیحین وغیرہ۔ اور صحیحین میں

حرم ہے۔ وہاں اور ایسا مقامات ہیں حرم سالن واحد۔ اور مقامات کے اندر سے حرم کے ایک ایک حصہ کو حرم  
 واسطے ملے ہیں لیکن افغانی کے واسطے حرم کے سوائے۔ اور چھ حرم کے سب کے واسطے حرم ہی اگر کسی کی ہو۔ پھر قبلی یا داخل پیشا  
 کے واسطے اپنے کھیرے سے احرام باندھنا افضل ہے اور اگر بڑے تاجیر کی بیانیگ کہ حرم کہ کی حد سے احرام باندھ کر وہ میں داخل  
 ہوا تو جائز ہے۔ کمانی المیحدہ۔ ومن کان بکنت۔ اور رباوہ کہ جو کہ میں موجود ہو۔ فنت۔ خواہ کہ کارہنے والا ہو یا مثلاً احرام  
 باندھ کر داخل ہو کر عمرہ کر کے طواف کر گیا اور وہ کہ میں موجود ہے۔ فوقف فی الحج الحرم۔ تو اس کے احرام کی بیعت و صحت حج کے حرم ہی وقت یعنی  
 اگر وہ حج کا احرام باندھنا چاہے تو حد و حرم کے اندر ہی جان چاہے احرام باندھ لے۔ ففی الحجۃ اہل۔ اور حد و حرم کے ملے ہوئے  
 یعنی اگر وہ عمرہ کا احرام باندھنا چاہے تو حد و حرم سے کسی جانب نکل کر مل میں احرام باندھ کر داخل حرم ہو کر ادا کرے۔ چنانچہ نصہ بخاری و  
 مسلم کا شاہ کیا۔ لان النبی علیہ السلام احرام صحابہ۔ کیونکہ آنحضرت معلوم نے حکم دیا اپنے اصحاب کو۔ فنت۔ حجۃ اوداع میں کہ میں سے جو شخص  
 یہی ساتھ نہیں لایا ہو وہ عمرہ کے طواف جو جاد سے چنانچہ انھوں نے یہی کیا پھر جب یوم الترویہ آیا تو حکم دیا کہ۔ ان یحرموا بالحج حج کا احرام باندھنا  
 یعنی۔ من جو وقت کہ۔ کہ کے اندر سے۔ فنت۔ اور انکو حرم سے باہر نکلنے کا حکم نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ جو کہ میں ہوا اسکو کہ سے  
 حج کا احرام باندھنا جائز ہے۔ پھر ماضی ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے عمرہ کا احرام باندھا تھا مگر انکو ایام ہو گئے تو آپ نے  
 حکم فرمایا کہ عمرہ کا احرام توڑ دے۔ پھر جب یوم الترویہ آیا تو حج کے احرام کا حکم دیا۔ جب حج سے فراغت ہوئی تو حضرت ام المومنین  
 نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب تو عمرہ و حج دونوں پہلے ادا میں نے فقط حج یا یا تو آپ نے ام المومنین رضی  
 کی آرزو پوری فرمائی۔ واما راحا عائشہ رضی اللہ عنہا ان یعمر یا من التعمیم۔ اور عائشہ رضی اللہ عنہا کو حکم دیا کہ عائشہ رضی اللہ عنہا کو تعمیم سے  
 عمرہ کر دے۔ فنت یعنی عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اپنی بہن عائشہ کو ساتھ لیا کر تعمیم سے عمرہ کا احرام بندھاوے  
 و جو فی الحال۔ اور تعمیم حدود حرم سے باہر مل میں ہے۔ فنت۔ تو معلوم ہوا کہ عمرہ کے واسطے مل کو جا کر احرام باندھنا میں پھر داخل ہو کر  
 عمرہ طواف سعی کریں۔ اور امام مہنف نے اسکا مکتہ بیان فرمایا کہ۔ لان اداء الحج فی عرفۃ وہی فی اصل فیکون الاحرام  
 من الحج یحقق نفع سفر۔ یہ اسوجہ سے کہ حج ادا کرنا تو عرفات میں ہوتا ہے اور عرفات حل میں واقع ہے تو حج کا احرام باندھنا  
 حرم سے رہا تاکہ ایک طرح کا سفر یحقق ہو جاوے۔ واداء العمرۃ فی الحرم فیکون الاحرام من الحل لہذا۔ اور عمرہ ادا  
 کرنا حرم میں واقع ہوتا ہے کیونکہ وہ صرف طواف سعی ہی تو اسکا احرام باندھنا حل جا کر رہا اسی وجہ سے۔ فنت یعنی تاکہ  
 ایک طرح کا سفر یحقق ہو جاوے۔ پس حدود حرم سے باہر جان کیں حل میں جا کر باندھ سے جائز ہے۔ اما ان التعمیم افضل اور وہ  
 الاثر ہے۔ کہ بات ہے کہ تعمیم سے باندھنا افضل ہے کیونکہ اس میں اثر و اردو ہے۔ فنت یعنی حضرت ام المومنین کو احرام عمرہ کا  
 آپ نے تعمیم سے حکم دیا تو قدم بقدم چلتا افضل ہے واسطہ ناسلے اعلم۔ موقع احرام بیان ہو چکا۔ اب خود احرام کا بیان کر

### باب الاحرام

یہ باب احرام کے بیان میں ہے۔ احرام لغت میں ایسی حست میں آتا جسکو تنگ نہیں کر سکتے۔ اصطلاح فقہاء میں یہ کہ مباحات  
 کو اپنے اوپر حرام کر کے اس جہاد کے ادا کرنے کو۔ جہاد میں صوم و زکوۃ کے واسطے کوئی احرام نہیں ہے۔ اور نماز کے  
 لیے احرام ہے۔ احرام میں ایسے امور بھی ہیں کہ فعل کو خود رسائی نہیں کرتے بلکہ شریعت جیسے ترک کرنا یا اسکا پکڑنا اور وہ شہو  
 ملاذ وغیرہ۔ حالت بشاہدہ ہر گویا اللہ تعالیٰ کی ماہ میں قائم ہو گیا۔ مع۔ بیان حست میں داخل ہونے سے مراد یہ کہ کچھ  
 خاص چیزیں اپنے اوپر حرام کرنے کا التزام کرنے اور یہ التزام شرفا شرفی لیکن اسکا ثبوت شرع میں جب ہی ہوتا ہے ثابت  
 کے ساتھ تخلیہ کے باکوئی خاص حج کا فعل کو سے چنانچہ بیان آویگا۔ پھر جب احرام پورا ہو جاوے تو اس سے باہر نہ جانیں مگر

کہ اس طرح کہ طہارہ کا اہرام ہو اور اگر کسی نے اس کو نہ کیا تو اس کے اہرام کے وقت صرف سے چلنا  
 کرنا تو صحیح ہے نہ کہ اس کے بعد سال میں فضائے اہرام سے باہر نہ جانا حتیٰ کہ اس سال دنوں و راتوں وغیرہ افعال صحیح  
 اور اگر وہ ستر و عورتیں مستثنیٰ ہیں ایک کثرت یعنی اہرام باندھ کر رات بھر اور عین پہنچا حتیٰ کہ حج نوت ہو گیا تو اس کو کہ  
 حلال ہو جاوے ستر و عورتیں مستثنیٰ ہیں۔ یعنی جانے نہ پایا روکا گیا کسی عارض سے تو یہی ذبح کر کے حلال ہو جاوے۔ پھر واضح ہو کہ  
 جس کا اہرام باندھا ہو اس کو چاروں طرف سے قطعاً ہر صورت میں لازم ہے خواہ غسل حج ہو یا حقیقتاً اس پر واجب ہو یا اس کے گمان میں اس پر واجب  
 ہو جب شریع کیا تو اس کو چاروں طرف سے واجب ہے حتیٰ کہ اگر توڑے حال کہ گمان پر شروع کیا تھا تو قضاء واجب ہے بخلاف نازک کے چنانچہ  
 اگر نازک شریع کی اس گمان پر کہ اس پر واجب ہے یا نہیں ہر پھر وہ بیان میں ظاہر ہو گیا کہ وہ تو ظہر ادا کر چکا تو اس کو اختیار ہے چاہے وہ شریع  
 پر قضاء بھی لازم نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حج میں اہرام کو توڑنا کبھی کسی طرح مشروع نہیں سوائے اس کے کہ قربانی سے افعال تک ادا  
 کرے تو جب توڑ لیا تو اس پر قضاء ہر صورت میں لازم ہے چنانچہ بخلاف اہرام نازک کے۔ مع۔ و اذا اراد الا حرام۔ اور جب اہرام باندھا  
 چاہے۔ ف۔ یعنی مشور ہو کہ شلاکل پر سون اہرام باندھ لیا تو قبل اسکے یہ افعال کرے جو مذکور ہیں کہ۔ غسل او تو ضا۔ غسل  
 کرے یا وضو کرے۔ و ان غسل افضل۔ اور غسل کرنا افضل ہے۔ ف۔ یعنی ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے۔ مگر اس کے اندر  
 علیہ السلام افضل لا حرام۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہرام کے واسطے غسل کیا۔ و۔ رواہ  
 الترمذی وقال من غریب۔ اور اس کی اسناد میں عبد الرحمن بن ابی الزیاد اور عبد السمون یعقوب بن اختلاف ہے اور کوئی مجهول  
 نہیں۔ لہذا ترمذی نے اس کو حدیث حسن کہا۔ اور حاکم کی حدیث ابن عباس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل کرنا مذکور قال  
 صحیح الاسناد۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ سبت سے ہے کہ جب اہرام کا ارادہ ہو تو غسل کرے و رواہ الحاکم وقال صحیح  
 شرط البخاری و سلم رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی و۔ اور واضح ہو کہ اگر ہو سکے تو پہلے جو رو کے ساتھ جلع کر لے کیونکہ اس میں آئندہ  
 کے واسطے صحت ہے اور سند ابو خلیفہ وغیرہ میں آیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات میں گھوڑے پھر صبح کو اہرام باندھا  
 مع۔ لیکن جب کہ جلع کیا تو غسل فرض ہے اور بدو جلع کے افضل ہے۔ الا انه للتعطیل۔ گراں ہے کہ غسل سہرائی حاصل کر سکے  
 واسطے ہے۔ ف۔ پس جب کہ بدو جلع کے غسل کیا تو بھی سہرائی حاصل ہو گئی اسی واسطے ہر الرائق میں کہا کہ بہن کہ غسل کر لے  
 وغیرہ۔ و حدود کے اندر ہے بل کہیل دور کرے۔۔۔ حتیٰ تو مرہب الخافض وان لم یقع فضا عنہا۔ حتیٰ کہ غسل کا حکم  
 حیض والی حدیث کو رد کیا گیا اگرچہ یہ اس کے فرض سے مانع نہ ہو۔ ف۔ کیونکہ انقطاع خون سے پہلے اس کا نانا اس کو پاک نہیں  
 کرتا۔ ان سہرائی کے۔ اسی واسطے اس ثابت جس کو نفاس بن غسل کا حکم کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر بن زید میں اولیٰ لفظ  
 م۔ مع۔ اسی واسطے اگر بانی مسرت تو تیمم کرنا اسکے قائم مقام نہیں ہے کیونکہ اس سے شہد اور بھی مٹی بھر جاوے گی۔ الرطبی۔ بقوم  
 الوضوء مقامہ کافی اجماع۔ پس وضو اس غسل کے قائم مقام ہوگا جیسے جمعہ میں ہے۔ ف۔ کہ وہاں نفاث کے حق میں  
 اگر غسل نہ ہو تو وضو کافی ہے۔ لیکن افضل لان معنی انقطاع عینہ اتم ولانہ علیہ السلام اختارہ۔ لیکن وضو سے  
 نانا افضل ہے اس واسطے کہ نانا نے میں وضو کی نسبت سہرائی بہت پوری حاصل ہوتی ہے اور اس واسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے اس کو وضو اختیار فرمایا۔ ف۔ پس یہ تو سہرائی کی نظر میں ہے۔ نہ یہ کہ اہرام کو شریع کے احکامات طہارت میں جب کہ غسل ہو  
 افضل بلکہ سبت ہے لہذا اگر بانی مسرت نہ آیا تو تیمم کر کے اہرام باندھے جیسے طہارت کے لیے جبہ و عین میں تیمم کافی ہے۔ گمان  
 م۔ اہرام میں تیمم کو پکارنے کی فرض ہے کتب پر کہ چنانچہ اہرام کے غسل کے بال اکھاڑے اور اسے لپڑاں بڑھے  
 مگر یہی کھڑے اور جس مرد کی طہارت ہو سر نہ اڑے اور ان میں گھسی کرے اور ہر گندگی دھو کرے۔ مع۔ البھر قال لور  
 محمد بن عبد بن اویس۔ ترمذی نے کہا کہ اگرچہ وہ کھڑے ہوئے ہوں یا وضو کرے ہوں۔ از اسناد رواہ



انرا اور مداد۔ فتنہ پس مکچہ کے سنت اور ایک جائزہ کے لئے یہ ہے کہ اگر وہ کسی کو دیکھ کر کسی کو  
 احرام لے۔ کیونکہ حضرت علی الصریطہ وسلم نے اپنے احرام کے وقت انار پہلی اور مداد دینی۔ فتنہ۔ پس اگر کسی کی حدیث  
 ایسی جاس رہی ہو۔ منع۔ سلا ہو اکثر اور مداد لار دے۔ قاضی خان۔ اور انار دے۔ پھر گھٹے کے پیکر تک۔ اور مداد  
 پیشو و دونوں کندھوں و سینہ پر۔ اور انار کو ناف پہاڑ سے۔ ادا اگر انار میں چادر کے دونوں کوٹے کوٹس پہنچو جائز  
 اور اگر چادر کوٹے کوٹس یا کانٹے سے جو تک لیا یا اپنے اور کسی رسی سے ماند حلقہ اٹسے ہر ایک ایک اور مہینہ۔ ع  
 ابھر۔ اور مداد کو دائیں بٹل کے نیچے سے نکال کر بائیں ہونٹ سے پر دے اور دایان ہونٹ کا حلقہ لار ہے۔ فتنہ۔ قاضی خان۔  
 پس معلوم ہوا کہ انار اور مداد سے ایک پاٹ کے بغیر ملے ہوئے مراد ہے اور اسکو پہننا بعد بیٹ نہ کہ منہ سے۔ تو جو از ظاہر  
 ولانہ ممنوع عن لبس الخیط۔ اور اس واسطے بھی جائز ہے کہ محرم کو ملے ہوئے کپڑے سے مانت ہے۔ ولانہ بدین الخیر العونا  
 و منع الحذر والبر۔ اور غرم کا بدن چھپانا اور گرمی و سردی دور کرنا ضروری۔ فتنہ۔ تو لا محالہ کسی کپڑے کی ضرورت ہے  
 و دلک فیمایناہ۔ اور یہ بات اسی صورت میں حاصل ہوگی جو ہم نے عین کی۔ فتنہ۔ یعنی انار و مداد میں۔ و البیہ  
 افضل۔ اور بنا ہونا افضل ہے۔ فتنہ۔ کچھ اسوجہ سے نہیں کہ اس میں زینت ہو بلکہ۔ لانہ اقرب الی الطہارت۔ اور اس  
 کہ بہ طہارت سے زیادہ قریب ہے۔ قال و مس طیبان کان لہ۔ قد مدی نے کہا اور خوشبو لگا دے اگر اسکا پاس میرا  
 فتنہ۔ یعنی ایک واسطے کچھ تلف کرنا ضروری نہیں ہے اور یہ خوشبو مردانہ ہو اور عورت کو ہر طرح جائز ہے۔ اور جس قسم کا میں  
 خوشبو دار یا بغیر خوشبو چاہے لگا دے۔ قاضی خان۔ اور اس میں مرد و عورت ہر دو میں اور یوں ہی عہد اور غیر وہ اسام  
 خوشبو کی دھونی کیوے۔ ع۔ اور عطا کا اجماع ہے کہ احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا جائز ہے جس کا جرم بعد احرام کے باقی نہیں  
 رہیگا اگرچہ خوشبو باقی رہ جاوے اور یوں ہی ہمارے نزدیک جس کا میں جرم بھی رہ جاوے وہ بھی بغیر کہ اس کا جرم  
 ہے۔ یہی ظاہر الروایت میں مذکور ہے۔ قاضی خان۔ اور یہی صحیح ہے الخیط۔ اور یہ جسم میں ہے اور یہ کپڑے میں جس کا جرم باقی  
 رہے وہ بالاتفاق نہیں جائز ہے بنا بر ایک روایت صاحبین کے اور شائع نے اسی کو لیا ہے۔ ابھر۔ و عن محمد انہ پکرہ  
 اذا طیب بایقی چہ بعد الاحرام۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ بدن میں ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا جرم بعد  
 احرام کے باقی رہیگا۔ فتنہ۔ جیسے گاڑ حاعر غایہ و قنہ وغیرہ۔ و جو قول مالک و الشافعی۔ اور یہی امام مالک  
 و شافعی کا قول ہے۔ لانہ منقطع بالطیب بعد الاحرام۔ کیونکہ وہ بعد احرام کے خوشبو سے انقطاع حاصل کر لیا  
 ہے۔ فتنہ۔ حالانکہ بعد احرام کے خوشبو کا استعمال جرم ہے۔ اور حدیث بلی بن امیہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی  
 اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یا جو خوشبو میں تھرا ہوا اور اس پر جبہ تھا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہیں ایسے شخص کے  
 حق میں جس نے احرام باندھا ہو کہ ایک جبہ میں بعد از ان کہ خوشبو میں تھرا ہو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خوشبو کہ تیرے  
 ساتھ آئی ہے اسکو تین مرتبہ دھو دے اور رہا جبہ تو اسکو اتار دے پھر اپنے عمرہ میں وہ افعال کرے تو اپنے حج میں کرا۔ اور وہ اپنے  
 و سلم۔ یہیں سے بعض علماء نے کہا کہ خوشبو حلال ہے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے خاص تھا کیونکہ آپ نے خود لگائی اور  
 اور غیروں کو منع کیا۔ و وجہ المشہور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للاحرام  
 قبل ان یحرم۔ اور قول مشہور کی دلیل جو کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو لگانے وقت  
 احرام کے قبل اس کے کہ احرام باندھیں۔ فتنہ۔ روایہ ابناہی و سلم۔ چنانچہ میں نے نہیں لگتا کہ غالبہ کا غور جو بعد کو  
 باقی رہے وہ بھی استعمال ہوتا تھا تو جواب کہ مجھ میں کی ایک روایت حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ میں نے دیکھی ہے کہ  
 جبکہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک میں حال آپ احرام باندھ چکے ہیں۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت ہے کہ

گویا میں نے اپنے آپ کو ایک عورت کی طرح سمجھا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت  
ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب احرام کا قصد فرماتے تو سب سے پہلے ہاتھ دھو کر  
اس سے خوشبو لگاتے پھر من بعد احرام کے خوشبو لگاتے جب آپ کے سر و داڑھی میں دیکھتے تھے۔ اٹھتے۔ مٹاتے۔ ہاتھ دھو کر  
دقنہ کا صابن لگا دیا پس وہ تیار ہو کر توجیب وہ لگایا تو اسکی چمک میں جرم کے بعد کو جب تک رہے نظر آدھی۔ اگر اس میں زعفران  
ڈال دیا تو اسے تیزی آجائی ہر اور وہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے۔ رہا جواب حدیث یحییٰ بن ابیہ زہد کا جس میں مرد  
مستحکم منع فرمایا تو اسکی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے زعفران کا لایا ہوا صابن لگایا تھا چنانچہ صبح اسلام کی ایک روایت میں صبح ہر کہ  
وہ شخص زعفران لے ہوئے صابن سے داڑھی دھرے نہ ہو رہا تھا۔ حالانکہ صحیحین میں حدیث انس رضی اللہ عنہ میں زعفران کے  
استعمال سے مرد کو مانعت ہے۔ اور امام احمد کی روایت میں ہے کہ اپنا یہ چہ انار دے اور زعفران اپنے جسم سے دھو ڈالے گا  
خود صبح بخار بنی میں زعفرانی چہ دے کو انار دے اور دھونے کا حکم نہ کرے۔ رہا یہ کہ جو ابو داؤد میں حدیث ہے کہ آنحضرت صلی  
اللہ علیہ وسلم نے اپنے داڑھی کو درس و زعفران سے زرد کرتے۔ یہ معارض بہ حدیث صحیحین ہے تو صحیحین کی حدیث مقدم ہوگی  
علامہ برین اس میں ایک علت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ریش مبارک میں اس قدر مال سفید نہیں تھے جو زعفران  
کے خطاب سے زرد ہوتے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث یحییٰ بن ابیہ نسخ ہوا اسلئے کہ وہ عمرہ کے ستالی میں ہر جو  
سند آٹھ ہجری میں واقع ہوا تھا اور حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سند دس حجۃ الوداع میں ہوا تھا بن عباس رضی اللہ  
سے سر و داڑھی میں غالبہ مثل شیو کے بعد احرام کے دیکھا گیا۔ نہ درسی نے کہا کہ اسی قول پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور  
حازمی نے نسخ نسخ میں کہا کہ وہ جو مالک کے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے معاویہ رضی اللہ عنہ سے احرام میں خوشبو پانی  
کو حکم دیا کہ اس کو دھو ڈال۔ یہ اس وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سنا تھا کہ حاجی وہ کہ پہلے گندہ پال ہو اور  
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ جب سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوگئی تو وہی حق بات تھی۔  
منع۔ وہ ان کے منع سے تطہیر بعد احرام۔ اور اس وجہ سے کہ جو منع ہے وہ بعد احرام کے خوشبو لگانا منع ہے۔ اور جو پہلے سے لگا  
اس سے استغفار یا منع نہیں ہے۔ والباقی کا تالبع کہ لا تصالہ ہے۔ اور جو کہ بعد احرام کے باقی رہے وہ گویا اس کے تابع ہے جو بعد اسکے جسم سے  
منسل ہوئے۔ فنگو یا خوشبو داریل لگا ہوا ہے۔ بخلاف الثوب لائے مبائن عنہ۔ برفہات کپڑے کے کیونکہ کپڑا اس کے جسم سے مبائن  
فنگو لگا کر کپڑے میں موجود ہوتا وہ اماں دھویا جاوے (ذریع) محرم کو یہ جان دیکھو کہ وہ پہلے سے لگنا کر وہ ہے۔ الذی یمنع۔  
قال وعلی کتفین۔ نہ درسی نے کہا اسے دو رکعت نماز پڑھی۔ لما روی جابر بن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ابیہ کہ کتفین عند احرام کیونکہ  
جابر بن عبد اللہ کی کہ حضرت مسلم نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت دو رکعت نماز پڑھی۔ حسن صحیح مسلم میں حدیث جابر بن عبد اللہ میں مطلقاً آئے ہیں اور نہ  
کا ذکر نہیں لیکن صحیح مسلم میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں ہے کہ جب احرام کی حدیث روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج  
نکلمیں جب سجدہ کیا طیفہ میں دو رکعت نماز پڑھی تو اسی بیشک میں حج واجب کیا۔ یعنی احرام باندھا۔ درواہ الحاکم رحمہ اللہ۔ پھر  
ان دونوں رکعت کو وقت نہ پڑھے اور فریضہ نماز پڑھنا دو رکعت احرام سے کافی جیسے نیتہ المسجد کا تو  
عد۔ اور دونوں رکعت میں اگر اول میں بعد الحمد کے قل یا ایہا الکافرون۔ اور دوم میں بعد الحمد کے قل ہو اللہ ربی  
بعد تبرک فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو یہ افضل ہے۔ الصلح۔ قال وقال اللهم انی ابریک لک رسولی و  
منی۔ نہ درسی نے کہا اسے یہ شخص کہے کہ اسی میں حج کا قصد کرتا ہوں پس وہ مجھے میرے کرے اور مجھے قبول کرے  
فب۔ یہ دعا اس مقام پر قابل اہتمام ہے۔ لان ادا وہ فی ازمۃ متفرقة واما کن تباۃ ظاہری عن المشرقۃ  
فب۔ انیسر کیونکہ حج امارا متفرق اوقات اور متعدد مکانات میں ہوتا ہے تو اگر وہ عادت کے دشواری سے غافل

کہ اس قدر عالی شان تھے کہ انسانی ماحول کو اپنے کی درجہ است کر کے۔ دینی اور دنیاوی امور میں  
 میں ایسی ہمارا کرنا نہ کر رہیں۔ ان کے ہاتھ لیسو وادار ہا وادو تیسرے کی گز تازہ ہار سے کی دست خفیت پر اور ہا  
 اور ہونا ان سادہ عادت کے خود آسانی پر۔ فتنہ اور زمینی نے تازہ میں ہی باسی ہمارا کو قائم کیا۔ شاید بطور انگہ قال ہا سے  
 اور اتنا کبیرہ اور اعلیٰ انما شعبین آئیہ۔ یعنی تازہ بہت بڑی ہو کر ان لوگوں پر خوشی و اسے میں۔ مخرج کتاب پر کہ کہ ان سے  
 افعال کی نظر سے معرفت میں ہونہ نادر و غنہ میں۔ اور ادا سے حق کی نظر سے تازہ میں خوشی کی درخواست کو کہ کہ تازہ کے  
 افعال جب کہ خوشی و غنہ سے خالی ہوں تو معرفت نمود و فریفت پر امداد خود غنہ و غنہ کے تازہ لاطہ پر اسی واسطے حد ہوتی  
 میں ہر کہ بندہ کے واسطے اس کی تازہ میں سے کہ نہیں مگر اسی قدر کہ اسے تغل کیا جی شلا سادہ فاتحہ پڑھے تو آیات ہر ہر ہر ہر  
 کا قصد ہو اور آیات دعا و پڑ شلا صراط مستقیم در خواست کرے نہ انکو غافل قلب سے معرفت زبان پر روان کرنا چاہا۔ فتنہ  
 م۔ قال ثم طیبی عقیب حملوہ۔ تدریسی نے کہ کہ ہر تلبیہ کے تازہ سے پیچھے لگا ہوا۔ فتنہ یعنی بغیر اس کے کہ در بیان میں  
 کوئی دوسرا کام کرے۔ لہذا روی ان النبی علیہ السلام لی فی دبر صلوٰۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 اپنی تازہ کے پیچھے ہی تلبیہ کہا۔ وان لہی بعد ما استوت بہ راحلہ جائز و لکن الاول افضل لہا روینا۔ اور اگر اسے تلبیہ  
 کہا بعد ان کہ اسکا راحلہ ٹھیک قائم ہوا تو جائز ہے لیکن اول افضل ہے بدلیل اس کے جو ہم نے روایت کر دی۔ فتنہ یعنی اگر تازہ  
 کے بعد راحلہ پر سوار ہوا اور اسکا راحلہ چاروں پاؤں پر سیدھا کھڑا ہو گیا تب اسے تلبیہ کا توبہ بھی جائز ہے اور تازہ کے متصل  
 گستا افضل ہے۔ مخرج کتاب پر تحقیق و اسرا طم یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد نداء حلیفہ میں اول دو رکعت قصر سفر تاجہ پڑھا  
 اور سات گذاری اور تمام اطراف و نواح کے لوگ جمع ہو گئے پھر دوسرے روز دو رکعت احرام پڑھا اسی جلسہ میں حج کا تلبیہ کیا پھر  
 جب کہ نیچے کے ساتھ حج کا یہ عمل لاحق ہوا تو احرام بندہ کیا پھر اسی جلسہ کی تلبیہ کو جن صحابہ رونے سے شہنا انھوں نے جانا حالہ کا نام  
 میدان جب اللہ و ملک آدمیوں سے صراحتا تھا پھر جب راحلہ چوہا ہو سے اور وہ ٹھیک کھڑا ہو گیا تو اس وقت ہر تلبیہ کا پس بہت لوگوں نے  
 اس وقت شکر تلبیہ کہا پھر جب راحلہ چوہا ہو گیا پھر پھر تلبیہ کا اس وقت سمجھوں نے تلبیہ شکر کا چونکہ حج آپ نے بھی ایک حج اور  
 کیا لہذا ہر ایک صحابی نے بطریق ستارہ روایت کیا ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو احادیث الباب میں ہر مسجد دار کو موافقت دینا انسان ہو جائیگا۔  
 شیخ ابن الامام ذہبی نے کہا کہ واقع ہو کہ حضرت مسلم کی تلبیہ کہنے میں روایات مختلفہ مروی ہیں اور راحلہ مستوی ہونے کے بعد تلبیہ کہنے کی روایات  
 زیادہ تعداد میں مذکور ہیں پھر انچہ صحیحین میں متعدد طرق سے جدا سے روایت ہر تلبیہ سے مروی ہے اور بخاری نے اس روایت سے روایت کی کہ حضرت  
 مسلم نے مدینہ میں چار رکعت پڑھیں اور مذی الحلیفہ میں دو رکعت پڑھیں پھر صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کر کے ہوئی پھر جب راحلہ چوہا  
 ہو سے اور راحلہ آپ کو بیکر ٹھیک کھڑا ہوا تو آپ نے تلبیہ کہا۔ یہی فخر حدیث طاہرہ میں ہے روایت مسلم ہے اور حدیث ابن عباس  
 میں ہے کہ پھر راحلہ پر سوار ہو سے حج کہ جب وہ بیدار ہو ٹھیک مستوی ہوا تو حج کا تلبیہ کہا۔ اس روایت مسلم۔ مخرج کتاب پر کہ بیدار ہو کر  
 ہونے سے اگر یہ حدیث صحیح ہو تو اسکا راحلہ چوہا ہو گیا تو موافق حدیث ابن عباس ہے اور شاید یہ مراد ہو کہ روایت ہو کہ  
 جب بخدی میدان پر آئے پھر بخدی و نسائی نے جدا سے اسلام بن عرب میں نصیحت الہم روایت کی کہ ابن عباس نے بیان  
 کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تازہ کے پیچھے تلبیہ کہا۔ یہ حدیث حسن ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ نصیحت کی روایت  
 جب ثقافت کے موافق ہو تو قبول ہو ورنہ شروک ہو۔ ابن الامام نے کہا کہ یہاں تو فریق ممکن ہے واقع ہے پھر انہی اہل وادار نے  
 اس میں اس میں نصیحت میں سید بن جابر میں ابن عباس سے روایت کی کہ سید بن جابر نے ابن عباس سے روایت کی کہ وہ روایت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ کہنے میں لوگوں کے اختلاف کرنے سے پیچھے نصیب ہے کہ روایت میں اس سے روایت ہے حدیث میں کہ روایت  
 صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صحیح واقع ہوا اس میں روایت ہے کہ روایت کیا پھر بیان ہوا کہ روایت ہے اس میں روایت ہے



جنگ کو لکھتے ہیں جیسے کہ سید ذوالحجۃ میں اپنی دور کشیں پھر میں اسی جلسہ میں حج کا ایجاب کیا یعنی احرام باندھا پس جب دور کش سے ملے تو حج کا تلبیہ کیا۔ اسکو کچھ لوگوں نے سنائیں اسکو آپ سے خذ کر لیا پھر آپ ناقہ پر سوار ہوئے تو جب ناقہ آپ کو بیکر سیدھا کھڑا ہو گیا تو آپ نے تلبیہ کیا۔ اسکو کچھ لوگوں نے پایا اور اسکی وجہ یہ تھی کہ لوگ گرہا کر رہ کر کے آئے تھے پس اسوقت شہناج آپ کا ناقہ ٹھیک قائم ہو گیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدانہ ہوئے پس جب بلندی پیدا ہو کر چڑھ کر وہاں تلبیہ کیا۔ اسکو لوگوں نے پایا تو کھٹکے آپ نے اسی وقت تلبیہ کہا۔ اور کلمہ پڑھا اور تعالیٰ کی کو آپ نے تو اپنی جانے پر ایجاب کر لیا تھا اور تلبیہ اسوقت بھی کہا کہ جب ناقہ ٹھیک کھڑا ہو گیا اور اسوقت بھی کہ جب آپ بلندی پیدا ہو کر چڑھ کر وہاں تلبیہ کیا۔ اور شگ نہیں کہ محمد بن اسحق کے حق میں صحیح یہ کہ وہ ثقہ ہیں حق یہ کہ حدیث بدیع حسن ہے اور اس میں روایات مختلفہ میں توفیق ہو گئی اور اشکال دور ہو گیا۔ کذا فی الفتح۔ اور ناز کے پیچھے تلبیہ کہنا قول ملک داؤد و قدیم قول شافعی ہے حج۔ پھر مثنیٰ نہیں کہ ہر بلندی و پستی پر تلبیہ کہنا مسنون ہے تو ناقہ کھڑا ہونے اور میدان کی بلندی پر چڑھنے میں ہاتھ لایا پس شاید کہ وہ تلبیہ جو تلبیہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ ناز کے بعد کہنا بے تردد ہے اور تاخیر کرنے میں فوت سخت لازم ہے۔ م۔ و ان کان مغررا باحج یتوی تلبیہ الحج۔ اگر شخص اکلیل حج کرنے والا ہو یعنی بغیر عمرہ لائے ہوئے تو اپنی تلبیہ کے ساتھ قطع حج کی نیت کرے۔ و اگر قرآن چاہے تو بیک حج و عمرہ۔ دونوں کو ملا دے۔ بالجمہ نیت دلی ضرور ہے۔ لانا جہاد و الاعمال بالنیات۔ کیونکہ حج ایک عبادت ہے اور اعمال کا مدار نیات کے ساتھ ہے۔ و اگر کسی نے نیت دلی کرے زبان سے بھی احرام حج کو ذکر کیا تو اچھا ہے تاکہ زبان کے ساتھ دل مجتمع ہو جاوے۔ اور قیاس نیت ناز کے یہ بولی جب ہو کہ اسکا غم دلی مجتمع ہو اور اگر غم دلی مجتمع ہو تو زبان سے کہنا خوب نہیں ہے اور میں نہیں جانتا ہوں کہ جن راویوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے ہر ایک عمل کو ایک ایک بیان کیا ہے ان میں سے کسی نے کہا ہو کہ میں نے یہ سنا کہ حضرت مسلم نے زبان سے کہا کہ میں نے حج با عمرہ کی نیت کی۔ صفتح۔ یہی مصابہ ہے تاکہ زبانی قول پر مدار ہو کہ نیت دلی گم ہونے سے عوام اپنے عمل کو ضائع نہ کریں۔ فانعم۔ والتلبیۃ ان یقول۔ اور تلبیہ یہ کہ یون کہے۔ لبیک اللهم لبیک لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمة لک والملك لا شریک لک۔ و تلبیہ الفاظ تلبیہ ہیں۔ قولہ ان الحمد بکسر الالف ان الحمد کہنا بکسر الالف ہے۔ و تلبیہ یعنی ان بکسر اول ہے۔ لا یلتھما۔ اور فتح اول کے ساتھ نہیں ہے۔ و تلبیہ یعنی فتح اگر جائز ہے لیکن کسر و فتح ہر۔ و۔ لیکن ابتداء لا ہاء اذا الفتح صفة الاولى۔ تاکہ بیان سے اجماۓ نہ ہو نہ کی تلبیہ پر بناء ہو گی نہ فتح نہ لکھ ساتھ کی صفت مانع ہے۔ و تلبیہ اس سے جدید تلبیہ شروع کرنا بہتر ہے۔ م۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ غم نہیں ہوتا تھا کہ آپ نے ہا کسر فرمایا جو جیساکہ بعد میں زعم کیا۔ مع۔ وہو احاطہ لدعاء التحلیل صلوات اللہ علیہ ما جو المعروف فی الفتح۔ اور یہ کلام تلبیہ کا حضرت خلیل اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اور تعالیٰ کے پکارنے کا جواب قبولیت کے ساتھ ہے جیساکہ تھیں معروف ہے۔ و تلبیہ یعنی لکھ لبیک تو کسی کے پکارنے کے جواب میں ہونے میں جیسے اردو زبان میں کو جبرگ نے پکارا تو جواب دیتے ہیں کہ جی حاضر ہوں اسی طرح عربی میں کہتے ہیں لبیک۔ پس حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس تعالیٰ کے حکم سے جب خانہ کعبہ کی عمارت بعد طوفان نوح علیہ السلام کے مع اسمیل علیہ السلام تعمیر کی تو جناب ہادی فرمودے۔ اور شاد ہوا کہ اس پر ہم جو ہرے بندوں کو اسکے حج و عمارت کے واسطے آواز دے۔ اور ہم میری آواز نہ تاقیاست پیدا ہونے سے ہوا کو مستند بنائے پس ابراہیم علیہ السلام نے اس تعالیٰ کا حکم پکارا تو میں لوگوں نے قبولیت کا جواب دیا ہے جیساکہ ہر ایک کو کامد ہوا۔ م۔ مگر شروع کے آثار کو قرآن مجید کے مستند حج کی تفسیر میں مبداء ذکر کیا ہے ہاں تعلیل کی حاجت نہیں ہے۔ م۔ و تلبیہ یعنی تلبی میں منجہ انکلات ہر اس قول بالفاظ طرودہ۔ اس میں چاہیے کہ انکلات میں۔



میں سے پہلے کہ گنہگار ہو کر توبہ کرے۔ اسی طرح نیت اس کے ساتھ ایک اور وغیرہ ذکر ضروری ہے۔ ویسے شریعت اور  
 مذکورہ تصحیح سے اس کا تعلیم سہی القلیتہ۔ اور احرام میں شروع کرنے والا ہر ایسے ذکر کے ساتھ ہو جائیگا جس سے تعلیم مقصود  
 ہوئی ہو۔ اس سے تعلیم کے خلاف یعنی تعلیم کی خصوصیت نہیں جیسے تحریر یا دین اس کے لیے کی خصوصیت نہیں بلکہ کوئی ذکر مفید  
 تعلیم کا ہی ہو۔ فارسیہ کا نیت اور عربیہ۔ خواہ فارسی ہو یا عربی ہو۔ چنانچہ المشہور عن اصحابنا یہی قول جاری ہے۔ احرام  
 نیت سے مشہور روایت ہے۔ فتن۔ پس رکن احرام یہ کہ کوئی امر خاص جس سے پایا جاوے اور وہ دو نیت ہے۔ نوع اطلاق۔ قول  
 اور وہ ایک الیک انہ۔ اور وہ ایک شرط ہے اور اس سے زیادہ کتنا اہم جہ تک تو وہ سنت ہے حتی کہ اس کے ترک سے اسارت قائم  
 ہے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر بجائے تعلیم کے سبحان اللہ یا الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر یا اللہ اعظم یا اللہ اعظمی ذکر کیا جائے  
 اس سے احرام کی نیت کی تو احرام ہو جائیگا خواہ تعلیم کہہ سکتا ہو یا نہیں اس پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے اور اگر سوا سے عربی کے  
 فارسی وغیرہ کسی زبان میں کیا تو بھی کافی ہے خواہ عربی میں کہہ سکتا ہو یا نہیں۔ شرح الطحاوی۔ اور زبان عربی میں افضل ہے۔  
 اتقانین خان۔ پس ج میں صاحبین نے بھی غیر زبان میں باوجود عربی بہت حد تک جائز رکھا بخلاف ناز کے۔ و انفرق بین  
 و بین الصلوۃ علی اصلہما۔ اور صاحبین کے اصل پرچ و ناز کے درمیان فرق یہ ہے کہ۔ ان باب الحج اوسع من باب  
 الصلوۃ۔ باب حج کا باب ناز سے زیادہ وسیع ہے۔ یعنی باب حج میں گنجائش زیادہ ہے۔ حتی بقام غیر الذکر مقام  
 الذکر۔ حتی کہ حج میں توجہ اور فکر نہیں ہو وہ قائم مقام ذکر کے ہو جاتا ہے۔ کتعلیل البدن۔ جیسے بدنہ کا تعلیم کرنا۔ فتن  
 یعنی نوع دوم جو رکن احرام ہے کہ کوئی فعل خاص جس سے پایا جاوے جیسے قربانی کے بدنہ یعنی اوٹ یا گائے کے پٹہ ڈالنے  
 کے ساتھ توجہ ہو یا راہ حج کے اگرچہ زبان سے تعلیم نہ کیا ہو تو محرم ہو جائیگا خواہ بدنہ نقل ہو یا نہ ہو یا خواہ صید ہو یا  
 لاندہ جو اگر بدی مذکور کو کسی آدمی کے ہاتھ بھیجا اور خود اس کے ساتھ متوجہ نہ ہوا تو ایسی محرم نہ ہو یا تانک خود چکر بدی سے  
 مل جاوے یا تعلیم کے توجہ ہو جائیگا لیکن جو بدی کہ حج قربان یا حج منع کے ہو تو اس میں توجہ ہونے سے محرم ہو جاتا ہے بل  
 اسکے کہ بدی سے جائے۔ اور تعلیم یعنی پٹہ ڈالنے کے یہ منہی ہیں کہ بدنہ کی گردن پر جوتی لاکھڑا یا فردہ مزادہ یا درخت کی  
 پل باندہ دے یعنی جس سے بدی کی شناخت ہوتی تھی۔ محیط السرخسی۔ اور اگر اوٹ یا گائے کی جھول ڈالی یا کبری کے  
 پٹہ ڈالا یا بدنہ کا کو بان بھائی و یا توبہ لا اتفاق محرم نہ ہوگا اگرچہ یہ نیت احرام اور ساتھ متوجہ ہو۔ المغیرات۔ بالجمہ اس سے  
 معلوم ہو گیا کہ یہ فعل تعلیم بدنہ کا منع توجہ کے احرام ہو جاتا ہے اور بجائے ذکر تعلیم کے قائم ہوتا ہے۔ فلذا غیر القلیتہ۔  
 پس یوں ہی سوائے تعلیم کے دوسرا ذکر۔ فتن۔ مانند سبحان اللہ وغیرہ کے۔ وغیرہ العربیہ۔ اور سوائے عربی زبان  
 کے۔ فتن۔ فارسی وغیرہ میں ذکر ہونا بھی قائم مقام تعلیم کے ہو جائیگا۔ کیونکہ یہ تو بہر حال قول مثل تعلیم کے ہے تو جب  
 فعل تعلیم قائم مقام قول تعلیم کے ہو تو قول ذکر ہی بدرجہ اولیٰ بجائے قول تعلیم کے ہوگا۔ ام حاصل خالی نیت کے  
 احرام میں داخل ہوگا جب تک کہ نہ کہ تعلیم یا اسکے قائم مقام ذکر زبان عربی یا فارسی وغیرہ تعلیم یا اسکے قائم مقام فعل تعلیم  
 بدی یا بدی چلانے کا لاوے۔ المغیرات۔ (فروع) جب تعلیم کہے تو حضرت علیؑ اس پر علیہ وسلم نے توجہ فرمائی کہ جب تک کہ  
 رہا بعد از او و دعا رفتنی از قاسم بن محمد رحمہ۔ مع۔ قاسم الرواسی میں جانتا ہے کہ نازوں کے پیچھے جیسے کثرت کرے  
 اور طحاوی نے اس سے فراموشی کو خاص کیا ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور جب کسی سوا سے ملے یا بدنہ ہی ہو جیسے یا توبہ یا سوا  
 کا وقت ہو یا جب چاہے تو تعلیم میں اکتا کرے۔ محیط۔ بیان منوعات احرام۔ قال ویشی مانعی اللہ تعالیٰ عنہ من ذکر  
 و التوسق والحدال۔ کیا اور محرم بہ نیز کرے ابھی اس سے جس ہے اس تعالیٰ نے منع فرمایا از قسم رنٹ و مونی و  
 حدال و التوسق و غیرہ تو تعالیٰ ظاہر رنٹ و التوسق و لا حدال فی الحج۔ اور اصل اس حکم میں استغناء تھا بل



کو ظرافت اٹھ۔ فت یعنی جب احرام باندھا تو نہیں رفت اور نہ فسوق اور نہ جہاد اور نہ جہاد کے لیے کسی سے ہر امر اور  
 مت کر دے نہ کوئی ایسی بعینۃ النسخی۔ پس فیض نفی کے ساتھ مراد نہیں ہے۔ فت کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ حج میں رفت و فسوق و  
 جہاد الیٰہی جیسے چاہوں سے پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نہیں رفت اور نہ فسوق اٹھ سے بغیر منہ نہ ہو کر اگر باغیر منہ یعنی مت کر دے۔ پھر  
 رفت کی تفسیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ والرفث البجاع۔ اور رفت یا تو جامع ہے۔ فت یہ تفسیر ہے جس میں وجہ اور  
 چنانچہ رمضان میں فرمایا۔ واصل لکم بیتہ الصیام رفت الیٰ نساکم یعنی صیام کی رات میں نہ کو جو توبہ کی جانب رفت حال  
 کیا گیا یعنی جامع۔ اور الکلام۔ یا رفت سے مراد کلام فاحش ہے۔ فت یعنی زبان سے فحش بات نکالنا۔ اور ذکر البجاع بخصر  
 النساء۔ یا حدیثوں کی موجودگی میں جماع کا تذکرہ۔ فت پس قول دوم کے موافق زبان سے فحش بات نکالنا مطلقاً  
 ہے اور قول سوم پر محدثوں کے حضور میں منع ہے اور جامع کا تذکرہ مطلقاً منع ہے اور قول اول پر صرف جامع کرنا منع ہے۔ یہاں  
 جو رو کے سامنے ذکر جامع اگرچہ فحش خط سے جو منع نہ ہوگا۔ جو اخیرین پر منع ہے۔ اور ظاہر کلام محیط السنہ یعنی تقویٰ قول اول  
 ہے کہ اسی پر انصرار کیا۔ م۔ و انفسوق المعاصی۔ اور فسوق سے مراد معاصی۔ فت یعنی ہر قسم کے گناہ منع ہیں اور یہ  
 ہر حال میں منع ہیں۔ و جو فی حال الاحرام اشد حرمت۔ اور وہ احرام کی حالت میں بہت سخت احرام ہیں۔ فت  
 لہذا خاصۃ ذکر فرمایا۔ والجدال ان یجادل رقیقہ۔ اور جدال یہ کہ اپنے سانحی سے جھگڑے۔ فت بلکہ مردہ کی طرح  
 ناگواری کو ختم کرے۔ وقیل مجادلۃ المشرکین فی تقدیم وقت الحج و ماخیرہ۔ اور کہا گیا کہ جدال نہ کرنے سے ہر امر اور  
 کہ مشرکوں کے ساتھ حج کے ختم کرنے و موخر کرنے میں نہ جھگڑے۔ فت کیونکہ اسلام سے پہلے مشرکوں نے دقت کو  
 تفسیر کر رکھا تھا اس طرح کہ دو سال ذیقعدہ میں اور دو سال ذی الحجہ میں حج کرتے ہیں کہتا ہوں کہ امام مصنف رحمہ نے اس  
 قول کو ضعیف اس واسطے کیا کہ اگر یہ تفسیر صحت کو ہو جائے تو ہر حال یہ حکم منسوخ ہو گا کیونکہ اب تو ذی الحجہ میں قطعاً برقرار ہو گیا  
 اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف اطمینان کر دیا وقال تعالیٰ انا انفسی زیادۃ فی الکفر لانیہ۔ پس قوی قول اول ہے۔ ح۔  
 ولا یقتل صیداً۔ اور کسی شکار کو قتل نہ کرے۔ فت یعنی اسکی جان نہ مارے خواہ بطور فوج ہو یا اور کسی طرح ہو بقولہ  
 تعالیٰ ولا تقتلوا الصید و انتم حرم۔ بدیل قول تعالیٰ ولا تقتلوا الہم یعنی شکار خشکی کو مت قتل کرو درحالیکہ تم حرم ہو۔ فت  
 واضح ہو کہ منوعات احرام چند امور ہیں۔ اول جامع و اسکی جانب خواہش و لا یوالیٰ چیزیں۔ دوم مال اتارنا وغیرہ مرنے والے  
 و اکھاڑنے و کوزہ لگانے سے کسی طرح ہو اور خواہ سر یا زیناف یا بغل وغیرہ کہیں سے ہو۔ سوم سلاخو اکڑ اپنا جس طرح  
 اسلحہ تنہا ہو سو اسے کھب کے۔ چارم خوشبو لگانا یا جسم ناخن کرنا۔ ششم قبل لگانا۔ ہفتم خشکی کا شکار بارنا یعنی خشکی  
 کی قید اس واسطے بڑھائی کہ قول تعالیٰ اصل لکم صید البحر میں دریائی شکار کی اجازت ہے۔ میں معلوم ہوا کہ مراد یہ کہ خشکی کا شکار  
 نہ کرے۔ م۔ ولا یفیر۔ اور شکار کی طرف اشارہ نہ کرے۔ فت تاکہ دوسرا شخص جو حرم نہیں آسکے شکار کرے۔ ولا یبدل  
 علیہ۔ اور شکار پر دالت نہ کرے۔ فت مثلاً غیر حرم سے کہے کہ ظان مقام پر شکار۔ ہے بلکہ وہ بھی نہ کہے کہ آج تم چنانچہ  
 پھر نے ظان مقام پر جانا اور مقصود یہ کہ وہاں ہو چکر شکار کو دیکھ لیا۔ م۔ لحدیث ابی قتادہ۔ بدیل حدیث ابی قتادہ  
 فت جو صحاح السنہ میں ہر ذی ہر کہ میں نے گور خر دیکھا تو اپنے گھڑے پر سوار ہو کر تیرہ لیا اور اپنے ساتھیوں سے جہاد  
 میں سے مدد گاری چاہی لیکن انھوں نے مدد سے انکار کیا پس میں نے اہلین سے بعض کا کوزہ ایک لیا اور گھوڑا تیر لیا  
 اندھ صاحب حمار وحش۔ ابو قتادہ نے گور خر شکار کر لیا جو حلال و صحابہ محرموں۔ درحالیکہ ابو قتادہ رضی اللہ  
 حلال تھا یعنی غیر احرام تھا اور اس کے سانحی احرام میں سے۔ فت میں آسکا کوشے میں نہ لے گیا اور کچھ باقی رکھا  
 میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پہنچ کر یہ واقعہ ذکر کیا۔ فقال النبی علیہ السلام و صحابہ علیہم السلام

علی و لکن علی بن ابی طالب علیہ السلام نے ہوتا وہ کے ساتھیوں سے فرمایا کہ بھلا تم نے ہوتا وہ کو اشارہ  
 کیا۔ ہوتا وہ نے رسکوارہ بتائی تھی بھلا تم نے اسکی مدد کی تھی تو ساتھیوں نے عرض کیا کہ نہیں۔ فقال اذوا فکلوا۔ تو اشارہ  
 فرمایا کہ جب ایسا ہو تو کھاؤ۔ و۔ یعنی باقی گوشت بھی کھاؤ۔ بالجو اشارہ دولالت و اعانت بھی منع ہوا اسی حدیث کی  
 وجہ سے۔ و لانه انما الامن عن الصيد لانه آمن بوحشه و بعد عن الالین۔ اور اس قیاس سے کہ امین صید سے  
 اسکا امن دور کرنا لازم آتا ہے کیونکہ صید بوجہ اپنی وحشی ہونے اور نظرون سے دور ہونے کے امان میں ہے۔ و۔ پس جسے  
 جسطح اسکا امن توڑا اُسے جرم کیا۔ قال ولا یلبس قمیصاً ولا سراویل ولا عمامہ۔ اور فرمایا کہ محرم نہیں پہنے قمیص اور  
 نہ پانجامہ اور نہ عمامہ۔ و۔ اور اس قسم کا سلاہوا پہننا جب ہی ممنوع ہے کہ جسطح پہنے کی طاعت ہو اسطرح پہنے حتی کہ اگر  
 اسطرح نہیں پہننا چاہیے اگر قمیص کی یا پانجامہ کی لنگی بنائی یا قبا کو کاندھے پر ڈال لیا یا مونڈھے ڈالے اور دونوں ہاتھ نہیں  
 ڈالے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور میلسان میں گھنٹی نہ لگائی جائے کیونکہ سلائی کے مشابہ ہے۔ و۔ قاضیان۔ و۔  
 و۔ اور مونڈھے نہ پہنے۔ و۔ یعنی چڑے وغیرہ کے۔ م۔ بون ی جو رین نہ پہنے۔ الہم۔ الا ان لا یسجد علیہ قطعتھا  
 اسفل من الکعبین۔ لیکن اگر وہ جوتیان نہ پاوے تو چربی موزون کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ و۔ اور کعب سے  
 مردوخہ نہیں بلکہ وسط قدم کی ہڈی ہے۔ ماروی ان النبی علیہ السلام نہی ان یلبس المحرم بذہ الاشیاء وقال  
 فی آخرہ ولا یلبس الا ان لا یسجد علیہ قطعتھا اسفل من الکعبین۔ اسکی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آیا کہ حضرت  
 علی علیہ السلام نے محرم کو ان چیزوں کے پہنے سے مانعت فرمائی اور اس حدیث کے آخر میں فرمایا کہ ہر نہ مونڈھے مگر اگر  
 جوتیان نہ پاوے تو موزون کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ و۔ اور فرمایا کہ ست پہننا ایسی چیز جو کوزہ فغان یا ورس  
 کے چھو احوال و عورت احرام میں نقاب نہ ڈالے اور نہ دستانہ پہنے۔ اور یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ میں ہے۔ و۔ الکعب ہننا  
 الفصل الذی فی وسط القدم عند مقعد الشراک فیما روی ہشام عن محمد۔ اور ہشام نے جو امام محمد سے روایت  
 کی اس میں کعب بیان وہ چڑ بند ہے جو کسمہ باندھنے کی جگہ وسط قدم میں واقع ہے۔ و۔ جان انگلیوں کی ہڈیاں منع ہوتی  
 ہیں۔ اہل و ضرور بن کعب سے مردوخہ ہے۔ واضح ہو کہ مشائخ نے اسی سے کعب پہنے کی اجازت نکالی لیکن مقتضائے  
 دلیل یہ تھا کہ جب جوتیان بستر نہ ہوں تو جائز ہو۔ و۔ و لا یطعی وجہ ولا راسہ۔ اور مرد محرم اپنا سر نہ ڈھکے اور نہ چہرہ ڈھکے  
 وقال الشافعی یجوز للرجل تعطیۃ الوجه۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ مرد محرم کو چہرہ ڈھکنا جائز ہے۔ و۔ یہی قول مالک  
 و مشور قول احمد ہے۔ و۔ لقولہ علیہ السلام احرام الرجل فی راسہ و احرام المرأة فی وجہہا۔ بلیل قول حضرت  
 علی علیہ السلام کہ مرد کا احرام اسکے سر میں ہے اور عورت کا احرام اسکے چہرہ میں ہے۔ و۔ و لا یطعی و بقی نے اسکو قول  
 ابن عمر روایت کیا اور داؤد ظنی و مالک نے حضرت عثمان کا چہرہ ڈھکنا حالت احرام میں روایت کیا۔ و۔ میں کہتا ہوں  
 کہ اگر ایسے یعنی میں کہ عورت چہرہ نہیں ڈھک سکتی و مرد کو جائز ہے تو یہ قیاس سے خلاف معنی سمجھنا جب ہی جائز ہو گا  
 کہ چہرہ سے یہ معنی مستنبط ہوں حالانکہ موافق قیاس نص صحیح موجود ہے چنانچہ مصنف رحمہ نے فرمایا۔ و لانا قولہ علیہ السلام  
 لا یطعی وجہ ولا راسہ فانہ یبعث یوم القیامہ یلبیہا۔ اور ہمارے واسطے صحت قول حضرت علی علیہ السلام کہ تمہارا  
 چہرہ ست ڈھکوا و نہ اسکا منہ کیونکہ یہ قیامت کے روز تمہارے کتا ہوا اٹھگا۔ قالہ فی محرم توفی۔ یہ حدیث آپ نے ایسے مورد  
 کے حق میں فرمائی تھی جو مر گیا تھا۔ و۔ یعنی ناتہ سے گر کر انتقال کیا تھا۔ کہ روایہ سلم و انسائی و ابن ماجہ و ابن جابر  
 اور شافعی مع نے اسی قصہ کو اپنی اسناد سے روایت کیا اور اس میں ہے کہ تم اسکا چہرہ ڈھکوا اور سر نہ ڈھکو۔ پس جب عارضہ  
 ہوا تو ہم نے صحیح مسلم کی خبر کو ثقات کو ترجیح دی پھر حدیث آپ نے اس اعرابی کے حق میں خصوصیت دہی سے معلوم

کر کے فرمائی کیونکہ دارقطنی نے ہاسناد حید ابن عباس رحمہ سے مرفوع روایت کی کہ تم اپنے سرور میں کے چہرہ و سرور کو دیکھو اور پوچھو  
 شاہد مت کرو۔ پس جب آقاؐ سے گرنے والے کے حق میں جانا کہ محرم علیہ کتا ہوا اٹھکا اس جہت سے اٹھا کہ سرور چہرہ و سرور کے  
 منع کیا تو معلوم ہوا کہ محرم کا سرور نہیں ڈھکنا چاہیے۔ رہا حضرت عثمان سے چہرہ و سرور کے روایت تو وہ محمول ہے کہ ناک پر ہاتھ  
 رکھا جسکو راوی نے چہرہ و سرور روایت کیا۔ اور قاضی خان میں کہ ناک پر ہاتھ رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور نہ دھوئی کا مال  
 نہ ڈھانکے۔ مع۔ ولان المرأة لا تقطعی وجہہا مع ان می الکشف فتنہ فالرجل بالطریق الاولى۔ اور اس قیاس سے  
 کہ عورت اپنا چہرہ نہیں ڈھکیگی یا جو دیکھ کوئے میں فتنہ ہو تو مرد بطریق اولیٰ اپنا چہرہ نہیں ڈھکیگا۔ فت۔ کہ اس میں تو کوئی فتنہ  
 بھی نہیں ہے۔ یہ وہم نہ کہ یہ قیاس بقابلہ نص کے ہے جواب یہ کہ نص صحیح مسلم نے ثابت کر دیا کہ نص کو جو تم خلاف قیاس معنی پر  
 لیجائے ہو وہ سمجھو کہ خود ہی تفسیلی جہت اپنے نص سے نہیں رہی پس قیاس بغیر معارضہ باقی رہا۔ اب یہ کلام کہ پھر جو قول  
 ابن عمر رحمہما کا شافعی رحمہ نے روایت کی آٹا کیا فائدہ ہے۔ جواب۔ وفائدہ مارواہ الفرق فی تعطیۃ الراس۔ اور  
 فائدہ روایت شافعی رحمہ کا سرور ڈھکنے میں فرق ظاہر کرنا ہوا۔ فت۔ یعنی عورت کا احرام اسکے سر میں نہیں ہے بلکہ صرف چہرہ میں  
 ہے اور مرد البتہ سر نہ ڈھکے جیسے وہ چہرہ پر رجہ اولیٰ نہیں ڈھکیگا۔ مع۔ قال ولا یس طیباً۔ فرمایا کہ حالت احرام  
 میں خوشبو نہ چھوئے۔ فت۔ طیب وہ کہ حسین پاکیزہ خوشبو ہو۔ لقولہ علیہ السلام الحاج الشعث الثقل۔ کیونکہ  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حاجی اگر دھیرے بغیر خوشبو کے بال والا ہے۔ فت۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ عن ابن عمر  
 اور اسکو بزار رحمہ نے حضرت عمر رحمہ سے روایت کیا۔ منع۔ شعث جبکہ بال میلے و پرانگندہ ہوں اور ثقل بسکون فادد مل  
 ناگو اور پور ہونا اس سے صفت مشبہ ثقل کبیر فارہ اور ادیہ کہ خوشبو کا استعمال نہ ہو۔ مع۔ وکذا لا یدہن۔ اور یوں ہی  
 تیل کا استعمال نہ کرے۔ فت۔ اگرچہ بغیر خوشبو ہو۔ ماروینہ۔ اسی حدیث سے جوہنے روایت کی۔ فت۔ کیونکہ شعث  
 تو پرانگی بغیر استعمال روغن و پرواخت کی ہے یعنی عرف میں یہی مقصود ہوتا ہے۔ ولا یخلق راسہ ولا شعرہ نہ۔ اور ہر  
 نہیں مونڈے اور نہ اپنے بدن کے بال۔ فت۔ اگرچہ زیر ناک یا بغل کے بال ہوں۔ لقولہ تعالیٰ ولا تخلقوا رؤوسکم  
 الآتیه۔ یعنی اس آیت سے جسکے معنی یہ ہیں کہ اپنے سروں کے بال مت مونڈو۔ فت۔ پس دلالت نص سے معلوم ہوا کہ  
 جس طرح سر کے بالوں کو امن کے ساتھ بغیر اپنی زینت و زینت کے چھوڑنا پڑتا تو تمام بدن کے بال بھی اسکے ساتھ لاحق ہیں۔  
 لہذا فرمایا۔ ولا یقص من لحيۃ اور اپنی داڑھی سے نہ کترادے۔ لانا فی معنی الخلق۔ ایسے کہ یہ بھی مونڈنے کے معنی  
 میں ہے۔ ولان فیہ ازالۃ الشعث وفضار الشعث۔ اور ایسے کہ اس فعل میں شعث کو دور کرنا اور نفث کو ختم کرنا ہوتا  
 ہے۔ فت۔ نفث میل کھیل۔ اور عینی نے لکھا یعنی نفث دور کرنے کو مل میں لانا۔ ولا یلبس ثوبا مصبوغا بوسر  
 ولا زعفران ولا حنظل۔ اور نہیں پہنے ایسا کپڑا جو رنگا ہو دوس سے اور نہ زعفران سے اور نہ سرمے۔ فت۔ دوس  
 ایک قسم کی گھاس زرہ خوشبو دار جو میں سے آتی ہے۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام لا یلبس المحرم ثوبا مسہ زعفران ولا دوس  
 کیونکہ حدیث میں فرمایا کہ محرم ایسا کپڑا نہ پہنے جسکو مس کیا ہو زعفران نے اور نہ دوس کے۔ فت۔ کافی صحیح البخاری و  
 اور وہ حدیث ہے کہ خوشبو دار رنگ منع ہے۔ الا ان یکون غسیلا لا ینقص۔ مگر آنکہ وہ کپڑا دھلا ہوا ہو کہ خوشبو نہ دے۔ فت۔  
 یعنی اگر زعفران دوس وغیرہ سے رنگا ہوا دھوا لایا اور ایسا ہو گیا کہ اس سے خوشبو نہیں آتی تو جائز ہے اگرچہ رنگ  
 باقی ہو۔ لان المنع للطیب لا للون۔ کیونکہ مانع ہوجہ خوشبو کے ہے نہ ہوجہ رنگ کے۔ فت۔ تم نہیں دیکھتے کہ  
 اگر دوس سے رنگا ہوا جائز ہے کیونکہ خوشبو نہیں بلکہ صرف زینت ہے اور وہ منع نہیں حتیٰ کہ خمار نے فرمایا کہ عورت محرم کو دوا ہے  
 کہ اقسام دیو راہ حیر کو پہنے۔ اور یہ خود حدیث ابو داؤد میں مخرج منصوص ہے۔ حدیث حالی حدیث کو ہوجہ زینت کے نہیں



جائز ہے۔ معنی پھر دفع ہو کہ کسم سے ممانعت اسی بنا پر کہ وہ بھی خوشبودار ہے۔ وقال الشافعی لا باس بلبس المحصر  
لأنه لو لبس لا طيب له۔ اور شافعی رحمہ نے کہا عہدہ کو کسم سے رنگا ہوا پہننے میں مضائقہ نہیں کیونکہ وہ رنگ ہر حسین خوشبو  
نہیں ہے۔ فت۔ یعنی بالاربعین رنگ کے شمار میں بکثرت ہر عطر میں۔ ولنا ان لم راتحه طليته۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس میں  
پاکیزہ خوشبودار ہے۔ فت۔ پھر زیادہ مقصود اس سے رنگ ہے ورنہ خوشبو کے لیے عطر اس سے بڑھ کر ہوتا ہے حتیٰ کہ جب کسم کا عطر  
نکالا گیا تو وہ عطر میں فروخت ہوتا ہے۔ قال ولا باس بان يغتسل۔ کہا اور محرم کو نہانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ فت۔  
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے افسال فرمایا حالانکہ محرم تھے۔ کہار وہ مسلم ہے۔ اور بالاجماع غسل جنابت اس پر فرض ہے  
نع۔ ویدخل الحمام۔ اور حمام میں داخل ہونے میں مضائقہ نہیں۔ لان عمر رحمہ اغتسل وهو محرم۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے  
غسل کیا حالانکہ محرم تھے۔ فت۔ رواہ مالک فی الوطائی فی طویل۔ نع۔ مستحب ہے کہ احرام وغیرہ برحالت میں کہ کے اندر داخل  
ہونے کے لیے غسل کرے۔ (فروع) چون سر یا بدن کی نہ مارے اور اگر اسے ماری تو ساکین کو طعام دے۔ محرم کو بغیر خوشبو  
کا سرمہ لگانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ کوئی ہڈی پر جبیرہ دینی باندھے۔ سوارہ لکھوادے۔ ختنہ کراوے۔ انگوٹھی پہنے۔ سرمہ پیچے۔  
باندھنا مکروہ ہے حتیٰ کہ اگر ایک رات دن تک باندھے تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ سواے سر کے دیگر بدن میں بھلت بھی باندھنا  
جائز ہے اور بغیر طہت مکروہ لیکن کچھ لازم نہوگا۔ معنی۔ نقد دیکھنے لگانا جائز ہے۔ ت۔ ولا باس بان يستظل بالبيت  
اور مضائقہ نہیں کہ سایہ لیوے کو ٹھہری کا۔ فت۔ یعنی کسی چھت کے نیچے۔ اوائل۔ یا محل کے نیچے۔ فت۔ محل بڑے  
ہو وہ ہے۔ وقال مالک کرہ ان يستظل بالقسطاط وما يشبه ذلك۔ اور مالک رحمہ نے کہا کہ مکروہ ہے کہ سایہ کی  
بڑے خیمہ اور اسکے مانند سے۔ فت۔ جیسے محل وغیرہ۔ لانه يشبه تغطية الرأس۔ کیونکہ یہ سر ڈھانکنے کے مشابہ ہے۔ و  
لنا ان عثمان بن عفان لم يقرب له قسطاط في احرامه۔ اور ہماری حجت یہ کہ حضرت عثمان کے واسطے بڑا خیمہ نصب کیا۔  
تھا ان کے احرام کی حالت میں۔ فت۔ رواہ ابن ابی شیبہ رحمہ بلکہ حدیث ام احمصہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے  
حالت جاری میں سایہ کیا جانا ثبوت ہے۔ فی صحیح مسلم رحمہ۔ ولانه لا ميس بدنه فاشبه البيت۔ اور اسوجہ سے کہ خیمہ بزرگ  
وغیرہ اسکے بدن سے مس نہیں کرتا تو کو ٹھہری کے مشابہ ہو گیا۔ فت۔ یعنی اس سے سایہ لینا جیسے کو ٹھہری وغیرہ کی چھت  
کے نیچے سایہ لینا۔ حالانکہ چھت سے سایہ لینا بالاتفاق جائز ہے۔ بلکہ حدیث طویل جابر رضی اللہ عنہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے  
جبوئی خرگاہ گلی کی نصب ہونا صحیح ہے۔ فی صحیح مسلم۔ ولو دخل تحت استار الكعبة حتى غطيته ان كان لا يصب  
راسه ولا وجهه فلا باس۔ لانه استغلال۔ اور اگر محرم کعبہ کے پردوں کے نیچے گھسا یا تنگ کہ پردوں نے اسکو ڈھکا  
پس اگر پردہ اسکے سر کو نہیں چھوتا اور نہ چہرہ کو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ سایہ لینے میں ہے۔ فت۔ اس سے افادہ ہوا کہ اگر  
سر یا چہرہ کو چھوتا ہو تو مکروہ ہے۔ علی بن ابي قتادہ نے فرمایا کہ اگر سببی یا طباق و بھری گون اپنے سر پر لادے تو مضائقہ نہیں ہے۔  
اسکے اگر سر پر کپڑوں کو لادا تو مکروہ ہے اسوا سٹے کہ کپڑوں سے سر ڈھانکنے کی عادت ہے تو جہانہ لازم ہوگا۔ معنی۔ ولا باس  
بان يشد في وسطه الحيمان۔ اور مضائقہ نہیں کہ اپنی کمر میں جہانی باندھے۔ فت۔ اگرچہ اس میں غیر شخص کا خرچہ ہو۔  
وقال مالک يكره اذا كان فيه نفقة غيره۔ اور امام مالک رحمہ نے کہا کہ مکروہ ہے جب کہ جہانی میں غیر کا نفقہ ہو۔ فت۔  
یعنی اپنا نفقہ نہ۔ لانه لا ضرورة۔ کیونکہ اسکے باندھنے میں کچھ ضرورت نہیں ہے۔ فت۔ اور جب اپنا خرچہ ہو تو باندھنا  
بضرورت جائز ہے۔ ولنا انه ليس في معنى لبس الخيط۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جہانی باندھنا سلاہو اکثرا پہننے کے  
معنی میں نہیں ہے۔ فت۔ تو مطلقا جائز ہے نہ بضرورت۔ فاستوت فيه الحالتان۔ تو اسکے حق میں دونوں حالتیں  
برابر ہو گئیں۔ فت۔ خواہ اپنا خرچہ ہو یا غیر کا ہو۔ اور فقہاء نے فرمایا کہ جی و تلو اور دھیمیا باندھنا ناگوٹھی پہننا مکروہ

نہیں ہو کر مٹی یا ماس سے سر کے دوسری جگہ چھپا دینا بوجہ غسل کے مکروہ ہے۔ و لا یغسل بالمدہ حیثما کان  
اور اپنے سر نہ دھو کر مٹی سے نہ دھو دے۔ لاندہ نزع طیب و لاندہ یقتل جو ام البراس۔ اچھے کہ یہ ایک طرح کے  
خوشبو چھڑی اور ایسے کہ مٹی سر کے چون مار ڈالتی ہے۔ ف۔ اور دونوں باتوں کے جمع ہونے سے جو دم گال ہو کر اما  
ابو حنیفہ کے نزدیک قربانی واجب ہو اگر مٹی سے نہ دھو دے۔ مع۔ صابون و اشنان سے بالاتفاق جائز ہے اور جو  
میں برکتی تہی سے بھی اجازت تھی ہے۔ و۔ محرم کو سر کھلانا و بدن کھلانا جائز ہے لیکن چون مرنے یا بال کرنے کا ذکر ہو  
آہستہ کھلا دے۔ ت۔ و۔ قال ویکثر من التلبیۃ عقیب الصلوات۔ کہا اور محرم طیبہ کو بہت کہے نادون کے پچھ  
ف۔ خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہوں۔ الب۔ الخ۔ اور ہوں یا قضاء ہوں۔ محیط السخسی۔ اور ظاہر الروایۃ میں جو  
کوئی تخصیص نہیں ہے جیسے نص آئندہ میں مطلق ہے لیکن امام طحاوی نے فرائض اور کو خاص کیا یعنی نوافل و قضاء  
کے بعد نہیں۔ مع۔ پس اکتار بعد نازوں کے۔ و کما علا شرفا۔ اور ہر بار جب کسی بلند ہی پر چڑھے۔ ف۔ اگر  
سواری پر چڑھے۔ اوسط و ادیا۔ یا کسی نہائی میں اترے۔ ف۔ اگر چہ جانور پر سے اترے۔ اوفیٰ ربکنا۔ یا  
سے لانی ہو۔ و بالاسحار۔ اور سحر کی اوقات میں۔ ف۔ ان سب مواقع پر طیبہ میں اکتار کرے۔ لان اصحاب  
رسول الصری علیہ السلام کا نوا یلیون فی نذرہ الاحوال۔ کیونکہ رسول الصری علیہ السلام کے صحابہ  
ان حالتوں میں طیبہ کہتے تھے۔ و۔ ترجمہ کتاب گویا ہر اونچائی و نیچائی سے اونچے و نیچے کو مٹانے اور اس کا  
عزل کی بزرگی و شہائی کا اظہار کرنے اور دل میں لاتے اور یہ بلند ہی و پستی میں اسی کی حضور میں حاضر ہونے سے  
م۔ و التلبیۃ فی الاحرام علی مثال التلبیۃ فی الصلوۃ قبولی بہا عند الانتقال من حال الی حال۔ اور  
احرام میں طیبہ کہنا ناز میں تلبیہ کہنے کے مثال پر ہے تو ایک حال سے دوسرے میں منتقل ہونے کے وقت طیبہ کا چاہو  
ف۔ جیسے ناز میں قراوت سے رکوع جانے میں پھر رکوع سے سجدہ پھر سجدہ سے قیام غرضکہ حالات بدلنے پر تلبیہ ہوگی  
قلب کو غفلت سے تنبیہ ہو اور اس تعالیٰ کی بزرگی کہ وہ بغیر حالات سے پاک بزرگ ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا  
ابو سادۃ عن الاعش من یختمہ قال کانوا یستحبون التلبیۃ عند ست الخ۔ یعنی ابن ابی شیبہ نے اس سند صحیح کے ساتھ  
ہیشم سے روایت کی کہ اصحاب رسول الصری علیہ السلام محبوب رکھتے تھے طیبہ کہنا چاہتوں کے وقت میں۔ اور نازوں  
کے پیچھے۔ ۲۔ اور جب آدمی کو اسکا راحلہ لیکر ٹھیک قائم ہو جاوے۔ ۳۔ اور جب وہ کسی بلند ہی پر چڑھے۔ ۴۔ یا کسی  
پستی میں اترے۔ ۵۔ اور جب باہم بعض سے بعض کی طاقات ہو۔ ۶۔ اور سحر کی اوقات میں۔ شیخ ابن القمام نے کہا کہ مثل  
یہ کہ طیبہ کہنا ایک مرتبہ تو شرط احرام ہے اور اس سے زیادہ کرنا سنت ہے۔ اور امام احمد نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت  
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے دن گزارا اور حالیکہ وہ احرام میں طیبہ کہنے والا ہے یا تنک کہ  
آفتاب غروب ہو تو وہ اسکے گناہوں سمیت غروب ہو گیا پس یہ شخص ایسا ہو گیا جیسے اسکو اسکی ماں جی تھی۔ ف۔  
یعنی گناہوں سے پاک مثل روز پیدائش کے۔ سل بن سعد نے سے مرفوع روایت کی کہ کوئی طیبہ کہنے والا وہ طیبہ  
نہیں کہتا مگر آنگہ جو اسکے دائیں پر طیبہ کہتا ہے اور اسکے بائیں پر طیبہ کہتا ہے۔ وقال لما حکم صحیح الاستیلاء۔ اس سے معلوم  
ہو کہ طیبہ ایک بار فرض ہے اور زائد سنت ہے اور اسکی کثرت کرنا ہر وقت و محو میں جو موقع مذکورہ میں مستحب ہے۔ پھر جب طیبہ  
کہے تو بہتر کہ میں بار بار درود سے اور کسی کلام سے قطع نہ کرے لیکن بیچ میں سلام کا جو اب رہنا جائز ہے اگرچہ طیبہ کی حالت  
میں جسے اسکو سلام کیا اسپر کراہت ہے۔ اگر کوئی چیز اسکو پسند آئے تو کہے فیک ان ایضاً پیش آخرت۔ یعنی فیک  
بعضو طیب پیش آخرت ہی کی زندگی ہے۔ مع۔ و یرفع صوته بالتلبیۃ۔ اصحابی اوراد کو طیبہ کے ساتھ بلند

اسے حضرت سیدنا محمد - قزو علیہ السلام افضل الحج والعمرة - جبریل حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ افضل الحج والعمرة اور افضل صلا - فالج منع الصوت بالقیل - پس الحج قلیل کے ساتھ آواز بلند کرنا - والشماسا اللہم - وشمس من مائ - فہم یعنی قربانی کرنا - اور عروہ کہ اعمال حج میں یہ دو کام بہتر قابل اہتمام ہیں - م - آواز بلند کرنے میں ایسا باعث عکس ہے کہ اپنی جان کو مشقت میں ڈالے لیکن ابو حازم نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روحانک نہیں ہو سکتے کہ تلبیہ سے اُن کے حلق کھڑ جائے - لیکن یہ کثرت یا جذبہ شوق پر محمول ہے - اور یوں ہی حدیث نہ کوہ میں حج خالی اور بلند کرنا نہیں بلکہ شدت سے آواز بلند کرنا - اور اس حدیث کو ترمذی و ابن ماجہ نے ابن عمرؓ سے اور حضرت ابو بکرؓ سے مرفوعاً روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث ابو اساتہ من ابی حنیفہ من قیس بن مسلم من طارق بن شہاب عن عبد اللہ بن قیس سلم بنہ - اور صحاح السنہ میں مرفوع حدیث ہے کہ جبریل علیہ السلام نے اُنکے مجھے حکم پہنچایا کہ میں اپنے اصحاب کو اور جو میرے ساتھ ہیں حکم دوں کہ اپنی آوازوں کو اہل کمال کے ساتھ یا کمال تلبیہ کے ساتھ بلند کریں - اس حدیث کی حدیث میں ہے کہ اور میں نے صحابہؓ کو آواز بلند کرنے کے ساتھ تلبیہ حج و عمرہ کو سنا - کما رواہ البخاری - اور حدیث مسلم میں موسیٰ و یونس علیہما السلام کا ولادی اذق اور تلبیہ برشی - میں کان میں انگلی دیکر اللہ تعالیٰ کی طرف تلبیہ سے چلانے کا ذکر ہے - مع - گویا اشارہ ہے کہ سب باتوں سے کان بند کر کے صرف اللہ تعالیٰ کا ذکر بخوش و خودوش تمام - جب تلبیہ سے خارج ہو تو مستحب ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر مدد ہے - فہم دخال فاذا وصل کتہ ابتداً بالمسجد - کما کہ سب سے محکم کہ میں داخل ہو تو مسجد سے شروع کرے - لہذا وہی ان ابی علیہ السلام کا وصل کتہ وصل المسجد - کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی کہ میں داخل ہوتے تو مسجد میں گئے - فہم یعنی مسجد احرام میں - ولان المقصود زیارۃ البیت و موقوفہ - اور اس لئے کہ مقصود توبیت اللہ کی زیارت ہے اور بیت ہی مسجد میں ہے - فہم اول تو عام طریقہ مروی ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے آتے تو پہلے مسجد سے شروع کرتے ہیں اس میں دو رکعت نماز پڑھتے قبل اسکے کہ بیٹھیں پھر لوگوں کی زیارت کے لیے بیٹھتے - گمانی اصحیحین - اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں آتے تو پہلے جومات شروع کی یہ کہ وضو کیا پھر خانہ کعبہ کا طواف کیا - گمانی اصحیحین - اسی سے مصنف رحمہ نے دلیل نہ کوہ نکالی - پھر مسجد میں دوایان قدم پلے داخل کرنا سنت ہے اور کہے کہ اللہ اعظمی ذوقی و ذوقی ابواب رحمتک - اور مستحب ہے کہ کہ میں داخل ہونے کے واسطے خلیل کو سے چنانچہ اصحیحین میں ابن عمرؓ سے ہے کہ جب کہ آنے تو ضرور ذی طوی میں سات گورجے یا تک کہ صبح کو تے اور غسل کرتے پھر کہ میں دن میں داخل ہوتے اور بیان کرتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا - پھر کہ میں ٹپہ کدہ یعنی بلند کی طرف سے داخل ہونا سنت ہے اور جب کہ سے نکلے تو ثنیہ غلی کی طرف سے نکلے - مع - اور خانہ کعبہ میں داخل ہونا باب بنی شیبہ سے بالاجماع مستحب ہے - ولایغزو لیکلا و خلکھا و نسا - اور اسکو مفرنین کہ مات میں داخل ہو یا دن میں - فہم کیونکہ رات کے داخلہ میں چڑھنا کا خوف ہے اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم رات میں پسند نہیں کرتے - ورنہ دونوں وقت برابر ہیں جیسا کہ حدیث نسائی میں ہے اور داخلہ کے وقت کلمات تہجد و عافری کے اور عذاب سے پناہ و ثواب کی درخواست کرے - گمانی الفتح - لائے دخول بلدہ فلاح باحد ہوا - کیونکہ یہ تو ایک شہر میں داخل ہونا ہے تو کسی ایک وقت سے اسکی خصوصیت نہ ہوگی - و اذا عاین البیت کبر و علی - اور جب بیت اللہ کو سامنے کرے تو کبیرہ تسبیح کرے - فہم یعنی جب بیت اللہ آگہوں سے نظر آدے تو اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ تین بار کہے اور جو اسوقت سو جائے دو دعا کرے اور عطا مع ہے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت میں کہتے کہ اور ذریعہ البیت من الکفر و الفقر و من ضیق الصد و عذاب القبر - اور دونوں ہاتھ اٹھاوے - مع - ولان ابن عمرؓ یہ قول اذ انقی البیت بسم اللہ واللہ اکبر - اور ابن عمر رضی اللہ عنہما جب بیت سے ملانی ہوتے تو کہتے



بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ یہ روایت نہیں ملی۔ بیان جبر اسود کو بوسہ دینے کے وقت البتہ اس میں ہونا چاہیے۔  
 ح۔ و محمد رحمہ اللہ یمن فی الاصل لمشاہد الحج شیخا من الدعوات۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے اصل میں مشاہد حج کے واسطے کوئی  
 مانع نہیں بیان کیا۔ و۔ یعنی حج میں مقامات کے لیے کوئی خاص دعا مقرر نہیں کی۔ لان التوقیت بذہب بائز۔  
 یونکہ مقرر کرنا دل کی نرمی دور کرتا ہے۔ و ان تبرک بالمنقول منها فحسن۔ اور اگر منقول دعاؤں کے ساتھ تبرک کیا تو  
 اچھا ہے۔ و۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیدار کعبہ معظمہ کے وقت کہا۔ اللھم انت السلام و منک السلام فینا ربنا السلام۔ اس کو نبی نے  
 مدحیت کیا۔ اسی طرح دیگر مقولات ہر مقام کے اگر تبرکاً پڑھے مع نضر کے تو بہتر ہے۔ قال ثم ابتداء بالحجر الاسود فاستقبلہ وکبر وقل  
 لھماکھما بھر حجر اسود سے شروع کرے پس اسکا استقبال کرے اور تکبیر و تلیل کرے۔ ماروی ان البی علیہ السلام حل المسجد  
 فابتداء بالحجر فاستقبلہ وکبر وقل۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے پس حجر اسود سے  
 شروع کیا پس اسکی طرف متوجہ ہوئے اور اسد اکبر اور لا الہ الا اللہ کہا۔ و۔ چنانچہ حجر اسود سے ابتدا کرنا مسلم کی حدیث  
 جابر بن عبد اللہ کی حدیث ابن عباس میں اور تکبیر و تلیل دونوں کرنا امام احمد کی حدیث عمر بن عبد القار نے  
 لہا کہ محرم ہوا تو مسجد میں داخل ہو کر اول نماز نہیں پڑھے بلکہ طواف کرے۔ لیکن اگر ایسا وقت ہو کہ لوگ طواف سے منع ہوں  
 یا آپر فضائے فرض نماز ہو یا اداسے وقتی فرض یا وتر یا سنت یا جماعت فرض جانے رہنے کا خوف ہو تو ہر ایک کو طواف پر  
 مقدم کرے پھر اگر یہ شخص بغیر احرام ہو تو طواف تہتہ اور اگر محرم ہو تو طواف القدوم کرے اور طواف قدوم بھی درحقیقت طواف  
 تہتہ ہے۔ یہ اسوقت کہ یوم النحر سے پہلے داخل ہوا۔ اور اگر یوم النحر کو داخل ہوا تو اسکے ق میں طواف القدوم مسنون نہیں ہے۔ و  
 طواف النحر فرض ادا کرے۔ مع۔ معروض یہ کہ ایک شخص نوین کو سیدہ جعفرات میں پہنچ کر قیام کیا اور ہوتا ہوا سوین کو کو پہنچا  
 تو اس داخلہ پر پہلے فرض طواف ادا کرے۔ اور طواف قدوم ساقط ہو گیا۔ اور منجملہ دعا سے ماثور کے حجر اسود کے سامنے یہ کہ اللھم  
 ربنا انک تصعد یقاً یکتا بک و وفاء بعدک و اتھا فاستنبت بیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم لا الہ الا اللہ و اسد اکبر اللھم ایک سبب یدعی  
 و فیما عندک عظمت رعیتی فاقبل دعوتی و اقلنی عثرتی و ارحم لھری و جدلی بخیرک و اعذنی من مضلات الفتن۔ و۔ قال  
 و یرفع ید یہ۔ قدوری نے لہا اور اپنے دونوں ہاتھ بلند کرے۔ و۔ یعنی وقت تکبیر کے اور صحیح قول میں بیان ہاتھوں کا  
 گاندھوں تک آٹھا دیکھے۔ قولہ علیہ السلام لا ترفع الا یدیں الا فی سبع مواطن و ذکر من جملتها استلام الحجر  
 بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جا دیں گرسات مواقع پر الخ۔ اور منجملہ ان مواقع کے حجر اسود کو پہنچنے  
 وقت۔ و۔ فیہ فیہ فیہ کتاب الصلوۃ میں گندجی لیکن اس میں استلام حجر اسود کا ذکر مروی نہیں ہوا اور ممکن ہے کہ قیاس الشبہ  
 کے ساتھ الحاق کریں۔ پھر ہاتھوں کا اندرونی رخ حجر اسود کی طرف رکھا جاوے۔ اور ماضی ہو کہ جب حجر اسود کا استلام نہ ہوا ہو تو  
 سر پہرے میں ہی کرے۔ الفتح۔ و استلمہ ان استطاع من غیر ان یوذی مسلما۔ اور حجر اسود کو استلام کرے اگر جو کے بغیر  
 اسکے کہ کسی مسلمان کو ایذا دے۔ و۔ یعنی افتتاح کے ہاتھ اٹھانے و تکبیر و تلیل کے بعد حجر اسود کو استلام کرے اور اسکی  
 کیفیت یہ کہ حجر اسود پر اپنا ہاتھ رکھ کر اپنے ہاتھ کو جو م لے۔ الفتح۔ یہ اسوقت کہ تم سے بوسہ ناگھن ہو کیونکہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔  
 ماروی ان البی علیہ السلام وسلم قبل الحجر الاسود و وضع شقیہ علیہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے حجر اسود کو بوسہ دیا اور اپنے دونوں لب مبارک اسپر رکھے۔ و۔ رواہ ابن ماجہ۔ و وضع ہماکھما حجر اسود کو بوسہ دینے پر جامع  
 ہے اور وہ بخاری کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث عمر رضی اللہ عنہ میں ثابت ہے۔ رواہ اسپر لب مبارک رکھ کر یہ واقعہ وقت  
 ابن ماجہ میں ہے اور محمد بن عون الراوی کی جہت سے ضعف اسناد ہے۔ مع۔ پھر اس بوسہ میں کچھ آواز نہ تھی۔ و۔ اور حضرت  
 عمر رضی اللہ عنہ کی طرف آئے اور اسکو بوسہ دیا اور کہا کہ میں خوب جانتا ہوں کہ تو ایک پھر ہے نہ عمر ہے نہ چادے اور نہ نفع سے

اور اگر وہ نہ ہو تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ حضرت نے مجھے بوسہ دیا تو میں نے مجھے بوسہ نہ دیا۔ رواہ البخاری و مسلم  
 اس سے جاہلین و مفت پرستوں کا وہم دور کیا کہ کوئی اسکو کچھ نافع و شمار شل بہت پرست کے اعتقاد کو بے درہ اس میں اسرار حق  
 و ولایت میں سم۔ اور حضرت ابن ابی شیبہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا قول جو اسود کو کنا اور حضرت ابو بکر رضی اللہ  
 عنہ سے شل نقل ہر رفسک موی ہے۔ مفت۔ پھر بوسہ دینا اور لب رکھنا اسوقت کہ بغیر انداز ممکن ہو۔ و قال عمر بن الخطاب  
 ایذا تو ذی الضعیف۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ تو مرد قوی ہے ضعیف کو ایذا دینا۔ دفع  
 بلکہ سند احمد بن حنبل حدیث یوں ہے کہ (ابن عمر رضی اللہ عنہما)۔ تو مرد قوی ہے۔ لا تزدحم الناس علی الجرح۔ جو اسود پر لوگوں  
 سے مزاحم نہ ہو جو۔ مفت۔ یعنی از دحام کو مت ہٹائیو۔ (فتوٰی الضعیف) تاکہ تجھے ایذا پہنچے کمزور کو۔ ولکن ان وجد  
 فرجہ فاستلمہ۔ لیکن اگر تو کشائش پاوے تو جو اسود کو استلام کیجیو۔ مفت۔ یعنی لب سے یا ہاتھ سے چھونا۔ والا فاستقبلہ  
 اور اگر کشائش نہ پاوے تو جو اسود کا سامنا کر لیجیو۔ و مل و کبر۔ اور لا اله الا اللہ اور اللہ اکبر کنا۔ مفت۔ و قدر رواہ ابو یعلیٰ  
 اسحق و الشافعی۔ لیس حاصل جو اسود کے سامنے ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تسبیح تو ضرور ہے۔ ہا اسکو جو ناب یا ہاتھ سے تو جب ہو کہ از دحام  
 میں راہ مل جاوے بغیر کسی کو ڈھکیل کر نہانے وغیرہ کے ورنہ نہیں۔ بوجہ حدیث مذکور کے۔ ولان الاستلام سنتہ و انحرز  
 عن اذی المسلم واجب۔ اور بوجہ اسکے کہ جو اسود کو ناب یا بوسہ یا ہاتھ سے ایک سنت ہے اور مسلمان کو ایذا دینے سے بجاؤ  
 ہے۔ مفت۔ نہیں مخرج اجازت نہیں دیتے کہ جو اپنے سنت کی ہڑا کے پیچھے واجب کو ترک کرے۔ سم۔ وان اکنہ ان یس  
 الجرح بشی فی یدہ۔ اور اگر اس شخص سے جو سکے کہ جرح کو کسی ایسی چیز سے چھو لے جو اسکے ہاتھ میں ہے۔ کالعرجون وغیرہ۔  
 جیسے شلخ فرما وغیرہ۔ مفت۔ یعنی پاک نجی وغیرہ سے۔ ثم قبل ذلک فعلہ۔ پھر اس ہاتھ کی چیز کو چھو لے تو وہ ایسا کرے۔  
 لما روی انہ علیہ السلام طاف علی راحلہ و استلم الارکان مجھن۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سواک  
 پر طواف کیا اور ارکان کو ایک مجھن یعنی جھڑی سے استلام فرمایا۔ مفت۔ پھر مجھن کو بوسہ دیا۔ کافی روایت البخاری و مسلم و ابی داؤد  
 اور طاہر اسواری پر طواف ایک مرتبہ بوجہ بیماری کے تھا جیسا کہ امام مہر نے آثار میں روایت کیا اور بار دیگر اسواسطے تھا کہ لوگ  
 آپ کو دیکھ سکیں اور جو جاہلین دریافت کرتے جاہلین جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضہ میں ہے۔ پھر یہ بھی طواف فرض میں نہیں  
 تھا تاکہ دوسری احادیث سے تعارض ہو اور مقام کو شیخ ابن الہمام رحمہ نے بسوط محقق کیا ہے۔ احوال جب لب یا ہاتھ سے  
 استلام ہو سکے بوجہ از دحام کے لیکن یہ ممکن ہو کہ کسی چیز کو چھو کر اسی کو بوسہ دیدے تو یہی کرے۔ وان لم یصلع شیاً من  
 ذلک استقبلہ۔ اور اگر ان امور میں سے کسی بات پر قادر نہ ہو تو جو اسود کا استقبال کرے۔ مفت۔ یہ مستحب ہے۔ النہایہ۔ و کبر  
 اور اکبر کہے۔ و مل۔ اور لا اله الا اللہ کہے۔ و حمد اللہ تعالیٰ۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد کہے۔ مفت۔ الحمد للہ رب العالمین  
 و الحمد لک۔ و صلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ مفت۔ اور پھر پیرے میں  
 جو اسود کے پاس ہی کرے جو اول کیا ہے۔ مفت۔ رہا یہ کہ جب جو اسود و برب سے بوسہ لیکن ہو تو کیا اسپر اللہ تعالیٰ کے واسطے  
 سجدہ کرنا مستحب ہے تو ابن المنذر و بیہقی نے حضرت عمر رضہ سے روایت کی کہ بوسہ دینے کے بعد اسپر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح دیکھا۔ اور حاکم و دارقطنی نے ابن عباس سے مروی روایت کی۔ پس جو رابہل العلم کے نزدیک  
 مستحب ہے اور شیخ عزالدین بن عبد السلام نے ابو حنیفہ و صاحبین سے بھی استحباب نقل کیا اور مالک رحمہما اسکو چاہتے تھے  
 میں۔ شیخ قوام الدین انکاکی نے کہا کہ ہمارے نزدیک اولیٰ یہ کہ سجدہ نہ کرے اسلئے کہ مشہور روایات میں نہیں ہے۔ منع۔  
 احوال کہ جو چھو چھو سجدہ میں جاوے اور سجدہ میں پہلے طواف کرے اور طواف میں پہلے جو اسود کو جاوے اور اسکو دیکھ کر  
 ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تسبیح و حمد و صلوة اور جگہ پاوے با وضو است تو اسکو لب سے بوسہ دیکر چاہے اسپر سجدہ کرے ورنہ ہاتھ سے

عن ابی ہریرۃ

چھوڑ کر کسی چیز سے چھو کر اسی کو بوسہ دے دے یا اسے جو کچھ کہیں دھسے۔ وغیرہ کا حکم ہے۔ و قال ثم اخذ من بينه وبينه ابواباً  
 اور کہا کہ پھر اپنے دائیں طرف منہ جان سے متصل اور دائرہ پر شروع کرے۔ جس سے منی طواف دیکھنے کے لیے اس مقام سے ہو  
 کیونکہ اگر بائیں طرف سے لیا تو طواف اٹکنا ہوگا اور وہ امام ماک و شافعی و احمد کے نزدیک شمار میں نہیں ہے اور یہود و شیخ الاسلام  
 میں کہا کہ بعض مشائخ کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک جائز ہے۔ لیکن بالاتفاق اسکو ایسا کرنا حلال نہیں ہے اور  
 حاجہ البیہان میں زعم کیا کہ ہمارے نزدیک بھی شمار میں نہیں ہے اور یہ طواف مذہب ہے۔ چنانچہ اوندھے طواف کا حکم ہمارے  
 نزدیک یہ کہ جب تک کہ میں اسکو بھادہ کرے اور اگر واپس آتا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ الذخیرہ مع۔ پس معلوم ہوا کہ  
 جیسے حجر اسود سے شروع کرنا واجب ہے اسی طرح دائیں جانب سے طواف کرنا واجب ہے۔ اور یہ صحیح مسلم کی طویل حدیث جابرہ  
 میں گذر چکا کہ بعد ازاں اسے چھو سونے کے دائیں طرف چلے۔ من۔ و تھو اضبطع رد اور۔ یعنی وقد اضبطع برداء۔ من۔ در حالیکہ  
 اپنی چادر کے ساتھ اضبطع کر چکا ہے۔ من۔ یعنی بعد استلام حجر اسود کے اضبطع کر کے دائیں طرف سے طواف شروع کرے۔  
 فی طواف بالبيت سبعة اشواط۔ پس خانہ کعبہ کے گرد سات پیر گھومے۔ لما روی انه عليه السلام۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ من۔ کہ پھر پھر چلے حجر اسود سے ابتدا کی یعنی۔ استلم الحجر۔ حجر اسود کو استلام کیا۔ ثم اخذ من بينه  
 وبينه ابواباً نظاف سبعة اشواط۔ پھر لیا اپنے دائیں سے جان کہ باب سے متصل ہے پس سات پیر طواف کیا چلت  
 تین میں رمل کیا اور چار میں قدم چلے۔ رداء مسلم عن جابرہ۔ والا اضبطع۔ اور اضبطع۔ من۔ و راجع اضبطع باب  
 انفعال ماخوذ از وضع ہتی بازو و امیر یلمن صلا۔ ان یجمل رد اورہ تحت البطہ الامین و یلقی علی کفہ الایسر۔ یہ کہ اپنی جائز  
 کو اپنے دائیں قبل کے نیچے سے نکال کر اسکو بائیں کعبہ سے پر ڈالے۔ من۔ جیسا کہ عمرہ جبرائیل میں صحابہ زعم کا اسی طرح کرنا بعد ازاں  
 نے بائیں حصن مداف کیا۔ و ہوسنتہ۔ اور اضبطع سنت ہے۔ وقد نقل ذلك عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور  
 اضبطع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوا ہے۔ من۔ چنانچہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ نے حدیث علی بن ابی  
 سے روایت کیا۔ قال و یجمل طواف من وراء الحطیم۔ کہا کہ اور یہ شخص اپنے طواف کو حطیم کے گرد سے کرے۔ من۔ یعنی طواف  
 میں حطیم کو داخل کر کے حطیم کو گھر بھی کہتے ہیں۔ یہ اسواسطے کہا کہ عمارت بنانے میں حطیم کو برابر کر دیا ہے۔ و ہذا اسم لموضع فیه  
 المیزاب۔ اور حطیم ایک جگہ کا نام ہے جہاں میزاب الرحمۃ واقع ہے۔ یہی بہ لاد حطیم من البیت اسی کسر۔ اسکا نام حطیم رسول  
 ہمارے وہ بیت میں سے حطیم یعنی توڑا گیا ہے۔ من۔ یعنی زمانہ جاہلیت کے کافروں نے جب خانہ کعبہ کی عمارت بنانی تو مخرج نور  
 سے اسکو بیت اللہ میں سے الگ کر دیا اور کان توڑ دیا تھا۔ و سمي حجر الادمی حرمہ اسے منع۔ اور اسکا نام حجر نبوی ہوا  
 کیونکہ وہ بیت اللہ سے مجھ رہی منوع کیا گیا۔ من۔ یعنی کافر ہانے و ان کے نے اپنا ہاتھ اسکو داخل کرنے سے روک  
 لیا کیونکہ ہانکے پاس زیادہ مخرج نہیں تھا۔ و ہومن البیت۔ حالانکہ حیم مذکور بیت اللہ میں سے ہے۔ لقولہ علیہ السلام نے  
 حدیث عائشہ زعم فان الحطیم من البیت۔ کیونکہ حضرت عائشہ زعم کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان خود  
 ہے کہ حطیم بیت اللہ میں سے ہے۔ من۔ اور اسکا کہ اگر تیری قوم کا زمانہ کفرانہ نزدیک ہوتا تو میں خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم  
 پر بناتا کہ حطیم کو اس میں داخل کرتا اور اسکا مدد دائرہ زمین سے برابر کرتا۔ کما فی الصحیحین وغیرہ۔ اور جب بعد اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی  
 خلافت کا زمانہ ہوا تو بعد اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے موافق حدیث ام المومنین عائشہ زعم کے خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم علیہ السلام  
 پر کر دیا پھر جب عبد الملک بادشاہ شام کی طرف سے حجاج ثقفی عالم نے حج پائی تو عبد الملک کے حکم سے پھر اسکو زمانہ  
 جاہلیت کی وضع پر کر دیا حالانکہ کچھ اسکو حدیث نبوی تو آدم ہوا۔ پھر خلفاء عباسیہ کا زمانہ آیا تو جابر بن الزبید نے  
 اسکو موافق بنائے ابراہیم چاہا لیکن امام مالک وغیرہ نے اسکو متنبہ کیا کہ اس میں یہ خوف ہے کہ آئندہ بادشاہوں میں یہ دوسری

نہ کہ جائز نہ ہوا



سماہر سے کہ غلام کہہ کر توڑ کر ایسا ہی خواہش ہے نہ دیا کر یہ یعنی شکار و بیوسنی عمارات ہی میں نام ہو لٹا بارون سے  
 ہمارے ہمارے نام متفق حرجم کی تفسیر جلیل ہیں۔ پھر واضح ہو کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ثبوت ہوا کہ جو خلع حلیم  
 سے بیت میں سے ہر اور زیادہ نہیں بالحد حلیم جب کہ بیت اس سے ٹھہرا اور طواف بیت اس کا فرض ہے۔ طواف بیت طواف  
 من ورائہ۔ لہذا طواف کو کہہ حلیم سے کیا جاتا ہے حتیٰ کہ وہ حل الفرضہ الیٰ منہ و بین البیت لایجوز۔ حتیٰ کہ اگر طواف کو  
 اس کشادگی میں داخل ہو اور حلیم بیت کے درمیان ہو تو جائز نہیں۔ ف۔ یعنی ایسا کہ احلال نہیں ہو تو کل کا اعادہ واجب  
 ہوا اگر ایسے کل اعادہ دیکھا بلکہ اسی کشادگی سے حلیم کا گریا تو ہو گیا۔ صحت۔ اگر کہا جائے کہ ہجر نادر میں حلیم کا استقبال کافی  
 ہو گا جب کہ اس کا بیت سے ہونا ثبوت ہوا۔ جواب یہ کہ بقدر بیت بنا ہوا طواف تو بالیقین بخیر متواتر ہو تو اس کا استقبال قطعاً  
 بیت کا استقبال ہو اور حلیم ہی بیت سے ثبوت ہوا۔ الا انہ اذا استقبال الحلیم وحده لایجوز۔ الصلوۃ۔ لکھنا فرق ہے  
 کہ اگر نادی نے تنہا حلیم کا استقبال کیا تو اس کی ناز جانزدہ ہوگی۔ لان فرضیتہ التوجہ ثبوت بنفس الکتاب۔ کیونکہ قبلہ کا  
 استقبال فرض ہونا تو کس قرآن سے ثبوت ہوا۔ ف۔ یعنی قصی۔ اور حلیم کا بیت سے ہونا بخیر واحد ثابت ہوا۔  
 فلا یتبادی بانتم فی غیر الواحد احتیاطاً۔ تو یہ استقبال فرض نہیں ادا ہو گا ایسی چیز سے جو غیر واحد سے ثبوت ہو  
 بطریق احتیاط۔ ف۔ یعنی احتیاط ہی کہ ہم کہیں جو غیر الواحد سے ثبوت ہوئی اس سے قطعی ثبوت ادا ہو۔ والا احتیاط  
 فی الطواف ان یكون فداوہ۔ اور طواف میں احتیاط ہی کہ حلیم کے گرد سے ہو۔ ف۔ تاکہ طعنات اس کا طواف  
 ہو جاوے۔ اور بیان بعض تدقیقات میں جو عربی شرح کے لائق ہیں۔ م۔ الحاصل حلیم ہی بیت سات پیر طواف کرے۔  
 ہر پیر کو ایک شرط کھتے ہیں۔ قال ویرتل فی الثلث الاول من الاشواط۔ کہا کہ اور سات پیر میں سے اول کے  
 تین پیر میں رمل کرے۔ وارتل ان یترنی مشیہ التفتین کا مبارک ترختر بین العقیقین۔ اور رمل یہ جال ہے کہ اپنی رفتار  
 میں اپنے دونوں کندھوں کو پیش دے جیسے رٹنے والا دونوں حصوں کے درمیان اکرنا ہو چلتا ہے۔ وذلک مع الاطباع  
 اور یہ بات اضبطاع کے ساتھ حاصل ہوگی۔ ف۔ اسی واسطے پہلے اضبطاع سے باز رکھنے کا حکم مذکور ہوا۔ وکان کعبہ  
 اظہار الجملۃ لثبوتین عین قالوا احتیاطاً حمی شرب۔ اور رمل کا سبب تو مشرکوں کے واسطے دلیرانہ قوت کا اظہار  
 تھا جب انہوں نے کہا تھا کہ ان مسلمانوں کو مدینہ کے بھارنے نہجت کر ڈالا۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا  
 کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم کہ میں آئے دینی بعد صلح کے عمرہ قضا ادا کرنے کو اور  
 حال یہ تھا کہ آپ کے اصحاب کو مدینہ کے بھارنے شست کر دیا تھا (یعنی کہ سے جو لوگ آپ کے ساتھ ہجرت کر کے مدینہ  
 گئے تھے وہ ضعیف ہو گئے تھے)۔ تو مشرکوں نے آپس میں کہا کہ کل جھارے جہان ایسی قوم آدینگی جگو بھارنے شست  
 کر دیا ہو اور بھار کی وجہ سے انہوں نے سختی اٹھائی ہو (انگو ایامی قوت خدا ادا کی خبر نہیں تھی)۔ پس مشرکین کہ حلیم سے متصل  
 بیٹھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب رضی اللہ عنہم کو رمل کرنا اور دونوں رکعت کے درمیان  
 قدم طعین تاکہ مشرکین آگے دلیرانہ قوت دیکھیں جب مشرکوں نے یہ دیکھا تو کہنے لگے کہ یہ لوگ جگو تم نے گمان کیا تھا  
 کہ بھارنے شست کر دیا ہے یہ تو بہرین سے زیادہ پھر نی فاس کے دلیر ہیں۔ ا۔ صحیحین وغیرہ اور دونوں رکعت سے مراد  
 رکعت پانی اور حجر اسود میں۔ پھر علامہ رحمہ نے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ اس کا سبب تو مشرکوں کے اظہار جلاوت تھا  
 اور جب مشرکین نہیں رہے تو اظہار جلاوت کی حاجت نہیں رہی بھی نہیں رہا۔ اور یہ کہ خود ایک رمل کیا جاوے  
 کہ چہ تبدی سبب ہی تھا لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ ثم یطی الحکم بعد نزول السبب فی زمین النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
 پس سبب مذکور ناکل ہو جاوے کے بعد بھی حکم رمل کو باقی رہا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی۔ ف۔ جیسا کہ

صحیح مسلم کی حدیث جاریہ میں اس کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اپنے  
 چنانچہ حضرات خلفائے راشدین و صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی ایک سے نکاح کرے گا تو اس کا اجر  
 ہے اس کی قبر پر عشاء تک ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اب بھی بدل کے میں میری رمل کرے۔ دیشی فی البیاتی علی ریشہ  
 باقی چار پیروں میں اپنے سکون و وقار پر ہے۔ وفت یعنی اس رمل کے حضور میں تواضع اور شوق کے ساتھ چلے۔ علی ذلک  
 الحق روایت نکاح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسی طریقہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال و عبادت  
 کرنے والوں نے اتفاق کیا ہے۔ وفت یعنی سب راہی اسی طریقہ پر تعلق ہیں۔ والرمل من الجحر الی الجحر المستقل  
 من رمل النبی علیہ السلام۔ اور رمل کرنا جحر اسود سے جحر اسود تک ہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رمل سے مذکور ہے  
 وفت یعنی جو ما پیرا میں مرتبہ جیسا کہ صحیح مسلم والی دائرہ دلتا دابن ماجہ میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اس کا بیان ہے کہ وہ فرمادیں جابر  
 سے اور سند احمد میں ابو الطلیل سے مروی ہے کہ اس کی احادیث کو ابن عباس رضی اللہ عنہما نے روایت کیا ہے کہ وہ رمل کے بعد رمل  
 تو دونوں رکعتوں کے درمیان تہی رہتا ہے کہ وہ رمل کرے یا نہ کرے۔ اس کے بعد بھی سنی لیے جاوین اور اصل یہ ہے کہ جب وہ رمل  
 صحیح میں سے ایک میں نفل اسود سے میں ثبوت نکلتا ہو تو ثبوت عدم ہوتا ہے۔ پھر رمل کی جو تفسیر معنی لغت نے لکھی  
 یہی موقوف میں مذکور ہے اور بعض نے کہا کہ رمل یہ ہے کہ جو شے قدموں کے ساتھ تیز چال جو یعنی تھوڑی دلی کے ساتھ ہوا اگر  
 ایک سو پھر چل چال سے طواف کر کے یا دیکھا تو صرف دو پیروں میں رمل کرے گا اگر تین پیرے کے بعد یا دیکھا تو پھر رمل نہیں  
 کرے گا۔ وفت۔ فان رحمہ الناس فی الرمل۔ پھر اگر رمل میں لوگ اس پر ازہ و حام کرین وفت۔ حتی کہ رمل کی راہ  
 نہ پادے۔ کام قاف و جہد مسلک رمل۔ تو کھڑا رہا وہ پادے پھر عیب ماہ پادے تو رمل کرے۔ وفت۔ لا بدل و یقف  
 حتی یقیمہ علی وجہ السنۃ۔ کیونکہ رمل کا کوئی بدل نہیں ہے۔ تو شعر جاوے تاکہ اس کو سنت طہ پر ٹھیک کرے۔ وفت۔ خلاف  
 الاستقام لان الاستقبال بدل لہ۔ برخلاف جحر اسود کو استقام کرنے کے کہ وہ ان جوہر میں ٹھہرے نہیں کیونکہ اس کی  
 طرف قصد ہو جاتا ہے استقام کا بدل ہے۔ قال و یستلم الجحر کلما اراد استطاع۔ کیا اور جحر اسود کو استقام کرے سر با جب  
 گندے بغیر طہ نہ رت ہو وفت۔ یعنی بغیر کسی کو ٹھکانے والا یا وہ اپنے اس کو بوسہ دے سکے۔ لان استواء الطواف کرنا  
 و الطواف۔ اس واسطے کہ طواف کے پیرے ہند رکعات نماز کے میں وفت۔ اور جحر کو بوسہ دینا جہر و کبیر کے۔ فلما یفتح  
 کل رکعتہ بالتکبیر یفتح کل شوط باستقام الجحر۔ تو جیسے ہر رکعت کو تکبیر سے شروع کیا جائے تو وہ ہی ہر پیر کو جحر  
 کے استقام سے شروع کیا جائے گا۔ پس موقع پاوے تو بوسہ دے اور نہ سکے تو ہاتھ سے مس کرے تاکہ  
 جوہر لے اور یہ بھی نہ سکے تو ہاتھ کی چٹری وغیرہ سے جحر کو چٹری کر دے۔ وفت۔ وان لم یستطع الاستقام یتقبل۔ اور  
 اگر اس کو جتنی استقام کی قدرت نہ ہو تو اس کا بدل بھی استقبال کرے۔ وفت۔ یعنی جحر اسود کی طرف منہ کر دے۔ و  
 کبر و طہ۔ اور کبیر و سبیل کرے۔ علی ما ذکرنا۔ بلکہ اگر ہم ذکر کو چکے ہیں۔ وفت۔ معنی نے پھر یہ استقام جحر اسود  
 کے واسطے دلیل نیاس ذکر فرمائی برتا ہے تو علیہ السلام الطواف بالبیۃ حلقہ۔ یعنی خاد کعبہ کا طواف کرنا عاز ہے۔ وفت۔ حلقہ  
 نماز میں تو نمازنا ثابت اسی سنی میں ہے کہ اگر شرط خلاف طواف جہاز میں ہے طواف میں شرط نہیں ہے۔ اور دلیل نقلیہ میں  
 حدیث مخصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر طواف کیا اور ہر بار جب رکعی پڑا کے میں جحر اسود پر تو اس کی طواف  
 اشارہ کیا ایک چہرے سے ہاتھ کے اچھے میں تکی اور کبیر لکھی۔ کیا وہاں بخاری وغیرہ۔ جحر اسود معنی جہر و کبیر استقام  
 نے یہ ذکر نہیں کیا کہ ہمارا تھا کھانا ہے یا نہیں۔ پس اگر ہم عدم حدیث جس سے ہاتھ آٹھا ثابت کیا گیا ہے تو ذکر کرین  
 کہ ہر بار ہاتھ آٹھا نا چاہے اور اگر ہم یہ دیکھیں کہ اس حدیث میں ہاتھ آٹھا استقام جحر اسود کے وقت نہ کیا گیا اور







تھوڑی نے کہا کہ پھر۔۔۔ یعنی سات پھر طواف ہر دوہرہ بن کر کر کے۔ یا بلکہ ایسا ہی تمام۔ تمام میں آدھے۔ عین تمام  
 ابراہیم بن ابراہیم اور ابراہیم علیہ السلام نے بنائے کعبہ کے وقت تمام کیا تھا اور اس میں کعبہ کے قدم کھانچا گیا  
 پس وہ جان ہوا کہ ان آدھے سے۔۔۔ فیصلی عندہ رکعتیں۔۔۔ پس ایک پاس دو رکعتیں پڑھے۔ اور حیث تیسریں اس کے  
 باسعد الحارم بن جان بصر آدھے پڑھ لے۔۔۔ و۔۔۔ اصحاب حنیفہ و شافعی و احمد مع اُن کے اصحاب کے متفق ہیں کہ یہ صرف  
 رکعتیں اگر وہ ان بھی میر نہ ہوں تو جان پاؤں سے حتی کہ بعد دایمیں رخ کے راہ یاد وطن میں پڑھے اور متقی میں کہ یہ دونوں رکعت کعبہ  
 طواف صحیح ہونے کی شرط نہیں ہیں۔ غیر از ایک ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک واجب ہیں اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت مکررہ  
 ہیں جو کہ ہمارے نزدیک واجب کے معنی ہیں۔۔۔ وہی واجبہ عندہ۔ اور یہ دو گنا ہمارے نزدیک واجبہ ہے۔ و قال  
 الشافعی سنتہ لا تعدل دلیل الوجوب۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ سنت ہیں اور دلیل وجوب منحصر ہونے کے۔ دلتنا  
 قولہ علیہ السلام ویصل الطائف لکل سبع رکعتیں۔ ہماری دلیل یہ قول ہے کہ طواف کرنے والا ہر سات پڑھے  
 لے لے دو گنا پڑھے۔۔۔ و۔۔۔ بعینہ امر حکم دیا۔ والا امر للوجوب۔ اور بعینہ امر کا وجوب کے لیے ہوتا ہے۔۔۔ و۔۔۔ و۔۔۔ و۔۔۔  
 ہونے کی دلیل مل گئی۔ یہ استدلال اس طرح رد کیا گیا کہ یہ حدیث بے اصل ہے۔ پس استدلال یہ کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی  
 میں گذرے کہ جب آپ مقام ابراہیم میں آئے تو آپ نے پھر حاکم قال و اتخذ دامن مقام ابراہیم مصلی۔ یعنی مقام ابراہیم  
 سے مصلی بناؤ۔ مراد یہ کہ وہاں نہاد پڑھو کیونکہ نفس مصلی بنانا ہمارے اوپر وقوف نہیں ہے پس ایک سے اشارہ فرمایا کہ کیا  
 نہاد پڑھنا اسی حکم امر کی فرمانبرداری ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے۔ پھر چونکہ استنباط کیا گیا تو فرض کا درجہ نہیں بلکہ واجب  
 کا درجہ ہوا۔ صحیح بخاری میں تعلقاً قول زہری ہے کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی طواف سات پھر نہیں کیا اگر دو رکعت  
 نہاد پڑھی۔ عبد الرزاق نے اسکو موصول اسناد سے عطاء سے مرسل روایت کیا۔ چونکہ یہ فعل دائمی موانعت کا ہے تو تہقید وجوب  
 ہے۔ پھر طواف خواہ نفل ہو یا واجب ہو دو گنا واجب ہے یہی صحیح ہے۔ اگر نفل کو ساتھ لیکر طواف کیا تو ابھی طرف سے دو گنا  
 نہیں پڑھنا۔ بعد دو گنا کے اس وجہ سے آدم علیہ السلام کی فضیلت مذکور ہے و اعلم انک تعلم سری و علانی فاقبل منہ رتے  
 و تعلم حاجتی فاعطانی سوا لی اعظم فی اسباب الایمان یا شری و یقیناً ما دق اضی اعلم انہ لا یعینی الا ما کتبت علی رضا باقیمت لی  
 اسکی فضیلت حج اقدیر میں موطو ہے۔۔۔ تم بعد والی الحج لیستلم۔ پھر جو اس کی طرف لڑے پس اسکو مستحکم کرے۔  
 لما ردی ان النبی علیہ السلام مصلی رکعتیں نہاد والی الحج۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب دو گنا  
 پڑھا تو حجر کی طرف دایسے آئے۔۔۔ و۔۔۔ جیسا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں گذرے۔ والا اصل ان کل طواف بعد سعی بعد  
 الی الحج لان الطواف لما کان یفتی بالاسلام نکذا السعی یفتی بہ بخلاف ما اذا لم یکن بعد سعی۔۔۔ اصل کلی  
 یہ تھوڑی ہے کہ ہر طواف جبکہ بعد سعی مناد مردہ ہے اس میں جو اس کی طرف ہو کر لگا کیونکہ جب طواف کا شروع کرنا استقام  
 جو اس کے ساتھ تھا تو سعی بھی استقام کے ساتھ شروع کرے بخلاف اسکے جبکہ ایسا طواف ہو گیا ہے کہ بعد سعی نہیں ہے  
 نہ تو اس میں جو اس کی طرف پھر نہاد ہو گا۔۔۔ بقاعدہ کلیہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے لگا لایا ہے۔۔۔ و۔۔۔  
 قال و نہا الطواف طواف اقدم لیسعی طواف التیمتہ۔ اور تھوڑی نے فرمایا کہ یہ طواف یعنی جو ابتدا سے  
 ہے یہ طواف اقدم ہے اور ایسی کہ طواف التیمتہ ہی کہتے ہیں۔۔۔ جیسے اول طواف ہے آدمی سلام کرتا ہے۔۔۔ و۔۔۔  
 اور یہ طواف سنت ہے۔۔۔ و۔۔۔ اور یہی اصل شافعی و احمدی و حنفی آقا کے واسطے جو اس کے کہ میں داخل ہو چکا  
 سنت کا خطابات تہذیب میں ایسے فعل کو بھی کہتے ہیں جیسا کہ شروع ہونا سنت سے معلوم ہوا اگرچہ وہ واجب ہو۔  
 حالانکہ یہاں طواف واجب ہو لہذا صحیح کی۔۔۔ ایسے واجب۔۔۔ اور یہ طواف واجب نہیں۔۔۔ و قال مالک رحمہ

اور واجب طور علیہ السلام میں اہل البیت کی حیثیت یا لطواف۔ اور مالک نے کہا کہ یہ دعوات واجب ہیں برہیل قول حضرت  
 علی صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو بیت اللہ کو آدے تو چاہیے کہ طواف سے اس کا تحیہ ادا کرے۔ ف۔ جسے مومن سے ملاقات کا تحیہ سلام  
 کے ساتھ ہے۔ مگر اس وقت واجب نہیں کہ ادا سے اسکان کی جلد ہی ہو۔ کافی الحیلہ۔ مع۔ بالجملہ اس حدیث میں صیغہ امر و رد ہر دو  
 واجب کی دلیل ہے۔ اس میں اعتراض اولیٰ یہ کہ یہ حدیث ثبوت نہیں ہوئی۔ ولنا ان اللہ تعالیٰ امر بالطواف۔ اور جاری  
 دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے طواف کا حکم صیغہ امر و یا ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ و بطور خواہا بلیت ائینق۔ والا امر المطلق۔ اور امر  
 مطلق جو کہ قرینہ مکرر یا مکرر سے خالی ہو۔ لا یقتضی التکرار۔ وہ مامور ہے کہ مکرر کرنے کو مقتضی نہیں ہوتا۔ ف۔ جب واجب  
 ایک مرتبہ تعمیل کر دی تو حکم کی فراہم داری ہو گئی اگرچہ مکرر نہ کرے۔ وقد تعین طواف الزیارتہ بالاجماع۔ اور بالافتاق  
 طواف الزیارتہ ادا کرنا متعین ہو گیا۔ ف۔ تو یہی طواف بمقتضائے حکم فرض ہو کر تعمیل ہو جائیگی پھر دوسرا کوئی طواف واجب  
 نہ ہو گا ورنہ مکرر واجب ہونا لازم آویگا۔ اعتراض ہوا کہ قرآن مجید کے حکم سے یہ طواف الزیارتہ بطور رکن فرض ہے اور طواف  
 اقدوم فرض نہیں بلکہ حدیث مذکور سے واجب ہے۔ جواب اولیٰ یہ کہ حدیث ثابت نہیں آیات سے مکرر واجب نہ ہو گا اور  
 اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا جب کہ حدیث کے صیغہ امر سے وجوب نہیں کیا۔ و فیما رواہ۔ اور اس حدیث میں  
 جو روایت کی۔ ف۔ بر تقدیر ثبوت کے یہ جواب ہے کہ۔ سماہ تحیہ۔ اس طواف کو تحیہ کہا ہے۔ وہو دلیل الاستحباب  
 اور تحیہ ہونا استحباب کی دلیل ہے۔ ف۔ نہ حدیث کا صیغہ امر مطلق نہیں رہا بلکہ اس میں قرینہ تعجب ہوئے کا لفظ تحیہ سے  
 موجود ہے۔ اگر وہم ہو کہ قولہ تعالیٰ و تعین تحیہ فہو اباحسن منہا الا یہ۔ یعنی جس تحیہ سلام کے جواب میں وجوب نکالا گیا حالانکہ فہو اباحسن  
 بلفظ تحیہ ہے تو کمان استحباب سا۔ جواب یہ کہ بیان ابتدائی سلام واجب نہیں بلکہ عرض سلام کے جواب سلام واجب ہے پس  
 لفظ تحیہ میں قرینہ نہیں رہا بلکہ بطریق قولہ جزا سیئۃ سیئۃ شلہا۔ ہے۔ فاقم۔ مع۔ و لیس علی اہل مکہ طواف اقدوم۔  
 اور اہل مکہ پر طواف اقدوم نہیں ہے۔ لانعدام اقدوم فی حقم۔ کیونکہ مددوم ان کے حق میں مددوم ہے۔ ف۔ کیونکہ تقدیم  
 تو کہیں سے آنا حالانکہ اہل مکہ وہیں کے موطن ہیں۔ و قرینہ تعجب ہے کہ بعد فراغت طواف و دو رکعت کے پہلے مددوم چاہا  
 و پائی پیے خوب چمک کر امداتی کو کنوین میں نالہ دے اور کہے اہم انی اسالک رزقا و اسعادا علما نافعاً و شفاء من کل دار  
 بھر ملزم کو آدے۔ اور کہا گیا کہ تریب یون رکے کہ پہلے ملزم سے پست جاوے پھر جا کر دو رکعت طواف پڑھے پھر ملزم  
 پر آدے پھر رکعت کر پھر اسود کو پسہ دے ملزم سے پشنا یہ کہ اپنا سینہ دپٹ اور دایان گال اسیر رکے اور اپنے دونوں  
 ہاتھ کھڑے ہوئے دیوار پر رکے۔ مع۔ بعد پھر اسود کے استلام کے سعی بین الصفا و المرزہ کا قصد کرے۔ قال تم مخرج  
 الی الصفا۔ کہ کہ پھر کہ صفائی طرف نکلے۔ ف۔ اور مسجد سے نکلے ہوئے یان پاؤں آگے کرے کٹا ہو کہ  
 بسم اللہ و السلام علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہم اغفر لی ذنوبی و افرج لی ابواب رحمتک و ادخلنی فیہا و اعد لی  
 من الشیطان الرجیم۔ مع۔ فی صیغہ علیہ۔ پس صفا پر چڑھے۔ ف۔ استعد کہ بیت اللہ کو رکے۔ اور یہ سنت ہے اور ترک  
 کر دہ لیکن اس پر حکم لازم نہ ہو گا۔ البتہ۔ و یستقبل البیت و یکبر و یصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم و یرفع  
 یدیه و یدعو اللہ حاجتہ۔ اور چاہیے کہ بیت اللہ کی طرف متوجہ ہو کر کھڑے ہو کر کبیر کہے اللہ بیل کہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 پر مدد پڑھے اور دونوں ہاتھ اتحاد دے یعنی دعا کے لیے اور اللہ تعالیٰ سے اپنی مراد مانگے۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
 صحفا الصفا حتی ینظر الی البیت تمام استقبال القبۃ یہ هو اللہ۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو صفحا  
 پر چڑھے یا نہ چمک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ سے کھڑے ہو کر اللہ تعالیٰ سے دعا کی۔ ف۔ چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابر  
 میں گذرا کہ صفحا سے شروع کیا پس اس پر چڑھے یا نہ چمک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے پس اللہ تعالیٰ کی

تجدید پانی کی اور اس کی تکبیر کی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحده لا شریک لہ الملک والیا الحمد و بھائی کل غلہ بڑا اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ  
 - عدہ و نھر عدہ و افروزندہ و ہزم آہ حزب و عدہ - پھر ایک در میان دعا کی اور اسکو میں مرتبہ کیا - اور دعا سے باور میں ہر کہ  
 لا الہ الا اللہ ولا نعبد الا ایاہ مخلصین لہ الدین و لکرمہ الکافرون اور دونوں ہاتھ اٹھا دے اُنکے ہاتھ روئی رخ کو آسمان کی طرف  
 کرے جیسے دعا میں کرتے ہیں - پس حضرت علی السری علیہ وسلم پر درود پڑھ کر دعا کرے - ف - ولان التناو و الصلو  
 یقربان علی الدعا تقریباً الی الاجابۃ کما فی غیرہ من الدعوات - اور اس وجہ سے کہ شمار آتی و درود شریف و درود  
 دعا پر مقدم کیے جا دینگے اسکو قبولیت سے نزدیک کرنے کے لیے جیسے دوسری دعاؤں میں ہوتا ہے - و المرفع منہ الدعاء  
 و درودوں ہاتھ اٹھا دعا کی سنت ہے - ف - یعنی دعا میں طریقہ سلوک یہی کہ ہاتھ نضر و عاجزی کے طور پر اٹھا دے  
 چنانچہ ابو داؤد و ترمذی میں احادیث ہیں اور ابو داؤد نے ایک حدیث کی طرق کو داہی کہا ہے ورنہ شیخ نووی رحم نے کہا  
 میں نے شرح المنذہب میں قریب منہ احادیث کے وارد کیں کہ حضرت علی السری علیہ وسلم سے دعا میں ہاتھ اٹھا تا ثبوت ہر وہ  
 را کہ وہ صفا پر چڑھتا وہ سنت ہے - کما فی البدائع - و انما یصحہ الصفا بقدر ما یغیر البیت بمراتی منہ لان الاستقبال  
 ہو المقصود بالصعود - اور صفا پر چڑھنا اسی قدر کہ بیت اسرا کی نگاہ و درود ہو جاوے اس واسطے کہ استقبال ہی اسکا ہے  
 ہے - ف - اور استقبال جائز ممکن ہو یہ کہ نظر سے درود متوجہ ہو - رہا باب الصفا سے نکلنا تو مستحب ہے چنانچہ منہ ما  
 و یرج الی الصفا من اسی باب شمار - اور صفا کی طرف جس دروازہ سے چاہے نکلے - ف - ہاں حضرت علی السری علیہ  
 البتہ باب الصفا سے نکلے جیسا کہ طبرانی رحم نے حضرت جابر بن عبد الرحمن سے اور ابن ابی شیبہ نے مرسل عطاء سے روایت کیا  
 لیکن یہ نکلنا بطور سنت نہیں تھا - و انما خرج النبی علیہ السلام من باب بنی مخزوم و ہوا الذی یسمی باب الصفا لان  
 کان اقرب الابواب الی الصفا - اور حضرت علی السری علیہ وسلم باب بنی مخزوم سے جسکو باب الصفا کہتے ہیں صرف اسی دروازے  
 نکلے کہ جملہ ابواب میں سے یہ باب کوہ صفا سے بہت نزدیک ہے - ف - تو اسی کی اتباع کرنا جسکو مستحب ٹھہرا - یہی صحیح قول  
 ہے - لا انا مستند - نہ آنکہ ایسا کرنا ہم پر سنت ہے - ف - جیسا کہ شافعی رحم نے خیال کیا - قال ثم یخط نحو المروة - نہ  
 نے کہا کہ پھر اترے جانب مروة کے - ف - یہ پڑھتا ہوا کہ اللهم استعینی بنبیہ نیک و تو فنی علی ملتہ و امنی من مضلات الفتر  
 برحتک یا ارحم الراحمین - ف - ویشی علی ینتہ - اور پہلے اپنی دعا کی چال پر - ف - یعنی بدو نیزی و سستی کے اچھو  
 معمولی چال پر - فاذا بلغ بطن الوادی - پھر جب بطن وادی میں پہنچے - ف - یعنی اتجائی سے بالکل اتر کر کچھ دو  
 اپنی چال چلے یا تک کہ وادی کے بطن میں پہنچے یعنی بیچ میں لیکن اس زمانہ میں بطن الوادی بسبب بل روان کے کثرت  
 عام نہیں رہتا تھا اکیلے بطن الوادی کو دویل کے دریاں کر دیا جبین ایک خبر و دوسرا زردی لہذا مصنف رحم نے کہا یسعی میں  
 الا خضر من سبھا - تو دونوں جبین میں گئے دریاں وڈے ایک تھوڑی وڈا - ف - یہ گتھا ہوا کہ الصفا غر و ارقم و جاد و عاقل و کما فی  
 الاکرم - ف - یہ دونوں بیل اس امر کے علامت ہیں کہ انکے دریاں بطن وادی جو جبین دوڑا واجب ہے - جب بطن وادی کی حد پہنچے  
 بیل سے نکل جاوے تو کوہ مروتک چلے چنانچہ فرمایا - ثم یشی علی ینتہ حتی یاتی المروة - پھر اپنے دعا کی چال چلے یا تک  
 مروة تک آوے - ویصحہ علیہا - اور مروة پر چڑھے - ف - بطریق سنت حتی کہ بیت اسرا کو دیکھے - و یفعل کما فعل علی  
 واد کرے جیسے صفا پر کیا تھا - ف - یعنی قبلہ رخ ہو کر تکبیر و حمد و ثناء و دعا و درود پڑھنا - لما روی عن النبی علیہ السلام  
 انزل من الصفا و جبل مشی نحو المروة - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت علی السری علیہ وسلم کوہ صفا سے اترے اور مروة کی طرف  
 چلتا شروع کیا - ف - حتی کہ بطن وادی تک پہنچے - و سعی فی بطن الوادی - اور بطن وادی میں سعی کی - ف - یہ  
 وڈہ کر چلے - یعنی بطن الوادی کی دوسری جانب تک - حتی اذا خرج من بطن الوادی مشی - یا تک کہ جب بطن وادی



سے باہر نہ نکالے۔ فقہ حنفی کہ وہ تک پہنچے۔ حتیٰ بعد المروءۃ۔ یا تک کہ مردہ پر چڑھے۔ فقہ شافعی کہ اگر مردہ کی طرف اسی طرح گیا۔ وطواف بنیہا سبقتہ اشواط۔ اور مفاد مردہ کے درمیان سات پھرے طواف کیا۔ فقہ یہ حدیث بخاری و مسلم نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی اور جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث طویل اور برگزیدی۔ الحاصل مفاد سے مردہ تک اس طرح آوے کہ دونوں میلین کے درمیان دوڑے اور باقی دونوں طرف اپنی چال چلے۔ وہاں اشواط واحد۔ اور یہ ایک پھر ہے۔ فقہ اسی طرح مردہ سے مفاد تک دوسرا پھر ہے۔ فخطوف سبقتہ اشواط۔ پس سات پھر طواف کرے۔ پیدا رہا بالصفاء و تقسم بالمروءۃ و سعی فی بطن الوادی فی کل شوط۔ شروع کوئے مفاد سے اور ختم کرے مردہ پر اور ہر پھر میں بطن الوادی یعنی دونوں میل کے بیچ میں دوڑے۔ لما روینا۔ بدلیل حدیث کے جو ہم ابھی روایت کر چکے۔ فقہ اور طحاوی حنفی و میر فی شافعی بیان جزیئہ کے کہ مفاد سے مردہ تک جا کر وہاں سے پھر مفاد آنا ایک پھر ہے۔ اور ظاہر المذہب قول کتاب ہی اور وہی چاروں اماموں و مجتہدین کا قول ہے۔ کما فی البیانی۔ و انما یدار بالصفاء لقولہ علیہ السلام فیہ ابد و اہما بدأ العزہ تعالیٰ بہ۔ اور مفاد سے شروع اسی وجہ سے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے فرمایا کہ تم شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع فرمایا۔ فقہ یعنی افعال حج ادا کرنا شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے بیان شروع کیا بقولہ تعالیٰ ان الصفا والمروءۃ من شعائر الصراط الخ۔ یہ روایت نسائی و دارقطنی و بیہقی جو بلفظ ابد و ا۔ یعنی تم شروع کرو۔ اور صحیح مسلم و ابوداؤد و ابن ماجہ و مالک کی روایت میں تبدل ہے۔ یعنی ہم شروع کرتے ہیں۔ فرق یہ کہ اول صیفۃ امری اور دوم خبری اور مذہب یہ کہ ابتدا و بقاء واجب ہے۔ اور واضح ہو کہ مفاد مردہ کے درمیان طواف بالاتفاق ضروری ہے۔ اس طواف میں بطن الوادی کے درمیان سعی ہے۔ ثم سعی بین الصفا والمروءۃ و جب ولیس برکن۔ پھر مفاد مردہ کے درمیان سعی کرنا واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ فقہ ہی قول مالک و روایت ابو احمد ہے۔ وقال الشافعی انہ رکن لقولہ علیہ السلام ان العزۃ کتب علیکم السعی فاسعوا۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ یہ سعی رکن ہے بدلیل قول حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر سعی کرنا لکھا یا ہر پس تم سعی کرو۔ فقہ پس لکھنا فرض میں مستعمل اور سعی کرو لہ صیفۃ امری تو رکن جو احیٰ کہ ترک کرے تو طواف فاسد ہوگا۔ رہی حدیث تو اسکو شافعی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کیا۔ جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی۔ ولنا قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہ ان یطوف بہا۔ اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ فلا جناح الخ یعنی کچھ گناہ نہیں کہ حج یا عمرہ کرنے والا مفاد مردہ کا طواف کرے۔ و مشکۃ السعیل للاباحہ اوسا کے مثل کلام واسطے اباحت کے مستعمل ہوتا ہے۔ فیشفی الرکنیۃ والایجاب۔ تو رکن ہونا اور واجب ہونا دونوں جانے رہے۔ الا لانہ لما عنی فی الایجاب للاجماع بانحصر۔ مگر ہم نے ایجاب میں اس سے مدول کیا جو وجہ اجماع کے بدلیل حدیث مذکور کے۔ فقہ یعنی نفی ہونا فرض یا رکن کا تو آیت قرآنی سے ثبوت ہوتا حالانکہ آیت سے خود طواف ہی فرض بلکہ واجب ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ تو رکن نہ ہوا لیکن حدیث مذکور کی وجہ سے ہم نے مقتضائے آیت سے مدول کیا اور کہا کہ ایسا صیفۃ اگرچہ اباحت کے لیے ہر لیکن بیان بدلیل حدیث کے معلوم ہوا کہ مباح نہیں بلکہ واجب ہے۔ ولان الرکنیۃ لا ثبتت الا بدلیل مقطوع بہ۔ اور اس دلیل سے کہ رکن ہونا ثبوت نہیں ہوتا مگر ایسی دلیل سے جس کے ساتھ نفی تمام ہوا۔ فقہ اور وہ آیت قرآنی مفید قطع یا حدیث متواتر و مشہور ہے۔ ولہم یوحید۔ حالانکہ ایسی دلیل باقی نہیں گئی۔ فقہ روایت میں کتب یعنی تم پر لکھ دی یعنی فرض آتا ہے جیسے کتب علیکم الصیام تم پر مردے کے کھے گئے۔ تو فرمایا۔ تم سعی مارو۔ پھر حنفی اس حدیث کے جو شافعی نے روایت کی۔ فقہ کتب علیکم سعی تم پر سعی لکھ دی ہے۔ کتب استہدایا۔ یہ کہ مستحب ہونا سعی کا تم پر لکھ دیا۔ کما فی قولہ تعالیٰ کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت الا یہ۔ جسے اللہ نے اس آیت کتب علیکم اذا حضر الخ میں کتب یعنی استہدایا فرمایا ہے۔ فقہ کیونکہ وصیت قبل موت کے بالانفاق



بعض عرفت ۲۔ اور عرفات میں ناز پر حنا۔ ف۔ غزیر صریح کرنا۔ والوقوف۔ ۳۔ عرفات میں وقوف۔ ف۔ یعنی کھڑا ہونا  
 غرب تک۔ والا فافہ۔ ۴۔ وہاں سے روانہ ہونا۔ ف۔ بدون اداسے ناز مغرب کے حتیٰ کہ مغرب میں مغرب و حشا  
 جمع کریں۔ والاحاصل ان فی الحج ثلث خطب۔ اور حاصل یہ کہ حج میں تین خطبات ہیں۔ اولاً باذکرنا۔ اول خطبہ  
 جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ساتویں تاریخ کو۔ والثانیۃ بعرفات یوم عرقہ۔ اور دوم خطبہ عرفات میں عرفہ کے روز ف۔  
 یعنی نویں ذی الحجہ کو۔ والثالثۃ بمبئی فی الیوم الحادی عشر۔ اور سوم خطبہ مقام منی میں گیارہویں تاریخ کو فیفصل  
 بین خطبتین یوم۔ پس ہر دو خطبہ کے درمیان ایک روز کا فاصلہ کرے۔ ف۔ اور یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بوجہ  
 علی رضی اللہ عنہما سے روایت ابن النذر وغیرہ مروی ہے۔ وقال زفر خطب فی ثلثۃ ایام متوالیۃ اولہا یوم الترویۃ  
 لانہا ایام الموسم وجمع الحاج۔ اور زفر فرمے کہ کہہ کہ پورے تین روز خطبہ پڑھے جس میں اول روز یوم الترویۃ یعنی آٹھویں ذی الحجہ  
 ہوا سو اس خطبہ کے یہ ایام خاص اوقات حج کے اور حاجیوں کے جمع ہونے کے ہیں۔ ف۔ لیکن یہ قیاس بر خلاف سنت ہے۔ ولف  
 ملن المقصود منها التعلیم۔ اور ہماری دلیل قیاس یہ کہ مقصود ان خطبوں سے تعلیم افعال ہے۔ ویوم الترویۃ ویوم النحر یوم اشتغال  
 افعالہ ان اور دوران دن ادا اے افعال میں مشغول ہونے کے دن ہیں۔ ف۔ اور نویں تاریخ عرفات میں البتہ وقت  
 وقوف میں لوگوں کو سننے کی فرصت ہے۔ فلان ما ذکرناہ النفع۔ پس ثبوت ہوا کہ جو ہم نے ذکر کیا وہ زیادہ نافع۔ فنی اقطاب  
 النسخ اور دون میں زیادہ موثر ہے۔ ف۔ اور یہی موافق بفعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم والی کبر رہا ہے۔ لہذا ساتویں کو اول  
 خطبہ سنا دے۔ فاذا صلی الفجر یوم الترویۃ بکتہ۔ پھر جب آٹھویں روز جو یوم الترویۃ کہتے ہیں ناز فجر کو کہہ من پڑے چکے  
 خرج الی منی۔ تومنی کو نکلے۔ ف۔ یعنی بعد طلوع آفتاب کے۔ فقیہم باحتی یصلی الفجر من یوم عرقہ۔ پس منی میں  
 تعلیم رہے یا نہ کہ کہ رفقہ یعنی نویں کی فجر کی ناز پڑے۔ ف۔ یہی طریقہ سنت ہے۔ لما روی ان ابی علیہ السلام  
 صلی الفجر یوم الترویۃ بکتہ فلما طلعت الشمس سراح الی منی فصلی بمبئی الظہر والعصر والمغرب والعشاء والفجر  
 ثم سراح الی عرفات۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الترویۃ کو کہہ من فجر کی ناز پڑھی پھر جب آفتاب  
 طلوع ہوا تومنی کی طرف روانہ ہوئے پس منی میں فجر وعصر ومغرب وعشاء وفجر کی ناز پڑھیں یعنی دہن رہے فجر تک حتیٰ کہ  
 ناز فجر پڑھی پھر عرفات کو روانہ ہوئے۔ ف۔ کما فی صحیح مسلم عن جابر رحمہ اور واضح ہو کہ منی میں ہو کر عرفات جانا اصلی مقصود  
 ہے لہذا فرمایا۔ ولوبات بکتہ لیلۃ عرفۃ وصلی بہا الفجر ثم ہذا الی عرفات ودرہینی اجزاء۔ اور اگر حاجی نے عرفہ کی رات  
 کہہ من گذاری یعنی آٹھویں کو منی نہ گیا اور کہہ من فجر کی ناز پڑھ کر علی الصباح عرفات کو روانہ ہوا اور سستہ منی سے گذرے  
 تو اس کو کافی ہو گیا۔ لانه لا یتعلق بمبئی فی ہذا الیوم اقامۃ نسک۔ کیونکہ آس روز منی میں کوئی نسک ادا کرنا متعلق نہیں۔  
 لکنہ اس وقت کہ اتقنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ لیکن اسے پڑا گیا بوجہ ترک کرنے اتقنا سے رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم کے۔ ف۔ کیونکہ ظاہر اگرچہ ہم بھی دیکھتے ہیں کہ آس دن منی میں صرف ناز پڑھیں کوئی فعل حج کا خاص نہیں کہ  
 لیکن شاید باطنی کوئی امر جو جس سے ہم اس وقت مطلع نہیں ہیں پس موافقت سنت بہتر ہے۔ م۔ ثم یوجہ الی عرفات فقیہم بہا  
 پھر عرفات کی طرف توجہ ہو پس عرفات میں تعلیم ہو۔ لما روینا۔ بدلیل اسکے جو حدیث ہم نے روایت کی۔ ف۔ باجماع  
 طبع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو۔ وہذا اہل ان الا ولو تہ۔ اور یہ اولی ہونے کا بیان ہے۔ اما لودفع قبلہ جائلانہ لا یعلق  
 بہذا المقام حکم۔ رہا اگر قبل طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو تو جائز ہے کیونکہ بیان شہر نے سے کوئی حکم متعلق نہیں ہے کمال  
 فی الاصل ویکمل بہا مع الناس۔ امام محمد نے بسو طہ میں لکھا اور عرفات میں لوگوں کے ساتھ آکر ہے۔ ف۔  
 یہ ہمارے فائدہ مندوں کو متعلق ہے ایک یہ کہ لوگوں سے الگ نہ ہو۔ لان لا یفتاد فحیر والحال حال تخرج والواجب فی الحج



اسی کی کہ ایک چنگنا کمر پر ملے کہ حالت نمازی و قیام کی پر اور قبول ہوا وقت کے بعد یا بعد نماز کی کیا ہوتی  
 کیونکہ اسے تعالیٰ غنی عید جس بندہ عاجز کی دعا قبول فرماوے اسی کے ساتھ میں سب کی قبول ہوگی۔ مثل ہر وہ ان کا مثل  
 علی الطریق کیلا یسوق علی الماتۃ۔ اور کیا گیا کہ امام محمد کی یہ مراد کہ استہ پر شائع ہے تاکہ وہ بچنے والوں پر ہندہ ہو سکے  
 قال واذ اذالت الشمس یصلی الامام بالناس النحر والعصر۔ قدوری نے کہا اور جب (عزات میں) آفتاب چلے گا  
 تو امام لوگوں کو نحر و عصر کی نماز پڑھاوے۔ فت۔ یعنی نحر کے وقت میں اول نحر پھر اسکے ساتھ عصر جمع کرے لیکن ہندہ سے نزدیک  
 خطبہ مقدم پر چنانچہ فرمایا۔ فیجئری بالخطبۃ فیخطب خطبۃ یعلم فیہا الناس الوقوف بعزۃ والفرقة ورمی البجار  
 والنحر والخلق وطواف الزیارة یخطب خطبتین فیصل فیہما بطلتہ کما فی الجملة۔ پس امام المسلمین یا اسکا نائب  
 شریع کرے خطبہ میں خطبہ ہے جس میں لوگوں کو سکھلاوے وقوف عرفہ اور وقوف مرفوفہ اور رمی البجار اور قربانی کرنا اور خرفانہ  
 (یا کثرانہ) اور طواف نہایت کرنا۔ دو خطبہ پڑھے جس کے درمیان میں جلسہ سے فصل کرے جیسے جمعہ میں ہے۔ گنڈا مل رسول اللہ  
 علیہ السلام۔ ایسا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا۔ فت۔ چنانچہ ابن ہریرہ کی حدیث ابو داؤد میں اول وقت  
 شریع کرنا مذکور ہے اور بخاری و نسائی کی حدیث میں ہے کہ سالم بن عبد اللہ نے حجاج سے کہا کہ اگر دوست پر عمل چاہتا ہو تو خطبہ پڑھا  
 پڑھ اور نماز میں جلدی کر پس سالم کے باپ عبد اللہ بن ہریرہ رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اسے سچ کہا۔ اتنی ہی میں حدیث جابر بن عبد اللہ  
 کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نعت میں جا کر اول خطبہ پڑھا پس بدل رہنے اذان دی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 دوسرے خطبہ سے فراغت کی اور بلال نے اذان سے نعت کی پھر بلال نے اقامت کی تو آپ نے نحر پڑھائی پھر اقامت  
 کہی تو عصر پڑھائی۔ رواہ الشافعی۔ اس حدیث میں دو خطبہ مذکور ہیں اور دو قبل نماز کے ہیں اور صحیح مسلم میں حدیث جابر بن  
 عبد اللہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا تو پھر دو خطبہ کی تصریح نہیں لیکن نادر سے پہلے پڑھنا صحیح ہے۔ ابن القحطانی رحمہ نے کہا کہ یہی مشہور اور  
 اسی پر اصول حاصل رہا ہے۔ مفت۔ وقال مالک یخطب بعد الصلوة لانہا خطبۃ وعظ وذلکیر فاشبهہ خطبۃ الیوم  
 اور امام مالک رحمہ نے کہا کہ بعد نماز کے خطبہ پڑھے کیونکہ یہ خطبہ وعظ و نصیحت ہے تو خطبہ عید کے مشابہ ہو گیا۔ فت۔ ابی ہریرہ  
 ذہبی کی حدیث ابن ہریرہ میں مذکور ہے۔ ابن القحطانی نے کہا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ضعیف ہے۔ مفت۔ یعنی اسکو  
 وجہ ہوا اگرچہ وہ ثقہ ہے۔ ولما اردوینا۔ اور بخاری دلیل وہ جو ہم نے رعایت کی فت۔ یعنی نعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 جو صحیح مسلم کی حدیث جابر بن عبد اللہ سے مستند کی حدیث عبد اللہ بن الزبیر وغیرہ میں مذکور ہے۔ ولان المقصود ہنا تعلیم  
 الناسک وجمع ہنا۔ اور خطبہ مقدم کرنا اسوجہ سے کہ مقصود خطبہ سے مناسک سچ سکھانا ہے اور دونوں نازیوں کا جمع کرنا  
 بھی مناسک میں سے ہے۔ فت۔ نوناں سے پہلے خطبہ میں سکھلاوے۔ و فی ظاہر المذہب اذا قصد الامام المنبر  
 فجلس اذن المؤذنون کما فی الجملة۔ اور ظاہر المذہب میں جب امام منبر پر چڑھ کر شیخے تو مردن لوگ اذان دیتی ہیں  
 جمعہ میں ہے۔ فت۔ یہی ہمارے اماموں سے ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ یؤذن قبل خروج الامام۔ اور نوادر  
 میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام کے نکلنے سے پہلے اذان دے۔ وعنہ انہ یؤذن بعد الخطبۃ۔ اور ابو یوسف سے یہی  
 روایت ہے کہ بعد خطبہ کے اذان دے۔ فت۔ بچنے شاریعین نے کہا کہ میرے نزدیک یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث جابر بن عبد اللہ  
 روایت ہے۔ الغایہ۔ مع۔ و الصیح ما ذکرنا۔ اور صحیح وہی جو ہم نے ذکر کیا۔ فت۔ یعنی ظاہر الروایۃ۔ لان ابی علیہ السلام  
 لما خرج واستوی علی ناقۃ اذن المؤذنون میں یہ ہے۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خیمہ سے برآمد ہو کر ناقہ پر  
 ٹھیک سو رہے تھے تو مردنوں نے آپ کے رو بہ اذان دی۔ فت۔ یہ روایت غریب ہے اور ابو داؤد و مسلم نے حدیث  
 جابر بن عبد اللہ میں روایت کیا کہ جب آفتاب طلوع ہوا تو آپ نے حکم دیا پس ناقہ سے اتر گیا اور پھر ہر گز نہیں اٹھا





موقع کے سوا ہر طرح مخالفت لازم ہو حتیٰ کہ حاجت نور امام المسلمین یا آستانہ عجب ہو تو جمع نہیں ہوگا۔ تہا بن جن۔ ت  
 و انھم یصلیٰ فیہ لجماعہ لاند یصلیٰ علیہم الا قبل العصر بعد ان یفرقوا فی الموضع۔ اور عصر کو مقدم کر لینا بضرر خلاف  
 جماعت کے ہو کیونکہ جب موعت میں لوگ متفرق ہو گئے تو پھر جمع ہونا عصر کے لیے دشوار ہوگا۔ لالما ذکرنا۔ نہ اہوتہ  
 جو صاحبین نے ذکر کی۔ فت۔ کہ عصر کو مقدم کرنا بضرورت و ممانعت وقت پر۔ اولاً مشافہہ۔ کیونکہ کچھ منکافات نہیں ہے  
 یعنی وقت عرفہ میں ناز بڑھنا سنانی نہیں جیسے کھانا پینا سنانی نہیں ہے۔ تو حاجت وقت سے تقدیم نہیں ہوگا حاجت کے۔  
 جو۔ یعنی نہیں کہ مصنف رحمہ کے عودا پر لکھا وقتا قدم العصر علی وقتہ۔ یعنی تحصیل وقت کے لیے عصر کو اپنے وقت پر مقدم  
 کیا گیا۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ بھی بقول صاحبین ہے۔ دیگر خطی نہیں کہ ناز اپنے وقت پر فرض ہو اور جماعت سنت مکررہ  
 اسکے لیے کیونکہ فرض ترک ہوا۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ جو مسلم کہ عصر اپنے وقت سے مقدم کی گئی پھر اسکو جماعت سنت مکررہ  
 مجربیت واجب کے لیے قرار دیتا بہتر ہے۔ فت۔ تم عند الی حقیقۃ رحمہ الامام شرط فی الصلاۃ تین جمیعاً۔ بھرام ابو حنیفہ  
 کے نزدیک دونوں ناندن میں امام شرط ہے۔ فت۔ یعنی حقیقۃً اتم باستانہ ہے۔ وقال زفر فی العصر خاصۃً لاند یفرق  
 عن وقتہ۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ خاصہ عصر میں شرط ہے کیونکہ وہی اپنے وقت سے بدلی گئی ہے۔ فت۔ اور صاحبین نے کہا  
 امام کسی میں شرط نہیں ہے۔ و علی ہذا الخلاف الاحرام بالجمع۔ اور اسی اختلاف پر جمع کے ساتھ احرام ہے۔ فت۔  
 ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دونوں ناندن میں جمع کرنے کے لیے احرام جمع شرط ہے حتیٰ کہ ادا سے ظہر پر احرام ضرور ہے۔ اور دوسری روایت  
 میں امام جمع سے آیا کہ اگر ادا سے عصر کے وقت احرام باندھ لیا تو جمع جائز ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ ہمدانی جلد اول شاخ  
 کہا کہ اگر ادا سے ظہر کے وقت احرام عمرہ ہو تو عصر جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ کافی تاضیان۔ و لا یلی حقیقۃ ان التقدیم علی خلاف  
 القیاس عرفۃ شرعیۃ فیما اذا کان العصر مرتبہ علی ظہر مودی بالجماعۃ مع الامام فی حالۃ الاحرام بالجمع ینتقد  
 اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ عصر کو مقدم کرنا برخلاف قیاس کے ایسی حدیث میں مشروع ہونا معلوم ہو کہ جب ظہر پر عصر ترتیب  
 امام کے ساتھ جماعت ادا کی گئی ہو جمع کے احرام کی حالت میں ہو۔ ثم لا بد من الاحرام بالجمع قبل الزوال فی روا  
 تقدیراً لا احرام علی وقت الجمع۔ پھر ایک روایت میں احرام جمع کا قبل زوال کے ہونا ضرور ہے تاکہ جمع کے وقت پھر احرام  
 ختم ہو۔ و فی آخری کیفی بالتقدیم علی الصلوۃ لان المقصود ہما الصلوۃ۔ اور دوسری روایت میں ناز پر نہ  
 ہونا کافی ہے کیونکہ مقصود ناز ہے۔ فت۔ صاحبین کے نزدیک جمع عصر صحیح ہونے کے لیے کوئی شرط نہیں سوائے احرام۔  
 احمدی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اسی ظہر پر۔ البران۔ د۔ قال تم یوجب الی الموضع یمتد بقرب الی  
 و القوم معہ عقیب انصرافہم من الصلوۃ۔ کہا کہ پھر موعت کی طرف متوجہ ہو پس پاؤں کے قرب کھڑا ہو اس حال میں  
 سب لوگ اس کے ساتھ ہوں ناز سے پھرنے ہی کے پیچھے۔ فت۔ یعنی جیسے ناز سے لانے ہو قوم کو ساتھ لیے قرب جیل۔  
 موعت میں کھڑا ہو۔ ان النبی علیہ السلام راح الی الموضع عقیب الصلوۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے بعد ہی موعت کو مدہ ہوئے۔ فت۔ جیسا کہ ہاجرہ کی حدیث میں ہے۔ و ابیہل لیسلی جبل الرحۃ۔ اور اس  
 پہاڑ کا نام جبل الرحۃ ہے۔ و الموضع الموضع الاظم۔ اور موعت کا نام موعت الاظم ہے۔ فت۔ اور حضرت مسلم  
 موعت کا کہا وہ مجرہ ادخا جملہ ما بین و پیچھے ایک پھر اس پہاڑ کے پھرون سے متصل ہے اور ما بین دو مقامات جسکو مطلع آد  
 کہتے ہیں۔ المنک انھارسی۔ ش۔ قال و عرفات کہا جو وقت الا بطن عرۃ۔ کہا اور عرفات پورا موعت ہے سوائے  
 بطن عرۃ کے۔ فت۔ یعنی بطن عرۃ میں کھڑا نہ ہو سب کھڑے ہو گئے کی جگہ ہے۔ یہی فائدہ ملا و کا قول ہے موعت امام مالک  
 بقولہ علیہ السلام عرفات کا موعت و انفعوا عن بطن عرۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عرفات







مختار الکتاب فی الجہاد...  
 ردے۔ لانی الامام جابر السمان قبل الامام خالد بن ولید...  
 مکر کے میں شامل ہوئے سے چلے۔ و لانا امدی الن النبی علیہ السلام لائل...  
 جاری جنت میں۔ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر روز تیسہ کھدے...  
 بدو غارت کے مزدقہ میں اگر وہ قوت کر کے وہاں سے ہجرت...  
 روکا ہی۔ اور میں ابن سعد راہ سے مروی ہے۔ صبح۔ و لانی النبی علیہ السلام...  
 احرام۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ حج میں تلبیہ کہنا جیسے تار میں تلبیہ کہنا تو احرام کے آخر جب تک تلبیہ لا رہا...  
 امدہ رہی جنت عقبہ کی کیونکہ طواف کو گناہ نہیں ہے۔ صبح ہو کہ عرفہ میں کھڑا ہونا اور نیت کرنا کچھ شرط ہوا جب نہیں...  
 بلکہ اس مقام میں جو کسی طرح ہو شرط کی کسی گناہ کیا بارہا ان سے جتنا خواہ بھاگنے میں یا ترغیر کی تلاش میں یا سوتا...  
 ہوا یا نشہ میں گناہ قبیح ہو گیا۔ ت۔ و۔ اگرچہ بعض حرکات مکروہ میں ہم۔ بالحدوث وقت عرفہ ہر فرد تک رہے۔ قال...  
 و لانا غربت الشمس افاض الامام والانس معہ علی سکن۔ کہ اور جب آفتاب غروب ہوا سے (و بعد دن نماز غروب...  
 پڑے) امام دسٹے اور لوگ اسکے ساتھ ہون اپنی رفتار پر۔ فت۔ یعنی آہستگی و بھرم کی چال پر ہون غیری وغیرہ کے۔  
 حتی یا تو المزدلفۃ۔ یا تک کہ مرد و عورت و بچہ۔ لانی النبی علیہ السلام وقع بعد غروب الشمس۔ کیونکہ آنحضرت...  
 صلی اللہ علیہ وسلم بعد غروب آفتاب کے زمانہ ہوئے تھے۔ فت۔ اور اپنی رویت میں اسامہ بن زید کو سوار کر لیا اور لوگ...  
 دابین بائیں نیز رفتاری کرتے تو ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ ای لوگو سکون و وقار سے چلو آخر حدیث تک۔ رواہ ابو داؤد...  
 و الترمذی و صح۔ و لانی فیہ اظہار مخالفتہ المشرکین۔ اور ایسے کہ ایسا کرنے میں مشرکین کی مخالفت کا اظہار ہو...  
 جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو خود بیان فرمایا۔ کہ ارواہ الحاکم علی شرط الشیخین۔ صفت۔ و کان النبی علیہ السلام...  
 بمشی علی راحلتی الطريق علی ہیثمہ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی سواری قصواء پر استر میں سکون کی قرا...  
 جتنے تھے۔ فت۔ جیسا کہ حدیث جابر راہ حدیث فضل میں برہایت مسلم ثابت ہے۔ عم۔ فان خاف الزحام فلیجئ...  
 الامام و لم یجاءز حد و عرفہ اجزاء۔ پس اگر حاجی نے ازدحام کا خوف کیا پس امام سے پہلے چل دیا اور حد و عرفہ سے...  
 باہر نہیں جواز نہ ہو گیا۔ لانا لم یفرض من عرفہ۔ کیونکہ وہ جو عرفہ سے نہیں گیا پھر بھی یہ خلاف اولی ہے۔ و لانا...  
 ان یقف فی مقامہ کیلا یكون اخذ اونی الاداء قبل وقتها۔ اور انفضل یکہ اپنے مقام پر ٹھہرا ہے تاکہ امداد کو قبل...  
 اسکے وقت کے شروع کرنے والا نہ ہو۔ فت۔ یعنی چنانچہ اگر قبل از وقت ہو۔ اور اگر حد و عرفہ سے...  
 باہر ہو گیا تو دیکھا جاوے گا کہ اگر غروب آفتاب کے بعد باہر ہوا تو تھا کیا اگر اسپر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر غروب سے پہلے...  
 باہر ہوا تو اسپر کچھ حرجی نہیں لیکن اگر غروب سے پہلے ہر وقت میں و ش آیا اور امام کے ساتھ بعد غروب خارج...  
 ہوا تو حرجی ساقد ہو گئی اور اگر بعد غروب کے واپس آنا تو بالاجماع فرامی ساقد نہیں۔ ن۔ ص۔ اور اگر بعد غروب...  
 کے امام نے دیکھا کہ تو تک زمانہ ہو گئے ہیں کیونکہ وقت آگیا اور چھ وقت اور تعالی کا ذکر استغفار بت کرے۔  
 لانی انھیں۔ ص۔ کیونکہ تلبیہ بعد غروب الشمس و لانا الامام خوف الزحام نظر پاس ہے۔ اور اگر حاجی...  
 کے غروب آفتاب کے زمانہ کے بعد ہوا تو حرجی نہیں ہے۔ کیونکہ ازدحام کے تو کچھ مخالفت نہیں ہے۔ لانا...  
 ان عاکفہ و لم یجاءز حد و عرفہ۔ و لانا الامام خوف الزحام نظر پاس ہے۔ کیونکہ ازدحام کے تو کچھ مخالفت نہیں ہے۔ لانا...  
 کیونکہ ازدحام کے تو کچھ مخالفت نہیں ہے۔ لانا...



بسنده صحیح مدعی کیا نفع۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے خوف اور دھم کے کوئی اور چیز بھی معتبر نہیں ہے۔  
 میں بدیل آنا اور غسل کر کے داخل ہونا مستحب ہو۔ سنت۔ قال واذا أتى منوطاً فاستحب أن يقف بقرب  
 البئس الذي عليه الميعة يقال لم يخرج۔ کہا اور جب منوط میں آجائے تو مستحب یہ ہو کہ وقوف اس پائے کے قریب  
 میں ہو کہ جیسرا تشدد ان پر جسکو طرح کئے بن۔ سنت۔ اس بات میں یقینہ تھا جس میں زمانہ جاہلیت و استیلاک و دشمن  
 کیا کرتے تھے۔ لان النبی علیہ السلام وقف عند بئس البئس۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پائے کے قریب  
 نزدیک ٹھہرے۔ و کذا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ سنت۔ اپنے زمانہ خلافت میں ان کا فعل  
 مروی ہوا ہے۔ الحاصل منوطہ ہو چکا اس مقام پر ٹھہرے۔ و تھوڑی التزلزل عن الطريق کیلئے بالمارتہ۔ اور  
 احوال میں رہتے سے بچا کرے تاکہ چلنے والوں کو ضرر نہ ہو پناہ دے۔ یمنزل عن مہینہ او یسارہ۔ پس راستہ سے ہٹ  
 یا مہینے یا مہینے۔ سنت۔ اور حدیث میں ہے کہ پھر منوطہ میں آئے پس لوگوں کو دونوں نازین ایک ساتھ پھر جائیں پھر جب صحیح  
 ہوئی تو مخرج پر آئے اور وہاں وقوف کیا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و صحیح۔ یعنی لوگوں کے ساتھ وقوف کیا۔ و یستحب  
 أن يقف وراء الامام لما بينا في الوقوف بعرفة۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو جو جہان کے جوہر ہے  
 وقوف عرفہ میں بیان کی۔ سنت۔ یعنی تاکہ بطن رخ واقع ہو اور یہ افضل ہے درندہ منوطہ کل موقع پر سوائے بطن منوطہ کے  
 التماسیاتی سم۔ قال وصلى الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامه واحده۔ کہا اور امام لوگوں کو  
 ناز مغرب و عشاء کو ایک اذان دیا کہ ہی اقامت کے ساتھ پھر حادے۔ سنت۔ یعنی یہ سنت ہے درندہ دو اقامت بھی  
 جائز ہیں سم۔ وقال زفر باذان واقامتهن اقبارا بالجمع بعرفة۔ اور زفر فرمے گا کہ ایک اذان دو اقامت  
 کے ساتھ پھر حادے بقباس عرفہ کے ظہر و عصر جمع کرے کے۔ سنت۔ کہ وہ دو اقامت سے ہے۔ اسی کو امام طحاوی نے اختیار  
 کیا اور یہی ایک قول شافعی ہے۔ سم۔ اور اسی کو شیخ ابن العمام نے ترویج دی کیونکہ یہ صحیح مسلم کی حدیث جابر بن عبد اللہ  
 صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث اسامہ بن زید صحیح ہے اور اگر اصل کی طرف رجوع کریں تو بھی اقامت  
 دو چاہیے مجھے قضاوندوں میں ہر جگہ بیان اور میں بدرجہ اولیٰ چاہیے۔ اور مصنف سم نے کہا کہ۔ ولما رواه جابر  
 ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بینہما باذان واقامه واحده۔ اور جاری دلیل ایک اقامت کی سعادت جابر بن  
 ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب و عشاء کو ایک اذان دیا کہ ہی اقامت کے ساتھ جمع کیا۔ سنت۔ یہ روایت ابن ابی شیبہ  
 میں غریب ہے اور صحیح مسلم کی سعادت جابر بن زید دو اقامت ہیں اور معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک جمع کیا  
 سم۔ ولان العشاء فی وقتہ فلا یفرق بالاقامه اعلاما۔ اور اس دلیل سے کہ عشاء اپنے وقت میں ہر تو آگاہ کرے کہ  
 قامت علیحدہ نہیں کی جائیگی۔ بخلاف العصر بعرفة لانه تقدم علی وقتہ فافرد بها لزیادۃ الاعلام۔ برخلاف عرفہ  
 میں عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر تقدم ہوئی تو آگاہی زیادہ کرنے کے واسطے اس کے پہلے اقامت علیحدہ کی گئی۔ سنت۔ اور  
 صحیح مسلم میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی اقامت سے دونوں نازین پڑھیں۔ وقد رواه  
 بعداؤد۔ اگر کہا جائے کہ صحیحین کی روایت اسامہ بن زید مقدم ہوگی فقہ مسلم کی روایت پر۔ جواب دیا گیا کہ ہمارے نزدیک  
 صحت اسناد سے سعادت کامل ہوگا پس دونوں ساتھ ہونگی۔ رہا یہ کہ پھر جب اصل کی طرف رجوع ہو تو درجہ اولیٰ دو اقامت  
 ہیں جب کہ قضاوندوں میں دو اقامت ہوتی ہیں۔ اسکا جواب یہی ہے کہ میں یہ ذکر ہے قضاوندوں کے ساتھ ہر قضاوندہ ہر خلاف ان دونوں  
 دونوں کے کہ یہ ہنوز واحد میں قائم سم۔ ولا یطبخ بینہما۔ اور دونوں کے بیچ میں فصل نہیں ٹھہرے گا جس سے یہ  
 فصل کے بعد فصل نہیں پڑھے۔ لانہ فیصل بالجمع۔ کہہ کہ جمع میں فصل ہوگی۔ ولا یطبخ او تداخل فی اذانہما

**توضیح الفصل** - اور اگر امام نے نفل پڑھی یا کسی کام میں مشغول ہوا تو اقامت کا اعادہ کرے بوجہ حدیثی مانع ہونے سے  
 وکان فیہ ان یحید الاذان لکافی الجمع الاول - اور چاہیے تو یہ تھا کہ اذان کا بھی اعادہ کرے جیسے دلیل جمع میں  
 ہے یعنی وقت کے قدر و قدر میں نہ کو رہا کہ درمیانی نفل یا کام سے اذان اعادہ کرے - الا انما اکتفینا باعادة الاقامة  
 لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی المغرب بمزولہ ثم تعشی ثم افرد الاقامة للصلو - مگر ہم نے صرف اقامت  
 اعادہ کرنے پر اکتفا کیا بوجہ اس کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب پڑھی پھر کھانا تناول فرمایا پھر مشعل کے دھڑلے  
 اقامت بگائی - **فہ** - یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبوت نہیں بلکہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا فعل صحیح بخاری میں  
 آیا بلکہ ابن ابی شیبہ میں اعادہ اذان و اقامت مروی ہے - اور حنفی نہیں کہ اول مصنف رحمہ اللہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 سے ایک ہی اقامت سے پھر صبار وایت کیا اب کیونکہ اس روایت سے حجت لینے ہیں حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے صرف ایک ہی کیا ہے تو آپ سے دونوں نفل کیونکر ممکن سمجھے - **مف** - ولا تشترط الجماعۃ لهذا الجمع عند ابی حنیفہ -  
 اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مزدلفہ کی جمع صلوٰتین کے واسطے جماعت شرط نہیں ہے - ان المغرب مؤخرۃ عن وقتها  
 بخلاف الجمع بقرۃ لان العصر مقدم علی وقتہ - کیونکہ نماز مغرب اپنے وقت سے تاخیر دی گئی ہے بخلاف عصر کے جمع  
 قدر و قدر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم کی گئی ہے - **ف** - حاصل یہ کہ جب مغرب اپنے وقت سے مؤخر ہوئی تو بجز وقت  
 کے ہر میں قیاس سے موافقت ہے بخلاف عصر مقدم کے کہ وہاں قیاس کو دخل نہیں پس میں امور کے ساتھ نص وارد  
 ہوئی سب ملحوظ رکھے جاویں گے - **ن** - لیکن جماعت اولی ہے - الا یضاحیح - **و** - من صلی المغرب فی الطريق - اور جس  
 حاجی کے نماز مغرب راہ میں پڑھ لی - **ف** - یعنی مزدلفہ پہنچنے سے پہلے - لم یجزہ - تو اسکو کافی نہیں ہے - عند ابی حنیفہ  
 و محمد و علیہ اعداؤہا لم یطلع الفجر - یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے اور اس پر اعادہ نماز واجب ہے جب تک کہ فجر  
 طلوع نہ ہو - **ف** - اولی یہ کہ کیا جادے کے کچھ کافی ہے مگر اعادہ واجب ہے ورنہ طلوع فجر تک خصوصیت نہوتی - **مف** - اور یہی  
 زفر حسن بن زیاد کا قول ہے - **و** - قال ابو یوسف یجزہ وقد اساء - اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکو کافی ہے مگر اسے  
 جبر کیا - **ف** - بوجہ مخالفت سنت کے - حاصل اختلاف صرف اسی قدر ہے کہ ابو یوسف دالک و شافعی واحد کے نزدیک  
 مغرب جائز ہے لیکن اسارت ہے اور ابو حنیفہ وغیرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے تا طلوع فجر - **و** - علی ہذا الخلاف اذا صلی  
 بعرفات - اور اسی اختلاف پر ہے جب اسنے عرفات میں مغرب پڑھ لی - **ف** - تو امام رحمہ اللہ کے نزدیک واجب الا اعادہ  
 تا طلوع فجر ہے اور دوسروں کے نزدیک جائز مگر جبر کیا - **ل** - ابی یوسف انہ ادا ہائی وقتھا فلا تجب اعادتها کما بعد  
 طلوع الفجر الا ان التاخیر من السنۃ فیصیر مسیئاً جبرک - ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اسنے مغرب کو اپنے وقت  
 میں ادا کیا تو اسکا اعادہ واجب نہوگا جیسے اس صورت میں کہ بعد طلوع فجر پڑھی مگر تاخیر کرنا سنت ہے تو ترک سنت  
 اسارت کرنے والا ہوا - **و** - لہما مروی انہ علیہ السلام قال لا سائۃ فی طریق المزدلفۃ الصلوۃ اما کم  
 اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل وہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید سے مزدلفہ کی راہ میں  
 جبر کیا کہ تاخیر سے آگے ہے - **ف** - یعنی صحیحین کی حدیث میں ہے کہ اسامہ رحمہ اللہ نے راہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے  
 عرض کیا کہ یا رسول اللہ نماز مغرب کہ ارشاد فرمایا کہ تاخیر سے آگے ہے - **م** - معناه وقت الصلوۃ - معنی یہ کہ وقت تاخیر سے آگے  
 ہے - **ف** - یعنی مزدلفہ میں - **و** - ہذا البشارۃ الی ان التاخیر واجب - اور یہ اشارہ ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے - **ف** -  
 پس زمانہ وقت زوجہ سے تحدید ہو گئی - یعنی نماز مغرب زمانہ لیلۃ الفجر میں وقت مشاء کے مؤخر میں ادا ہوگی حتی کہ اگر  
 مشاء کا وقت پہلے سے چلے مزدلفہ پہنچ جاوے تو اور انہ کو ہے حتی کہ وقت مشاء ہو جاوے - **و** - واما وجب لیکن

الجمع بین الصلواتین بالزوالۃ - اور تاخیر اسی وجہ سے واجب ہوئی تاکہ خود غرض میں دونوں نمازیں جمع کر سکیں جو تکلیف  
 علیہ الاعادة بالمرطوع النحر یعنی جامعاً بینہما - پس جب تک نہ طلع نہ کرے اس پر منرب الاعادة کرنا واجب ہے تاکہ منرب  
 وشاد کا جمع کرنے والا جادے - واذ طلع النحر لایکنہ الجمع فستطت الاعادة - اور جب نہ طلع ہو گئی تو جمع کرنا  
 نہ ہوگا پس اعاده ساقط ہو گیا - وفتاویٰ علیہا گیا کہ جو منرب عرفہ یا راہ میں شرعی تھی ہو گئی - اسی اصل مزدغنی میں  
 جبل فرخ کے قریب اترے اور دونوں نمازیں جمع کر کے اور رات کو ناز و لذت و ذکر و تفسیر سے لگنا سے یہ رات بہت  
 بزرگ ہے - منہ - منہ اتفاق کے موافق نے قوی دیا کہ یہ رات شب قدر سے بڑھ کر بڑا مقدس ہے و غیرہ نے ذی الحجہ میں  
 دن کو رمضان کے اخیر عشرہ سے بزرگ سمجھا - و - معنی نہیں کہ دونوں قول بغیر دلیل نص ہیں - و اس پر تعالیٰ اعلم - قال  
 واذ طلع النحر یصلی الامام بالناس النحر یصلی - کہا اور جب فجر طلع ہو یعنی صبح میں ذی الحجہ کی فجر طلع ہو تو امام  
 نماز فجر کو لوگوں کے ساتھ تاریکی میں پڑھے - لروایۃ ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلا یوحی فی الخلیف - دلیل  
 روایت ابن مسعود رحمہ اللہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر اس روز تاریکی میں پڑھی - وفتاویٰ معنی صلی وقت سے پہلے  
 تاریکی میں پڑھی - کما فی الصحیحین - اسی سے نکالا گیا کہ معمولی عادت نماز فجر میں اسفار تھی - منہ - اور قی یہ کہ بعد طلع فجر  
 کے تاریکی کے مراتب میں حتیٰ کہ آفتاب نکل آدے پس یہ قطعاً ثبوت ہے کہ بعد طلع کے اول وقت معمولی نہ تھا - فاحفظ  
 م - ولان فی التعلیل دفع حاجۃ الوقوف فیروز کفہ یم العصر بعرفۃ - اور اس دلیل سے کہ غلٹ میں پڑھنے میں  
 وقوف منوطہ کی حاجت پوری ہوتی ہے تو جائز ہے جیسے عرفہ میں عصر کو مقدم کرنا جائز ہے - وفتاویٰ جو ازین کچھ کلام نہیں  
 لہذا اولیٰ یہ کہ یوں کہا جادے کہ بعد طلع کے نازل وقت سے تاخیر کر کے اسفار میں لانا سنت تھا اور یہاں وقوف کی  
 ضرورت مقدم ہو کر غلٹ سنت ہوئی ہے - ثم وقف - پھر امام وقوف کرے - وفتاویٰ یعنی وقوف مزدلفہ میں ایضاً کہ  
 پاس آوردہ مقام شعر الحرام ہے - م - ووقف معہ الناس فدعا - اور اسکے ساتھ سب لوگ وقوف کریں پس دعا کرے  
 لان النبی علیہ السلام وقف فی ہذا الموضع بدعو حتیٰ روی فی حدیث کنا بنین عباس فاستحبوا عامہ  
 لاسمہ حتیٰ الدعاء والمظالم - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موضع پر وقوف کیا اس حالت سے کہ دعا کرنے  
 سے حتیٰ کہ کنا بن عباس کی حدیث میں وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا آپ کے امت کے حق میں قبول ہوئی  
 حتیٰ کہ خون و مظلمہ بھی مغفور ہوئے - وفتاویٰ چنانچہ حدیث اور پر محقق ہو چکی - بعض نسخ میں نقط ابن عباس وارد ہے اور  
 وہ مطلقاً عبد اللہ بن عباس بن عبد المطلب کے واسطے آتا ہے حالانکہ مراد یہاں کنا بن عباس بن مرثد ہے - ظاہر  
 کسی کاتب نے ابن عباس لکھا اور دفع ہو کہ وقوف مزدلفہ سے مراد وہاں موجود جنام - ثم ہذا الوقوف واجب  
 عندنا ولیس بہ رکن - پھر یہ وقوف مزدلفہ ہمارے نزدیک واجب ہے اور رکن نہیں ہے - حتیٰ کہ لو ترکہ - حتیٰ کہ اگر حاجت  
 اسکو ترک کیا - وفتاویٰ پس اگر اثر دھام کے خوف سے ہو یا دوسرا عذر ہو تو اس پر کچھ لازم نہیں البتہ - اور اگر اسکو ترک  
 کیا - بغیر عذر بلزومہ الدم - بغیر عذر کے تو اس پر ایک قربانی لازم ہے - وفتاویٰ اور چھ ہو گیا برخلات وقوف عرفہ کے  
 کہ عرفہ میں موجود ہونا کسی صورت سے ہو رکن ہے - م - وقال الشافعی انہ رکن لقولہ تعالیٰ فاذا ذکرہ العصر فاستمع  
 الحرام - اور شافعی نے کہا کہ زحف مزدلفہ رکن ہے بدلیل قولہ تعالیٰ فاذا ذکرہ العصر فاستمع  
 شعرا حرام کے پاس اس پر تعالیٰ کا ذکر کر دے - و مثل ثبت الرکنیۃ - اور ایسے حکم سے رکن ہونا ثبوت ہوجاتا ہے - وفتاویٰ  
 ماروی انہ علیہ السلام قدم مزدلفۃ قبلہ باللیل - اور ہماری دلیل یہ کہ جو روایت کیا گیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے اپنے دل میں سے ضیقوں کو راحت میں پہلے سمجھا - وفتاویٰ اور حکم کیا کہ رسی جبرہ مستند ذکر بن یاسک کہ





کلام ابن الہمام مفید ہے کہ مانند یمن عزم کے احتیاط لازم ہے۔ یہی مدنی ہے۔ بیت دعوت اس وقت تک ضروری نہیں جو سارے  
 طبع کو نکلنے سے روک دے۔ گزرا تو کافی ہے۔ امام کے ساتھ نماز صبح پڑھنا اور سنا کر تک دعوت کی سنت ہے۔ اگر ترک کیا تو  
 بڑا کیا مگر کچھ لازم نہیں۔ مفت۔ الحاصل روانہ ہو کر وادی حسرت سے کچھ تیزی کے ساتھ گزرا جاد سے حتیٰ کہ عزمہ العقبتہ پر  
 آئے۔ قال فی تہدی بجزۃ العقبتہ۔ تدوری نے کہا پھر جزۃ العقبتہ سے شروع کرے۔ غیر میاں یمن بطین الواد سے  
 بسبع حصیات شل حصی الخذف۔ پس اسکو سینک بارے وادی کے نچاد سے سات کنکریوں کے ساتھ وشل  
 حصی الخذف ہوں۔ فت یعنی پوروں سے پھینکنے کی ہوتی ہیں اور شافعی رحم نے بیان فرمایا کہ حصی الخذف ایک  
 پور سے طول و عرض میں کم ہوتی ہیں۔ مع۔ ان کنکریوں کو مزدلفہ سے یتاؤ دے۔ البتہ ابع و اتحقہ۔ یہی سنت ہے۔  
 انکرائی۔ بارہ میں سے لے۔ محیط۔ اسمین ہر طرح گنجائش ہے۔ مع۔ لان البنی علیہ السلام لما اتی منی لم یبع علی  
 شئ حتی رمی بجزۃ العقبتہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب منی میں آئے تو کسی چیز پر نہ تھمت نہیں کیا حتیٰ کہ جزۃ العقبتہ  
 کو رمی فرمایا۔ فت۔ جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں ہے پس معلوم ہوا کہ جزۃ العقبتہ سے شروع کرے۔ یا  
 بطین الوادی سے حدیث ابو داؤد میں مذکور ہے جیسے صحیح میں حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ۔ وقال علیہ السلام علیکم  
 بحصی الخذف لایؤدی بفضکم بعضا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لازم ہے کہ پوروں سے پھینکنے کی کنکریاں  
 بچھنے میں سے بعض کو ایذا نہ دیں۔ فت۔ رواہ الطبرانی۔ اور حصی الخذف صحیح مسلم کی حدیث جابر وغیرہ میں مذکور  
 ہے۔ م۔ اور پھینکنے وقت منی کو دائیں اور کعبہ کو بائیں کر کے کھڑا ہو۔ محیط۔ بعد فراغت کے توقف نہ کرے۔ اور حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے سواری کی حالت میں رمی فرمائی۔ کہانی حدیث ابی داؤد۔ اور سات کی تعداد صحاح میں صحیح ہے۔ م۔  
 و لورمی با کبر مشہ جاز لوصول الرمی۔ اور اگر حاجی نے حصی الخذف سے بڑی پھینکی تو جائز ہے جو جرمی حاصل ہو جائے  
 فت۔ یعنی اگر کچھ جرمی ہو تو روا ہے کیونکہ اصلی مقصود رمی ہر وہ حاصل ہو گیا۔ غیر انہ لایرمی بالکبیر من الاحجار کیلا  
 یتاؤی بہ غیرہ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ بڑا پتھر نہ پھینکے تاکہ غیر کو ایذا نہ پہنچاوے۔ فت۔ پس اگر جرمی حاصل ہو گئی تو  
 حدیث کی صریح مانعت بخلاف ایذا ہر وہ مکررہ تحریمی ہے۔ م۔ فت۔ و لورما یمن فوق العقبتہ اجزاء۔ اور اگر عقبہ کے  
 اوپر سے رمی کی تو کافی ہو گئی۔ فت۔ یعنی پچائی کچھ لازم نہیں ہے پچائی سے بھی جائز ہے۔ لان ما حولہا موضع النکس  
 کیونکہ حرمہ کے گرد نکس کا مقام ہے۔ فت۔ جان اد پچائی یا پچائی سے سینک بارے روا ہے۔ والا فضل ان یکن  
 من بطین الوادی لما روینا۔ اور افضل ہے کہ بطین الوادی یعنی پچائی سے بارے جو روایت سابق کے۔ فت۔ کہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے بطین الوادی سے رمی کی۔ لیکن چونکہ آپ نے اسکو اپنے پسند فرمایا کہ نیچے والوں کو ایذا نہ پہنچے  
 ہو کہ سنت تبدیل نہیں لہذا اوپر سے رمی کرنا خلاف ادنیٰ ہے۔ م۔ فت۔ و کبیر مع کل حصاة۔ اور ہر کنکری مارنے  
 کے ساتھ کبیر کہے۔ فت۔ اور اکبر۔ گذاروی ابن مسعود۔ ایسا ہی روایت کیا ابن مسعود نے۔ فت۔ کہانی انھیں  
 و ابن عمر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے۔ فت۔ کہانی البخاری۔ و لویج مکان الکبیر اجزاء۔ اور اگر جیسے کبیر  
 کے تسبیح کی تو اسکو کافی ہے۔ فت۔ یعنی بجان اللہ کہ تو کافی ہو۔ لوصول المذکر۔ جو ذکر حاصل ہو جائے۔ و بکبر  
 اداب الرمی۔ اور ذکر گننا ہی کے آداب سے ہے۔ و لایقف عندہ۔ اور جزۃ العقبتہ کے نزدیک توقف نہ کرے۔  
 لان البنی علیہ السلام لم یقف عندہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک پاس توقف نہیں کیا۔  
 چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آپ نے جو اولیٰ یعنی جزۃ العقبتہ کو سات کنکریوں سے رمی فرمائی وہ ایک  
 آپ ہر کنکری کے ساتھ کبیر کہتے تھے۔ ہر ایک کے باکر تھے۔ ہر دو دن ایک آٹھ گناے دہا ہر آٹھ گناے دہا ہر آٹھ گناے دہا

کافی حد تک۔ اور یہی جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کا مسلم میں ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس نہ تھمرے جانے  
 دو سو تھمرے جو ان کے پاس آج کے حساب سے تھمر کر دوا فرمائی ہو تو شاید سب سے بڑا عجزہ کے پاس تھمرنے میں راستہ بند ہو  
 جاتا ہو یا کوئی عجزہ غلط ہو دوسرے تعالیٰ اعلم۔ ہفت۔ و یقطع التلبیۃ مع اول حصاة۔ اور تلبیۃ یعنی ایک کو پہلے نکھری گئے  
 ساتھ ہی قطع کر دے۔ لما روینا عن ابن مسعود۔ یہی اس حدیث کے جوہم کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت پہنچی  
 ہے۔ ف۔ وقد رواه ابو داؤد۔ اور یہی صحاح السنۃ کی حدیث فضل بن عباس میں ہے جیسا کہ فوق عرفہ میں گذری ہے۔  
 و روی جابر بن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قطع التلبیۃ عند اول حصاة رمی بها حجرة العقبة۔ اور جابر رضی اللہ  
 نے بھی یہی بات روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیۃ موقوف کر دیا پہلے نکھری پر جس سے حجرة العقبة کو رمی کیا۔  
 ثم کیفیتہ الرمی ان یضع الحصاة علی ظهر اہامہ الیمنی ویستعین بالیسبۃ۔ پھر نکھری پھینک مارنے کی کیفیت یہ ہے  
 کہ نکھری کو اپنی دائیں انگوٹھے کی پشت پر رکھے اور مکہ کی انگلی سے مدد لے۔ ف۔ اور کہا گیا کہ انگوٹھے اور مکہ کی  
 انگلی کے سر درم سے پکڑے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ و مقدار الرمی ان یکون بین الرامی و بین موضع التھود مستد  
 الذراع کذا روی الحسن عن ابی حنیفۃ لان ما دون ذلک یکون طرھا۔ اور پھینک کی مقدار یہ کہ پھینکنے والے  
 اور گرنے کی جگہ کے درمیان پانچ ہاتھ کا فاصلہ ہو یعنی کمتر فاصلہ۔ ایسا ہی حسن نے ابو حنیفہ رحم سے روایت کیا کیونکہ اس سے  
 کم تو ڈال دینا ہو گا۔ ف۔ اور اگر اسے پھینکا مگر وہ کسی آدمی یا درخت پر گری پس اگر جبرہ سے قریب ہو تو جائز ورنہ نہیں  
 اور قریب یہ کہ تین ہاتھ سے کم ہو ورنہ دودھ۔ کما فی الجوبہ۔ و لو طرھا طرھا اجزاء۔ اور اگر اسے نکھری کو عداوت یا  
 تو بھی کافی ہے۔ لانه رمی الی قدیمیہ الا انہ منی لمخالفتہ السنۃ۔ کیونکہ اسے اپنے قدموں کی طرف پھینکی مگر شخص  
 ہٹا کرنے والا وجہ مخالفت سنت کے ہوا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ پھینکنا سنت ہے۔ و لو وضعھا وضعا لم یجز۔  
 اور اگر اسے نکھری کو رکھنا تو کافی نہیں ہے۔ لانه لیس برمی۔ کیونکہ یہ کسی طرح رمی نہیں ہے۔ و لو رمایا فوقت قریبا  
 من الحجرة بکفیہ۔ اور اگر اسے نکھری پھینکی پس وہ جبرہ سے نزدیک گری تو اسکو کافی ہے۔ لان ہذا القدر کما لائن  
 الاحراز عنہ۔ کیونکہ اس قدر سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ و لو وقعت بعید امنھا لا یجزیہ۔ اور اگر جبرہ سے دور گری تو اسکو  
 کافی نہیں۔ لانه لم یعرف قریۃ الا فی مکان مخصوص۔ کیونکہ اس کا قرب عبادت ہونا نہیں پہچانا گیا مگر ایک خاص جگہ  
 ف۔ فوجب اس جگہ کے سوا سے دوسری جگہ گری تو وہ قربت نہیں جانی گئی۔ الاحاصل جبرہ پر نکھری کا عبادت ہونا  
 صرف حکم شرع سے معلوم ہوا اس میں ماے و قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے۔ م۔ و لو رمی بسبع حصیات جملۃ واحدة فمندی وجہ  
 اور اگر اسے ساتوں نکھریاں یکساں مار دیں تو ایک نکھری قریب پارگی۔ لان المنصوص علیہ تفرق الافعال۔ کیونکہ ہر ایک  
 علیہ توجہ اجزاء فصل کرنا ہے۔ ف۔ پس بغیر قیاس ماے کے اسی طرح ایک ایک کر کے پھینکے۔ و یا خذ اھصی من اے  
 موضع شاء الا من عند الحجرة فان ذلک یکرمہ۔ ہر نکھریاں جس جگہ سے چاہے ہوے سوائے جبرہ کے پاس کے کہ  
 مکرمہ ہے۔ لان ما عند ہا من اھصی مردود بکذا جاری الا شریۃ شامہ بہ۔ کیونکہ جبرہ کے پاس جو نکھریاں ہیں ہر ایک  
 گنتی میں ہوں ہی آخر میں وارد ہوا ہے پس اس کے لینے میں شومی و نحوست شمار ہوگی۔ ف۔ یعنی جس بندہ کا حج قبول نہیں  
 ہوتا اسکی نکھریاں اتنی رد کر دی جاتی ہیں تو انکو لینا سنو جس پر چنانچہ ابو نعیم نے دلائل النبوة میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت  
 کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس بندہ کا حج قبول ہوا حضور اسکی نکھریاں اٹھالی گئیں۔ اس میں ما جو یہ نے  
 ابن عباس کا قول روایت کیا کہ جس کا حج قبول ہوا اسکی نکھریاں اٹھالی گئیں ورنہ چھوڑی گئیں۔ معاذ ابن ابی شیبہ  
 عروہ۔ حاکم و دارقطنی نے ابو سعید خدری رحم سے مرفوع روایت کیا اور حاکم نے اسکو صحیح الاسناد کا اور بیہ بن سنان کا



کی توفیق کی یکن شیعہ تھی الدین نے امام علیہ السلام صاحب تنبیح نے ایسی ہادی کی جست سے جس حدیث کو غنیفہ کہتے ہیں اس کے  
 کے رکھو ابوجہر نے ان کا قول رعایت کیا۔ مع۔ بالجو یہ فرد بجانب دھات ثبوت ہے ہر کہ حضرت امیر المومنین علیہ السلام  
 کے وقت سے رہا بجا رہا رہی ہے پس اگر بجانب قدرت الہی سے تو فوراً تک وہاں بہت بڑا ہاتھ قائم ہوتا ہے۔ مع۔ ہذا قول  
 اور باوجود اسکے اگر ایسے کیا۔ ف۔ یعنی جہرہ کے پاس سے لینا کر دہ جو نے کے باوجود اگر اسے وہیں سے نکالیں لیکن اگر  
 اجزاء جو فصل الرمی۔ تو کافی ہوگی کیونکہ پھینکے کا فعل پایا گیا۔ ف۔ اور مقصود یہی فعل ہے اور کسی نفس میں کنگریوں  
 کے واسطے کسی خاص جگہ سے لینا مقصود نہیں ہوا۔ رہا یہ کہ کنگری سے کیا مراد ہے تو فرمایا۔ ویجو الرمی بلکل ماکان من  
 اجزاء الارض ہذا۔ اور جو چیز کہ اجزاء میں یعنی خاک سے ہو اسکو رسی کرتا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ مع۔ ہذا  
 و حیلہ ہو اگر نہ ہی مٹی نہ وہ خشک ہو یا نہیں حتی کہ خاک کی شمی رو ہو اور سرورجی رحم نے کہا کہ گیر مارے ناد ہر تال و تہجر  
 اور ہاڑی ایک دوسرے زبرد و بورد و عقیق و غیرہ سب جائز ہیں۔ بخلاف گھاس و غیرہ موتی و سنا و چاندی کے کہ  
 یہ نہیں جائز ہیں اور مثل ہمارے سفیان ثوری کا قول ہے۔ مع۔ اور نہ یہ بین نفیس لعل جو اسے عدم جو کہ گھاس کیونکہ ایسی  
 چیز شرط ہے جس سے امانت ہو اور یہی اصح و مختار ہے۔ م۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی رحم کے۔ ف۔ کہ اگر نزدیک  
 مرنے پر ہر جائز ہے اگرچہ غیر زہ و یا قوت و عقیق و بورد و زبرد ہو اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک  
 پھر کی خصوصیت نہیں ہے۔ لاین المقصود فصل الرمی و زکک بحصل بالطنین کیا بحصل بالبحر۔ کیونکہ اصل مقصود  
 تو پھینکے کا فعل ہے اور یہ جیسے پھر سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح مٹی سے حاصل ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذاری بالتریب  
 و القفۃ لانیسی نظراً لاریا۔ بخلاف اسکے چپ کہ سونے و چاندی سے رسی کی تو جائز نہیں کیونکہ اسے شمار کھانا ہے  
 نہ پھینک ماننا۔ ف۔ اسی جہت سے یا قوت و اصل و غیرہ نفیس پھروں سے بھی عدم جو از ہے اور اولی و احوالہ کہ فخر  
 پھروں پر جن میں واسطہ بین اکٹھا کیا جاوے۔ کیا حقیقہ فی الفتح ہم۔ قال ثم ینزع ان احب۔ کیا کہ پھر اسکا جی  
 چاہے تو ذبح کرے۔ ف۔ یعنی قربانی کرے جس میں ہر مال کے عوض ایک ٹکڑی ہے۔ مگر اس پر واجب نہیں۔ ثم یخلق او یقصر۔  
 پھر سر کو مونڈے یا کرتے۔ ف۔ خود خود یا بجام ہے۔ لماروی عن رسول اللہ علیہ السلام انه قال ان اول  
 نسکنا فی یومنا بلہ ان نریمی ثم نخرج ثم نخلق۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا  
 کہ آج کے دن پہلا نسک ہمارا یہ کہ ہم رسی کریں پھر قربانی کریں پھر سر منڈاویں۔ ف۔ لیکن یہ روایت غریب ہے  
 اور صحیح حدیث انس رضی اللہ عنہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بنا میں آئے تو جہرہ ہر اگر اسکو رسی کیا پھر اپنے  
 ڈیرہ میں تشریف لا کر قربانی کی پھر مونڈنے والے کو فرمایا کہ لے اسیا اپنے سر کے دائیں جانب اشارہ فرمایا پھر بائیں جانب  
 پھر سے مبارک ہو گو کہ عطا کرنے شروع کیے۔ کافی الصبیح و غیرہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ سر کاہ اہل ان پھر  
 نہ مونڈنے والے کا اگرچہ نہ ہوا میں بھی نہ کو رہی لیکن صحیح حدیث میں ثبوت ہوا۔ کذا فی الفتح۔ حاصل آپکا  
 فصل جہت ہے اور وہ رسی پھر ذبح پھر خلق کی ترتیب ہے۔ م۔ ولان الخلق من اسباب التحلل۔ اور اس دلیل  
 سے کہ سر منڈانا احرام سے نکلنے کے اسباب سے ہے۔ و کذا الفتح۔ اور یوں ہی قربانی کرنا بھی۔ ف۔ احرام سے  
 نکلنے کا سبب ہو جاتا ہے۔ حتی تحلل بہ المحصر۔ چنانچہ جو شخص احرام باندھ کر اسے مع سے رہا گیا ہے وہ قربانی سے محال  
 ہو جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ بیان آریکا انشاء اللہ تعالیٰ اور رسی الخمر و افعال مع میں سے احرام کے ساتھ ہے۔ یہ قدم  
 رسی علیہا۔ تو رسی کرنا قربانی و خلق پر مقدم کرنا ناہی۔ ف۔ تاکہ احرام میں مانع ہو۔ رسی ترتیب قربانی و خلق  
 میں۔ ثم الخلق من محله و احرام۔ پھر خلق کرنا احرام کی منہات سے ہے۔ ف۔ حتی کہ محرم کو مال مندا

جائز نہیں جو لہ قرآنی کرنا منوعات احرام سے نہیں۔ یہ مقدم علیہ الذبح۔ مومن پر قرآنی کرنا مقدم کیا گیا۔ وفت  
 قرآنی بھی احرام میں ادا ہو جاوے۔ واما خلق الذبح بالحق۔ اور قرآنی کو چاہنے کے ساتھ اس واسطے خلق کیا۔ وفت  
 چنانچہ کہا کہ قرآنی کرے اگر چاہے۔ لان الدم الذی یاتی بہ المفرد تطوع۔ کہ قرآنی جو نہاج والا کرنا ہو وہ قتل ہو۔ والا  
 فی المفرد۔ اور یہ بیان اسی شخص کے حق میں جو رہا ہو جو قطع ادا کرنا والا ہو۔ وفت اور جو شخص کہ ان ایام میں حج وہ  
 ماکر ادا کرنے جسکو قرآن کہتے ہیں یا الگ الگ ادا کرے جسکو منع کہتے ہیں تو اس پر ایک قرآنی واجب ہو۔ اس حاصل افراد  
 حج کرنے والا تو رمی کے بعد چاہے قرآنی کرے پھر سر منڈا دے یا کتر دے۔ وخلق فضل۔ اور سر منڈا انا افضل ہو  
 قولہ علیہ السلام رحمہ اللہ الخلقین فان شئت اللہ یثبٹ ظاہر بالرحمہ علیہم۔ دلیل قوں منقطع معہ کہ اس پر خلق کرنا والوں پر رحم فرما  
 اسکو میں مرتبہ کیا انکو حدیث تک پس آنبر کر رحمت بھیجی۔ وفت یعنی فرمایا کہ اس پر تعالیٰ خلق کرنا والوں پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض  
 کیا اور کترنے والوں پر بھی پس فرمایا کہ اس پر تعالیٰ خلق کرنا والوں پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض کیا کہ اور کتر نیالوں پر بھی پھر فرمایا کہ اس پر  
 خلق کرنا والوں پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض کیا کہ اور کتر نیالوں پر بھی پس فرمایا کہ اور کترنے والوں پر بھی۔ کما سنے  
 اصحیحین۔ پس تین مرتبہ کمر خلق کرنے والوں پر رحمت بھیجی اور چوتھی مرتبہ ایک بار کترنے والوں پر نو منڈا انا سہ چند فضل  
 ہو۔ یہ تو نص علی ہو۔ رہا قیاس ظاہری تو فرمایا۔ ولان الخلق اکمل فی قضاء التقف و هو المقصود۔ اور اس دلیل  
 سے کہ منڈا انا سحرانی حاصل کرنے میں خوب گال ہو اور سحرانی حاصل کرنا یہی مقصود ہو۔ و فی التفصیل بعض التفصیل  
 اور کترانے میں کچھ نقص ہو۔ فاشبه بالانحسار مع الوضوء۔ تو اسکی مشابہت ہو گئی غسل کرنے اور وضو کرنے کے  
 ساتھ۔ وفت تو جیسے غسل کرنا وضو سے افضل ہو یوں ہی منڈا انا کترنے سے۔ (فروع) جسکے سر پر بال نہوں وہ جب  
 ہو کہ سر پر اسنو بھراوے اور قوطے مستحب ہو اور اگر نورہ سے یا جلانے یا اکھاڑنے سے دور کیے یا کسی نے لڑائی میں  
 نوح ڈالے تو کافی ہو گیا۔ اگر منڈا انا سحرانہ ہو تو کترنا نہیں ہو جیسے برعکس۔ اگر دو لون متعذر ہوں تو حلال ہو گیا اور  
 مستحب ہو کہ آخر ایام انحریک تاخیر کرے۔ اگر ایسی جگہ چلا گیا کہ اوزار نہیں یا منڈانے والا یا کترنے والا نہیں تو سوا سے  
 منڈا لے لیا کترنے کے چارہ نہیں ہو۔ وکتفی فی الخلق بریع الراس۔ اور منڈا انا سے میں جو تھائی سر کے  
 ساتھ انکھاجا دے۔ اعتبار ابالسج۔ برقیاس سج کے۔ وفت یعنی جیسے وضو میں جو تھائی سر کا مسح کافی ہو  
 وخلق الکل اولی۔ اور پورا سر منڈا انا بفرج۔ اقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یا قتا اسے رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم۔ وفت جیسا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں گدما۔ کرمانی معہ نے کہا کہ اگر نصف سے کم منڈا یا یا  
 فرمایا تو کافی ہو اور اسنے اسارت کی یعنی ترک سنت کی وجہ سے بجا کیا اور سوا سے سر کے کوئی وہ سرے بال نہ لے اور نہ من  
 فائے اور اگر ایسا کیا تو کچھ حضر نہیں کیونکہ یہ وقت حلال ہونے کا ہو اور اسے بھی قضاء التقف میں سے ہو۔ کذا فی البسوط۔  
 اور محیط میں ہو کہ اگر خلق سے پہلے فعلی سے سر دھویا یا ناخن کترے تو چھائے احرام سے اس پر ایک قرآنی لازم ہوگی اور  
 طحاوی رحمہ اللہ کہ صاحبین کے نزدیک نہیں کیونکہ اسکو حلال ہونا بایع ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ والک  
 وشافعی سب متفق ہیں کہ سر منڈا انا میں استدرکافی ہو جب قدر سے وضو میں مسح کافی ہو لیکن یہ بطریق قیاس ہو وضو  
 نہیں ہو سکتا کیونکہ وجہ قیاس معدوم ہو۔ اور شیخ حنفی نے توضیح تمام اسکو بیان کرنے اور اجنادی دلائل پر مجتہد  
 بیان کرنے کے بعد لکھا کہ سر منڈا انا میں تقصا سے دلیل بھی کہ پورا سر منڈا انا واجب ہو جیسا کہ نول مالک ہم ہر اور  
 ہی میرنہ جب ہو۔ وادرجانہ تعالیٰ اعلم۔ کما فی الفتی۔ اور ایسی پر اعتقاد اولی ہو مگر آنکہ کسی اہل نظر کو طریق اجتہاد ہی سے  
 کے سوا سے ظاہر ہو۔ رہے وہام معتذر کو انکے واسطے کتاب میں مذکور ہو۔ ہا کہ جو تھائی سر کا فی اہل اہل افضل ہو بطریق

یعنی سونے کے سخی ظاہر ہیں۔ والقصیر ان یاخذ من رؤس شعروہم قدام الاظفار۔ ادا کرنے کے یہ سخی کب ہوں گے  
 سر دن سے بقدر ایک انگل کے تراش لے۔ فت۔ یہاں اذہ حضرت عمر دابن عمرؓ سے مروی ہے اور اسی پر استقامت  
 اجماع ہے اور اس میں ہود عورت پر ابرہین۔ مع۔ ہاں عورت کو سر شہ آنا جائز نہیں ہے۔ م۔ الحاصل حاجی حلق یا قصر کر چاہے  
 وقد حل لہ کل شئی الا النساء۔ ادا حالت یہ پہنچی کہ اسکو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے۔ عفت یعنی خوشبو  
 لباس وغیرہ سب حلال ہو گیا مگر عورتوں سے جماع داسکی دوا حاجی نہیں حلال ہوئی۔ وقال مالک والا الطیب ایضا  
 لانه من دوا حاجی الجماع۔ ادا امام مالک رحم نے کہا ادا سوائے خوشبو کے بھی کیونکہ وہ جماع کے دوا حاجی میں سے ہے۔ فت۔  
 تو عورتوں کی طبع خوشبو لگانا بھی حلال نہیں ہوا۔ ولتا قولہ علیہ السلام فیہ حل لہ کل شئی الا النساء۔ ادا ہماری  
 دلیل قولہ علیہ السلام اس بارہ میں کہ اُسکے لیے سوائے عورتوں کے ہر چیز حلال ہو گئی۔ فت۔ اگرچہ اسی قدر عبارت  
 ذکر کرنے میں یہ شبہ رہتا ہے کہ عورتوں کے استثنائے میں دوا حاجی بالاتفاق منقشی ہیں تو طیب بھی زمین داخل ہے لیکن نام  
 روایت سے یہ شبہ دور ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو مینی رحم نے شیعہ اقا شمار سے نقل کی کہ حضرت علیؓ علیہ وسلم نے فرمایا  
 کہ جب تم نے رمی کی اور حلق کیا تو تمہارے لیے خوشبو و کپڑے ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے۔ وہ وقت ہم  
 علی القیاس۔ اور یہ نص صریح قیاس پر مقدم ہے۔ فت۔ تو مالک رحم کا قیاس رد ہو گیا لیکن معارفہ میں جبہ ادا  
 میں الزبیری کی روایت ہے کہ حج کی سنت سے ہے کہ جب جمرۃ الکبریٰ کو رمی کیا تو اسکو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں  
 و خوشبو کے یہاں تک کہ طواف دیار حرام اور کرے۔ رواہ الحاکم قاطعاً فی شرح الشیخین۔ ادا یہی عمر رضی اللہ عنہ سے ہمسار  
 شفع مروی ہے۔ کافی الام۔ اور جواب یہ ہے کہ صحیحین میں قاسم نے عائشہ رحم سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام کے واسطے قبل اسکے کہ آپ احرام باندھیں اور بوم النحر کو قبل اسکے کہ آپ طواف کریں ایسی  
 خوشبو سے مسح کیا لیکن مشک نہا۔ ادا صحیح مسلم بخبر عمرہ نے عائشہ رحم سے انہ اسکے روایت کی۔ لسانی دابن ماجہ نے  
 ابن عباس رحم سے روایت کی کہ جب تم نے رمی الجمرہ کی تو تمہارے واسطے ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے پس  
 ایک نے کہا کہ اور خوشبو تو ابن عباس نے فرمایا کہ میں نے تو بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ کے سر مبارک  
 سے مشک کی خوشبو اڑتی تھی پس کیا مشک خوشبو ہے کہ نہیں ہر دم مع۔ اب ظاہر ہے کہ یہ روایات بہ نسبت روایت حاکم  
 کے اصح و ارجح ہیں تو کوئی معارفہ قائل نہیں ہو سکتا ہے۔ پس صرف حدیث ایسی اسکو حلال نہیں ہے۔ م۔ ولای حل لہ الجماع  
 فیما دون الفرج عندنا۔ اور عورت سے اسوائے فرج کے بھی جماع کرنا ہمارے نزدیک اسکو حلال نہیں ہے۔ خلاف  
 للشافعی۔ بخلاف قول شافعی کے۔ فت۔ کہ اُنکے دو قول میں سے ایک قول کے موافق عورت کو پشانا ادا اسکی  
 مان پست سے ماس و خواہش پوری کرنا جائز ہو کر ہم اسکو جائز نہیں جانتے۔ لانه قضایا الشیوخ بالنساء۔ کیونکہ  
 یہ بھی عورت کے ساتھ خصوصاً پوری کرنا ہے۔ فیو خوالی تام الا حلال۔ تو پورے حلال ہونے تک تاخیر کیا جائیگا۔ فت۔  
 ادا وہ جو طواف فرض کے ہوگا۔ رہا یہ مسئلہ کہ رمی الجمار بھی احرام سے نکلنے کے سببوں سے ہر یا نہیں۔ تو فرمایا۔ ثم الرمی  
 ایس من اسباب اتحل عندنا۔ ہر رمی الجمار ہمارے نزدیک احرام سے نکلنے کے اسباب میں سے نہیں ہے۔ خلافاً  
 للشافعی۔ بخلاف قول شافعی رحم کے۔ جو یقول انه یتوقت بیوم النحر کا لطف فیکون بمنزلة تفتی التحلیل شافعی  
 فرماتے ہیں کہ رمی بھی مانند سر ہونے کے بیوم النحر کے ساتھ صرف ہے تو حلال کرنے میں بھی منہر حلق کے ہوگی۔ فت۔  
 کیونکہ جو چیز بیوم النحر سے وقت ہو مینی دو سو میں ذی الحجہ ابلا وقت مقرر کر دیا گیا ہے تو وہ حلال کر کے دالی ہے۔ ادا متقی بیوم  
 کہ دو توف مزدقہ بھی بیوم النحر میں واقع ہے۔ ولتا ان مایکون مکلاً یكون جناح فی غیر اذانہ کا لطف۔ ادا نہیں دلیل





بسم اللہ

میں سے پہلے طواف کے لیے افضل ہے جیسے انہیں ایام قرآنی میں سے پہلے منقذاتی کے لیے افضل ہے۔ حدیث  
 افضلہا اولہا۔ اور حدیث میں ہے کہ ان ایام میں افضل طواف ہے۔ سن۔ یہ حدیث ثابت نہیں ہوئی ہے بجز کہ کہا جائے  
 کہ اسی پر اجماع ہے۔ رہا اس طواف میں رمل ہر انہیں تو فرمایا کہ۔ فان كان سعي بين الصفا والمروة فحبیب طواف  
 القدم لم ير لم یثبأ الطواف ولا سعي عليه۔ اگر وہ طواف القدم کے بعد صفا و مروة کے درمیان سعی کرے گا تو وہ اس طواف  
 الزیاراتہ میں رمل نہیں کرے گا اور سہری و صفا و مروة بھی نہیں ہے۔ وان كان لم یقوم السعی۔ اور اگر سعی صفا و مروة کو مقدم نہیں  
 کرے گا۔ ف۔ بلکہ اس وقت تک تاخیر کی ہے۔ اور یہی افضل ہے۔ رمل فی ہذا الطواف وسیع بعدہ۔ تو اس طواف میں  
 رمل کرے اور ایک بعد سعی کرے۔ لان السعی لم یشرع الا مرة۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ سعی صفا و مروة تو مشروع نہیں مگر ایک بار نہ  
 یعنی ایک بار واجب ہے کسی طواف کے بعد جو پھر نہیں جائز ہے پس یہ گنجائش ہے کہ چاہے طواف القدم جو کہ سنت ہے اس کے بعد  
 یہ سعی ادا کر دے۔ والرمل ما شرع الا مرة فی طواف بعدہ سعی۔ اور رمل کرنا نہیں مشروع ہے مگر ایک بار ایسے طواف میں  
 جس کے بعد سعی ہو۔ ف۔ تو رمل کا مدار سعی پر ہو گیا حتیٰ کہ اگر مقدم ہو چکی ہو تو اب رمل نہیں رتنہ رمل کرے۔ مفاد اسکا یہ ہے  
 کہ اگر طواف قدم میں رمل کیا اور اسکے بعد سعی صفا و مروة کی تو رمل شمار نہ ہو اور طواف الزیاراتہ مع رمل وسیع کرے۔ اگر طواف  
 قدم میں رمل نہ کیا اور اسکے بعد سعی کی تو رمل ساقط ہوا اور صرف طواف الزیاراتہ سات پھرے ادا کرے۔ پھر سات پھرے  
 بروجہ کامل میں ورنہ رکن تو چار پھرے ادبائی میں واجب ہیں۔ کما فی طیفہ الامام محمد اور اس میں شیخ کی تحقیق آئی ہے انشاء اللہ تعالیٰ  
 م۔ ویصلی رکعتین بعد ہذا الطواف۔ اور اس طواف زیارت کے بعد دو گانہ ناز پڑھے۔ لان ختم کل طواف برکعتین  
 فرضا کا ان الطواف او فخلا علی ما یثبأ۔ کیونکہ ختم ہر طواف کا دو رکعت کے ساتھ ہے خواہ طواف فرض ہو یا نفل جو بنا برآئکہ  
 ہم بیان کر چکے۔ ف۔ حدیث کہ طواف کنندہ ہر سات پھرے کے واسطے دو رکعت پڑھے چنانچہ طواف قدم کی ذیل میں  
 مذکور ہے۔ م۔ (فروع) شعلق طواف۔ واضح ہو کہ طواف کا مقام داخل مسجد ہے۔ اگر ستونوں یا زمر کے مدار طواف کیا  
 تو کافی ہے اور اگر دروازہ مسجد کیا تو نہیں۔ اور اعادہ واجب ہے۔ جیسے کہ بکے گرد طواف کرنے سے کچھ عین ہو گا۔ مسجد میں داخل  
 ہوئے والا اول طواف کرے خواہ احرام سے ہو یا نہ ہو مگر آئکہ اسپر کوئی تاز قضا ہو یا وقتی قضا ہوئی جانی ہو یا وتر یا سنت  
 ہو کہ وہ یا جاعت جانی ہو تو اس نماز کو مقدم کر لے۔ عمرہ والے کے واسطے طواف قدم سنت نہیں ہے عورت کو مستحب ہے کہ  
 طواف کے کنارہ رہے اور مرد کو بیت سے قریب ہونا بغیر کسی کی ایذا کے۔ اگر طواف یا سعی میں ناذر فیضہ کی اقامت کی گئی یا  
 جنازہ کی یا وضو کی ضرورت ہوئی تو طواف سے نکل کر جادے پھر فراغت کے بعد اگر جان سے چھوڑا تھا اسپر بنا کر لے  
 جن اوقات میں ناذر کردہ ہے انہیں طواف مکروہ نہیں مگر دو گانہ طواف میں تاخیر کرے۔ جوتا پنے طواف میں مضائقہ نہیں  
 بغیر طیفہ پاک ہوں۔ طواف میں اشعار پڑھنا اگرچہ محدثا ہو بظاہر الروایۃ۔ اور باتیں کرنا بغیر ضرورت اور عریذ و فروخت  
 کرنا مکروہ ہے مگر طواف فاسد نہ ہو گا۔ طواف میں سلف سے ذکر الہی متواتر تا سپر اجماع ہے تو یہی افضل ہے قریب قرآن سے  
 کما فی آجینس طیفہ۔ اور تا بہت قرات میں مضائقہ نہیں۔ کما فی الکافی لہاکم۔ طواف میں قنوی دینا اور بجز رت بانی ہن  
 جائز ہے اور تلبیہ اس وقت نہ کہے۔ اگر ساری پر یا آدمی پہلے طواف یا سعی کی تو بعد نہ جائز ہے اور بغیر ہذا نہیں پس جب تک کہ  
 میں عزم کرے اور چلا آئے تو اسپر قرآنی واجب ہے کیونکہ پیدل طواف کرنا ہر سے نزدیک واجب ہے۔ کما فی طیفہ محمد شاہ  
 دوسرے کو لا کر طواف کرایا تو لا دینے والے کا طواف بھی ادا ہو گیا لیکن اگر نقطہ لا دینے کا قصد ہو تو نہیں اسی واسطے اگر  
 دشمن سے بھاگے یا قرضہ لے کر کو کھڑے میں سات پھر گھوم گیا تو طواف نہیں ہے اختلاف و توف عوف کے کردہ ہو گیا خانہ کعبہ  
 کے اندر داخل ہونا مستحب ہے جب کہ کسی کو ایذا نہ ہو۔ کیونکہ حضرت علی (ع) طیفہ وسلم کے داخل ہونے پر فرمایا۔ لعلہا علیہ السلام







بعد منجرتہ رمی کر کے توہن نہیں کرتا ہے۔ قال واذا كان من الغد۔ تدوی رح لے کیا اور جب دو سرا دل ہو  
 ونب یعنی بارہویں تاریخ جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن تھا تہہ ہر جسکو یوم النفر الاول کہتے ہیں۔ رمی الجمار الثلث بعد  
 زوال الشمس گذشت۔ تو میژن جمار کو بعد زوال آفتاب کدی کرے اسی طبع۔ ونب یعنی چھٹج گیا رھوین کی  
 جمار کا ذکر مفصل ہو چکا۔ فان اراد ان یصل النفر لفرالی کہے۔ پس اگر چاہے کہ جانے میں جلدی کرے تو کہ کو چلا جاو  
 ونب کچھ گناہ نہیں ہے۔ وان اراد ان یقیم رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس۔ اور اگر  
 ٹھہرنا چاہے جو چھ روز بھی میژن جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے۔ نقولہ تعالیٰ فمن یصل فی یومین فلا اثم علیہ  
 ومن تأخر فلا اثم علیہ لمن انقی۔ بدیل قولہ تعالیٰ فمن یصل الیوم یعنی پھر شخص جلدی کرے دو دن میں تو اس پر کچھ گناہ  
 نہیں اور جو تاخیر کرے تو اس پر بھی گناہ نہیں اسکے واسطے جو تقویٰ کرے۔ ونب زخشری نے نقل کیا کہ اسلام سے چلے  
 جانے جا ہیست میں بھنے جلدی کو گناہ اور بھنے تاخیر کو گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ نے ہر حق سے بوجی مطلع کر دیا۔ مع۔ پس  
 بارہویں کو چلا جانا جائز ہے۔ والا فضل بان یقیم۔ اور افضل یہ کہ ٹھہر رہے۔ ونب تیرھویں تک جو آخر ایام تشریق ہے  
 لماروسی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صبر حتی رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع۔ کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ  
 حضرت مسلم ٹھہرے رہے یہاں تک کہ چھ دن میژن جمار کو رمی کیا۔ ونب چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ طواف  
 ومارت کیا آخر مذہبیکہ ظہر تشریق یعنی یوم النحر کو پھر مئی کو واپس ہوئے پس وہاں ایام تشریق کی باتیں ٹھہرے کہ رمی الجمار فراتے  
 تھے جب آفتاب ٹوٹا چلا جاتا تھا۔ رواہ ابو داؤد و ابن جابر فی صحیحہ والحاکم۔ خدوسی نے مختصر السنن میں لکھا کہ حدیث حسن ہے۔ مع  
 ہذا زیادت عبادات اولیٰ تلح سنت افضل ہے اور بارہویں کو چلا جانا جائز ہے جبکہ کتبہویں شروع ہو چکا نہ فرمایا۔ ولہذا ان یفر  
 فاعلم طالع النحر من الیوم الرابع فاذا طلع النحر لم یکن لہ ان یفر سادو حاجی کو چلے جائیگا واز حاصل ہے جب تک کہ چھ روز یعنی  
 تیرھویں کی فجر طلع نہ ہوئی پھر جب فجر طلع ہو گئی تو اسکو چلے جائیگا اختیار نہوگا۔ ونب جب تک کہ چھ روز کی رمی نہ کرے۔  
 لدخول وقت الرمی۔ بوجہ وقت رمی آجانے کے۔ ونب نظیر اسکی بعد افان کے مسجد سے نکلنا غیر ادا کر دہ ہے۔ وفی خلاف  
 الشافعی۔ اور اس میں شافعی رح کا خلاف ہے۔ ونب کیونکہ شافعی رح کے نزدیک چھ دن کی سات ہی تشریق  
 ہونے سے جو از نہیں رہتا یعنی جب بارہویں کا آفتاب غروب ہو اتواب جانا جائز نہیں ہے اور یہی حضرت عمر رحمہ  
 مروی اور قول مالک واحد ہے اور ہمارے نزدیک سات میں جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت نہیں ہے یہاں تک کہ  
 فجر طلع ہو تب نہیں جائز ہے۔ مع۔ وان قدم الرمی فی ہذا الیوم یعنی الیوم الرابع۔ قبل الزوال بعد طلع  
 النحر جائز عند ابی حلیفہ۔ اور اگر حاجی نے اس دن یعنی چھ دن میں رمی کو طلع فجر کے زوال آفتاب سے  
 پہلے ادا کر لیا تو ابو حلیفہ رح کے نزدیک جائز ہے۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ بدیل استحسان حکم ہے۔ وقال لا یجوز۔  
 اوجا میں نے لکھا کہ زوال سے مقدم کرنا نہیں جائز ہے۔ یہی قول مالک و شافعی واحد ہے۔ مع۔ احتیاطا باسائر  
 الایام۔ ہر یاس دیگر ایام کے۔ ونب یعنی ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ میں دن قبل زوال رمی نہیں جائز ہے جو چھ دن بھی  
 نہیں جائز ہے کیونکہ کوئی وجہ تفاوت کی نہیں ہے۔ وانما التفاوت فی زحمتہ النفر۔ اور فرق فقط روایت کی اجلا  
 میں تھا۔ ونب یعنی چھ روز کے واسطے صرف یہ جائز تھا کہ بد دن ہی کے چلا جاوے اور ان تین ایام میں نہیں  
 پس یہی فرق تھا۔ فاذا لم یتیرخص التحق بہا۔ پس جب حاجی نے چلے جانے کی رخصت کو اختیار کیا تو جو تھکان  
 بھی دیگر ایام کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ ونب۔ اور کسی باب میں فرق نہ ہو۔ تو یہی دیگر ایام میں قبل زوال کے رمی  
 نہیں جائز ہے اسی طرح جو چھ روز بھی جائز نہ ہوئی۔ ونب یہی وجہ ہے کہ جن عباس۔ اور ابو حلیفہ کا مذہب حضرت







اصل وقت بلال و الانصاریہ بالثانی۔ میں ثابت ہوگا اصل وقت بدلیل حدیث اصل وقت بدلیل حدیث۔  
 دم وقت اصل وقت اس حدیث سے نہیں ثابت کیا جائیگا جو شامی نے روایت کی بلکہ اسکی تاویل کیا جائے۔  
 و تاویل اس حدیث الثانیۃ والثالثۃ۔ اور تاویل روایت شامی کے یہ کہ رات دم اور دم ہر دو۔ فتنہ یعنی جو ہر دو  
 کو اجازت دی کہ گیارہویں و بارہویں رات میں رومی کرہین کیونکہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ رومی میں راتیں اپنے اگلے دن کے  
 آغاز میں تھیں کہ جب مثلاً گیارہویں کو رومی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہوکر آخرات تک رہتا ہے۔ فتنہ۔ پس جو ہر دو  
 جو ہر دو کے رخصت دی کہ مثلاً ۱۱-۱۲۔ کے دن کی رومی کو رات میں ادا کر لیں۔ اور یہ ہم نے اس واسطے کیا کہ عبداللہ بن  
 عباس اور فضل بن عباس کی حدیثوں منفقہ میں اور جو ہر دو کی حدیث ابن عباس میں توفیق ہو جائے۔ ولان  
 لیلۃ النحر وقت الخوف۔ اور اس واسطے کہ دسویں کی رات تو توفیق عرفہ کا وقت ہے۔ فتنہ جیسا کہ حدیث عرفہ  
 گندہی۔ تودہ رومی الجمرہ کا وقت ہوگا۔ والرمی تیرتب علیہ فیکون وقتہ بعدہ ضرورۃ۔ اور رومی ترتیب کے  
 ساتھ خوف عرفہ کے بعد ہے تو احوال رومی کا وقت بعد وقت توفیق کے ہوگا۔ فتنہ تو رات گندہی شروع صبح سے ہوگا  
 اور اگر ہم مان لیں کہ جو ہر دو کو اسے دسویں رات میں رومی جمرہ عقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہیں آتا کہ رومی کا وقت  
 رات سے ہر شخص کے واسطے ہو ایسے کہ رومی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب منفقہ میں توفیق اور جو ہر دو کو رخصت  
 دی تو یہ انھیں تک رہی دوسروں کے حق میں نہ ہوگی کیونکہ قیاس کو قائل نہیں۔ باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث فضل  
 بن عباس زعمہ اس میں عباس دربارہ منفقہ کے جو ہر دو میں انوی بن مرجع متروک کر کے حدیث دربارہ جو ہر دو کو  
 ماخوذ ہو اور یہ نہیں جائز ہے۔ ثم عند الی حنیفۃ یمتد ندۃ الوقت الی غروب الشمس۔ پھر واضح ہو کہ ابو حنیفہ رحمہ کے  
 نزدیک یہ وقت دماز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک۔ فتنہ یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے۔ لقولہ علیہ السلام ان  
 اصل نسکائی ہذا الیوم الرمی۔ بدلیل قول حضرت علی اسرطیہ وسلم کہ اس دن میں ہمارا اول نسک یہ کہ رومی کرین  
 فتنہ اسکا ذکر خلق کے بیان میں گذرا۔ جعل الیوم وقتا۔ پس حضرت علی اسرطیہ وسلم نے رومی کا وقت پورے  
 قرار دیا۔ فتنہ۔ تا براگہ دن میں کتنا اور یہ دن کتنا برابر میں۔ و دماز بہ لغروب الشمس۔ اور آفتاب ڈوبنے  
 سے دن جاتا ہے۔ فتنہ۔ کیونکہ دن اسی تک کہتے ہیں تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہیگا۔ وعن ابی یوسف  
 انہ یصلی وقت الزوال۔ اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دماز ہوتا ہے۔ فتنہ بعد زوال کے نہیں  
 رہتا جو کہ حضرت علی اسرطیہ وسلم نے قبل الزوال رومی کر لی ہے۔ دالہ علیہ مارویا۔ اور ابو یوسف پر بحث وہ  
 حدیث جو ہم روایت کر چکے۔ فتنہ۔ ان اول نسکائی ہذا الیوم الخ۔ اور چونکہ اس ثبوت نہیں ہوا تو بحث قائم نہ ہوگی  
 کا ایلغی۔ وان اخرا الی الطیل رماہ ولاشی علیہ۔ اور اگر حاجی کے رومی جمرہ عقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رومی  
 کرے اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ لحدیث الرعار۔ بدلیل جو ہر دو کے حدیث کے۔ فتنہ بلکہ ایسے کہ رات بھی  
 دن کے تابع ہو جائے۔ بلکہ مہوط خواہر زادہ میں ہے کہ فجر سے طلوع تک جائز ہے اس پر بعد از طلوع سے زوال تک وقت  
 مستحق ہے اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اسارت ہے اور رات میں جائز مع اسارت ہے۔ فتنہ۔ اور حنفی نہیں کہ  
 رات وغیرہ میں جانی اسارت ذکر کی وہ بغیر ضرر ہے ورنہ منفقہ و جو ہر دو کو اسارت نہیں ہے۔ فتنہ۔ وان اخرہ اسے  
 اشدہ۔ اور اگر اس میں کوئی دوسرے رد نہ ہو تو یہ تاخیر کیا تو رومی کرے۔ لانه وقت جلس الرمی۔ کیونکہ یہ وقت بھی  
 جس میں لا ہے۔ فتنہ۔ اگرچہ خاص اس میں مانہ۔ لکن رومی کرے۔ و علیہ دم۔ اور اس پر ایک قرائی لازم آئی۔ عند  
 الی طیل تاخیر میں وقتہ کیا ہوتا ہے۔ ابو حنیفہ ہم کے نزدیک جو تاخیر کرے۔ رومی مذکور کے اپنے وقت میں دسویں سے

جیسا کہ ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ وفت یہ کہ جب کسی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر کر دے تو قرآن میں اس پر سب سے بڑا جہاد بتا کر رکھی ہوئی ہے۔ اور جب یہی مذہب ہے۔ قال فان رہا ہا سا گیا اجزاء۔ بعد ہی نہ لکھا ہوا۔ اگر کسی نے لکھا کہ سوارہ ادا کیا تو اسکو کافی ہے۔ محصول فعل رمی۔ جو بعد فعل رمی حاصل ہو جانے کے۔ وفت یہ کہ تیسرا میں لکھا کہ یہی ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک کل رمی میں افضل ہے اسکی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہون ہی ثبوت ہوا۔ معن۔ کہانی الصبح وغیرہ۔ اور ابو یوسف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس غرض سے سمجھا کہ لوگ آپ کو دیکھیں اور پوچھیں چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھے اپنے مناسک حاصل کر لو کیا معلوم شاید میں اس سال کے بعد حج ذکر دلا۔ کہانی الصبح۔ اور بغیر سوار ہی بھی آپ کا رمی کرنا افضل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابو یوسف نے یہ کلیہ قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعدہ رمی فالافضل ان یرمیہ ماشیا والافیرمیہ را گیا۔ ہر رمی جیسے بعد رمی ہو تو افضل یہ کہ اسکو پیادہ رمی کرے ورنہ اسکو سوارہ رمی کرے۔ وفت۔ پس دسویں کی رمی حجۃ العقبہ سوارہ ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام میں حجۃ اولی و وسطی کے بعد رمی ہو تو پیادہ کرے اور حجۃ سوم کو سوارہ کرے۔ لان الاول بعدہ وقوف ودعاء علی ما ذکرنا۔ اسواسطے کہ اول یعنی جبکہ بعد رمی باقی ہو تو اس کے بعد ٹھہرنا دو عمارت ہر بنا بر آگے ہم نہ کر کر چکے۔ فیرمی ماشیا۔ تو اسکو پیادہ رمی کرے۔ وفت۔ تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکن اقرب الی التفریح۔ تاکہ تفریح سے اقرب ہو۔ وفت۔ اور دوم یعنی جبکہ بعد رمی نہیں تو سوارہ بہتر تاکہ جلد ہٹ جاوے و بیان الافضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم عجیب کیا۔ اور ادا درم نے کہا کہ وہ وقت طرد شیطان کا ہے اور یہی رمی البھار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور نفع تقدیر میں ہے کہ تفسیر یہ میں مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی ادلی ہے۔ معن۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابو حنیفہ و محمد سے مستحب کیا۔ ان سوار رمی میں ہجوم سے خطر ہو تو پیدل اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ ویکرہ ان الامیثہ یعنی لیالی الرمی اور کمرہ کہ رمی کی راتوں میں رات کو نئی میں نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام بات ہوا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں رات کو رہے۔ وفت۔ چنانچہ ابو داؤد و ابن جان کی حدیث مانتہ رو میں گذرا۔ اور اس سے صرف سنت جو ثابت ہوتا ہے۔ و عمر رضی اللہ عنہ کان یووب علی ترک المقام ہوا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ منی میں مقام حرک کرنے پر ادا دینے لگے۔ وفت۔ ظاہر یہ مراد کہ زبان سے تفسیر کرنے لگے چنانچہ منع کرتے کہ کوئی شخص حقہ کے باہر رات گزارے اور حکم کرنے لوگوں کو کہ منی کے اندر داخل ہوں۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ ان راتوں کو میں سونا کمرہ رکھتے۔ بخون اثر ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ نفع۔ و لو بات فی غیر ما استعدا لایزہ شئی عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی حد آنسی کے سواے کہیں رات میں رہا تو ہمارے نزدیک اس پر کچھ لازم نہ ہوگا خلافاً للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رحم کے۔ وفت۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ بات واجب ہے اور ہمارے نزدیک نہیں۔ لانہ وجب لیسل علیہ الرمی فی ایامہ۔ ہمارے دلیل یہ کہ یہ قیام واجب ہوا یعنی ہمارے ہاں یہ سنت اس مقصد سے کہ حاجی پر رمی کرنا یا درم میں آسان ہو۔ علم کہین من افعال الحج فترکہ لایوجب البھار۔ تو یہ نسل کچھ احوال حج سے لہوا تو اس کے ترک سے نقصان ہونا کہنے والا واجب نہیں ہوگا۔ وفت۔ کیا نہیں دیکھتے کہ عباس بن عبدالمطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیوں کو پانی پلانے کی فرمن سے کہ میں رہنے کی اجازت دے دی پس اگر منی میں رات بسر کرنا واجب ہوتی تو علیہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ سقاہ یا اتفاق واجب نہیں ہے

بعد ہر وقت کی کرکٹ کے وقت نہیں کرتا ہے۔ قال واداکان من الغد۔ تدریجی کرکٹ کیا اور جب دوسرا دن ہو  
 فتنہ میں بارہویں تاریخ جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن و خاتمہ ہے جسکو یم النفر الاول کہتے ہیں۔ رمی الجمار الثالث بعد  
 زوال الشمس کذا۔ تو یزید جبار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے اسی طرح۔ فتنہ یعنی جھڑپ کیا رحویں کی  
 اوار کا ذکر مفصل ہو چکا۔ قال اراد ان یعمل النفر الثانی بکے۔ پس اگر چاہے کہ جانے میں جلدی کرے تو کہ کو چلا جاوے  
 فتنہ کہ گناہ نہیں ہے۔ وان اراد ان یتیم رمی الجمار الثالث فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس۔ اور اگر  
 صبر کرے تو چوتھے روز بھی یزید جبار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے۔ نقولہ تعالیٰ فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ  
 ومن تأخر فلا اثم علیہ لمن اتقى۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فمن تعجل الیوم یعنی پہرہ شخص جلدی کرے دودن میں تو اسپر کچھ گناہ  
 نہیں اور جو تاخیر کرے تو اسپر بھی گناہ نہیں اسکے واسطے جو تقویٰ کرے۔ فتنہ زخمی نے نقل کیا کہ اسلام سے پہلے  
 لہذا جاہلیت میں لہجے جلدی کو گناہ اور لہجے تاخیر کو گناہ جانتے تھے اور تعالیٰ نے ہر حق سے بوجی مطلع کر دیا۔ مع۔ پس  
 رحویں کو چلا جانا جائز ہے۔ والا فضل ان یتیم۔ اور افضل یہ کہ ٹھہر رہے۔ فتنہ تیرہویں تک جو آخر ایام تشریق ہے  
 ماروی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صبر حتی رمی الجمار الثالث فی الیوم الرابع۔ کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ  
 حضرت صلعمؓ سے رہے یہاں تک کہ چوتھے دن یزید جبار کو رمی کیا۔ فتنہ چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہؓ کی حدیث ہے کہ طواف  
 بارت کیا اور وہ جیکہ نظر پڑی یعنی یوم النحر کو پھر مٹی کو داپس جو ہے پس وہاں ایام تشریق کی باتیں ٹھہرے کہ رمی الجمار فرماتے  
 تھے جب آفتاب ٹوٹا اور چلنا شروع ہوا۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ فی صحیحہ والحاکم۔ سند رمی میں نے مختصر استن میں کیا کہ حدیث حسن ہے۔ منفع  
 ہذا زیادت عبادت اور تعلق سنت افضل ہے اور بارہویں کو چلا جانا جائز ہے جب تک کہ تیرہویں شروع نہ ہو چنانچہ فرمایا۔ ولہ ان یتفر  
 لم یطلع النحر من الیوم الرابع فاذا طلع النحر لم یکن لہ ان یتفر ما وجاہی کو چلے جائیگا جو از حاصل ہے جب تک کہ چوتھے روز یعنی  
 تیرہویں کی فجر طلع نہ ہوئی پھر جب فجر طلع ہو گئی تو اسکو چلے جائیگا اختیار نہ ہوگا۔ فتنہ جب تک کہ چوتھے روز کی رمی نہ کرے۔  
 دخول وقت الرمی۔ بوجہ وقت ہی آجانے کے۔ فتنہ نظیر اسکی بعد اذان کے مسجد سے نکلنا غیر ادا کر دے۔ و فیہ خلاف  
 الشافعی۔ اور اس میں شافعی مع کا خلاف ہے۔ فتنہ کیونکہ شافعی مع کے نزدیک چوتھے دن کی رات ہی شروع  
 ہونے سے جو از نہیں رہتا یعنی جب بارہویں کا آفتاب غروب ہوا تو اب جانا جائز نہیں ہے اور یہی حضرت عمرؓ سے  
 مروی اور قول مالک واحد ہے اور ہمارے نزدیک رات میں جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت نہیں ہے یہاں تک کہ  
 فجر طلع ہو تب نہیں جائز ہے۔ مع۔ وان قدم الرمی فی ہذا الیوم یعنی الیوم الرابع۔ قبل الزوال بعد طلع  
 النحر جائز عند الی حلیفہ۔ اور اگر حاجی نے اس دن یعنی چوتھے دن میں رمی کو طلع فجر کے زوال آفتاب سے  
 پہلے ادا کر لیا تو ابو حنیفہ مع کے نزدیک جائز ہے۔ و ہذا استحسان احمد یہ بدلیل استحسان حکم ہے۔ وقال لا یجوز۔  
 وجاہ میں نے کہا کہ عدال سے مقدم کرتا نہیں جائز ہے۔ فتنہ یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے۔ احتیاطاً بآسان  
 الایام۔ ہر قیاس و دیگر ایام کے۔ فتنہ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۴۔ ۱۳۲۵۔ ۱۳



ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ کہ جب پیغمبر ﷺ کو کتاب پہنچ کر کسی نے کہا کہ یہ ہے اس کا نام ہے۔ یعنی جب تمہارے کو کتاب پہنچا ہے تو یہی کہہ کے روانہ ہونا جائز ہے۔ لہذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور لاکھ لاکھ شراعتیں تھیں ان کے بعد اللہ تعالیٰ حق التبرک کلان نے ظہری جو ائمہ فی الاوقات کبار ہیں۔ اور اس قبائس انجمنی سے کہ جب اس روز باطل سے جوڑنے کے اجازت میں تھیں لاکھ ظاہر ہو گیا تو ہر جہاں سے اس روز تمام وقتوں میں سے جس جہاں سے میں ان تھیں ظاہر ہونا چاہیے۔ بخلاف الیوم الاول والثنائی سرنگا روز اول مقدم کے۔ کہ ان میں یہ اجازت نہیں کہ چاہو چلے جاؤ تو تھیں نہیں جس کا اثر وقت کے بارہ میں ہوتا ہے۔ اور ان میں ہم وقت کو معین رکھتے ہیں۔ حیث لا يجوز الرمي فيما لا بعد الزوال فی المشهور من الروايات۔ چنانچہ مشہور روایت میں ان دونوں دن میں میں سے نہیں جائز ہے کہ بعد زوال آفتاب کے۔ لاکھ لا يجوز حرکة فيما قبل غروب الشمس۔ کہ چونکہ ان دونوں دن میں میں سے کو ترک کرنے کا جواز نہیں ہوتا تو اسی اصل پر میں رہی جو روایت کی گئی ہے۔ کہ یعنی بعد زوال کے اور معلوم ہو چکا کہ یہ اصل درحقیقت حضرت ام المومنین عائشہ و ابن عمر کی حدیث سے مروی ہے۔ مروی ہے۔ نہ جابہ نہ سے ہم۔ فاما یوم النحر فاول وقت الرمي فيه من وقت طلوع النحر۔ ہا ہم انھیں یعنی دسویں کو بعد دایسی عرفات و مزدلفہ کے تو اس دن میں اول وقت میں کا طلوع فجر سے ہے۔ کہ لیکن طلوع آفتاب تک بغیر عذر کے اسات پر مثل رات کی میں کے۔ کہ ن۔ وقال الشافعی اوله بعد نصف الليل۔ اور شافعی نے کہا کہ اول وقت بعد آدھی رات کے ہے۔ کہ یہی قول احمد ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام رخص للرجال ان یرویوا لیلہ۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے چرواہوں کو رخصت دی کہ رات میں میں سے کریں۔ کہ رواہ ابن ابی شیبہ عن ابن عباس و مرسل عن عمار بن۔ و رواہ الطبرانی مع۔ اور دارقطنی نے زیادہ کیا اور جس وقت چاہیں رات یا دن میں۔ لیکن اسناد ضعیف ہے۔ منع۔ اور نیز دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ کو روانہ فرمایا تو ام سلمہ نے قبل فجر کے میں سے لکھ کر کیا پھر روانہ ہوئیں حتی کہ طواف افاضہ کیا اور یہ وہ دن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس میں ام سلمہ کے پاس جو کچھ وہاں ہوا کوئی یعنی باری کا دن تھا پس اشارہ کیا کہ یہ روزانگی یا اجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہوگی۔ لہذا وہاں سے عمار سے روایت کی کہ مجھے ایک نے خبر دی اس وقت ابی بکر سے الحدیث اس میں ہے کہ ہم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد میں سے کرتے تھے یعنی رات میں میں سے الحجۃ مع۔ اور ضعیفی نہیں کہ حدیث عائشہ بن اسلمہ کا فضل صحیح اجازت سے ظاہر نہیں ہے اور بخاری کی حدیث میں ثبوت ہے کہ بعض صحابہ نے حق کے بعد میں سے کی اور بعض نے قربانی کے بعد غرض کہ ترقیب خود نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حج نہیں تو اس سے مستحب ہے کہ مردوں سے اپنی ماں کے خال سے خود چمکے تو کچھ بھی لپیٹ نہیں کہ خود حضرت ام سلمہ کا فعل ہے اور دوسری روایت میں مادی بھول ہو یا ہمدان کے محفل کہ عہدوں نے خود مائی سے کیا ہے اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو انکو صرف ایک حج میں حاصل ہوا اور یہی احتمال صحیح ہے۔ دلیل اس کے جو مصنف رحم نے ذکر کیا۔ م۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا ترویوا حجۃ العقبة الا بحیث۔ اور بخاری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ حجۃ العقبة کو تو میں سے کرنا اگر صبح میں داخل ہو کر۔ کہ رواہ الطحاوی و ترمذی و ابن حبان فی الصحیح عن عبد اللہ بن عباس۔ منع۔ یہ ان مردوں وغیرہ کو فرمایا جنکو مشرک و کافر یا تھا۔ و مروی حتی طلوع الشمس۔ اس روایت کیا جاتا ہے یا شک کہ آفتاب طلوع کرے۔ کہ یعنی ابی بکر و عمر کی حدیث فضل بن عباس میں ہے کہ حجۃ العقبة کو میں سے کرنا یا شک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ منع۔ اور دوسری روایت ہے کہ معلوم ہے کہ آپ کا فعل بھی یوں ہی تھا اور رسول میں ثبوت ہے کہ دونوں حدیثیں تھیں روایت کے ہیں۔

اصل وقت اول وقت والا فضیلتہ بالثانی۔ پس ثابت ہوگا اصل وقت بدیل حدیث اول اور اصل وقت بدیل حدیث دوم۔ وقت اول وقت اس حدیث سے نہیں ثابت کیا جائیگا و شافعی نے روایت کی بلکہ اسکی تاویل کیا دے۔  
 و تاویل ماریسی الطیثہ الثانیۃ والثالثۃ۔ اور تاویل روایت شافعی کے یہ کہ رات دوم اور سوم رات پر۔ فت یعنی جردا ہون  
 کو اجازت دی کہ گیا راتوں و بارہویں رات میں رسی کر میں کیونکہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ رسی میں راتیں اپنے اگلے دن کے  
 تابع ہیں حتیٰ کہ جب شفا گیا راتوں کو رسی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہوا آخر رات تک رہتا ہے۔ فت۔ پس جردا ہون کو  
 جو چہ ضرر کے رفعت دی کہ شفا۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ کے دن کی رسی کو رات میں لیا کر لیں۔ اور یہ ہم نے اس واسطے کیا کہ عبد الصمد بن  
 عباس اور یحییٰ بن عباس کی حدیثوں ضعیفہ میں اور جردا ہون کی حدیث ابن عباس میں توفیق ہو جاوے۔ ولان  
 یلزم الخ وقت الوقوف۔ اور اس واسطے کہ دسویں رات تو دوفت عرفہ کا وقت ہے۔ فت۔ جیسا کہ حدیث عرفہ میں  
 گذری۔ تو وہ رسی الجمرہ کا وقت نہوگا۔ والرمی تیرتب علیہ فیکون وقتہ بعدہ ضرورۃ۔ اور رسی تیرتب کے  
 ساتھ دوفت عرفہ کے بعد ہے تو احوالہ رسی کا وقت بعد وقت دوفت کے ہوگا۔ فت۔ تو رات گذر کر شروع صبح سے ہوگا  
 اور اگر ہم مان لیں کہ جردا ہون کو آٹھ دسویں رات میں رسی جمرۃ عقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہیں آتا کہ رسی کا وقت  
 رات سے پہلے کے واسطے ہو اسلئے کہ رسی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب ضعیفہ حدیثوں سچوں اور جردا ہون کو رخصت  
 دی تو یہ انہیں تک رہیگی دوسروں کے حق میں نہوگی کیونکہ قیاس کو قائل نہیں۔ باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث یحییٰ  
 بن عباس و عبد الصمد بن عباس و بارہ ضعیفہ کے جو سناد میں انوی بن مرجم مشرک کر کے حدیث و بارہ جردا ہون کو  
 ماخذ ہوا اور یہ نہیں جائز ہے۔ ثم عند ابی حنیفۃ میتہ نہدا الوقت الی غروب الشمس۔ پھر واضح ہو کہ ابو حنیفہ رحم کے  
 نزدیک یہ وقت دوازہ جتا ہے آفتاب ڈوبنے تک۔ فت یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے۔ لقولہ علیہ السلام ان  
 اول نسکنا فی ہذا الیوم الرمی۔ بدیل قول حضرت علیؓ علیہ السلام کہ اُس دن میں ہمارا اول نسک یہ کہ رسی کریں  
 فت۔ اسکا ذکر حق کے بیان میں گندا۔ جعل الیوم وقتا۔ پس حضرت علیؓ علیہ السلام نے رسی کا وقت یوم  
 قرار دیا۔ فت۔ تاہم اگر دن میں کتنا اور یہ دن کتنا برابر میں۔ و تاہم بغروب الشمس۔ اور آفتاب ڈوبنے  
 سے دن جتا ہے۔ فت۔ کیونکہ دن اسی تک کہتے ہیں تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہیگا۔ وعن ابی یوسف  
 انہ یجتہد الی وقت الزوال۔ اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دوازہ جتا ہے۔ فت۔ بعد زوال کے نہیں  
 رہتا ہے کیونکہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے قبل الزوال رسی کر لی ہے۔ والکعبہ علیہ ماروینا۔ اور ابو یوسف پر حجت وہ  
 حدیث جو ہم روایت کر چکے۔ فت۔ ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الخ۔ اور چونکہ اسکا ثبوت نہیں ہوا تو حجت قائم نہ ہوگی  
 کما فیہ الخ۔ وان اخرا الی اللیل رماہ ولاشی علیہ۔ اور اگر حاجی نے رسی جمرۃ عقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رسی  
 کرے اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ لحدیث الرعاع۔ بدیل جردا ہون کے حدیث کے۔ فت۔ بلکہ اسلئے کہ رات بھی  
 دن کے تابع ہو جاتی ہے۔ لیکن بسوط خواہر زادہ میں ہے کہ فجر سے طلوع تک جائز ہے اسارت ہی اور طلوع سے زوال تک وقت  
 مستحب ہے اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اسارت ہے اور رات میں جائز بغیر اسارت ہے۔ فت۔ اور مفتی نہیں کہ  
 رات وغیرہ میں جان اسارت نہ کرے وہ بغیر ضرر و درد ضعیفہ و جردا ہون کو اسارت نہیں ہے۔ فت۔ وان اخرہ اسلئے  
 انہ رماہ۔ اور اگر اس رسی کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رسی کرے۔ لانہ وقت طیس الرمی۔ کیونکہ یہ وقت بھی  
 طیس ہی ہے۔ فت۔ اگرچہ خاص اس رسی کا نہ۔ لہذا رسی کرے۔ و علیہ دم۔ اور اس پر ایک قربانی لازم آتی۔ عند  
 ابی حنیفۃ تاخیر و عن وقتہ کما ہو نہ میر۔ ابو حنیفہ دم کے نزدیک جردا ہون تاخیر کرے۔ رسی نہ کرے۔ اپنے وقت میں دسویں سے

جیسا کہ ابو خنیفہ کا مذہب ہے۔ فت۔ یکو جب کسی نیک کو اپنے وقت سے اخیر کوئے تو قرآن اچھا ہے۔ پھر اس  
 چارہ کہ رمی مذکور ہمارے نزدیک فعل واجب ہے۔ یہی مذہب ہے۔ قال فان ساء را گیا اجزاء۔ کہ رمی نے کہا پھر  
 اگر رمی لکھ کر سوارہ لیا گیا تو سکو کافی ہے۔ محصول فعل رمی۔ پھر فعل رمی حاصل ہو جانے کے۔ فت۔ یکو تا  
 میں کہا کہ یہی ابو خنیفہ و محمد رحم کے نزدیک کل رمی میں افضل ہے اسکی دلیل یہ کہ حضرت علیؓ علیہ وسلم سے ہون ہی  
 ثبوت ہوا۔ مع۔ کہانی الصبح وغیرہ۔ اور ابو یوسف کے آنحضرت علیؓ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس فرض سے سمجھا  
 کہ لوگ آپ کو دیکھیں اور پوچھیں چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھے اپنے مناسک حاصل کرو کیا معلوم شاید میں اس سال کے  
 بعد حج نہ کر دوں گا۔ کہانی الصبح۔ اور بغیر سوار ہی بھی آپ کا رمی کرنا از فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لکن ابو یوسف  
 نے یہ قیہ قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعد رمی فالافضل ان یرمیہ ما شیا والافیرمیہ را گیا۔ ہر رمی جگہ بعد رمی  
 تو افضل یہ کہ اسکو پیادہ رمی کرے نہ اسکو سوارہ رمی کرے۔ فت۔ پس دسویں کی رمی حجرۃ العقبہ سوارہ ہے اور یہی  
 حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام میں حجرہ اولیٰ و دوسری کے بعد رمی ہو تو پیادہ کرے اور حجرۃ سوم کو سوارہ کرے۔ لان  
 الاول بعدہ وقوف و دعاء علی ما ذکرنا۔ اسواسطے کہ اول یعنی جگہ بعد رمی باقی ہو تو اس کے بعد ٹھہرنا و دعا ہے  
 بنا برآں کہ ہم مذکور کر چکے۔ غیر رمی ما شیا۔ تو اسکو پیادہ رمی کرے۔ فت۔ تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکن اقرب  
 الی التفریح۔ تاکہ تفریح سے اقرب ہو۔ فت۔ اور دوم یعنی جگہ بعد رمی نہیں تو سوارہ بہتر تاکہ جلد ہٹ جاوے  
 و بیان الا فضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت  
 کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم عجیب کیا۔ انداد رحم نے کہا کہ وہ وقت طرد الشیطان کا ہے اور  
 یہی رمی الجمار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور فتح القدر میں ہے کہ غیر یہ میں مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی اولیٰ  
 ہو۔ مع۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابو خنیفہ و محمد نے مستحب  
 کیا۔ ان سوار رمی میں جو ہم سے خطر ہو پیدل اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ ویکرہ ان لا یحبب یعنی لیالی الرمی  
 اور کردہ کہ رمی کی ساتوں میں سات کو مٹی میں نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام ہات بہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی  
 اللہ علیہ وسلم سات کو رہے۔ فت۔ چنانچہ ابو داؤد و ابن ماجہ کی حدیث فانشہ رءوسہم کذا۔ اور اس سے صرف سنت  
 ہوتا ثبوت ہوتا ہے۔ و عمر رضی اللہ عنہ کان یوذب علی ترک المقام بہا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ مٹی میں مقام  
 حرک کرنے پر ادب دیتے تھے۔ فت۔ ظاہر ہے مراد کہ زبان سے تہیہ کرنے تھے چنانچہ منع کرنے کہ کوئی شخص عقد کے  
 باہر سات گذرے اور حکم کرنے کو کہ مٹی کے اندر داخل ہوں۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ  
 ان ساتوں کو مٹی میں سنا کر رہ رکھے۔ جنون اثر ابی شیبہ نے روایت کیے۔ نفع۔ و لو بات فی غیر ما شیا  
 لا یلزم شئی عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی حد آتی کے سوائے کہیں سات میں رہا تو ہمارے نزدیک اسے کچھ لازم نہ تھا  
 فت۔ لکن شافعی۔ بر خلاف قول شافعی رحم کے۔ فت۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ بات واجب ہے اور ہمارے نزدیک  
 نہیں۔ و جب یسئل علیہ الرمی فی ایامہ۔ جاری دلیل یہ کہ یہ قیام واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بطور سنت  
 ان میں سے کسی کو حاجی پر رمی کرنا یا رمی میں آسان ہو۔ علم میں من افعال الحج فترکہ لا یوجب الجاہز۔ تو  
 یہ فعل کچھ افعال حج سے نہوا تو اسکے ترک سے نقصان ہو کر کوئی مالا واجب نہیں ہوا۔ فت۔ کیا نہیں ہو گئے  
 کہ جاس میں جب المطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیوں کو پانی پونے کی غرض سے کہ میں رہنے کی حاجت  
 رہی پس اگر مٹی میں سات بسر کرنا واجب ہوئی تو علیہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ سنیہ باتفاق و وجوب



نہایت سنت دوم کہ تم رانی واجب ہو اگر حدود عرفہ سے نکل گیا سم۔ لانه علیہ السلام ذکر بکلمۃ او۔ کیونکہ حضرت صلوات  
 نے فرمایا کہ فرمایا۔ فانہ قال لک عرفۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عرفہ ہے۔ فت۔ رواہ الدیلمی۔  
 نفس وقت بعرفۃ سافہ من لیل او نہار فقہ تم حم۔ پس جو کوئی کہ عرفہ میں ایک ساعت خواہ رات یا دن سے قاف  
 جہاں اس کا حج پورا ہو گیا۔ فت۔ رواہ النجاشی و سنن الاربعہ لیکن ساعت کا لفظ نہ کو نہیں اگرچہ معنی میں صحیح ہے۔ منع۔  
 الحاصل آپ نے من لیل او نہار یعنی رات میں یا دن میں۔ بلفظ او۔ ترجمہ یا۔ بیان فرمایا۔ وہی کلمۃ التخییر۔ اور یہ اختیار  
 دینے کا ہے۔ یعنی چاہے دن کی ساعت میں یا رات کی ساعت میں۔ آنکو اختیار ہے۔ اور یہ معلوم کہ تمام رات مثلاً  
 شرط نہیں ہے اور نہ رات مع دن۔ ورنہ حرف الواو ہوتا۔ وقال مالک لا تجزئ الا ان یقف فی الیوم وجزء من لیل  
 اور مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں کافی ہے مگر یہ کہ وقوف کرے دن میں اور رات کے ایک جزو میں۔ فت۔ اگرچہ بہت خفیف  
 بعد غروب ہو۔ تو محصل یہ کہ دن مع رات دونوں ہوں لیکن سرورجی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ مالک رحمہ اللہ کا قول نہیں ہے۔ مگر  
 نے بیان کیا کہ مالک کے نزدیک صرف رات معتبر ہے۔ مع۔ ولکن التخییر علیہ مارویناہ۔ لیکن محبت امام مالک بہ حدیث  
 جو ہم روایت کر چکے۔ فت۔ یعنی مجموعہ روایت دہلی و طحاوی و سنن الاربعہ۔ ومن اجزاء بعرفۃ ناکما و معنی علیہ  
 او لا یعلم انہا عرفات جائز عن الوقوف۔ اور جو شخص عرفہ میں ہو کر تجاوز کر گیا حالانکہ سوتا گیا یا غار سے بیوش تھا  
 یا جاتا نہیں تھا کہ یہ عرفات ہے تو یہ گزرنا وقوف سے جائز ہے۔ لان ماہو الرکن قد وجد و ہوا الوقوف۔ کیونکہ جو رکن  
 پر وہ پایا گیا اور رکن وقوف ہے۔ فت۔ کیونکہ ان صورتوں میں گزرنا جال و تھمر او سے خالی نہیں۔ ولا تمنع ذلک  
 بالانقطاع و النوم۔ اور اسکا امتناع بوجہ انقطاع و خواب کے نہیں ہو گا۔ کہ رکن الصوم۔ جیسے روزه کا رکن۔ فت۔ یعنی  
 اسکا کہ دن بھر انقطاع یا خواب میں پڑے رہنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ جب کہ نیت ہو۔ اور صوم میں نیت کی ضرورت ہے۔ بجملاً  
 الصلوۃ لا یجوز الا بقی مع الاغار۔ برخلاف نماز کے کیونکہ نماز تو انقطاع کے ساتھ باقی نہیں رہتی ہے۔ و اجمل تخیل بالنیۃ  
 وہی یست بشرط لکل رکن۔ اور نہ نیت میں خلل کرنا ہے اور نیت ہر رکن کے لیے شرط نہیں۔ فت۔ یعنی اگر ہم  
 ہو کہ جب گھر کے و الاعراف سے اسطرح گزرا کہ اسکو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ عرفات ہے تو اسکا قصد نیت ندارد ہی بھر کیونکہ  
 ادا ہوتا ہو اب دیدیا کہ ان نجانے سے نیت نہ ہوگی لیکن ہر رکن کے ادا کرنے میں نیت شرط نہیں ہے۔ بعض اسکا میں  
 شرط اور بعض میں نہیں چنانچہ وقوف عرفہ کے لیے بھی نیت شرط نہیں ہے کیونکہ وقوف عرفہ رکن عبادت مقصودہ نہیں ہے  
 اسی واسطے نفل وقوف عرفہ نہیں ہوتا بخلاف طواف یا قرات نماز کے ہم مع۔ یہی حال وقوف مزدلفہ کا ہے کہ مزدلفہ میں ہونا  
 شرط ہے اگرچہ گزر جاوے سوتا ہو خواہ بیوش ہو اگرچہ نماز کے مزدلفہ ہے۔ منع۔ مسئلہ متعلق احرام۔ ومن اغمی علیہ قابل  
 عنہ زحواؤہ جائز۔ اور جبہر اغار کی بیوشی طاری ہوتی پس اسکی طرف سے اس کے ساتھیوں کے (بلکہ علی الاصح کسی نے) ج  
 علیہ کہ لیا تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ فت۔ پس رفیقوں کا احرام اپنے  
 واسطے اصل ہے اور بیوش کے واسطے بلور نیابت حتی کہ اگر رفیق سے جہم سفر نہ ہو تو اس پر ایک ہی جرمانہ لازم ہو گا۔ دونوں  
 احرام آپس میں داخل ہو جائیگا جیسے آپ نے اپنی پسر تا باغ کی طرف سے احرام باندھا۔ مع۔ وقال لا یجوز۔ اور  
 صاحبین نے لکھا کہ نہیں جائز ہے۔ فت۔ یعنی بیوش کی طرف سے غیر کا احرام اگرچہ رفیق ہو جائز نہیں ہے اور یہی عامہ فقہاء  
 کا قول ہے۔ یہ اس وقت کہ رفیق یا غیر کو حکم نہ کیا ہو۔ ولو امر انسا تا بان یحرم عنہ اذا اغمی علیہ او امام فاحرم المأمور  
 عنہ مع بالاجماع۔ اور اگر اپنے کسی آدمی کو حکم کیا تھا کہ اسکی طرف سے احرام باندھ لیوے جب کہ اس پر بیوشی طاری ہو  
 یا سو جاوے پس جسکو حکم دیا تھا اس شخص اس حالت میں اسکی طرف سے احرام باندھ لیا تو بالاجماع صحیح ہے۔ فت۔ اور



اور عورت کی چیزیں باہم وہ محل فقہ ہوا اور شاید کہ آواز کی اجازت عورت کو خرید و فروخت وغیرہ معاملات میں بے اختیار ہو۔  
 ہر۔ فائیم۔ ولا تمل ولا تسعی بین الیملین۔ اور عورت محل نہیں کرے گی اور عورت میں سب روڑ و روکے درمیان ہو کر  
 نہیں کرے گی۔ لائے نخل لبستر العورۃ۔ کیونکہ دوڑنا اس کے پردہ گاہ کے چھپانے میں محل لائے والا ہے۔ ولا تخلق وکین  
 القصر۔ اور عورت سر نہ موٹے لیکن مکرے۔ ف۔ یعنی ایک انگل جوئی کترے۔ لاروی الی الی علیہ السلام  
 فی النساء عن الحلق وامرہن بالتقصیر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ آپ نے  
 عورتوں کو سر موٹنے سے منع کیا اور انکو بال کترنے کا حکم دیا۔ ف۔ چنانچہ روایت ہے سے مانت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث  
 ترمذی و نسائی میں ہر اور مادی ثقات ہیں اور اس باب میں حدیث عائشہ و عثمان ہر اور ابو داؤد و ترمذی و ابی داؤد و ابن ماجہ  
 نے ابی جاس سے حدیث روایت کی کہ عورتوں پر حلق نہیں بلکہ صرف کتر ہے۔ و لوالہی میں ہے کہ جو چھائی سے بھر ایک  
 انگل کترے۔ مع۔ ولان حلق الشعر فی حقھا مثلہ لخلق اللہ فی حق الرجال۔ اور اسوجہ سے کہ عورت کے حق  
 میں سر نہ اٹا شک ہے جیسے مو کے حق میں دائرہ منہ انا۔ ف۔ شد ایسی سیات بگاڑنا جو منہ سے نہ نکلے خواہ جسی بغیر سے باہر  
 لاکر نہ دھرو۔ و تلبس من الخیط ما بد الہا۔ اور عورت سلا جو کچھ اچھے بنے۔ ف۔ لیکن زعفران و دوس  
 کا رنگا ہوا نہ ہو۔ و اور موزے و زبور پہنے۔ ت۔ د۔ لان فی لبس غیر الخیط کشف العورۃ۔ کیونکہ غیر سلا جو پہننے  
 میں اسکا پردہ کھلتا ہوگا۔ قالوا ولا تمل الجھرا اذا کان ہناک جمع۔ تاخرین مشائخ نے کہا کہ عورت جھرا سو کو پہننا  
 نہ کرے جب کہ رہاں اندھام ہو۔ لانھا مكنوعۃ مکن ماسع الرجال۔ کیونکہ عورت نو مردوں کے ساتھ بدن کرے  
 سے منع کی گئی ہے۔ الا ان تجد الموضوع خالیا۔ مگر اگر عورت جگہ کو خالی پاوے۔ ف۔ یعنی مردوں کے بغیر  
 سے خالی ہو تو جھرا سو کو پوشہ دے و نہ دد سے کبیرہ اشارہ کرے۔ واضح ہو کہ بیان چند امور دیگر میں فرق ہے۔ عورت  
 پر عذر بعض و نفاس سے تاخیر طواف افاضہ اور ترک طواف و دواع میں کفارہ نہیں۔ سفر میں اسکے لیے محرم شرط ہے۔ احرام  
 میں موزے و دستانہ و زبور پہنے۔ واضح ہو کہ جو خنثی ہو یعنی مرد و عورت دونوں کا بدن رکھتا ہو وہ احتیاطاً شل عورت کے  
 ہے۔ اب بیان ایک مسئلہ فعل سے احرام ہو جانے کا بیان کیا۔ قال ومن قلیدۃ تخطوا و نذرا و اجزاء حید۔  
 امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے تقلید کیا کوئی بدنہ خواہ بطور نفل کے یا نذر کے یا جرمانہ شکار کے۔ ف۔  
 باین طہ کہ اپنے احرام میں حرم کا شمار کیا تھا اور اس پر جرمانہ واجب ہوا وہ وطن آیا اور بیان سے جرمانہ میں بدنہ خرید کر  
 اسکو تقلید کیا اور کہہ کہ معافہ کیا سن۔ او شیا من الاشیا یا اور کسی چیز کی اشیا میں سے۔ ف۔ یعنی سو  
 حرم کے اور کسی وجہ کا بدنہ تھا شل آئے ج و عمرہ دونوں پائے اسکے شکر کا بدنہ واجب تھا اسکو تقلید کر کے کہ کو چلایا  
 الحاصل ایک تو اسکو تقلید کیا۔ و توجہ تھا۔ اور بدنہ کے ساتھ خود توجہ ہوا۔ ف۔ یعنی دوم یہ کہ آپ بھی ساتھ چلا  
 اور سوم یہ کہ۔ میرید الحج۔ اس حال سے و حج کا ارادہ کرتا تھا۔ ف۔ یعنی بہ نیت حج۔ تقد احرم۔ تو اس شخص کا  
 احرام ہو گیا۔ لقولہ علیہ السلام من قلیدۃ تقد احرم۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس خٹلہ بدنہ  
 تقلید کیا تو اسے احرام کر لیا۔ ف۔ یہ حدیث غریب ہے لیکن قول ابن عمر رضی اللہ عنہما ہر اور ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ جس نے  
 تقلید کیا یا جھول ڈالی یا اشار کیا تو احرام کر لیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ با ثقات۔ مع۔ میں کتابوں میں کہ لیکن جھول یا شفا  
 سے نہ سب میں احرام نہیں ہوتا چنانچہ آتا ہے۔ ولان سوق الہدی فی معنی التکلیف فی اظہار الاچاہتہ۔ اور اس لیے  
 کہ قبولیت کا جواب دینے میں ہری جانا تلبدیہ کے معنی رکھتا ہے۔ لائے لا یخط الا من یرید الحج او العمرة۔ کیونکہ ہری کی تعلیم  
 کوئی نہیں مگر اس سے کہ حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ جواب دینا تو قول ہر اور یہ فعل ہر اور جواب



دبا کہ - واطعام الاچاقہ قدر کیونکہ افضل کیا کیونکہ بالقول - اور قبولیت کا اظہار کرنا بھی محرم ہے ہوتا ہے جیسے قول سے  
 ہو اگر تاجر - فتنہ خلی کہ آقا نے خادم کو کسی کام کے لیے کہا پس خادم نے وہاں سے نہیں بلکہ کام کرنے لگا تو یہی قبولیت کا  
 جواب ہو گیا - چونکہ ہی حج کے واسطے ہمارے کاتقلید بدنہ سے جواب ہو - فیصیر مجرما لا اتصال النیتہ افضل ہو من خصائص  
 الاحرام - تو تقلید سے محرم ہو جائیگا کیونکہ نیت ایسے نسل سے متصل ہوئی جو احرام کے خصائص سے ہو - فتنہ مذکورہ  
 کلیہ یہ ہو کہ جب نیت حج یا عمرہ ایسے نسل کے ساتھ پائی جاوے جس کی خصوصیات سے ہو تو احرام بندہ جاتا ہو - اور تقلید  
 در اصل ظاہر وہ ڈالنا یعنی شہ گردن میں ڈالنا - وھنقہ التقلید - اور تقلید کی صورت - فتنہ اس مقام پر - ان پر بط  
 علی عنق بدنہ قطعہ نعل او عروۃ مرادۃ اولھا و شجرۃ - یہ ہو کہ اپنے بدنہ کی گردن پر جونی کا کمر دیا نسمہ عربی جونی کا  
 یا مطرہ کا دستہ یا دخت کی چھال ہاندہ دے - فتنہ تاکہ شناخت ہو کہ یہ بدی ہو - بدنہ کا بیان آتا ہو - م - فان ظلمنا  
 و بعثنا ہما - اور اگر اسے بدنہ تقلید کیا اور اسکو بھیجا - ولم یستقما - اور اسکو نہیں چلایا تو محرم ہو جائیگا - لما روی عن  
 عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کنت اقول فلا بد ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یبعث ہما و اقام فی الیہ حلالا -  
 کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہو کہ فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بدی کی گردن بند ثبئی تھی  
 پھر آپ نے بدی کو بھیجا یا اور خود اپنے اہل میں حلال ٹھہرے رہے - فتنہ رواہ الائمۃ السہ فی الصحاح - فان  
 توجہ بعد ذلک لم یصر محرما حتی یلحقوا - پھر اگر اسکے بعد خود بھی متوجہ ہوا تو ابھی محرم ہو جائیگا یہاں تک کہ بدنہ سے جا کر  
 لجاوے - فتنہ پس قبل طے کے محرم نہیں - لان عند التوجہ اذا لم یکن بین یدیه بدی یسوقہ - کیونکہ برکت  
 توجہ کے یعنی خود روانہ ہونے کے جب کہ اسکے رد و رد کوئی بدی نہیں کہ اسکو چلاوے - لم یوجد منہ الا مجرد النیتہ - و تہمین  
 پائی گئی اسکی طرف سے گر خالی نیت - و مجرد النیتہ لا یصیر محرما - در خالی نیت سے محرم نہیں ہو جاتا - فاذا ذکر کہا و ساقما  
 پھر جب جا کر بدی کو پایا اور اسکو چلایا - او اور کہا - یا بدی کو فقط پایا - فقد اقرئت نیتہ بعمل ہو من خصائص الاحرام  
 فیصیر محرما - تو اب اسکی نیت ایسے عمل سے لگتی جو احرام کی خصوصیات سے ہو تو محرم ہو جائیگا - کما لو ساقما فی الابداء  
 جیسے جب کہ ابتدا میں بدی کو چلایا - فتنہ اقول اگر نیت نہ تو بھی احرام نہ ہونا چاہیے - الحاصل بدنہ سے احرام ہوتا  
 نہیں باتوں میں بدنہ کو تقلید کرے اور اسکے ساتھ متوجہ ہو اور نیت ناسک ہو - اور اگر اہلین سے کوئی بات نہ تو تو محرم ہوگا  
 قال الانبی بدو النیتۃ فانہ محرم حین توجہ - کما اگر بدو النیتۃ میں کہ وہ محرم ہوگا جب متوجہ ہوا - فتنہ یعنی سوا سے  
 بدنہ متعہ کے کہ اگر اسکو پہلے بھیجا یا اور خود شہر تو محرم نہیں ہوگا جب خود بھی متوجہ ہوا تو فوراً محرم ہو گیا اگرچہ ہنوز جا کر بدنہ  
 سے ملانہ ہو - معتاہ اذا نومی الاحرام - اسکے معنی یہ ہیں کہ جب احرام کی نیت ہو - فتنہ یعنی نیت اس میں بھی ضرور ہو  
 و ہما استحسان - اور بدنہ متعہ کے حق میں حکم بدیل استحسان ہو - فتنہ اور قیاساً کچھ غرق نہیں - وجہ القیاس  
 فیہ ما ذکرناہ - اس میں قیاس کی وجہ یہی جو ہم ذکر کر چکے - فتنہ یعنی متوجہ ہونے وقت اسکے سامنے کوئی بدی نہیں  
 جسکو چلاوے تو محرم نہ ہونا چاہیے - وجہ الاستحسان ان ہذا اللہ ہی مشرّع علی الابداء و ناسک من ناسک  
 بالحق و ضحا - وجہ استحسان یہ کہ بدی متعہ تو ابتدا پر ایک ناسک نہیں ناسک حج کے بوضع شرعی مشرّع ہو - فتنہ  
 یعنی شرع نے اسکو ناسک کا فعال حج میں سے ایک فعل قرار دیکر مشرّع کیا تو یہ شرع سے حج کا ایک فعل ہو - لانیہ  
 یخص بکے - کیونکہ یہ بدی شخص بکہ ہو - و یحب شکر الجمع بین ادار التسلکین - اور واجب ہو کہ ہر ایک کے طور پر دونوں  
 ناسک یعنی حج و عمرہ کے جمع کے تو فیق طے ہوتا ہے - فتنہ تو لہذا بدی متعہ تو گذرے سال کے حج و عمرہ حاصل  
 کرنے کا ایک فعل قرآنی واجبہ اب لیے جاتا ہو - وغیرہ قد یحب یا یحایہ - اور سوا سے بدی متعہ کے بھی وجہ

بدی کہ کسی نے بدی کو کچھ خصوصیات کہہ دی ہیں۔ ہر حال میں بدی متعہ کو خصوصیت ہے کہ وہ اجتہاد میں نہیں ہے۔  
 کہنے سے صحیح کا ایک نسل ہر خلاف بدی تہذیبیہ کے کہ وہ جہنم وغیرہ سبب کے بدی ہو جائے ہر اور بدی متعہ مخصوص ہے  
 ہر کہ دین میں کچھ ایسا ہے اور جو کوئی بدی ایسا ہے وہ عمرہ کرنے حلال نہیں ہو سکتا بلکہ احرام باقی رہتا ہے تو جب اس کو یہ  
 خصوصیات کہ احرام میں ہیں تو ہم نے اجتہاد سے احرام میں بھی اس کی خصوصیت رکھی بہ نسبت دیگر بدی کے۔ مع۔  
 قلہذا اکثر فیہ التوجہ۔ پس اسی واسطے بدی متعہ میں خالی متوجہ ہونے پر کفارت کی گئی۔ وفت یعنی بدی متعہ سے کچھ  
 روز بعد خود متوجہ ہوا بہ نیت احرام تو بدی تک ہو جانے سے پہلے ابھی محرم ہو گیا۔ وفتی غیرہ تو وقت علی حقیقہ فعل  
 اور بدی متعہ کے ماسوائے ہر ایام میں محرم ہونا اور حقیقت فعل پائے جانے پر موقوف ہے۔ وفت یعنی حقیقت میں  
 سوچ بدی ہو اور وہ بدی تک ہو چکر چلا یا پہنچ جاتا۔ م۔ اور واضح ہو کہ بدی متعہ میں بھی کچھ نیت احرام متوجہ ہو گئی  
 محرم ہونا اس وقت ہے کہ بھیجا اور متوجہ ہونا دونوں ایام حج میں پائے جاوے اور اگر ایام حج میں نہ ہو تو بدی متعہ دیگر بتایا  
 کا حکم برابر ہے کیونکہ ایام حج سے پہلے فعل متعہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ مع۔ اگر تلبیہ کہا اور نیت نہ کی تو محرم نہ ہو گا یہی  
 الروایہ ہے۔ القاضی خان فی شرح الجامع۔ شیخ ابوالنضر نے کہا کہ بدی القرآن مثل بدی متعہ کے ہونا واجب ہے۔ مع۔  
 وای بر صنی نے جزم کیا۔ مع۔ فان جلیل بدتہ۔ اور اگر کسی نے بدنہ پر جہول ڈالی۔ او اشعر۔ یا اسکو اشعار کیا۔  
 وفت یعنی کہاں چیر دیا کہ خون نکل آیا۔ او قلہ شاة۔ یا بکری کو تقلید کیا۔ وفت یعنی بدنہ کو نہیں بلکہ بکری کو تقلید  
 کیا۔ لم یکن محرما۔ تودہ محرم نہ ہوگا۔ وفت اگرچہ نیت ہو۔ لان التحلیل لدفع المحر والبرد والذبان۔ کیونکہ جہول  
 واما واسطے دور کرنے گرمی اور سردی اور کھینوں کے ہوتا ہے۔ فلم یکن من خصائص الحج۔ توبہ فعل کچھ خاصا جس  
 سے نہ ہوا۔ وفت توبہ کسی مخصوص فعل کے ساتھ متصل نہوتی پس محرم نہ ہوگا۔ والا اشعار مکررہ۔ اور اشعار  
 مکررہ ہے۔ وفت یعنی باختلاف۔ چنانچہ کہا۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ فلا یكون من النکاح  
 فی شئی۔ تودہ کچھ نیک ہی میں سے نہ ہوا۔ وفت تو مختص نیک کمان سے ہو گا تو اس سے محرم بھی نہ ہوگا۔ اور صاحبین  
 وجہور کے نزدیک مکررہ نہیں بلکہ اچھا ہے تو صاحبین کے قول پر نیک ہو ایں جواب دیا۔ وعند ہما ان کان حسنا۔ اور  
 صاحبین کے نزدیک اگرچہ اشعار اچھا ہے۔ وفت لیکن وہ افعال حج یا احرام سے مختص نہیں۔ فقد یفعل للمعالجۃ۔ کیونکہ  
 کبھی علاج کے واسطے اشعار کرتے ہیں۔ وفت توجہ مختص فعل نہ تو صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہ ہوا۔ بخلاف  
 التعلیل لانه یختص بالبدی۔ برخلاف تعلیل کے کہ وہ بدی کے ساتھ مختص ہے۔ وفت کسی اور عرض میں نہیں ہوتا  
 بھرا اگرچہ جب تعلیل مختص ہے تو بکری کو تقلید کرتے محرم ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ تعلیل فقط بدنہ یعنی اونٹ وگا سے  
 سے مختص ہے۔ وفتعلیل الشاة غیر معتاد ولس بستمہ ایضا۔ اور بکری کا تعلیل کرنا معتاد نہیں اور وہ سنت بھی نہیں  
 ہے۔ وفت یعنی نہ رواج عام تھا اور نہ سنت سے ثبوت ہوا کہ بکری کو تقلید کریں۔ یہی قول مالک رحم ہے۔ بخلاف  
 شافعی و احمد کے اور صحاح السنہ کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ثبوت ہے کہ آپ نے بدی ختم کی تعلیل کی۔ مع۔ اقول پس جواب  
 یہی کہ ادلہ تو ایک مرتبہ سے سنت کا ثبوت نہیں ہوتا اور دوم یہ کہ اچھا اس کی تعلیل کی مگر معتاد نہ ہے سے آدمی محرم نہ ہو جائیگا  
 اور معتاد ہی قصد ہے۔ مع۔ شیخ ابونصور مازیدی نے کہا کہ ابو حنیفہ رحم نے غالباً اشعار سنت کو مکررہ نہیں رکھا بلکہ جو  
 کھانسی کے ذکر کیا کہ ایسا اشعار مکررہ کما جس سے گوشت میں زخم سرایت کرے اور جانور کو تکلیف ہو۔ کافی البسوط  
 اشعار میں بھی مذکور ہے کہ ان کی جرہ میں اس سے شافعی نے مابین جانب کیا۔ فخر الاسلام نے کہا کہ ادلہ شافعی

عن قول ابی جہاس میں جو ہر روایت میں ابی شیبہ گذرا ان صورتوں میں سوا سبکری کے کرم ہو جائیگا ہم ساری  
بدنہ - قال والیہدن من الابل والبقرة - امام محمد نے کہا اور بد کے تو اونٹ دگائے سے ہیں - فقہ - جسے ہی بکری  
دگائے سے ہرج - وقال الشافعی من الابل خاصة - اور شافعی نے کہا کہ غلط اونٹ سے مخصوص ہیں - لقولہ  
علیہ السلام فی حدیث الجمعۃ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو حدیث جمعہ میں وارد ہو کر - فاستعمل  
منہم کالہدی بدنہ - پس لوگوں میں سے جلدی کر کے آنے والا مانند اسکے جسے بدنہ ہی سمجھا - واللہ فی علیہ کالہدی  
بقرة - اور جو اس سے متصل آنے والا ہر مانند اسکے جسے گائے بدنہ ہی سمجھی - ف - یہ حدیث آؤ تک آئی ہر متصل نہیں  
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدنہ دگائے میں فرق کیا - ف - تو معلوم ہوا کہ گائے بدنہ نہیں ہے - ولنا ان البسۃ  
یشی عن البسات - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بدنہ ہر دو تیار ہر بات سے - وہی البسات - اور بدانت یعنی مخم ہونا جسے  
یعنی بدنہ دار ہونا جسکو فارسی میں تئاد یعنی تن گوش داکتے ہیں - وقد اشترک فی ہذا المعنی - اور حال یہ کہ اونٹ  
دگاد دونوں اس معنی ضخامت میں مشترک ہیں - ولہذا یجری کل واحد متعاضد سبقتہ - اور اسی وجہ سے ہر ایک اونٹ  
یا گائے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہے - ف - چنانچہ حضرت جابر بن عبد اللہ نے کہا کہ ہم لوگ بدنہ کو سات کی طرف سے قربانی  
کرنے تو عرض کیا گیا کہ اور گائے کو - پس فرمایا کہ این وہ نہیں ہر گز بدنہ میں سے - لہذا فی صحیح مسلم - اور جو حدیث شافعی رحم  
نے ذکر کی اسکے جواب میں کہا کہ - والصحیح من الروایۃ فی الحدیث کالہدی جزورا - اور صحیح روایت میں حدیث  
کے واقع ہر مانند اسکے جسے اونٹ بدنہ سمجھا - ف - اور لفظ بدنہ نہیں واقع ہے - لیکن صحیح نہیں ہر کیونکہ صحیح بخاری و  
مسلم کی روایت میں بدنہ کا لفظ ہے اور صرف صحیح مسلم کی روایت میں جو در واقع ہے تو بدنہ کا لفظ اصح روایت میں ہے اور تحقیق  
یہ ہے کہ در حقیقت اختلاف لفظ بدنہ کے مفہوم میں ہے کہ لغت و شرح میں بدنہ کا مفہوم کیا ہے پس لغت میں خلیل رحمہ اللہ تعالیٰ  
نے کہا کہ بدنہ تاقہ یا گائے جو کہ کو بدنہ جاوے - نووی شافعی رحم نے کہا کہ یہی اکثر اہل ائمہ کا قول ہے اور یہی صلح میں ہے -  
اب رہا یہ کہ شرح میں لغت سے یہ لفظ منقول نہیں ہوا ہر وہ اسکے واسطے حدیث جابر رضی اللہ عنہ صحیح مسلم میں ہے صریح ہے کہ  
بدنہ اونٹ دگائے دونوں کو شامل ہے - رہا حدیث جمعہ میں صرف ظاہری صورت میں فرق معلوم ہوتا ہے ورنہ اول جو کہا  
کہ مانند اسکے جسے بدنہ ہی سمجھا - ہر ادیہ کہ اونٹ بدنہ ہی سمجھا بقرینہ اسکے کہ دوبارہ دگائے کا ذکر کیا ہے اور یہ جائز ہے کہ عام لفظ  
ذکر کیا جاوے اور قرینہ سے بعض افراد خاص مقصود ہوں اور نیز بقرینہ روایت صحیح مسلم کے کہ اول اس میں یہی ہے کہ مانند اسکے  
جسے اونٹ بدنہ سمجھا - پس یہ اولی ہے کہ لغت و شرح موافق ہے اور احادیث سب متفق ہیں - واللہ تعالیٰ اعلم ہم - منع -  
سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوے ہر ایک نے اسکو تقلید کیا تو سب احرام والے ہو جاویں گے بغیر طہ کہ تقلید کرنا انکی  
اجازت سے ہوا و سب اس بدنہ کے ساتھ چلیں - جہول ڈالنا اور بعد قربانی کے جہول و ہمار صدقہ دینا مستحب ہے  
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بدنہ سب اسی طرح جہول والے تقلید کیے ہوئے تھے - جہول ڈالنے سے تقلید  
کرنا بہتر ہے - مع -

عن ابیہما

## باب القرآن

ہ اب قرآن کے بیان میں ہے - قرآن با کسر طاء اور مقصورہ کہ ایک ہی احرام سے یا معراج میں عزم و مرج کو طہا ہے  
مع دو احرام سے ہے - و تحقیق آدمی - جب افراد مع بیان کر دیا تو اب قرآن و مع کو شروع کیا - القرآن افضل من  
المتبع والا افراد - قرآن افضل من متبع مافراد سے - ف - یہی عمل گوری و سنی و بیت ابی حدیث و ظاہر ہے



اور شافعی میں سے بھی ہے۔ اور ابن المنذر کا ہے اور یہ جامع علماء صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ وقال الشافعی  
 الا افراد افضل۔ اور شافعی نے کہا کہ افراد افضل ہے۔ فت۔ یعنی تنہا حج ادا کرنا اور نہ عمرہ ادا کرنا اس طرح کہ درمیان میں  
 صبح اپنے اہل کے ساتھ ہو جاوے اور معنی الام کے غریب آؤنگے۔ اور دلیل شافعی جو مبسوط میں ہے کہ افراد میں نیک  
 پڑھنا اور سفر کر رہنا اور احرام علیحدہ ہونا حاصل ہوتا ہے۔ نفس النہایہ۔ وقال مالک التمتع افضل من القران  
 اور مالک رحمہ نے کہا کہ قران سے تمتع افضل ہے۔ فت۔ اور افراد سے قران افضل ہے۔ لان لہ ذکر انی القرآن کیونکہ  
 تمتع کا کتاب الہیہ میں ذکر ہے۔ فت۔ بقولہ فمن تمتع بالعمرة الى الحج الاية۔ ولا ذکر للقران فیہ۔ اور کتاب الہیہ میں قران  
 کا ذکر نہیں ہے۔ وللشافعی قولہ علیہ السلام القرآن رخصۃ۔ اور شافعی کی دلیل اول اس لیے کہ حدیث میں ہے کہ قرآن  
 کرنا اجازت ہے۔ فت۔ چونکہ اجازت سے عزیمت اولیٰ لہذا افراد اولیٰ ہو لیکن اس حدیث کا تہہ نہیں ملتا بلکہ شافعی  
 کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا افضل ہے کہ آپ نے مفروضہ حج کا احرام باندھا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا اور  
 بخاری کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما اور ابن ماجہ کی حدیث جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما اور صحیح بخاری کی طویل حدیث عروہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما  
 عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہے۔ اور باوجود کثرت ناظرین کے کسی نے عمرہ کو ناقص نہیں کیا۔ اور یہی افراد نعل ابو بکر و عمر و عثمان ہے تمتع  
 ولان فی الافراد زیادۃ التلبیۃ والسفر والخلق۔ اور دلیل دوم اس لیے کہ ایک حج یا عمرہ کرنے میں تلبیہ احرام کا اور  
 سفر کا اور خلق کا زیادہ ہونا حاصل ہے۔ فت۔ کیونکہ حج و عمرہ ہر ایک کے واسطے یہ بائین الگ الگ کریگا۔ لیکن یہ امر  
 ہنوز قابل تحقیق ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالی حج کیا ہے یا نہ آتا ہے۔ اور جابر سے علماء کا یہی قول ہے کہ آپ نے  
 قرآن کیا پس دو طواف اور دو سعی کیں۔ ولنا قولہ علیہ السلام یا آل محمد اہلوا بحجہ و عمرہ معا۔ اور ہامی دلیل  
 قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ای آل محمد حج و عمرہ دونوں کا ساتھ ہی احرام باندھو۔ فت۔ رواہ الطحاوی واحد۔  
 اور حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ تلبیہ کہتے حج و عمرہ کے ساتھ فرماتے کہ لبیک  
 حجہ و عمرہ۔ یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم میں ہے۔ ابن الجوزی نے کہا کہ انس رضی اللہ عنہ اس وقت نابالغ تھا۔ صاحب التبیح نے  
 جواب دیا کہ نہیں بلکہ بالاجماع بالغ تھا۔ اور صحیح مسلم میں انس رضی اللہ عنہ کی روایت مذکور ہے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے انکار کیا تو انس  
 نے پھر رد کیا اور کہا کہ ہم کو شکر کا سمجھنے میں بیشک میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے لبیک  
 حجہ و عمرہ۔ اور صحیح بخاری میں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی  
 عقیق میں فرمایا کہ آج کی رات میرے رب غر وحل سے ایک آنے والا آیا پس کہا کہ اس وادی مبارک میں ناز بڑھ اور  
 ابد کہ عمرہ فی حجہ۔ یعنی حج میں عمرہ قرآن کیا۔ ابن حزم رحمہ نے کہا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے سنوۃ تابعین نقات نے بالافاضل  
 روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام میں لبیک حج و عمرہ کیا ہے۔ ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ کی حدیث  
 ابن عباس رضی اللہ عنہما میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عموں کا احرام کیا عمرہ حذیبیہ اور عمرہ قضاء سال آئندہ کے ذی قعدہ میں  
 اور عمرہ جمراتہ اور جو تھا عمرہ اپنے حج کے ساتھ میں۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ آپ کا حج مفرد نہیں تھا۔ مع۔ اور مصححین کی حدیث  
 ابن عمر رضی اللہ عنہما میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تمتع ہونا مروی ہے اور مصححین کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں شل اسکے مروی ہے اور  
 اسکی کہ تہہ مصححین میں عمران بن حصین سے مروی ہے اور مسلم و نسائی کی حدیث میں ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے سلام  
 ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مع اصحاب کے حج مع عمرہ کیا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ شافعی رحمہ نے ابن عمر و عائشہ رضی اللہ عنہما کی  
 روایت سے افراد حج کا جو استدلال کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ بافتاق بخاری و مسلم نے ان صحابہ مع دوسروں کے حج و عمرہ ہونا  
 مروی ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو جو تعیم سے عمرہ کرایا نہیں بھی خود صحیح ہے۔ روایہ کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے حج و عمرہ کرنا پختہ

منع مذکور ہے نہ فقط قرآن - تو تحقیق یہ ہے کہ بہت علماء نے ذکر کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی عمریں مختلف تھیں۔  
 عمر ایک احرام سے حاصل کرے یا دواہرم سے یعنی کسی صورت سے ان دونوں تکب سے منع حاصل ہو سکتی ہے قرآن  
 میں قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرة الى الحج - سے ہر صورت تمتع عمرو حج کا حصول مقصود ہے ورنہ ایک احرام سے جتنا تمام قرآن  
 رکھا گیا ہو یا دواہرم سے جتنا نام فقط تمتع ہوا - چنانچہ محققین میں سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ عثمان بن عفان  
 علی و عثمان جمع ہوئے اور حضرت عثمان تمتع سے منع کرتے تھے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آپ کیا جانتے ہو یا یہ امر کیا ہے  
 جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اس سے تمتع کرتے ہو تو عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم کو اپنی طرف سے چھوڑ دو تو علی رضی  
 اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے یہ گنجائش نہیں ہے کہ آپ کو چھوڑ دوں پھر جب علی رضی اللہ عنہ نے یہ دیکھا تو حج و عمرہ دونوں کا بلند تعلیمہ کیا - یہ مرجع ہے  
 کہ تمتع معنی قرآن بجا کیونکہ دونوں کا ایک ساتھ تعلیمہ کیا بخلاف اصطلاحی تمتع کے کہ وہ اول عمرہ ہی بھر حلال ہو کر آٹھویں  
 کو احرام حج ہے - اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عمرہ - دونوں کا تعلیمہ کیا ہے - اور صحیح مسلم میں عمران  
 بن حصین نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع کیا اور بیان حج و عمرہ کے - اس سے معلوم ہوا کہ تمتع سے قرآن  
 الی اور تمتع سے ایک قسم یعنی قرآن ہے - ابو داؤد کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے کہ ابن عمر جانتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 تین عمرے کا احرام کیا سو اے اس عمرہ کے چاہنے حج سے قرآن کیا - یہ مرجع ہے کہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی مراد بھی تمتع سے یہی قسم قرآن ہے  
 پس صحابہ رضی اللہ عنہم فقط تمتع دونوں قسم قرآن و تمتع پر بستے تھے - پھر صحیح مسلم کی حدیث طویل جابر بن عبد اللہ کہ  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد ورود مکہ اور بعد اداے طواف و سعی کے حلال نہیں ہوئے مع ان اصحاب کے جنہوں  
 نے یہی ساتھ لی تھی اور دوسروں کو حلال ہو جانے کا حکم دیا پس پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ اور حج دواہرم سے  
 کیا اور آپ نے مع اہل ہدی کے ایک احرام سے اور یہ قرآن ہے اور اول تمتع ہے اور خود حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں چکیا رسول اللہ  
 آپ کے اصحاب عمرہ و حج سے تمتع ہوتے ہیں اور میں تمنا حج کے ساتھ جاتی ہوں - الخ - یعنی تنیم سے عمرہ کرانے کی حدیث  
 تو ظاہر ہوا کہ آپ کا ادا کرنا وجہ قرآن و اضع ہوا ہے - اور واضح ہو کہ تمتع سے عثمان رضی اللہ عنہ کا منع کرنا مسنون ہے پہلے حضرت  
 عمر رضی اللہ عنہ نے منع کیا تھا اس حکمت سے کہ لوگ سال میں ایک بار حج و عمرہ جمع کریں بلکہ ایام کے شائع اور کفار و روم و غیر  
 کے مروجہ ہونے کو بترہ کہ عمرہ الگ کریں تاکہ ہمیشہ ہر وقت میں بیت اللہ کی طرف زیارت کرنے والوں کی آمد رفت  
 جاری رہے اور عثمان رضی اللہ عنہ نے اسی حکمت کی اتباع کی جیسا کہ بعض محققین نے مرجع روایت سے متفق کیا ہے ورنہ حضرت  
 عمر رضی اللہ عنہ نے خود قرآن کی سنت ہونے کا اقرار مرجع کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث ابو موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ میں ہے - فیہی بن سعید  
 نے کہا کہ میں نے ایک ساتھ حج و عمرہ کا اہمال کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تو نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پاؤ  
 رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح مسلم اسناد ہے - امام احمد نے حدیث سراقہ رضی اللہ عنہ سے مر فوع  
 حدیث روایت کی کہ حج میں عمرہ قیامت تک داخل ہوا اور سراقہ نے کہا کہ حجہ او دایع میں - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے حج و عمرہ کا یا - اسناد کے مادی ثقات ہیں - اور امام احمد نے قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حدیث ابو طلحہ  
 و ہر داس میں زیادہ الجالی جابر دایع رضی اللہ عنہ سے اور نسائی نے حدیث علی رضی اللہ عنہ سے مع فعل اور ہزارم کے اسناد  
 صحیح ابن ابی ہونی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا چنانچہ مفصل تمتع ائمہ میں مذکور ہے اور شیخ نے کہا کہ جن صحابہ نے تمتع کا تعلیمہ دیا  
 کیا شاید اسکی وجہ یہ کہ انہوں نے یہی سنتا جیسے اس میں اختلاف ہے کہ کس مقام پر احرام کا تعلیمہ کیا - اور اس میں بھی کچھ مرجع ہیں  
 کہ آپ نے صرف حج کو زبان سے کہا ہو - مگر کتا ہے کہ ظاہر و باطن فقیہ اہل بیت کے ظاہر ہوتا ہے کہ اچھا سے حال - وہ اچھا  
 بن بعض نسخہ و بعض نے عمرہ کا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تعلیمہ کیا جیسا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے ظاہر ہے

کی احادیث میں پھر دوسری تحقیق میں بھی ربانی جو خواب میں ہوتی ہے حج و عمرہ کا قرآن کیا اور دونوں کا نتیجہ کیا جیسا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں عمرہ کا نقشہ و علی و ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہ وجہ توفیق اولی و احسن ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔  
الحاصل قرآن اولیٰ ہے کیونکہ ایک تو سنت ثابۃ صحیحہ ہے اور دوم ایسے کہ آپ نے آل محمد کو جمع کا حکم کیا جیسا کہ مصنف نے حدیث ذکر کی۔ و لان فیہ جمعا میں العباد میں۔ اور سوم ایسے کہ قرآن میں جمع کرنا دو عبادتوں کا۔ ف یعنی حج و عمرہ کا ہے۔ فاشبہ الصوم مع الاعتکاف۔ تو قرآن مشابہ ہو گیا صوم مع اعتکاف۔ ف جمع کرنے کے۔ و الحرام فی سبیل اللہ مع صلوة اللیل۔ اور مشابہ ہو گیا جہاد میں حراست کرنے سے تنہا کی ناز کے۔ ف شاکسی طرف سے دشمن کی رات میں چھاپہ مارنے کا خیال ہے وہاں جو کیدار پیدا رہا اور رات میں تہجد بھی پڑھی۔ رہا جواب قیاسی دلیل شافعی کا کہ عمرہ علیحدہ کرنے میں طبیعہ و سفر و حلق کی زیادتی ہے تو جواب دیا کہ یہ چیزیں قائل ترجیح نہیں۔ و التلبیۃ غیر محصورہ۔ اور طبیعہ شمار کیا ہوا نہیں ہے۔ ف کہ جیسر زیادتی سمجھ میں آوے چنانچہ اگر طلحہ عمرہ میں ہزار بار کہا اور طلحہ حج میں ہزار بار کہا تو حج و عمرہ کرنے میں دو ہزار بار کہے اس سے کچھ زیادہ نہ ہو بلکہ اگر تین ہزار بار ہو تو ایک ہزار کی رہ گئی۔ و السفر غیر مقصود۔ اور سفر کچھ اصلی مقصود نہیں ہے۔ ف بلکہ مقصود تو افعال حج و عمرہ ہیں۔ و الحلق خرج عن العبادۃ۔ اور ہاں سفر شہادہ تودہ عبادت عمرہ یا حج کے احرام سے خارج ہوتا ہے۔ فلا ترجیح با ذکر۔ تو یہ باتیں جنکو شافعی نے ذکر کیا ہے ان سے افراد کو ترجیح نہیں ہو سکتی۔ ف یہی حدیث الشافعی کہ قرآن رخصت ہے اول تو ثابت نہیں اور بر تقدیر تسلیم اس سے یہ مقصود نہیں کہ قرآن کرنا عزیمت افراد سے کتر یعنی رخصت ہے بلکہ۔ و المقصود بکاروی۔ مقصود اس سے جو شافعی نے روایت کی۔ نفی قول اہل الجاہلیۃ۔ اہل جاہلیت یعنی اسلام سے پہلے والے کافروں کا قول وعدہ کرنا۔ ف وہ قول یہ کہ۔ ان العمرۃ فی الشہر الحج من افجر الفجر۔ حج کے ایام میں عمرہ کرنا سب گناہوں سے بدتر گناہ ہے۔ ف تو اسکو دور کر دیا کہ نہیں کچھ گناہ نہیں بلکہ جائز ہے۔ جیسے سعی میں الصفا و مردہ کو صحابہ بوجہ جن کے گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا قولہ فلا جناح علیہ الا لطوف بها۔ یعنی جو ان دونوں میں طواف کرے اس پر گناہ نہیں ہے۔ حالانکہ سعی واجب ہے۔ رہا یہ کہ ایام مالک نے منع کو ترجیح دی کہ قرآن میں مذکور ہے نہ قرآن۔ جواب دیا کہ۔ و للقرآن ذکر فی القرآن۔ اور قرآن کا ذکر بھی ظاہر اتنی میں موجود ہے۔ لان المراد من قولہ تعالیٰ و اتوا الحج و العمرۃ سر۔ کیونکہ قول اتی و اتوا الحج و العمرۃ سر۔ یعنی تمام کر حج و عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے لیے۔ اس سے مراد۔ ان یحرم بہا من دویرۃ اہلہ۔ چہ کہ اپنے لوگوں کے جو بیرون سے دونوں کا احرام باندھے۔ ف یہی تاہم کرنا ہوا۔ علی مار ویناہ من قبل۔ چنانچہ ہم ساتی میں اسکو روایت کر چکے۔ ف یہ تفسیر صحابہ کی بحکم حدیث مرفوع ہے۔ اور مخفی نہیں کہ قولہ تعالیٰ فمن تمنع بالقرۃ للحج۔ قرآن و منع اصطلاحی دونوں کو شامل ہے اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم قرآن کو تمنع کہتے تھے کیونکہ تمنع کے معنی تو نعت ہاں اس عمو سے حج کی جانب دونوں کا پانا بطریق احرام واحد اور بدو احرام دونوں طرح حاصل ہے پس جس آیت سے امام مالک نے تمنع کا ذکر کرنا لاوہی قرآن کا ذکر ہے وہ آیت اتوا الحج۔ قرآن کی ترجیح مع فعل سنت ہے۔ بیان ایک لطیف نکتہ ہے۔ واضح ہو کہ حدیث جابر بن عبد اللہ کہ آپ نے طواف سعی کے بعد حکم دیا کہ جو بدی نہ لایا ہو وہ حلال ہو جاوے یعنی حلق یا فطر کر کے۔ اس سے ظاہر کہ احرام سے حلال کرنے والا حلق یا قصر ہے اور وہ افعال عمرہ یا حج سے نہیں ہے۔ پھر اسی حدیث میں آپ نے فرمایا کہ اگر میں پہلے سے سو جا ہوتا جو چھ مہرے مارے میں آیا تو میں بھی بدی کو نہیں چلاتا۔ یعنی لوگوں کے ساتھ حلال چلا اس سے یہ مقصود نہیں کہ اسوقت حلال ہو جاتا ہے مگر یہی کہ تمنع بستر ہو جاوے بلکہ اسوا سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہ تھا حرص آپ کے قدم بقدم چلنے میں کسی تووے آپ سے جدا حلال ہونا نہیں چاہتے تھے چنانچہ صلح کی بعض روایات



میں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے تفسیر ارشاد میں تو قہ کیا یعنی اس امید پر کہ شاید حکم بدل دیا جاوے پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو کو گونے تحلیل کر لی۔ اس سے منع کا طریقہ مشروع ہو گیا اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے واسطے صرف ہی حج اور عمرہ رکھا تھا لہذا پیشتر سے آپ کو یہ سوچنا بیسوسین کیا بلکہ حج افضل تھا یعنی قرآن مع سبق پڑھی پڑھی بسر کر دیا۔ فافهم۔ اور کوئی دیکر یہ کہ اہل اسلام کے واسطے پھر یہ کہ بیت الحقیق خانہ کعبہ کی تعظیم رکھیں پس شافعی رحمہ کے اجتہاد میں ہر روایات صحیحہ دیا کہ افراد حج کرنا اور افراد عمرہ کو ناسال کے جملہ ایام میں افضل ہے حتیٰ کہ ابتداء سے اہلال میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حج کا طریقہ لکھا۔ اور چونکہ اصح مذہبی قول میں آپ کے قرآن کیا تو آپ کی سنت سے منع لوگ ترک کر کے لہذا خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو حلال ہو جانے کا حکم دیدیا اور یہی مالک کا اجتہاد ہوا۔ رہا قرآن جو علی الاصح آپ کی سنت ہے وہ ابو حنیفہ کا اجتہاد کر دیا اس پر ایک جم غفیر اسلام ہے۔ قاعودہ و تامل ہم۔ پس تحقیق مذکور سے صاف ظاہر ہو گیا کہ قرآن سنت افضل ہے۔ اور اس میں دیگر وجوہ ترجیح میں چنانچہ فرمایا۔ ثم فیہ تعجیل الاحرام۔ پھر قرآن کرنے میں احرام کی تعجیل ہے۔ و شفت کیونکہ احرام حج ساتھ ہی باندھ لیا جاتا ہے اور تعجیل صحت محمودہ ہے۔ و استدانتہ احرام من المیتات۔ اور دونوں حج و عمرہ کا احرام برابر دیکھا رکھنا میتات سے لیکر۔ الی یفرغ منها۔ یہاں تک کہ دونوں سے فراغت پاوے۔ و اسطرح احرام کی اسذبت بھی محمود ہے۔ اور جابر کی حدیث کہ میں بھی حلال ہو جاتا۔ اسکا کتبہ میں بیان کر چکا۔ و لا کذلک التمتع۔ اور تمتع میں یہ بات نہیں ہیں۔ فان القرآن اولیٰ منہ۔ تو تمتع سے قرآن اولیٰ شہرا۔ و فیصل الاختلاف بیننا و بین الشافعی۔ اور کہا گیا کہ ہمارے و شافعی کے درمیان اختلاف۔ و اسطرح کہ افراد افضل ہے ان کے نزدیک اور قرآن ہمارے نزدیک بننا و علی ان القارن عندہ الطواف طوافین وسیعی سعین۔ اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک تو قرآن کرنے والوں کا طواف اور دوسری کر گیا۔ و عندہ طواف واحد و سبعا و احدا۔ اور شافعی کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کر گیا۔ و اسی وجہ سے شافعی کہتے ہیں کہ قرآن نہ کرے بلکہ الگ الگ ادا کرے تو یہ دو طواف و دو سعی سے اچھا ہوگا واضح ہو کہ شافعی رحمہ کا قول اس جماعت علماء میں ہے جو کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کیا مگر عمرہ کا طواف و سعی داخل کر دیا حج کے طواف و سعی میں پس ایک ہی طواف و سعی کی۔ اور ہمارے نزدیک دو طواف و دو سعی کہیں شیخ ابن الحاکم نے اشارہ کیا کہ ہمارے نزدیک قارن و تمتع سے طواف تقدم ساقط ہے یعنی آپ نے طواف تقدم اسوقت نہیں کیا بلکہ وہ طواف عمرہ تھا۔ مترجم کتاب ہے کہ یہی صواب ہے کیونکہ ابوداؤد وغیرہ کی بعض حدیث میں سعی مفاد مردہ میں اوپر چڑھنا وغیرہ مذکور ہے اور بعض میں نہیں پس اگر سعی واحد ہو تو مشکل اور لامحالہ ایک روایت خطا ہوگی اور جب دوسری میں تو دونوں روایتیں حق ہیں۔ فاحفظہ فانہ نافع جدا۔ ہم۔ قال وصفہ القرآن ان یمل بالعمرة والحج معا من المیتات۔ قدوری نے کہا اور قرآن کی صفت یہ ہے کہ میتات سے ساتھ ہی عمرہ و حج کے ساتھ آواز بلند کرے۔ و تبلیہ کہے۔ و یقول عقیب الصلوۃ۔ اور کہے بعد نماز کے۔ و دو گنا احرام کے۔ اللهم انی ارید الحج والعمرة فیسروما لی و قبلہما منی۔ الہی میں حج و عمرہ کی نیت کرتا ہوں پس تو مجھے دونوں آسان فرما دے اور دونوں مجھے قبول کرے۔ و ادبیک بیج و عمرہ کہے۔ ن۔ لان القرآن ہوا جمع میں الحج والعمرة۔ کیونکہ قرآن تو جمع کرنا حج و عمرہ کو۔ من تو ملک قرنت الشی بالشی۔ ماخوذ ہے تیسرے اس محاورہ سے کہ قرنت الغنی بالشی۔ و یعنی قرآن کر دیا میں نے ایک فقو کو دوسری چیز کے ساتھ۔ اس محاورہ کا بولنا اسوقت کہ۔ اذا جمعت بینہما۔ جب تو دونوں چیزوں کو ساتھ جمع کر دے۔ و کذلک لافادہ داخل حجۃ علی عمرہ قبل ان یطوف لہا اربعۃ اشواط۔ اور یون ہی قرآن ہو جائیگا جب کہ داخل کرے حج کو عمرہ پر قبل سے کہ عمرہ کے لیے چار پیر طواف کر چکے۔ و یعنی اول احرام عمرہ کا ادا کرنا چاہیے کہ میں داخل ہو کر عمرہ

طواف شروع کیا اگر سات بن سے چار پیرے پورے کر لیے تو طواف گویا ہو گیا کیونکہ چار پیرے رکن اور نصف سے  
 نائیمین اور عمرو بھی طواف ہو چکا اب قرآن نہیں ہو سکتا اور اگر چار سے کم کیے بن اس وقت حج کی نیت کر لیا تو گویا  
 عمرہ نہیں جدا اور نیت جمع ہو گئی پس قرآن ہو گیا۔ لان الجمع قد تحقق۔ کیونکہ جمع ہونا تو ثابت ہو گیا۔ وفت کیونکہ طواف  
 اگرچہ طواف ہے لیکن سات پیرے چار سے کم پیرے کا حکم ابھی طواف نہیں ہوا۔ اذالاکثر منہا قائم۔ کیونکہ سات  
 پیرے بن میں سے زیادہ پیرے ابھی باقی ہیں۔ وحشی غرم علی ادا انھا یسال التیسیر فیہا۔ اور ہر گاہ کہ حج و عمرہ ادا کرنا  
 قصد کرے تو اللہ تعالیٰ سے دونوں کی ادائیگی آسانی مانگے۔ و قدیم العمرۃ علی الجمع فیہ۔ امداد ادا کرنے میں عمرہ کو حج  
 پر تقدم کرے۔ و کذلک یقول لیک بعمرۃ و حجتہ معا۔ امداد اسی طرح کہے کہ لیک بعمرہ و حجتہ معا۔ وفت یعنی دعا  
 کی طرح تبلیہ میں بھی عمرہ و حج ایک ساتھ ہونے کو کہے اور بعض روایات آثار میں حج و عمرہ وارد ہے تو بتدریج کہ پہلے عمرہ پھر حج  
 کہے۔ لائے یبدأ بافعال العمرۃ فلذلک یبدأ بکرمہا۔ کیونکہ وہ پہلے افعال عمرہ کو شروع کرے گا تو زبانی بھی عمرہ کا ذکر  
 شروع کرے۔ و ان اخر ذلک فی الدعاء والتلبیۃ لا بأس بہ۔ اور اگر اسنے ذکر عمرہ کو دعا و تبلیہ میں حج سے  
 پہلے کیا تو اسکا مضائقہ نہیں ہے۔ لان الواو للجمع۔ کیونکہ واد (یا اور) واسطے جمع کے ہے۔ وفت تو معنی یہی ہو گئے کہ  
 حج و عمرہ جمع کر دنگا۔ پھر ادا کرنے میں یہ جائز نہیں کہ عمرہ پہلے ادا کرے۔ و لو نومی قلبیہ و لم یدکرہا فی التلبیۃ  
 اجزاء۔ اور اگر اسنے دل سے نیت کر لی اور دونوں کو تبلیہ میں ذکر نہیں کیا تو اسکو کافی ہے۔ اعتباراً بالصلوۃ۔  
 برقیاس فار کے۔ وفت کہ دل سے فرض ظہر وغیرہ کی نیت کافی ہے زبانی کہنا ضرور نہیں ہے۔ فاذا دخل مکۃ ابتداء رکعت  
 باللبیت سبقتہا شواطیر لنی الثالث الاول منها۔ پھر جب مکہ میں داخل ہو تو شروع کرے یعنی طواف تقدم  
 نہ کرے بلکہ عمرہ شروع کرے۔ اور طواف کرے بیت اللہ کا سات پیرے ان میں سے چھ تین پیرے میں رمل کرے۔ وفت  
 کیونکہ ایک بعد سہی ہے۔ ویسعی بعد ہا میں الصفا والحرۃ۔ اور بعد سات پیرے دن کے مفاد مردہ کے درمیان سہی  
 کرے۔ و فہمہ افعال العمرۃ۔ اور یہ عمرہ کے افعال تھے۔ وفت یعنی طواف و سہی۔ چونکہ قرآن ہر نو ابھی حق یا قصر  
 کر کے احرام سے باہر نہیں ہو گا بلکہ احرام سے رہے ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف التقدم پہلے شواطیر  
 ویسعی بعدہ۔ پھر حج کے افعال شروع کرے پس طواف التقدم کرے سات پیرے اور بعد طواف کے سہی کرے۔ کیا اپنا  
 فی المفرد۔ جیسا کہ ہم نے مفرد حج کرنے والے میں بیان کر دیا۔ و یقدم افعال العمرۃ۔ اور افعال عمرہ کو پہلے ادا کرے۔  
 وفت پیچھے حج کرے۔ لقولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ فمن تمتع الخ یعنی جو شخص تمتع پاؤں  
 عمرہ کے ساتھ حج تک۔ وفت پس عمرہ کو ابتدا اور حج کو اختتام قرار دیا اسی تمتع میں ہے۔ و القرآن فی معنی التمتع۔ اور  
 قرآن یعنی تمتع ہے۔ وفت تو قرآن میں بھی تمتع کے قریب ہو گیا۔ اور سابق متفق ہوا کہ تمتع جو آیت میں مذکور ہے  
 قرآن و جمعہ دونوں کو شامل ہے تو تمتع کی دونوں قسم میں عمرہ سے ابتدا و منصوص ہے۔ ولا یعلق بین العمرۃ والحج۔ اور عمرہ  
 و حج کے درمیان میں حق دیا تفصیر نہ کرے۔ وفت یعنی بعد افعال عمرہ کہ طواف و سہی پر حق و قصر نہ کرے ورنہ  
 احرام سے باہر ہو جائیگا۔ اور احرام باقی ہونے میں نہیں کر سکتا۔ لان فلک جنایۃ علی احرام الحج۔ کیونکہ اس وقت  
 یہ حق کرنا حج کے احرام پر جرم ہے۔ و انما یعلق فی یوم النحر کما یعلق المفرد۔ اور قارن تو حق قطع یوم النحر یعنی دو دن  
 کو کرے جیسے تمتع کرنے والا روزہ تیسرے۔ و یعلق بالعلق عندنا لا باللیح کما یعلق المفرد۔ اور احرام سے طواف ہونا  
 حاصل کرنا حق کے ساتھ ہر سے نزدیک نہ حج کے ساتھ جیسے تمتع مال طواف ہونا ہے۔ وفت یعنی جیسے تمتع مال  
 احرام سے نکلنے کے لیے حق کرنا ہی اسی طرح قارن بھی حق سے صحت حاصل کر لے نہ فرج سے حق کرنا فرج کر کے نہ شیعہ پیرے

کوئی چیز احرام میں منع ہے استعمال کی تو اسپر جرمانہ لازم ہوگا۔ ثم ہذا المذہبنا۔ پھر یہ مذہب جو مذکور ہوا ہمارا مذہب ہے۔ و  
 قال الشافعی۔ اور شافعی رحمہ نے کہا۔ فـ کہ قارن۔ بطواف طواف واحد اویسعی سبیا واحدا۔ ایک طواف  
 اور ایک ہی سعی کرے۔ لقولہ علیہ السلام دخلت العمرۃ فی الحج الی یم القیامۃ۔ کیونکہ حضرت علیؓ علیہ السلام  
 کی حدیث میں ہے کہ قیامت تک حج میں عمرہ داخل ہو گیا۔ ولان بنی القرآن علی التداخل حتی انفی فیہ تلبیۃ واحدۃ  
 وسفر واحد وخلق واحد۔ اور اسلئے کہ قرآن کا بنی تو داخل ہے ہی حتی کہ قرآن میں ایک تلبیہ اور ایک سفر اور ایک خلق  
 پر کفایت کی گئی۔ فکذلک فی الارکان۔ یوں ہی ارکان میں ہوگا۔ فـ یعنی تداخل ہو کر رکن طواف بھی ایک  
 رہ گیا مع سعی کے۔ ولنا انہ لما طاف نبی بن سعید طوافین وسعی سعین قال لا عمر بدیت لست بنیک۔ اور  
 ہماری جہت یہ کہ جب نبی بن سعید تلبی نے دو طواف و دو سعی کیں تو عمر رنہ نے اسکو کہا کہ تو نے اپنے پیغمبر کی سنت کی  
 راہ پائی۔ فـ اسی طرح طواف کے ساتھ حدیث کو ابو حنیفہ رحمہ نے روایت کیا اور سنن اربہ و صحیح ابن جان و مسند  
 احمد و اسحق و طحاہسی و ابن ابی شیبہ میں بھی ہے کہ میں نے حج و عمرہ کا ساتھ ہی احرام کیا تو عمر رنہ نے مجھے فرمایا کہ تو نے  
 اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی۔ نسائی نے حضرت علی رنہ سے روایت کی کہ حج و عمرہ کو جمع کیا (یعنی قرآن کیا) پس دو طواف  
 و دو سعی کیں اور بیان کیا کہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اور اسناد برواہ ثقات ہے۔ اور یہی مذہب ابن  
 مسعود رنہ عند ابن ابی شیبہ ہے۔ ولان القرآن ضم عبادۃ الی عبادۃ۔ اور اس دلیل سے کہ قرآن ایک عبادت کو  
 دوسری عبادت میں ملانا۔ فذلک انما یتحقق باداء العمل کل واحد علی الکمال۔ اور یہ اسی صحت میں متحقق ہوا کہ  
 ہر عبادت کے افعال کو پورا پورا ادا کرے۔ ولانہ لا تدخل فی العبادات المقصودۃ۔ اور اس دلیل سے کہ جو  
 عبادتیں بذات خود مقصود ہیں انہیں باہم ایک کا دوسرے میں داخل کرنا نہیں جائز ہے۔ فـ رہا سفر و تلبیہ و خلق کا  
 تداخل تو فرمایا کہ۔ والسفر للتوسل۔ اور سفر کرنا واسطے توسل کے ہے۔ فـ یعنی سفر وسیلہ ہے کہ نہ تک پہنچو افعال  
 عمرہ یا حج ادا کرے۔ والتلبیۃ للتحریم۔ اور تلبیہ کننا واسطے تحریم کے۔ فـ یعنی اسوای عبادت و اسکی جائز چیزوں  
 کے سب چیزوں کو اپنے اوپر حرام کر کے احرام باندھنا جیسے نازنین تکبیر تحریمہ ہے۔ والخلق للتحلل۔ اور مؤذنا باندھنے  
 تحلل ہے۔ فـ یعنی احرام سے نکلنا میر ہو حتی کہ اگر حلال ہونا مقصود نہ ہو اور سر منداوے تو احرام رہیگا مگر جرمانہ تو ملے  
 واجب ہوگا یا نہیں روزے یا حج مساکین کو کھانا دینا۔ فلیست بندہ الاشیاء بقاصد۔ تو یہ چیزیں یعنی سفر و تلبیہ  
 و خلق کچھ اصلی مقصود عبادت نہیں ہیں۔ فـ تو انہیں تداخل نہیں بلکہ ایک سفر وسیلہ دونوں کا اور تلبیہ ذکر تحریم  
 ہے اور خلق کا مقصود احرام سے نکلنا۔ بخلاف الارکان۔ برخلاف ارکان کے۔ فـ کہ کبھی ارکان میں تداخل  
 نہیں ہو سکتا۔ الا قرمی ان شفعی التطوع لا یتداخلان و تحریمہ واحدہ یودیان۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ نفل  
 کے دو دو گانہ یعنی چار رکعت باہم تداخل نہیں ہو جاتے حالانکہ ایک ہی تحریمہ سے دونوں ادا ہو جاتے ہیں۔ فـ  
 تو جو چیز کہ تحریمہ ہو وہ وسیلہ ہو وہ ایک کافی ہے اور ارکان عبادت تداخل نہ ہونے ورنہ دونوں دو گانہ تداخل ہو کر صرف  
 ایک دو گانہ سے دونوں ادا ہو جاتے بلکہ کر دون دو گانہ صرف دو رکعت سے ادا ہوتے ہم۔ رہی حدیث کہ قیامت تک  
 حج میں عمرہ داخل ہوا۔ اس سے یہ عرض نہیں کہ حج میں تداخل ہو گیا بلکہ۔ ومعنی ما رواہ۔ معنی اس کے جو رعایت کی  
 و خل وقت العمرۃ فی وقت الحج۔ یہ کہ عمرہ کا وقت حج کے وقت میں داخل ہوا۔ فـ کیونکہ زمانہ جاہلیت والے  
 ایام حج میں عمرہ کرنا سب سے ہر تر گناہ کہتے تھے۔ پھر معلوم ہو چکا کہ اول طواف عمرہ پھر سعی عمرہ پھر طواف تہم مع سعی  
 حج پھر یہ دو وقت عمرہ وغیرہ کے طواف حج قطعی اس کے ساتھ سعی حج بشرطیکہ طواف تہم میں نہ کی ہو۔ اس طرح عمرہ و حج کا



و طواف دوم سنی کرے گا۔ قال وان طواف طوافین لعمرۃ وحجۃ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور اگر قارن نے دو طواف کیے عمرہ حج کے لیے۔ فت۔ یعنی اول ایک طواف سات پھر کا عمرہ کے لیے کیا پھر دو سوا طواف سات پھر کا حج کے طواف اقدم کا کیا۔ ثم سعی سعیین۔ پھر دوسری کہیں۔ فت۔ ایک سعی عمرہ کے لیے اور دوسری سعی حج کے لیے دنیا کی صفاد مردہ کے۔ یحزیہ۔ تو یہ اُسکو کافی ہو گیا۔ لانه لقی بما هو المستحق علیہ۔ کیونکہ جس بات کا اس پر استحقاق ہو اُسکو وہ لایا بلکن۔ وقد اساء۔ اور راستے بڑا کیا۔ بتاخر سعی العمرۃ و تقدیم طواف التیجۃ علیہ۔ بوجہ تاخیر دینے سعی عمرہ کا اور بوجہ تقدم کرنے طواف اقدم کے سعی عمرہ پر۔ فت۔ اس کلام کے اشارہ کیا کہ امام محمد رحمہ کی روایت جامع صغیر کے ان طواف طوافین لعمرۃ وحجۃ۔ اس میں طواف حج سے مراد طواف زیارت نہیں ہو کیونکہ وہ تو بعد و توف عرفہ کے مخصوص ہے بلکہ مراد طواف حج سے وہ جلیقہ اسے حج میں کیا جاتا ہے چنانچہ مصنف نے اوپر بیان کیا ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف اقدم۔ یعنی پھر عمرہ کے بعد افعال الحج شروع کرے پس طواف اقدم کرے الحج۔ تو طواف اقدم منہ افعال الحج کے سنت ہے اور یہی بیان مراد ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ اول اسنے طواف عمرہ پھر طواف اقدم کیا حالانکہ سعی عمرہ چاہیے تھی پھر اسنے دوسری کین ایک عمرہ کی اور دوم حج کی جسکا طواف اقدم کے ساتھ کرنا جائز ہے پس جب اسنے سعی عمرہ میں طواف اقدم کے بعد تاخیر کی اور طواف اقدم سنت کا عمل بعد سعی عمرہ تھا اس میں تقدیم کی تو بڑا کیا۔ ولا یلزمہ شی۔ اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ فت۔ یعنی بالاتفاق۔ اما عندہما فطاسر لان التقدیم والتاخر فی المناسک لایوجب الدم عندہما۔ چنانچہ صاحبین کے نزدیک تو طاسر ہے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک مناسک کے مقدم و موخر کرنے سے قربانی لازم نہیں ہوتی ہے۔ فت۔ چنانچہ صحیحین کی حدیث افضل ولا حج۔ موجود ہے یعنی اس روز جس نے کچھ کہا کہ بن نے قربانی سے خلق مقدم کر لیا یا ریحی جمرہ سے قربانی مقدم کی تو اُسکو یہی جواب دیا کہ اچھا کیا کچھ حج نہیں ہے۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک واجبات میں لازم ہے۔ وعندہ طواف التیجۃ سنتہ۔ اور امام رحمہ کے نزدیک اس واسطے لازم نہیں کہ طواف اقدم تو سنت ہے۔ و ترکہ لایوجب الدم فقہیمہ اولی۔ اور اسکا بالکل ترک کرنا قربانی واجب نہیں کرنا تو مرت مقدم کر دینا بدرجہ اولی واجب نہ کرے گا۔ فت۔ رہی سعی عمرہ واجب ہے۔ والسعی بتاخرہ بالاستغفار لعل آخر لایوجب الدم۔ اور سعی بوجہ اپنی تاخیر کیے جانے کے بابت طہ کہ دوسرے کام میں مشغول ہو جاوے قربانی واجب نہیں کرنی فت۔ مثلاً عمرہ کے طواف کے بعد کھانے پینے سونے میں مشغول ہو پھر سعی کی تو کچھ واجب نہ ہوا۔ فلکذا بالاستغفار بالطواف پس یصلی ہی طواف اقدم کے ساتھ مشغول ہونے میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ فت۔ پھر قارن منی وعرفہ اور واپسی مزدلفہ وری جمرۃ التیجۃ تک بدرجہ مفرد کرے۔ قال و اذا رمی الجمرة یوم النحر فخرج شاة او بقرة او بدنة او سبع بدنة۔ قد رمی کے کہا اور جب یوم النحر کو جمرہ التیجۃ رمی کر چکے تو دو بکریاں کرے ایک بکری یا گائے یا بیدہ یا بدنہ کا سانواں حصہ۔ باین طہ کہ قربانی دانے سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوں۔ خواہ اونٹ ہو یا گائے ہو۔ فقندام القرآن لانه فی حنی المتعہ۔ پس یہ قربانی قرآن کی قربانی ہے کیونکہ قرآن معنی منع ہے۔ فت۔ بلکہ منع کی ایک قسم ہے۔ والہدی منصوص علیہ فیما۔ اور یہی کی قربانی منع میں منصوص علیہ ہے۔ فت۔ فی قولہ من منع بالعمرة الحج تو قرآن میں بھی منع ہے اور جب بدی واجب تو بکری جائز۔ والہدی من الابل والبقرة والغنم۔ اور بدی ہر ایک اونٹ میں سے ہے۔ و بکری سے بھلی ہے۔ علی ما ذکرہ فی بابہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ چنانچہ ہم باب الہدی میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے۔ فقندام طہ کہ بدنہ کے بعد بدنہ کہا حالانکہ گائے بھی بدنہ ہے تو جواب دیا کہ۔ ولما رواہ البدنہ بھنا البعیر۔ اور بیان بدنہ سے اونٹ مراد لیا۔ فان کان اسم البدنہ یقع علیہ و علی البقر علی ما ذکرنا۔ اگرچہ بدنہ کا لفظ اونٹ و گائے دونوں کے

یہ لاجاً تاہو جیسا کہ ہم غار پر مدلل کیا۔ وگناہ جو زیور سبع البیضہ جو زیور سبع البقرۃ۔ اور علیہ اوست کا سناوان حصہ جائز ہو گا۔  
 کا سناوان حصہ بھی جائز ہے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ قربانی کر سکتا ہو۔ فاذا لم یکن لہ ما ینسخ صائم ثلثۃ ایام فی الحج والعمرة  
 اسکا پاس وہ لو کہ نوج کرے یعنی فقیر ہو تو روزے رکھے تین روز کے حج میں۔ ف۔ نہ لاجاً نہ عذر تک ختم کرے پس ساتویں  
 و آٹھویں دونوں یعنی۔ آخر ما یوم عرفۃ۔ آخری روز یوم عرفہ ہو۔ و سبقتہ ایام اذا رجع الی اہلہ۔ اور سات روز کے جب  
 اپنے اہل میں واپس آوے۔ ف۔ اگرچہ کہ میں ہو۔ نقولہ تعالیٰ فمن لم یجد تصیام ثلثۃ ایام فی الحج و سبقتہ اذا رجع  
 تک عشرۃ کاملہ۔ بدیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد آخر تک یعنی پھر جو کوئی بدی نہ پادے تو اس پر واجب ہے روزے تین ایام  
 کے حج میں اور سات ایام کے جب تم لو۔ یہ وہں پورے ہوے۔ ف۔ یہ آیت اس کے حق میں جو عمر کر کے حج تک متبع یعنی  
 متبع ہو۔ قالنص وان ورد فی التمتع فافتران مثله لانه مرتفق باداء التکلیف۔ پس نص فرقان اگرچہ تمتع  
 کے حق میں وارد ہو تو فتران بھی شمل تمتع کے ہے کیونکہ قارن بھی دونوں تک یعنی حج و عمرہ سے متبع ہے۔ ف۔ بلکہ فتران  
 آیت کے تمتع سے ایک قسم ہے۔ پھر آیت میں فی الحج واقع ہے یعنی حج کے اندر تین روزے۔ والہر اذ باجج والہر اذ علم وقتہ  
 لان نفسہ لا یصلح ظرفاً۔ اور حج سے مراد والہر اذ علم وقت حج ہے کیونکہ ذات حج (جو کہ افعال ہیں) اس لائق نہیں کہ روزے  
 رکھنے کا ظرف ہو سکے۔ ف۔ تو اس صورت میں اوقات احرام کا اشغال روزی تعدد عشرہ ذی الحجہ ہے پس بعد احرام کے  
 یہ تین روزے جائز ٹھہرے اور خصوصیت ذی الحجہ ۱۰-۹-۸-۷ کی نہیں ہے۔ الا ان الافضل۔ مگر افضل یہ کہ۔ ف۔  
 تاخیر کرے اور۔ ان یصوم قبل یوم الترویہ یوم و یوم عرفۃ۔ روزہ رکھے آخر وقت یعنی یوم الترویہ سے  
 ایک روز پہلے ساتویں کو اور یوم الترویہ کو اور یوم عرفہ کو۔ لان الصوم بدل عن الہدی۔ کیونکہ روزہ رکھنا تو ہدی  
 کے بدلے ہے۔ فیستحب تاخیر الی آخر وقتہ رجاء ان یقدر علی الاصل۔ تو صوم بدل میں تاخیر کرنا مستحب ہے اس میں  
 سے کہ اصل یعنی ہدی پر قدرت ہو جاوے۔ وان صامنا بکۃ بعد فرائض من الحج جائز۔ اور اگر ساتویں روز دن کو کہ  
 میں بعد فراغت حج کے رکھے تو جائز ہے۔ ومعناہ بعد مضی ایام التشریق لان الصوم فیما مضی عنہ۔ اور معنی یہ کہ  
 ایام تشریق گزر جانے کے بعد رکھے کیونکہ ایام تشریق تین روزہ ممنوع ہے۔ ف۔ پس حج سے فراغت متبر ہے اور اپنے  
 اہل کے پاس پہنچ کر رکھنا بقدر ضروری نہیں ہے۔ وقال الشافعی لایجوز۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔  
 کہ مکہ میں باقی سات رکھے۔ لانه معلق بالرجوع۔ کیونکہ ساتویں شرط رجوع ہیں۔ ف۔ یعنی بقولہ تعالیٰ و سبقتہ اذا  
 رجعت۔ تو صرف شرط سے رجوع اپنے اہل کی طرف بقید کیا۔ الا ان نیوی المقام فیمنہ یخیر فی تعذر الرجوع۔ مگر اگر  
 وہ شخص کہ میں مقام کرنے کی نیت کرے تو اسوقت جائز ہو جائے جو وہ دلیلی شہد ہوے کے۔ ولما ان معناہ رجعت  
 عن الحج۔ اور ہاری دلیل یہ کہ رجعت کے معنی یہ کہ رجوع کر دو تم حج سے۔ اسی فقرہ میں۔ یعنی حج سے فارغ ہو جاؤ۔ ف۔ اور سابق  
 میں جو مصنف نے خود کہا کہ سات روزے جب اپنے اہل کی طرف واپس آوے تو اہل کی قید بظرفاوت ہے۔ م۔ اذا الفراغ  
 سبب الرجوع الی اہلہ۔ کیونکہ حج سے فارغ ہونا اپنے اہل میں واپس آنے کا سبب ہوتا ہے۔ ف۔ پس سبب حقیقت  
 حج سے فراغت ہے۔ فکان الاداء بعد السبب۔ تو اس سبب متحقق ہونے کے بعد اداوار حاصل ہوئی۔ فیجوز۔ تو جائز ہے  
 ف۔ حتی کہ اگر بعد فراغت حج کے اس نے سیاسی اشتہار کی یا کسی ملک میں جا کر وہاں وطن کر لیا تو اسی نص سے ہاتھ  
 سات ادا کر لیا اگرچہ اپنے اہل میں نہیں آیا پس سبب فراغت حج ہے۔ مع۔ گندہ کہ تین روزے ایام حج میں عرفہ تک  
 رکھے۔ وان فاء الصوم۔ اور اگر یہ تین روزے اس سے جانے رہے۔ حتی انی یوم النحر۔ یا تک کہ یوم النحر و یومین کا  
 دن آگیا۔ ف۔ تو ان روزوں کی قضا نہیں ہے اور۔ لم یجزہ الا اللہ۔ کچھ اسکا نہیں جائز ہے سوا اسے قربانی کے سبب

یعنی جب میری قربانی دے۔ وقال الشافعی یصوم بعد نذرہ الا یام لانه صوم موقت فیقضى الصوم رمضان۔  
 اور شافعی رحمہ اللہ کہتا ہے کہ ان ایام تشریق کے بعد یہ روزے تھما رکھے کیونکہ یہ روزے ایک وقت سے معین کیے گئے تھے  
 تو صوم رمضان کے مثل انکی بھی تھما کرے۔ وقال مالک یصوم فیما تقوله تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثہ ایام فی الحج۔  
 اور مالک رحمہ اللہ کہتا ہے کہ ان ایام تشریق میں یہ روزے رکھنے کے بدلے تو وہ تعالیٰ فمن لم یجد الخ یعنی پھر جو بدی نہ پاوے تو تین  
 روزے ایام حج میں۔ وندوا وقتہ۔ اور زمانہ تشریق بھی وقت حج ہے۔ فت کیونکہ ان میں رمی الجمار ہے۔ ولما انشی المشہور  
 عن الصوم فی نذرہ الا یام۔ اور ہماری محبت وہ نص مشہور ان ایام میں روزہ رکھنے سے۔ فت اور چونکہ یہ نذرہ  
 مشہور ہے۔ فت فقید بہ النص۔ تو یہ نص اس مانع سے مقید کجائیگی۔ فت یعنی ایام الحج سے سوائے ایام تشریق  
 کے مراد ہونگے اور اگر تم تسلیم کریں کہ سوائے تشریق کے نہیں بلکہ کل ایام حج مراد ہیں تو کہا۔ اویدخلہ النقص۔ بان ذرنا  
 میں نقص داخل ہوگا۔ فت کیونکہ ایام تشریق میں مانع ہے۔ فلا یتاوی ہی بہ ما وجب کا ملا۔ تو ان ناقص روزوں  
 سے وہ ادا ہو گئے جو کامل واجب ہوئے۔ فت بہر صورت ایام تشریق میں کافی ہوئے۔ اگر کہا جاوے کہ مانع ایام  
 تشریق کے صوم سے سوائے قرآن و منہ کے روزوں کے ہے بدلیل آیت کے۔ جواب یہ کہ ہمیشہ مانع مزج ہے اور یہ وہم خلا  
 اصول ہے۔ رہا یہ کہ اچھا بعد ایام تشریق تھما کریں۔ تو جواب دیا کہ۔ ولایودی بعد بالان الصوم بدل۔ اور بعد  
 ایام تشریق بھی تضامین کیے جا دیئے کیونکہ صوم تو بدی کا بدل ہے۔ والابدال لانیصیب الا شرعا۔ اور بدلے نہیں  
 قائم کیے جاتے مگر شرع کی طرف سے۔ فت اس میں رائے و قیاس کو دخل نہیں ہے تو صرف نص شرعی کی پابندی  
 منہر ہوگی۔ والنص حصہ بوقت الحج۔ اور نص نے اس بدل کو وقت حج کے ساتھ مخصوص کر دیا۔ فت تو اس وقت  
 کے سوائے دوسرے وقت میں بدل ہونا اپنی رائے سے ہم نہیں کر سکتے۔ اگر کہو کہ پھر دوسرے وقت میں قربانی کمان سے  
 قائم کونے ہو تو جواب یہ کہ قربانی اصل ہے نہ بدل۔ وجواز الہم علی الاصل۔ اور قربانی کا جائز ہونا اپنی اصل پر ہے۔ و  
 عن عمر بن الخطاب انہ امر فی مثلہ بنذرہ الشاة۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے واقعہ میں بکری قربانی کرنا  
 حکم دیا۔ فت یعنی قارن بدی قربانی نہ کر سکا اور تین روزے ایام حج کے بھی فوت ہو گئے تھے کہ یوم النحر آگیا۔ تو اسکو  
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فتویٰ دیا کہ بکری قربانی کرے یعنی بدی دے جو اصل ہے۔ یہ قصہ مبوطین نقل کیا اور کتب آثار میں نہیں  
 ملا۔ مع۔ اور بخاری میں حضرت عائشہ و ابن عمر سے ہے کہ دونوں نے کہا کہ ایام تشریق میں روزے کی اجازت کسی کو نہیں  
 مگر اسکو جس نے بدی نہیں پائی۔ اور یہی بخاری میں ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ صوم متبع تا یوم عرفہ ہے پھر اگر بدی نہ پائی  
 اور نہ روزے رکھے تو ایام تشریق میں رکھے۔ یہ آثار فقید قول مالک ہیں اور جواب یہ کہ ایام تشریق میں صوم سے مانع  
 مرفوع حدیث صحیح مشہور ہے اسکے مقابلہ میں صرف صحابی کا قول غیر مشہور کیونکہ مقبول ہو سکتا ہے۔ اور تفصیل فی الفتح۔ م۔  
 فلو لم یقدر علی الہدی۔ پھر اگر یہ قارن جسکے تین روزے حج کے فوت ہوئے ہیں اسے بدی نہ پائی۔ التحلل وعلیہ  
 وہان۔ تو وہ حلال ہو جاوے اور اس پر دو قربانی واجب ہیں۔ دوم التمتع۔ ایک قربانی تمتع کی۔ فت یعنی قرآن کا  
 شک ہے۔ و دوم التحلل قبل الہدی۔ اور دوسری قربانی اس جرم کی کہ بدی ذبح کرنے سے پہلے حلال ہو گیا۔ فت اور  
 عمرہ کی وجہ سے قربانی نہ ہوئی کیونکہ حلق کر کے احرام عمرہ سے نکل گیا۔ مع۔ مسئلہ۔ فان لم یدخل الفارن مکہ۔ اندام  
 قرآن والا مکہ میں داخل نہ ہوا۔ فت اور اسوجہ سے عمرہ اول ادا نہ کر سکا۔ تو توجہ الی عرفات۔ بلکہ وہ عرفات کی طرف  
 متوجہ ہوا۔ فت یعنی بیقات سے سیدھا عرفات کو گیا۔ فقند صلاہما فضا لعمرتہ بالوقوف۔ تو اپنے عمرہ کو ترک  
 کرنے والا ہو گیا ووقوف عرفہ کے ساتھ۔ لانه تقدیر علیہ ادا ہوا۔ کیونکہ اب قارن سے عمرہ ادا کرنا سخت رہ گیا۔ لانه یحیی



بانیہ افعال العمرۃ علی افعال الحج و ذلک خلاف المشرع۔ کیونکہ بعد حج کے عمرہ لدا کرنے میں وہ افعال عمرہ کو افعال حج پر بنا کرنے والا ہو جائیگا اور یہ خلاف مشرع ہے۔ **ف** بلکہ مشرع یہ کہ اول عمرہ اور اس پر بنا سے حج ہو۔ و لا یصحیرہ انضا بمجر و التوجہ۔ اور خالی عرفات کی طرف توجہ ہونے سے عمرہ ترک کرنے والا ہوگا۔ **ف** اگر حج عرفات میں پہنچ جاوے یا نہ تک کہ بعد زوال ہو نہ چے۔ الگائی للحاکم۔ خلاصہ یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے عمرہ متروک ہو جائیگا اور قبل اسکے نہیں۔ اور یہی ظاہر روایت صاحبین سے ہے۔ ہوا الصبح من مذہب ابی حنیفہ ایضاً۔ یہی امام ابو حنیفہ کے مذہب میں بھی صحیح ہے۔ **ف** خلاف روایت الحسن عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ مجرد توجہ عرفات سے عمرہ متروک ہونا جیسے جمعہ کے روز گھر میں فرض ظہر پڑھ کر جمعہ کی طرف توجہ ہوا تو فقط توجہ سے ظہر نہ کو ترک ہو جاتی ہے۔ لیکن صبح ظاہر اردو ہے۔ والفرق لہ بینہ و بین مصلی الظہر یوم الجمعۃ اذا توجہ الیہا۔ اور امام رحمہ کے واسطے فرق درمیان قارن توجہ عرفہ والے کے، در درمیان ظہر برز جمعہ پڑھ کر جمعہ کی طرف توجہ ہونے والے کے۔ ان الامر سنالک بالتوجہ متوجہ بعد اداء الظہر۔ یہ کہ جمعہ کے مسئلہ میں اداسے ظہر کے بعد متوجہ ہونے پر حکم متوجہ ہے۔ **ف** یعنی فاسد الی ذکر اسرار کا حکم جب وہ جمعہ کو متوجہ ہوا تو اس پر متوجہ ہو یعنی اسکو خطاب جمعہ میں جانے کا ابھی موجود ہے کہ جمعہ کی طرف متوجہ ہو۔ و التوجہ فی القرآن و التمتع منہی عنہ قبل اداء العمرۃ۔ اور قرآن و تمتع کے مسئلہ میں اداسے عمرہ سے پہلے عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے اسکو مانع ہے۔ فافترقا۔ تو دونوں مسئلوں میں فرق ہو گیا۔ **ف** پس توجہ عرفات کو توجہ جمعہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں رہا۔ ہاں جب وقوف عرفہ کر لیا تو اب عمرہ ٹوٹ گیا کیونکہ ادا و محال ہو گئی۔ سوال و سقط ہنہ دم القرآن۔ کہا ادا اسکے ذرہ سے قرآن کی قربانی بھی ساقط ہو گئی۔ **ف** کیونکہ یہ قربانی عمرہ پر حج پانے کی توفیق پر تھی۔ لانه لما ارتفعت العمرۃ لم یوفق لا دار النسیکین۔ کیونکہ جب اسکا عمرہ ترک ہو چکا تو اسکو دونوں حج و عمرہ کی توفیق نہیں ملی۔ **ف** تو شکرانہ کی ہدی گئی۔ و علیہ دم لرفض عمرتہ بعد المشرع فیہا۔ اداسے پر جرمانہ کی ایک قربانی واجب ہوئی ہوجہ عمرہ ترک کرنے کے بعد عمرہ میں مشرع کرنے کے۔ **ف** اور عمرہ میں مشرع کرنا احرام کے ساتھ ہو گیا۔ و علیہ قضاء و ہا۔ اداسے پر عمرہ کی قضاء واجب ہوئی۔ لہتہ المشرع فیہا۔ ہوجہ عمرہ میں مشرع صحیح ہونے کے۔ فاشبہ المحصر۔ تو محصر کے مشابہ ہو گیا۔ **ف** محصر وہ کہ جس نے احرام باندھا مگر وہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے اداسے فسک سے روکا گیا تو آخر احرام کھول دے مگر اس پر ایک قربانی مع قضاء واجب ہے۔ یوں ہی ترک عمرہ والے پر قربانی مع قضاء لازم ہے جمع۔ اگر حج کے لیے طواف و سعی کی پھر عمرہ کے لیے طواف و سعی کی تو پلا طواف و سعی عمرہ کا اہل و سراج کا اداسے پر کچھ واجب نہیں ہے۔ **ف**۔

### باب التمتع

یہ باب تمتع کے بیان میں ہے۔ تمتع بھی عمرہ و حج کو حاصل کرنا ہی مگر دوا احرام سے۔ شیخ متقی نے لکھا کہ تمتع وہ ہے جو عمرہ یا زیارۃ حصہ طواف عمرہ کا یا امام حج میں کرے ایسے احرام عمرہ کے ساتھ جو یا امام حج سے پہلے یا انھیں یا ہم میں واقع ہو پھر اسی سال میں حج کرے و تمتع صحت بدون اسکے کہ عمرہ و حج کے درمیان میں امام صحیح کرے۔ الفتح۔ امام بخاری نزدل۔ اور امام صحیح سے مراد یہ کہ بچے وطن میں نزل کرے بغیر تمتع احرام باقی ہونے کے۔ اور یہ اسی تمتع میں ہو گا جس نے ہدی کو چاہا نہ ہو اور اگر لہنے ہدی چاہی ہو تو وہ اگر وطن میں آ جاوے تو بھی اسکا امام صحیح نہیں ہو گا۔ ن۔ التمتع افضل من الافراد خواج کرنے سے تمتع کرنا افضل ہے۔ **ف** یہی ظاہر روایت ہے۔ و عن ابی حنیفہ ان الافراد افضل۔ اور

۱۔ عمرہ واجب ہے اور اس کا اصل ایسا ہے۔ فتنہ میں قول شافعی ہے۔ حج۔ لان التمتع سفرہ واقع لعمرتہ۔ کیونکہ تمتع کا سفر  
 تو عمرہ کے واسطے واقع ہوتا ہے۔ فتنہ کیونکہ وہ میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھتا ہے۔ والمفرد سفرہ واقع تمتع۔ اور  
 افراد بانے کا سفر حج کے لیے واقع ہوتا ہے۔ فتنہ اور حج عمرہ سے افضل ہے۔ مگر معنی نہیں کہ مقصود سفرہ اسے حج ہو اور احرام  
 عمرہ کا پہلے کہ بعد عمرہ کے حلال ہو سکے۔ وجہ ظاہر روایت ان فی التمتع جمعاً بین العبادتین۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ  
 تمتع میں دو عبادتوں عمرہ و حج کا جمع کرنا حاصل ہے۔ فتنہ اور دونوں عبادتیں خود مقصود ہیں بخلاف سفر کے کہ وہ صرف وسیلہ  
 ہے۔ فتنہ شبہ القران۔ تو تمتع شبہ قران ہو گیا۔ فتنہ اور قران ہمارے نزدیک بلا خلاف افضل ہے۔ بلکہ تو قران سے  
 تمتع بالعمرة الی الحج میں ہدی شکر یہ مخصوص تمتع ہے۔ ثم فیہ زیادۃ نسک۔ پھر تمتع میں ایک نسک زیادہ ہے۔ فتنہ  
 جو افراد میں نہیں ہے۔ وہو اراۃ الدم۔ اور وہ قربانی کرنا۔ فتنہ یعنی تمتع کی قربانی۔ پھر یہ بھی مسلم نہیں کہ تمتع کا سفر عمرہ  
 کے واسطے ہو بلکہ۔ سفرہ واقع لعمرتہ وان تخللت العمرۃ۔ تمتع کا سفر واسطے حج کے واقع ہے اگرچہ در بیان میں عمرہ آگیا۔ فتنہ  
 تو عمرہ اصل نہیں ہے۔ لانا تاج الحج۔ کیونکہ عمرہ توجہ کا تاج ہے۔ تخیل السنۃ میں الحجۃ والسعی ایسا۔ جیسے کہ جمعہ اور سبکی  
 طرح سعی کے در بیان میں سنت آجاتی ہے۔ فتنہ توجہ کی طرف سعی کرنا کچھ سنۃ الحجہ کے لیے نہیں ہو جاتی اگرچہ جمعہ  
 سے پہلے چار سنتیں پڑھتا ہے۔ والمتمتع علی وجہین تمتع یسوق الی المدی و تمتع لیسوق الی المدی۔ اور تمتع دو طرح پر ہے  
 ایک وہ تمتع جس نے ہی چلائی اور دوم وہ تمتع کہ جس نے ہدی ساتھ نہیں چلائی۔ ومعنی التمتع الترفق باداء التمسکین  
 فی سفر واحد من غیر ان یلم بالبلد بیتہما المدا صحیحاً۔ اور تمتع کے معنی انقطاع حاصل کرنا ایک سفر میں دو نسک یعنی عمرہ  
 و حج ادا کرنے کا بدون اس کے کہ دونوں نسک کے در میان میں اپنے اہل کے ساتھ الامام صحیح ہمارے۔ ویدخلہ اختلافات  
 بینہما ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اس تعریف میں اختلافات داخل ہیں جنکو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ وصفتمہ ان  
 یبتدئ من المیقات فی اشہر الحج فیخرج بالعمرة۔ اور تمتع کی صفت یہ ہے کہ حج کے مینوں میں میقات (یا گھر) سے شروع  
 کرے پس احرام باندھے عمرہ کا فتنہ یعنی نقطہ۔ ویدخل مکہ۔ اور کہ میں جا کر داخل ہو۔ فتنہ پھر اگر ایام حج سے  
 پہلے داخل ہوا تو حیلہ یہ ہے کہ مہر کرے حتی کہ ایام آجادیں۔ معنی۔ فطوف لہما ولیسعی لہما۔ پس طواف کرے عمرہ کا اور سعی کرے عمرہ  
 کی۔ فتنہ اور اسی قدر سے عمرہ تام ہو گیا۔ ویحلق او یقصر۔ اور سر کا حلق یا قصر کرے۔ فتنہ یہ حلال ہونے کے لیے  
 ہے ورنہ اگر حلق نہ کرے اور حج کا احرام باندھے پھر منی میں حلق کرے تو بھی تمتع ہوگا۔ معنی۔ وقد حل من عمرتہ۔ اور حال  
 یہ کہ وہ عمرہ سے حلال ہو گیا۔ فتنہ بعد حلق یا قصر کے۔ ونبأہو تفسیر العمرة۔ اور یہ بیان بھی عمرہ کی تفسیر ہے۔ فتنہ  
 اس سے زیادہ کچھ عمرہ میں نہیں ہے۔ وکذلک اذا اراد ان یفرد بالعمرة فعل ما ذکرنا۔ اور یوں ہی جب خالی عمرہ کرنا  
 چاہے تو جو ہم نے ذکر کیا یہی کرے۔ بکذا فعل رسول اللہ علیہ السلام فی عمرۃ القضاء۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں کیا تھا۔ فتنہ یعنی سال جو ہجری میں جب احرام عمرہ سے حدیبیہ میں پہنچے اور کفار مکہ نے  
 روکا تو آٹھ صلح کر لی کہ دوسرے سال تین روزہ خالی کر دیں پس حلق کر کے حلال ہو گئے پھر دوسرے سال نبی تعذیب قضا کا  
 عمرہ کیا طواف سعی و حلق کے ساتھ اور قصہ صحاح میں معذرت ہے۔ معنی۔ وقال مالک لا حلق علیہ۔ اور مالک معنے کہا  
 کہ عمرہ واسطے پر حلق سر نہیں ہے۔ انما العمرة الطواف والسعی۔ عمرہ تو صرف طواف سعی ہے۔ وجہنا علیہ ماروفنا۔ اور ہمارا  
 حجت اہم مالک ہی اول تو وہ حدیث جو ہم نے روایت کی۔ فتنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا۔ اور صحیحین کی حدیث  
 ظاہرہ و روضۃ روایات سنن کے کوہ مردہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال کترا مارا ہے اور ظاہر ہے کہ مردہ کے پاس صرف  
 عمرہ میں ہونا صحیح نہیں۔ معنی۔ وقوله تعالیٰ مطلقاً رسولکم الا ان تزلت فی عمرۃ القضاء۔ اور میں دوم یہ کہ تو قران سے

محققین روایات میں اس کو مسجد الحرام میں اس حال سے داخل کرنا یہ کہ نہ چھوڑنے کو حلق کرنا۔  
 جو آخر تک۔ یہ عمرہ قضاء کیلئے بینہ میں داخل ہونی۔ وفت جیسا کہ نفی وغیرہ اہل تفسیر نے ذکر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ عمرہ قضا  
 میں حلق سر واقع ہوا۔ ولا یطأ لاکان لکما تحج یا لیلیۃ کان لکما حلق بالحق کما فی الحج۔ اور دلیل سوم یہ کہ جب عمرہ  
 حبیبہ سے تحریم ہوئی تو حلق خطا کی تحلیل ہوئی جیسے حج میں ہے۔ و یقطع التلبیۃ اذا ابتدأ بالطواف۔ اور تلبیۃ قطع کرنا  
 جب طواف شروع کرے۔ وفت یعنی ایک کنا طواف شروع کرتی ہی سو فوف کر دے۔ و قال تاکب کما وقع بصرہ  
 علی البیت۔ اور تاکب سے کہ جب ہی اسکی نظر خانہ کعبہ پر پڑے۔ وفت تلبیۃ ختم کرے۔ لان العمرۃ زیارۃ  
 البیت۔ کیونکہ عمرہ فوفت البیت کی زیارت ہے۔ و تتم بہ۔ اور نظر کرنے کے ساتھ ہی زیارت ہو رہی ہوتی ہے۔ وفت  
 بہر تلبیۃ نہیں۔ و لئلا ان یلبس علیہ السلام فی عمرہ القضاء قطع التلبیۃ حین استلم الحجر۔ اور چارویں دلیل یہ کہ اگر عمرہ  
 صحیح ابراہیم علیہ وسلم نے عمرہ قضا میں تلبیۃ اسدم قطع کیا کہ حجر اسود کو بوسہ دیا۔ وفت یعنی طواف شروع کیا۔ بلکہ ابن عباس  
 نے کہا کہ آپ عمرہ میں یون ہی کیا کرتے۔ رواہ الترمذی و صحیح داؤد و نبوہ۔ و لان المقصود ہوا طواف البیت فی طواف  
 حنڈا فتاحہ۔ اور اس دلیل سے کہ مقصود عمرہ طواف ہے پس طواف شروع کرتے وقت تلبیۃ قطع کرنا۔ و لئلا یقطع  
 الحاج حنڈا فتاح الحجی۔ اور اسی جہت سے حج والا ہی حرمۃ البیت شروع کرتے وقت تلبیۃ قطع کرنا ہے۔ وفت گویا عمرہ  
 کہ رمی تلبیۃ طواف ہے لیکن مخفی نہیں کہ حج میں فوف بھی رکن ہر گز اگر کما جادے کہ فوف رکن داخل نہیں بلکہ وہاں ہوتا  
 کسی طرح جو رکن ہوا طواف داخل و فیہ نظر فافہم۔ م۔ الحاصل جب عمرہ کر چکے تو۔ قال و یقیم بکعبۃ حلالا۔ کہا کہ اگر کہ میں  
 حلال ٹھہرا ہے۔ لانه حل من العمرۃ۔ کیونکہ وہ عمرہ سے حلال ہو چکا۔ وفت پس یہ شرط نہیں کہ حلال ہو جاوے حتی کہ  
 احرام میں ٹھہرنا بھی جائز ہے۔ م۔ فاذا کان یوم الترویۃ احرم بالیوم من المسجد۔ پھر جب ترویہ یعنی آٹھویں تاریخ ہو تو حج  
 کا احرام باندھتے مسجد الحرام سے۔ شمس باہر جانا ضرر نہیں بلکہ کہ سے اور کہ میں مسجد الحرام میں دو گانہ پڑھ کر افضل ہے۔ و  
 الشرط ان یحرم من الحرم۔ اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے۔ اما المسجد فلیس بلا حرم۔ اور مسجد سے ہونا تو لازم نہیں  
 وفت بلکہ افضل ہے۔ لانه فی معنی المکی۔ اسلئے کہ یہ شخص تو مکہ والے کے مانند ہے۔ و میقات المکی فی الحج الحرم۔ اور  
 کی کا میقات حج کے احرام میں حرم ہے۔ وفت اور عمرہ کے احرام میں حل ہے جیسے تنعم۔ علی ما بینا۔ بنا بر آگے ہم بیان کر چکے۔  
 وفت آخر فصل موافقت میں۔ و فعل ما یفعلہ الحاج المفرد۔ اور کرے وہ افعال جو مفرد حج والا کرتا ہے۔ لانه مودع۔  
 کیونکہ مودع کا ادا کرنے والا ہے۔ الا انہ یرتل فی طواف الزیارۃ و یسعی بعدہ۔ صرف اتنا فرق ہے کہ یہ شخص تمتع طواف  
 زیارت میں رتل کرے گا اور بعد طواف کے سعی مفرد مردہ کرے گا۔ وفت کیونکہ یہ طواف اقدم نہیں کرتا۔ تو اب کرے۔  
 لان بد اول طواف لہ فی الحج۔ کیونکہ حج میں اسکا یہ پہلا طواف ہے۔ بخلاف المفرد لانه قد سعی مرتہ۔ بر خلاف افراد  
 والے کے کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ہے۔ وفت بعد طواف قدم کے۔ اور سعی صرف ایک ہی بار شروع ہو چکی کہ اگر مفرد نے بعد  
 طواف قدم کے سعی نہ کی ہو تو وہ بھی بعد طواف زیارت کے سعی کرے اور تمتع چونکہ کی کے مانند ہے تو طواف قدم اسکے حق  
 میں سنت نہیں بلکہ مفرد و قادن کے لیکن تمتع کرے تو جائز ہے۔ و لو کان ہذا الممتع بعد احرام بالیوم طواف سعی  
 قبل ان یرجع الی منی یرتل فی طواف الزیارۃ و لا یسعی بعدہ۔ اور اگر اس تمتع نے حج کا احرام باندھ کر  
 منی کو جانے سے پہلے طواف سعی کر لی ہو یعنی بعد از رتل کے تو طواف زیارت میں رتل نہیں کرے گا اور نہ اسکا  
 بعد سعی کرے۔ لانه قد اتمیٰ ذلک حرمہ۔ کیونکہ وہ دوبار سعی کر چکا۔ وفت اور طواف میں رتل کر چکا۔ اور اس  
 کی جگہ نہیں ہے۔ و تلبیۃ تمتع۔ امتنع پر تمتع کی فریاد واجب ہے۔ التخصیص الہدی طواف کا بدیل آیت کے جوہر میں



رکعت میں منع بالقرآن الحج تا اسیر من الہدیٰ ۱۰۴ - فان لم یجد صام ثلثۃ ایام فی الحج - پھر اگر پادشہ  
 کو تین روزے رکھے حج میں - فـ بعد احرام عمرہ کے اور افضل یہ کہ ۹-۱۰-۱۱ تاریخوں میں ہو - وسیعہ اور حج - اور  
 سات روزے رکھے جب رجوع کرے - فـ حج سے فراغت کرے بعد ایام تشریق کے اگر حج کہ میں ہو - علی الاوجه الذی  
 بناہ فی القرآن - اسوجہ پر جو حج نے قرآن میں بیان کر دی - فان صام ثلثۃ ایام من شوال ثم اعتمر لم یجز عن ثلثۃ  
 ایام اگر شوال میں تین روزے رکھے پھر عمرہ کا احرام باندھا تو تمتع کے تین روزوں سے کافی ہوئے - فـ کیونکہ وقت  
 حج ہو لیکن بعد احرام عمرہ نہیں - لان سبب وجوب ہذا الصوم تمتع - کیونکہ اس روزے واجب ہونے کا سبب تو  
 تمتع ہے - لانه بدل عن الدم - کیونکہ صوم بدلہ ہی کا ہے - فـ کہ جب ہی بسر نہ ہو روزے رکھے پس تمتع سبب شہر  
 و جوئی نہ ہو الحاکم غیر تمتع - حالانکہ وہ اس صحت میں تمتع نہیں تھا - فـ کیونکہ ہنوز احرام عمرہ نہیں ہے - فلا یجز  
 و ما وہ قبل وجود سببہ - تو صوم کا ادا کرنا اسکا سبب موجود ہونے سے پہلے نہیں جائز ہے - فـ حتی کہ اگر بعد احرام عمرہ  
 کے شوال میں رکھے ہوں تو جائز ہے - وان صام ما بعد ما احرم بالعمرة قبل ان یطوف جائز - اور اگر تین روزے  
 رکھے بعد عمرہ کا احرام باندھنے کے قبل طواف کرے تو جائز ہے - عندنا خلافا للشافعی - یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف  
 شافعی کے - نہ قولہ تعالیٰ فصیام ثلثۃ ایام فی الحج - دلیل شافعی یہ تو کہ تعالیٰ فصیام اثم - یعنی پس روزے رکھے تین  
 ایام کے حج میں - فـ تو ضرر نہ ہو اگر حج کے احرام کے بعد ہوں - جواب یہ کہ فی الحج کے حقیقی معنی بالا جملع مراد نہیں کیونکہ  
 محال ہے کہ افعال حج کے اندر روزہ رکھا جاوے اور ہمازی معنی تم نے یہ یہ کہ فی الحج یعنی فی احرام الحج - ولنا انہ اداہ  
 بعد انعقاد سببہ - اور ہماری دلیل جائز یہ کہ تمتع کے روزوں کو سبب موجود ہونے کے بعد ادا کیا - فـ تو جائز  
 ہے - فـ بلکہ ہمارے واسطے دلیل قولہ تعالیٰ فصیام ثلثۃ ایام فی الحج - والہر اد بالحدیث الذی کورنی انتھ - اور آیت میں  
 حج مذکور ہے یعنی فی الحج اس سے مراد - وقتہ علی ما بینا - وقت الحج بتاثر آنکہ ہم بیان کر چکے - فـ یعنی ہمارے  
 نزدیک فی الحج سے مراد فی احرام الحج نہیں کیونکہ احرام کو کچھ دخل نہیں ادا کیلئے کہ احرام حج آنسوین تاریخ کو صحیح احادیث  
 میں وارد ہے پس تین روزہ کا تمتع نہیں رہتا بلکہ صرف تین ایک روزہ تو ہر جمعہ یہ کہ فی الحج اسی فی ایام الحج - وجب شوال  
 سے لیکر احرام عمرہ کے بعد کسی وقت ادا کیا تو جائز ہے - بلکہ اسخ لشریم - والا فضل تاخیر یا الی آخر وقتہا و ہر یوم وقتہ  
 اور افضل ان روزوں کا تاخیر کرنا آخر وقت تک اور وہ یوم عرفہ ہے - فـ یعنی خاتمہ ان روزوں کا یوم عرفہ پر ہو اسطرح کہ  
 کہ - ۹-۱۰-۱۱ - تک رکھے - ہما بینا فی القرآن - بدلیل اس کے جو ہم نے قرآن میں بیان کی - وان ارادوا التمتع ان یسوق  
 الہدیٰ - اور اگر تمتع چاہے کہ ہی چلاوے - احرم و ساق ہدیہ - تو احرام باندھے اور اپنی ہدی چلاوے - فـ یعنی  
 عمرہ کا احرام عیدہ سے باندھے - افضل ہے اگرچہ سوئی ہدی سے احرام ہو جائے - و ہذا افضل - اور یہ تمتع جسے ہدی چلائی ہے  
 افضل ہے - فـ بغیر ہدی سے - لان النبی علیہ السلام ساق الہدایا مع نفسه - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی  
 ساتھ اپنی ہدایا کو چلا یا - فـ چنانچہ حدیث جابر بن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ظاہر ہے اور مروی عن حضرت ہدی چلائے  
 افضل ہے بدلیل سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو تمتع کو بھی افضل ہے اگرچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 فارق تھے - قائم ہم سو لان فہم استعداد و مسارعتہ - اور اس دلیل سے کہ ہدی چلانے میں سامان خیر اور جلدی ہے -  
 فـ یعنی ہدی واجب کا اول سے سامان و داراے واجب طاقت میں جلدی ہے - فان کانت ہدیہ - پھر اگر ہدی  
 نہ ہو - فـ یعنی ادث یا لای - قلیل یا فراوہ - تو اسکو تقلید کر دیے ہر روز کے ساتھ - فـ منفرہ سفر -  
 افضل ہے بالفضل کے ساتھ - فـ حتی یا نسہ یا خیرے کا کلمہ - حدیث عائشہ علی ما روینا - بدلیل حدیث عائشہ

چنانچہ ہم روایت کر چکے۔ فـ یہ معراج الہیہ میں موجود ہے۔ والی تقلید اولیٰ من التجلیل۔ اور تقلید دوم من التجلیل سے بتی۔ لان نہ کو کرائی اکتساب۔ کیونکہ اسکا ذکر قرآن مجید میں ہے۔ ولانہ للاعلام۔ اور اسلئے کہ تقلید کرنا تو اسکا کرنے کے لیے ہے۔ فـ کہ یہ ہدیٰ ہر اور کوئی دوسرا قائم نہیں۔ والتجلیل للزینۃ۔ اور مجمل وانا الذین کے لیے ہستی ہوتا ہے۔ ویطی ثم یقلد۔ اور پہلے تلبیہ کہ لے پھر تقلید کرے۔ لانہ یصیر محرمات تقلید الہدیٰ والتوجہ علی سابق اسکی وجہ یہ کہ وہ شخص ہدیٰ کو تقلید کرنے اور اس کے ساتھ توجہ ہونے سے محرم ہو جائیگا چنانچہ سابق بیان ہو چکا اسکا ان یعتقد الاحرام بالتلبیۃ۔ اور بتیہ کہ تلبیہ سے احرام باندھے۔ فـ ہذا پہلے تلبیہ سے باندھ کر پھر تقلید کرے۔ پھر ابو حنیفہ دالک کے نزدیک بکری کی تقلید نہیں ہے اور شافعی واحد وجمہور کے نزدیک ہے جیسے اونٹ دگے بالاتفاق۔ مع۔ ویسوق الہدیٰ وہو افضل من ان یقودہا۔ اور ہدیٰ کو بانٹے اور بانٹنا افضل ہے اس سے کہ اسکو آگے سے کھینچے۔ لانہ علیہ السلام احرم بذی السلیقۃ ویرایا تساق میں یہ یہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فدایا بخلہ میں احرام باندھا اور آپ کی ہر ایا آپ کے سامنے ہانکے جاتے تھے۔ فـ جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ سے ثابت ہے۔ ولانہ ابلغ فی التشریع۔ اور اس جہت سے کہ شہرت دینے میں یہ زیادہ بلیغ ہے۔ فـ یعنی تقلید ہدیٰ سے مقصود اسکو عوام میں شہرت دینا تو آگے ہانکنے میں یہ بات زیادہ حاصل ہے۔ الا ان لاتنقاد۔ لیکن یہ کہ ہدیٰ اقیاد نہ کرے فـ یعنی ہانکنے سے نہ چلے۔ فیصد یقودہا۔ تو ایسی صورت میں اسکو آگے سے کھینچے۔ قال واشعر البدنۃ عند ابی یوسف ومحمد۔ قدوری نے کہا اور اشعار کرے بدنہ کو ابویوسف ومحمد کے نزدیک۔ فـ یعنی تنع کی ہدیٰ اگر کہی و بھڑی ہونو اشعار نہیں اور اگر بدنہ جو تو اشعار کرے اور بدنہ اونٹ دگے دونوں کو کہتے ہیں لیکن عینی نے لکھا کہ اشعار اونٹ میں ہے اور ہمارے شیخ نے کہا کہ گائے کے اشعار میں اختلاف ہے شافعی وجمہور کے نزدیک گائے کا بھی اشعار ہے۔ مع۔ بالبدنہ کا اشعار کہنا قول صاحبین وجمہور علماء ہے۔ بایہ کہ صاحبین نے اشعار کو کہا کہ خوب ہے اور ائمہ ثلاثہ وجمہور نے اسکو سنت کہا۔ مخفی نہیں کہ سنت کا اطلاق دو معنی پر ہے ایک سنت عبادت کا اسی کو مطلقا سنت بولتے ہیں اور دوم سنت جو بطور عبادت یا کسی فرض کے ہو اسکو مستحب یا خوب وغیرہ الفاظ سے بولتے ہیں پس اس میں تردد ہے کہ یہ سنت بطور عبادت ہو اور شاید یہ بھی ہو کہ اونٹ لاکو ہان محل شیطان ہے۔ کمانی الحدیث اسکو چیر دیا جیسے احتمال ہے کہ یہ اعلام ہے کہ اسپر سواری نہیں ہے اور اس میں کلام آتا ہے۔ ولایشعر عند ابی حنیفہ۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک اشعار نہ کرے۔ فـ احتمال ہے کہ مطلقا اشعار کو منع کیا یا خاص طور مثلا عوام ایک زخم مارنے کو گوشت تک چیر دینا اور جانور کو تکلیف ہوتی تھی۔ ویکرہ۔ اور اشعار مکروہ ہے۔ فـ یعنی ابو حنیفہ مع کے نزدیک۔ والا اشعار ہوا لادما بالبحج لغۃ۔ اور لغت میں اشعار یہ کہ جمع کے ساتھ خون کوڈ کرے۔ فـ اور اسی سے شرح میں منقول ہے۔ وصفۃ ان لیشق سناحہا۔ اور صفت اشعار یہ کہ بدنہ لاکو ہان بھارتی بان یصلن فی اسفل استام من الجانب الایمن۔ باین طو کہ دائیں جانب کو ہان کے اسفل میں تیرہ سے چنکا د فـ کہ جمع ہو کر خون نکلناوے۔ دائیں جانب مارنا صحیح مسلم وفیوین ابن عباس سے ہے۔ قالوا۔ یعنی ہا رے شاخین مشائخ اتند خمر الاسلام وفیوٹے کہا۔ والا شبہ ہوا الیہ۔ اور من بات سے زیادہ مشابہا بیان شیخ کو ہان کا ہر لان النبی علیہ السلام طعن فی جانب الیسار مقصود اولیٰ جانب الایمن اتفاقا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بائیں جانب ہاتھ مارا تھا۔ فـ تحریر اسکی درجہ اول یہ کہ اونٹوں کی طرف اچکے حضور میں ٹائی جاتی ہیں دائیں ہاتھ میں ہر و لیکر آپ نے نہایت کے بائیں جانب ہاتھ ہوتا پھر تکلف و ہدیٰ ہا مارے اونٹ کو دائیں کو ہان میں مارے تو بائیں طرف چہرہ اٹھا کر۔ دم بیک بائیں جانب اٹھا کر تا ابویعلیٰ نے ابن عباسؓ

روایت کیا۔ ابن اسحاق کہ حدیثاً صحیحہ حدیثاً یزید بن ہارون حدیثاً شعبہ بن الحجاج عن قتادہ عن ابی حسان عن ابن عباس رضی اللہ عنہما  
 اور حنفی نہیں کہ یہ سب صحیحین کے مادی ہیں۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ ابن عبد البر نے کہا کہ میں نے اسکو ابن علی کی کتاب میں  
 دیکھا اگر میرے نزدیک یہ حدیث منکر ہے اور معروف دلائل جانب کی حدیث ابن عباس ہے۔ ابن القطن نے کہا کہ یہ کلام صحیح  
 ہے لیکن ابو یعلیٰ نے دوسری اسناد سے اسکو ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔ اور مالک نے منع سے روایت کی کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما  
 اپنی ہدایا کو مدینہ سے ہی کرتے تو دو تئیس سے تقلید کرتے اور اسکے بائیں جانب اشارہ کرتے۔ یہ بات معلوم ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما  
 جو حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کے اتباع کرنے والا کوئی نہ تھا جیسا کہ علماء نے صحابہ سے یہ بات اسناد کی۔ منع  
 میں کتابوں کہ یہ بات جب دونوں طرح ہو سکتی ہے تو صرف دلائل جانب کی روایت پر قطع کرنا اور اسکے خلاف روایات کو  
 باوجودیکہ صحیح الاسناد ہے رد کرنا بے وجہ ہے خصوصاً جب کہ ابو حسان نے ابن عباس سے دونوں روایتیں کہیں پس شاید کہ  
 بحسب موقع محل و سوال کے ایک مرتبہ صرف دلائل جانب کا جواز روایت کیا ہو۔ و لیطرح ستاھا بالدم اطلاما۔ اور  
 آگاہ کرنے کو ہدایا کو بان خون سے آلودہ کر دے۔ و ہذا الصنع۔ اور ایسی حرکت کرنا۔ و ف یعنی کہ بان چیزنا۔ مکروہ  
 عند ابی حنیفہ۔ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ و عند ہما حسن۔ اور صاحبین کے نزدیک خوب ہے۔ و عند الشافعی  
 سنت۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک سنت ہے۔ و ف یہی جمہور کا قول ہے۔ لانه مروی عن النبی علیہ السلام عن  
 الخلفاء الراشدين۔ کیونکہ اشعار روایت کیا گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور چاروں خلفائے راشدین سے۔ و ف  
 تو یہ آپ کی سنت اور چاروں خلفائے کی سنت مجتمع ہو کر ہو گئی۔ مترجمی نے کہا کہ اسی پر صاحب اہل علم کا عمل ہے۔ اس میں  
 دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی آگئے۔ اس بیجا بی رحمی نے شرح المختصر میں کہا کہ یہ صاحبین کے قول میں سنت ہے۔ مع۔ و لھا ان  
 المقصود من التقليد ان لا یباح اذا ورد ماؤد کلا او یروا ذاخل۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ تقلید کرنے سے  
 مقصود یہ کہ بدنہ کو ملکا راودرنہ کیا جاوے جب وہ کسی پانی پر پاگاس پر جاوے یا پھیلا یا جاوے جب گم ہو جاوے  
 و ف کیونکہ لوگ جانیں کہ یہ بدی ہے۔ و انہ فی الاشعار اتم لانه الرحم۔ اور یہ معنی تو اشار میں بت پورے ہیں کیونکہ اشار  
 خوب لازم رہتا ہے۔ و ف اور تقلید کبھی کردن سے نکل بھی جاتی ہے۔ فمن ہذا الوجه یكون سنت۔ پس اس راہ سے آثار  
 سنت ہوگا۔ و ف یعنی اول ہکو احادیث و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ فعل ثبوت ہوا اور جب اجتہاد کے طور پر ہم نے اسکی  
 وجہ اور اسرار کو تلاش کیا تو یہ معنی ظاہر ہوئے پس اس راہ سے نکلا کہ یہ سنت کے طور پر عمل کیا جاوے۔ الا انہ عارضہ  
 جتہ کہ نہ مثلہ۔ لیکن اسکے ساتھ معارض ہوتی اسکے مثلہ ہونے کی جانب۔ و ف یعنی جانور کو زخم سے تکلیف دینا اس میں  
 موجود ہے۔ فقلنا جسد۔ تو ہم نے کہا کہ وہ خوب ہے۔ و ف یعنی درجہ سنت سے کم ہے۔ یہ دلیل اس تقدیر پر کہ اشار  
 مثلہ ہے لیکن معنی رحم نے اتکار کیا اور ابن الامام نے کہا کہ حق یہ کہ کچھ بھی مثلہ نہیں ہے۔ فعلی ہذا وہ باطل سنت رہا۔ کہا ذکرہ  
 الامام بیجا بی رحم۔ و لابی حنیفہ انہ مثلہ و انہ منہی عنہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ اشار مثلہ ہے اور مثلہ کرنے سے منع  
 وارد ہوئی ہے۔ و ف جیسا کہ بخاری کی حدیث عبد اللہ بن یزید میں ہے۔ اور ابو داؤد نے مسند میں سے اور احمد و حاکم نے  
 ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور ابن ابی شیبہ نے عمران بن حصین و یزید بن شعبہ سے اور طبرانی رحمہ نے طبرانی رحمہ نے  
 مثلہ کرنے لاندہ جانور سے منع کیا۔ مع۔ تو حدیث اشعار اور حدیث مثلہ میں تعارض ہوا۔ و لو وقع التعارض۔ اور  
 اگر تعارض واقع ہو۔ و ف در بیان نصوص کے اس طرح کہ ایک اجازت دے اور دوسری منع کرے۔ فالترجیح للمع  
 تو ترجیح اس نص کو ہوتی ہے جو حرام کر دیتی ہے۔ و ف لہذا مثلہ کی احادیث مرجح ہوئیں اور اشار مکروہ تحریمی ہوا۔ و ف  
 چوتھا کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیوں کر نہ جواب دیا کہ۔ اشار یعنی علیہ السلام نصیاتہ الہدی لان



المشركين لا يمتنعون عن تعرضهم الاكبر - اعترض علي السمرطيه وسلم كاشا كرا نامي كى حفاظت كے ليے تھا كيوں كى  
 دگ بدى كے ساتھ تعرض كرتے سے نيين باور پئے مگر اشار سے - فت - اعتراض جو كہ حمه الامام من كوتى مشرك  
 من نه تھا جو اب ديا كہ سستہ من تعرض مراد ہے - مع - من كتا ہون كہ بر تقدہ تسليم خلفائے راشدین كے وقت ميں  
 خلافت تھام - ابن الامام نے كہا كہ قى كہ اشار شلہ نيين ہر كيوں كہ ہر زخم شلہ نيين ہوتا كہ غلہ وہ كہ جس سے خلقت ميں ہوتا  
 پيدا كيا دے جيسے كان ناك كاشا كين اندمى كرا نا وغيرہ ورنہ آدمى كو خفہ كرا شلہ ہوگا حالانكہ قريب ہوا جب ہر اور جانور  
 كو دماغ دينا يا كان پھاڑنا اور اسكو حصى كرا نا بدرجہ اولى شلہ ہونگے حالانكہ جائز ہيں - منع - اور اگر تسليم كيا جادے تو ہوا ضرر  
 نيين كيوں كہ شلہ سے مافت كرا سال فزودہ احد سے ہر اور اشار كرا نا دسويں سال حمه او دمع ميں ہر پس چار مہسين كہ  
 مافت شلہ منفع ہر يا ايک تول تہ خصيص ہو سكتى ہے - ہر تقدہ برا اشار سنت نكلا - لفظ امام طحاوى رحم وغيرہ نے قول امام  
 ابو حنيفہ رحم كا محل صحيح ہر قرار ديا جو امام مصنف رحم نے كہا - وقيل ان اباحيفہ كرا اشار اہل زمانہ - اور كہا كيا كہ  
 ابو حنيفہ رحم نے اپنے زمانہ والوں كا اشار كرا دہ كہا - لميا التعميم فيہ - ہر ہر كے مبالغہ كرنے كے اشار ميں - فت - يعنى  
 زخم كرا دتے تھے - حلى وجہ خلاف منہ السراية - ايسے طہ پر كہ اس سے سرايت كا خوف ہوتا - فت - خصوص حجاز  
 كى گرمى ميں زخم سارى ہوكر بدى كى بلاكت كہ پونچا تا ديس اسكو ردك ديا - ابن الامام رحم نے كہا كہ ہي محل اولى ہے - و  
 قيل ان كرا اشارہ على التقليد - اور كہا كيا كہ ابو حنيفہ نے صرف اسكو كرا دہ كھا كہ تقليد ہر اشار كو صحيح سمجھو - فت  
 بلکہ تقليد اولى ہوا ليكن اشار سبى سنت ہر پس خلاف يہ كہ مجاہدين كے نزديك اشار افضل اور امام كے نزديك تقليد  
 افضل ہے - ہر چو كى شخص اس مسئلہ سے ابو حنيفہ رحم تہ تشييع كرسے وہ فاسق بدكار ہے اگرچہ ہم ابو حنيفہ رحم كو مصلوم نيين جانتے  
 ميں م - قال لا اذا دخل كرا طواف وسعى - تدورى نے كہا ہر جب متبع كہ ميں داخل ہو كہ طواف وسعى كرسے - ويزا  
 للعمرة على ما بينا في متبع لا يسوق الہدى - اور يہ طواف وسعى عمرہ كے واسطے ہر جيسا كہ ہم ايسے متبع كى صورت ميں جہن  
 بدى نيين چلتى ہر بيان كرسے - الا انہ لا يتحل حتى يحرم بالبحر يوم التروية - مگر متافرق ہر كہ بدى چلانے والا متبع وابد  
 عمرہ كے) حلال نيين ہوگا اس حالت كہ كہ يوم التروية كچ كا احرام باندے - فت - جيسے قارن مگر اسكا احرام پلے سے ہوتا  
 ہے - لقوله عليه السلام لو استقبلت من امرى ما استدبرت لما ست الہدى ولجعلتها عمرة وحلت منها -  
 بدليل قول حضرت علي السمرطيه وسلم كے وابد طواف وسعى عمرہ كے) اگر اپنے بارہ ميں مجھے سابق سے خيال ظاہر ہوتا جو سچے  
 اب ظاہر نہا تو ميں بدى كو نيين چلا تا ماد ميں اسكو عمرہ كرا دتا اور اس سے حلال ہو جاتا - ونبذا في التحلل عند سوق  
 الہدى - اور يہ حديث نفي كرتى ہر حلال ہو جانے كى بصورت سوق الہدى كے - فت - يعنى جب سوق الہدى كيا  
 ہو تو ببد عمرہ كے حلال نيين ہو سكتا - اور يہ حديث دلالت نيين كرتى كہ آپ متبع تھے بلکہ قارن تھے ليكن ہمارى تھیں لیں  
 ہر كہ بد سوق الہدى كے حلال ہونا متنع ہے - يہ كلام آپ نے اپنے اصحاب كو كے نوش كرنے كہ فرمايا جكو حلال ہو جانے كا  
 حكم ديا تھا - اور مخصوص يہ شريعت جارى كرا كہ عمرہ كرا تا باجم ميں متنع اور نيران كے ساتھ سب طبع جائز ہر اور يہ ان صحابہ  
 كے فعل سے جہا تو انكو نيران كا ثواب مع ثواب نيران ہر ماسى كے حاصل ہے - فانم - واسر تعال اعلم - م - وبحرم بالبحر  
 يوم التروية كہا بحرم اہل كہ - اور عمرہ كے دن حج كا احرام باندے جيسے ہل كہ باہر حين - على ما بينا - بنا بر كہ ہم بيان  
 كرسے - فت - كہ وہ مانند كى كے ہے - وان قد تم الاحرام قبلہ جائز - اور اگر يوم التروية سے پہلے احرام كرا تا جائز ہے  
 واما قبل المتبع من الاحرام بالبحر كہوا افضل - اور متبع بقدس حج كا احرام جلدى باندے وابد عمرہ كے) نو دى افضل  
 ہے - لانہ من السارعة ذبا وقه المشقة - كيوں كہ اسين سارعت اور ذبا وقه المشقة ہے - فت - اور ہمايت باختيار

دیا دلی مشقت کی آفتل ہو۔ ورنہ الانفیلۃ فی حق من ساق الہدی۔ اور یہ افضل ہونا اس تمتع کے حق میں بھی جس میں  
 ہی جاتی ہو۔ و فی حق من لم یسق۔ اور اس کے حق میں بھی جس نے نہ چلائی ہو۔ و یعنی دونوں اس انفیلت میں  
 ہر ایک میں۔ و علیہ دم۔ اور اس تمتع پر بھی قربانی ہو۔ و ہودم التمتع علی ما ہینا۔ اور یہ قربانی تمتع کی ہر اس بنا پر کہ ہم یہاں  
 کر چکے۔ و اذا حلق یوم النحر فقد حل من الاحرامین۔ اور جب یوم النحر کو حلق کرے تو دونوں احراموں سے حل ہو گیا  
 و یعنی سوائے دونوں کے سب چیزیں حلال ہوئیں۔ ع۔ لان الحلق یحل فی الحج کا بسلام فی الصلوۃ فیحطل  
 بہ عنہما۔ کیونکہ حلق کراچ میں حلال کرنے والا ہے جیسے نماز میں سلام پر تو حلق سے احرام عمرہ و احرام حج دونوں سے حل  
 ہو جائیگا۔ و اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمرہ کا احرام حلق تک باقی ہے۔ لہذا اگر قارن نے بعد دونوں عمرہ کے  
 حلق کیا تو اس پر حج کے لیے ایک بدنہ اور عمرہ کے لیے ایک بکری واجب ہر ادا کر بعد حلق کے قبل طواف کیا تو دو بکریاں  
 انہی علی۔ علی ہذا اگر بعد دونوں کے شکار قتل کیا تو اس پر دو چند قیمت واجب ہوگی۔ و۔ و لیس لاہل مکہ تمتع ولا قران  
 و انما لهم الافراد خاصۃ۔ ادا اہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں اور نہ قران ہر ادا ان کے لیے نقطہ مروج خاص ہے۔ خلافا للشافعی  
 بر خلاف قول شافعی رحمہ کے۔ و ان کے نزدیک کی کو قران تمتع مکہ نہیں۔ لیکن اس پر قربانی واجب نہ ہوگی۔ اور یہی قران  
 میں ایک واحد کا قول ہے۔ ع۔ و الحجۃ علیہ قولہ تعالیٰ ذلک لمن لم یکن ابلہ حاضری المسجد الحرام۔ اور شافعی پر  
 حجت قول اسی عزوجل ہے ذلک لمن لم یکن ابلہ۔ یعنی یہ سب اس کے حق میں ہر جس کے لوگ مسجد احرام کے حاضرین سے نہ ہوں  
 و لان شرعاً للترفہ باسقاط احدی السفرین۔ اور اس دلیل سے کہ قران تمتع کا مشروع ہونا دو سفروں میں سے  
 ایک ساقط کر کے راحت دینے کے واسطے ہے۔ و ہذا فی حق الاقانی۔ اور یہ راحت آقانی کے حق میں ہے۔ و یعنی  
 جو موافقت سے باہر رہنے میں۔ پس اہل مکہ کو حج میں عمرہ ملانا جائز نہیں ہوا۔ و من کان داخل المواقیت۔ اور جو  
 شخص کہ موافقت کے اندر رہتا ہے۔ و۔ یا موافقت میں ہے۔ فهو بمنزلۃ المکی۔ تو وہ بمنزلۃ مکہ کے ہے۔ حتی لا یجوز  
 له تمتع ولا قران۔ حتی کہ اسکے واسطے تمتع و قران نہیں ہے۔ بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ و قرن حیث یصلح لان غیر  
 وجہ متباعدیتان نصبار بمنزلۃ الاقانی۔ بر خلاف مکی کے جب کہ وہ کوئٹہ کو نکل گیا اور مدینہ سے قران کیا تو صحیح ہے کہ  
 اس کا عمرہ حج دونوں میقاتی میں تو وہ بمنزلۃ اقانی کے ہو گیا۔ و۔ یہ اس وقت کہ قبل ایام حج کے کوئٹہ گیا اور اگر وہاں  
 شروع ہو جانے کے بعد گیا تو قران صحیح نہ ہوگا کذا قال المحبلی۔ قران کی قید ایسے کی کہ تمتع نہیں صحیح ہے۔ یعنی رخصت کے بعد  
 نزدیک ایام حج میں اگر کسی نے عمرہ کیا تو بلا کر اہت صحیح ہے لیکن تمتع کی نفیست نہیں ہوا۔ ع۔ و اذا عاد التمتع الی بلدہ  
 بعد فراقہ من العمرۃ۔ اور اگر تمتع عمرہ سے فراغت کر کے اپنے وطن کو واپس آیا۔ و لم یکن ساقی الہدی بطل تمتعہ۔  
 حالانکہ آٹھ سو فیس فیس نہیں کی تھی تو اس تمتع باطل ہو گیا۔ و اگرچہ وہ نوٹ کر اسی سال میں حج بھی کرے۔ لہذا الم  
 بالہ فیما بین النسکین الما ماحیجا۔ کیونکہ اس نے دونوں نسک یعنی حج و عمرہ کے درمیان میں ایام صحیح کر لیا۔ و یعنی  
 بدون سو فیس ہجری کے اپنے وطن واپس آیا۔ و بعد لکس بطل التمتع کذا روی عن عدۃ من الثمالیین۔ اور اس کے  
 سے تمتع باطل ہو جاتا ہے نہ ہی ایک جماعت تابعین سے روایت کیا گیا ہے۔ و چنانچہ حمادی رحمہ نے اسکو مسجد میں  
 السیب و عطاء بن ابی رباح و مجاہد و ابراہیم بنی سے روایت کیا۔ تمتع یہ اس وقت کہ سو فیس الہدی نہ کی ہو۔ و ادا  
 الہدی قالما لا یكون صحیحاً ولا یحطل تمتعہ۔ اور اگر آٹھ سو فیس کی ہو تو اسکا ایام صحیح نہ ہوگا اور تمتع باطل نہ ہوگا  
 عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ و قال محمد بطل لہ ادا ہما السفرین۔ اور اگر  
 نے کہ تمتع باطل ہوگا کیونکہ اس نے عمرہ حج کو دو سفروں میں ادا کیا۔ و لہذا ان العود من سفی علی نیت التمتع لان

امام قاسم رحمہ اللہ

السوق من التحلل فلا يصح للمامة - اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ واپس جانا اس پر لازم ہے یعنی شرفاً لازم ہے جب تک کہ وہ تمتع کی نیت پر ہے اس لئے کہ سو فی الہدی اسکو حلال ہونے سے مانع ہے تو اسکا امام بھیج نہ ہوگا۔ - فن۔ بلکہ امام فاسد ہے اس سے تمتع باطل نہ ہوگا۔ - لان اگر نیت تمتع چھوڑ دے تو اسکا اختیار پر تمتع نہ رہیگا اگر اسوقت بھی حلال میں ہو سکتا۔ بخلاف الکی اذا خرج الی الکوفہ۔ بخلاف کی کے جب وہ کوئٹہ کو نکل گیا۔ و احرم لعمرہ۔ اور عمرہ کا احرام باندھا۔ - فن۔ بدون حج کے۔ و ساق الہدی اور ہدی کا سو فی بھی گیا۔ جب تک کہ مکین متمتعاً۔ تو بھی تمتع نہ ہوگا۔ - فن۔ کیونکہ اسکا وطن تو عین مکہ ہے۔ لان العود ہنا مک بنہ مستحق علیہ۔ کیونکہ واپس جانا وطن سے اسپر مستحق نہیں ہے۔ - فن۔ کیونکہ مکہ سے مکہ جانا محال بات ہے۔ - فصیح المامہ بالہ۔ تو اسکا امام اپنے اہل میں بھیج ہو گیا۔ - فن۔ پس تمتع حاتار ہوا۔ یہ سب اسوقت تھا کہ احرام عمرہ یا مہج میں سے ادائے تکبیر ہو۔ و من احرم بعمرہ قبل اشہر الحج۔ اور جس نے حج کے مینوں سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا۔ فطاف لہا اقل من اربعۃ اشواط۔ پس عمرہ کے واسطے چار پھیرے سے کم طواف کیا۔ - فن۔ یعنی ۳۔ پھیرے تک۔ حتی کہ طواف پورا نہ ہوا تو عمرہ ادا نہ ہوا۔ - ثم دخلت اشہر الحج۔ پھر حج کے ایام آ گئے۔ - فن۔ یعنی ماہ شوال شروع ہو گیا اور اسنے احرام عمرہ کا جدید نہیں کیا بلکہ پہلا احرام رکھا۔ فتمہا۔ پس عمرہ تمام کیا۔ - فن۔ یعنی طواف کے باقی پھیرے اور سعی کر لی۔ و احرم بالحج۔ اور حج کا احرام باندھا۔ لان متمتعاً۔ تو یہ شخص تمتع ہوگا۔ - فن۔ کیونکہ قبل ایام حج کے عمرہ ادا کر لینا مضرب ہے احرام باندھنا۔ لان الاحرام عندنا شرط فصیح تقدیمہ علی اشہر الحج۔ کیونکہ احرام تو ہمارے نزدیک شرط ہے جس حج کے مینوں پر اسکو مقدم کرنا صحیح ہے۔ - فن۔ یہی مالک رحمہ اللہ کا قول ہے جیسے وقت نماز سے پہلے وضو کر لینا بالاجماع جائز ہے۔ و انما یعتبر اداء الافعال فیہا۔ اور معتبر تو یہ ہے کہ اداء ہونا افعال عمرہ کا ایام حج میں واقع ہو۔ و قد وجہ الاکثر۔ اور حال یہ کہ اکثر افعال کی اداء پائی گئی۔ - فن۔ ایام حج میں۔ کیونکہ طواف نصف سے زائد باقی تھا اور سعی۔ و لا اکثر حکم الكل۔ اور اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے۔ - فن۔ گویا کل عمرہ ایام حج میں ہوا۔ و ان طاف بعمرہ قبل اشہر الحج اربعۃ اشواط فصاعداً۔ اور اگر اس شخص نے حج کے ایام سے پہلے عمرہ کے لیے طواف چار پھیرے یا زیادہ کر لیے ہوں۔ - ثم حج من عامہ ذلک۔ پھر اسی سال میں حج کیا۔ - لم یکن متمتعاً۔ تو نہ تمتع ہوگا۔ - فن۔ بلکہ اسکو ہر ایک کتاب علیہ دلیلا مگر تمتع کا وجہ اداس کی قربانی ہوگی۔ - لانہ ادعی الاکثر قبل اشہر الحج۔ کیونکہ اسنے عمرہ کا اکثر حصہ ایام حج سے پہلے ادا کر دیا۔ - فن۔ حالانکہ ایام حج میں ضرر ہے۔ اگر کوہ خالی چار طواف سے کیا دلیل ہے کہ اکثر عمرہ ادا ہو گیا جواب دیکھ۔ و ہذا لانہ صار بحال لا یفسد نسکہ بالجمع۔ یہ اسواسطے ہوا کہ وہ ایسے حال پر ہو گیا کہ اب جمع کرنے سے اسکا عمرہ باطل نہ ہوگا۔ - فن۔ بلکہ قربانی لازم ہوگی۔ المبسوط جیسے بعد وفوف عہد کے جماع کرنے سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ - ع۔ فصار کما اذا حلل منها قبل اشہر الحج۔ تو یہ شخص ایسا ہو گیا کہ گویا ایام حج سے پہلے عمرہ سے حلال ہو گیا۔ - فن۔ پس تمتع فاسد ہے۔ و مالک یعتبر الا امام فی اشہر الحج۔ اور امام مالک رحمہ اللہ کے لیے ایام حج میں عمرہ کا تمام کرنا معتبر رکھتے ہیں۔ - فن۔ اکثر کا اعتبار نہیں کرنے بلکہ اگر عمرہ پہلے تمام کرے خالی احرام باقی رکھے یا کہ ایام حج آ جاوین پھر حج کرے تو تمتع ہو جاوے۔ - الشیخ انصاف الرازی ع۔ و الحجۃ علیہ ما ذکرناہ۔ اور مالک پر حجت وہ چیز مذکور کر چکے۔ - فن۔ کیونکہ حکم کل ہو کر ادا ہوا تو گویا حلال ہو چکا۔ - و لان الترفق باداء الافعال۔ اور حجت یہ بھی دلیل ہے تمتع افعال ہر ایک کے ساتھ ہے۔ - فن۔ یعنی تمتع دونین باہم عمرہ سے حج تک جیسے کہ آیت سے ظاہر ہے وہ اسطرح



کہ دونوں کے افعال کو ادا کر لے۔ و التمتع المشرق با دار النسیکین فی سفرۃ واحدة فی اشهر الحج۔ اور تمتع وہ ہے جس نے ترفیق پایا یا مہج میں ایک ہی سفر میں دونوں نسک حج و عمرہ ادا کرنے کا۔ و من تو ضرور جو کہ ایام حج میں دونوں کو ادا کرنا متحقق ہو۔ واضح ہو کہ ابتداء سے ایام حج شروع شوال سے بالاجماع ہے اور خاتمہ میں اختلاف ہے۔ قائل و اشہر الحج شوال و ذوالقعدة و عشرین ذی الحجۃ۔ تہہ وہی نے کہا کہ حج کے جیسے شوال و ذوالقعدة اور دس روز ذی الحجۃ کے ہیں۔ و من حی کہ جب دسویں کا آفتاب غروب ہو تو حج کا وقت نکل گیا۔ یہی قول احمد ہے۔ مع۔ کہ اگر ذی الحجۃ البعادۃ الثلثۃ و عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم۔ ایسا ہی جہادہ ثلثہ (عبد اللہ بن مسعود۔ عبد اللہ بن عمر۔ عبد اللہ بن عباس سے) اور عبد اللہ بن الزبیر سے مروی ہے۔ و من کہ انھوں نے قولہ تعالیٰ الحج اشھر مطوات۔ کی تفسیر میں بھی زیادتیاں کیا اور ہر ایک نے ذی الحجۃ سے دس بیان کیے پس عبد اللہ بن مسعود اور ابن عباس و ابن الزبیر کی روایات دارقطنی نے اور ابن عمر کی روایت حاکم نے اخراج کی اور یہی قول عطاء و مجاہد و شعبی و قتادہ و سعید بن ابی عروبہ و ثوری کا ہے۔ مع۔ و لان الحج لیلوت بمضی عشر ذی الحجۃ۔ اور اس دلیل سے کہ ذی الحجۃ کے دس روز گزرنے سے حج جاتا رہتا ہے۔ و من پھر اگر آخر ذی الحجۃ تک ہوتا تو کیوں جاتا۔ و مع بقا الوقت لا یمتقع النفوات معلالہ وقت باقی ہونے کے باوجود نفوت نہیں ہو سکتا۔ و ہذا یدل علی ان المراد من قولہ تعالیٰ الحج اشھر معلومات۔ اور یہ دلالت کرتا ہے کہ قولہ تعالیٰ الحج اشھر معلومات سے مراد۔ شہران و بعض الثالث لاکلہ۔ و ماہ پورے اور تیسرے کا تباہی ہو نہ پورا۔ و من کیونکہ اشھر لفظ جمع مگر نہ ہر تو کامل تین ماہ ضرور نہ ہوئے لیکن ماہ کے نزدیک طواف زیارت میں تاخیر کرنا آخر ذی الحجۃ تک بے کراہت جائز ہے۔ پھر معلوم ہو چکا کہ عمرہ ادا کرنے کو سال میں جب چاہے احرام کر کے ادا کر لے۔ یہ ایام صرف حج سے متعلق ہیں مگر جب کہ حج کے ساتھ قرآن عمرہ کا یا تمتع کرے چنانچہ مسائل گذرے۔ مع۔ فان قدم الاحرام بالحج علیہا جائز احرامہ و انعقد حجا۔ پھر اگر حج کا احرام ان مہینوں پر مقدم کیا تو احرام جائز اور حج کے لیے منعقد ہوگا۔ خلافاً لاشافعی خانہ بصیر مگر ماہ بالعمرة۔ برخلاف جدید قول شافعی کے کہ وہ شخص عمرہ کے ساتھ محرم ہو جائیگا۔ و من کیونکہ افعال حج کے ایام معین ہیں تو احرام مقدم ہوگا۔ لائے رکن عندہ۔ کیونکہ شافعی رحمہ کے نزدیک احرام ایک رکن حج ہے۔ و من اگر رکن ہو تو ہمارے نزدیک بھی تقدیم جائز نہ ہو۔ و ہو شرط عندنا۔ اور ہمارے نزدیک احرام ایک شرط ہے۔ و من جیسے نماز کے لیے وضو شرط ہے۔ فاشبہ الطہارۃ فی جواز التقدیم علی الوقت۔ پس احرام وقت سے پہلے وضو کا سر ہونے کے مشابہ ہو گیا۔ و لان الاحرام تحریم اشیاء و ايجاب اشیاء۔ اور اس دلیل سے کہ احرام کو چند چیزوں کو حرام کر لینا اور چند چیزوں کو واجب کر لینا۔ و ذلک لیصح فی کل زمان۔ اور ایسا کرنا ہر زمانہ میں صحیح ہے۔ و من خواہ ایام حج ہوں یا نہ ہوں۔ و ہذا کا تقدیم علی المكان۔ پس (زمانہ سے مقدم) احرام مانتہ موافقت سے مقدم احرام کے ہو گیا۔ و من جیسے موافقت حج سے احرام مقدم کرنا جائز اسی طرح ایام حج سے مقدم کرنا جائز ہے۔ قال و اذا قدم الکو فی بعرة فی اشھر الحج و فرغ منها و خلق و وقصر۔ امام محمد نے جامع منہجین کہا اور جب کوئی کئی ایام حج میں عمرہ کے لیے آیا اور عمرہ سے فارغ ہو کر خلق یا قصر کیا۔ و من یعنی حلال ہو گیا۔ ثم اتخذ مکۃ او البصرۃ داراً پھر اپنے مکہ البصرہ کو اقامت کا گھر بنالیا۔ و من یعنی اپنے وطن کو نہ بن زمین آیا۔ و حج میں عامہ ذلک۔ اور اسی سلسلہ میں حج ادا کیا۔ نہ تمتع۔ نہ یہ شخص تمتع ہے۔ و من حتی کہ بعد اوسے حج کے ہی تمتع قربانی کرے۔ اما الاول اصل صورت۔ و من یعنی بعد عمرہ کے کہ میں رہ کر تمتع ہونا۔ طہانہ ترفیق با دار النسیکین فی سفر واحد فی اشھر الحج۔ اس لیے کہ اسے ایام حج میں ایک سفر میں دونوں نسک ادا کرنے کا تمتع پایا۔ و من یعنی توفیق پائی اور دونوں

میسر کیے گئے۔ واما التثانی۔ اور یہی صورت دم۔ فت جب کہ بعمرہ بن اقامت کر کے حج سے تمتع ہوا۔ تعقیب میں بالذکر  
 تو کہا گیا کہ یہاں اتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے۔ فت کہ وہ تمتع ہے یہ قول امام ابو بکر البصامی الرازی کا ہے۔ کہانی الحج  
 کیونکہ جامع منبر میں بلا خلاف ذکر کیا۔ وقیل ہو قول ابی حنیفہ۔ اور کہا گیا کہ تمتع ہونا قول ابی حنیفہ مع ہے۔ وعندہما  
 لایکون تمتعا۔ اور صاحبین کے نزدیک تمتع نہیں ہوگا۔ فت یہ امام طحاوی نے کہا۔ فت۔ لان التمتع من مکون  
 عمرہ یتقانیہ و حجتہ یکتہ۔ کیونکہ تمتع وہ شخص کہ جسکا عمرہ توبقانی ہو اور اسکا حج کی ہو۔ فت یعنی عمرہ کا احرام پہنا  
 سے لاوے اور حج کا احرام کرے باندھے۔ ولسکاہ بدان یتقانیان۔ اور حال یہ کہ اس شخص کے دونوں نسک  
 عمرہ و حج مقانی ہیں۔ فت کیونکہ حج کے لیے بھی یتقات سے احرام لایا ہے۔ ولہ ان المسفرۃ الاولی قائمہ۔ اور ابو حنیفہ  
 کی دلیل یہ کہ پہلے بار کا سفر برابر قائم ہے۔ مالم یرجع الی وطنہ۔ جہاں کہ اپنے وطن کو واپس نہ جاوے۔ فت حالانکہ  
 وطن کو نہ نہیں گیا بلکہ بعمرہ میں ہے۔ وقد اجمع کہ لسان فیہ۔ اور حال یہ کہ اسی سفر میں اسکے لیے دونوں نسک مجتمع ہو  
 فت پس وہ تمتع ہوا۔ فوجب دم التمتع۔ تو اس پر تمتع کی قربانی واجب ہے۔ فت بعد ادا کے حج کے اوکرے۔  
 فان قدم لعمرہ فاسد ہا و فرغ منها وقصر۔ اور اگر عمرہ کے لیے آیا پس اسکو فاسد کر دیا اور اس سے فسخ ہو گیا اور قصر  
 کیا۔ فت چونکہ حج و عمرہ میں فاسد کرنے پر بھی پورے افعال ادا کرنے پر حلق یا قصر سے حلال ہوتا ہے پس فسخ ہو کر قصر  
 کر کے حلال ہو گیا۔ ثم اخذ البصرۃ دارا۔ پھر شہر نے لا گھر بنا لیا بعمرہ کو۔ فت یعنی یتقات کے پار کسی شہر کو سوئے  
 وطن کے۔ ثم اعتمر فی اشہر الحج۔ پھر حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کیا۔ فت یعنی تقا کیا۔ و حج من عامہ۔ اور اسی  
 سال حج کیا۔ کم مکن تمتعا۔ تو تمتع نہیں ہوگا۔ عند ابی حنیفہ حج۔ یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ہو تمتع لانہ انشاء  
 سفر۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ تمتع ہے کیونکہ یہ ایجا و سفر ہے۔ فت یعنی جب کہ بعمرہ سے نکلا تو اس نے ایک سفر شروع  
 کیا۔ وقد تفرق تبسکین۔ اور حال یہ کہ آتے دوسک کی توفیق پائی۔ فت پس تمتع ہوا۔ ولہ انہ باقی علی سفرہ  
 مالم یرجع الی وطنہ۔ اور ابو حنیفہ مع کی دلیل یہ کہ وہ شخص جب تک اپنے وطن کو واپس نہ جاوے اپنے سفر اول پر باقی ہے  
 فت اور اس سفر میں اسکا پہلا عمرہ فاسد ہو گیا تو دوسک صحیح طہر پر اسکو حاصل نہ ہوے حالانکہ تمتع وہی کہ سفر واحد  
 میں دوسک بطور صحیح حاصل کرے۔ مع۔ فان کان رجع الی ابلہ۔ پس اگر واپس ہوا کہ وہ اپنے وطن لوٹ گیا ہو فت  
 بعد فساد عمرہ کے۔ ثم اعتمر فی اشہر الحج و حج من عامہ ذلک یكون تمتعانی قولہم جمیعاً۔ پھر ایام حج میں آسنے  
 عمرہ کیا اور اسی سال حج کیا تو مہینوں اماموں کے قول میں وہ تمتع ہوگا۔ لان ہذا انشاء سفر۔ کیونکہ یہ از سر نو ایجا و سفر ہے  
 لاتمام السفر الاول۔ بوجہ سفر اول ختم ہو جانے کے۔ فت جب کہ وطن لوٹ گیا۔ وقد اجمع کہ لسان صبحان  
 فیہ۔ حال یہ کہ اسی سفر دم میں اسکے لیے دوسک بطور صحیح پسر ہوے۔ ولویقی بکتہ۔ اور اگر وہ مکہ میں ٹھہر گیا۔ فت  
 بعد فساد عمرہ کے۔ ولم یخرج الی البصرۃ۔ اور بعمرہ کو نہیں گیا۔ فت یعنی یتقات کے پار کسی سفر میں سوائے وطن  
 کے نہیں گیا۔ حتی اعتمر فی اشہر الحج و حج من عامہ۔ حتی کرج کے مہینوں میں عمرہ کیا اور اسی سال میں حج کر لیا۔ فت  
 تو ہر ایک کا ثواب ہا و لیکن۔ لایکون تمتعا بالاتفاق۔ وہ بالاتفاق تمتع نہیں ہوگا۔ لان عمرہ مکہ و اسفر الاول  
 اتنی بالعمرة و فاسدہ۔ کیونکہ اسکا عمرہ مکہ پر ایجا و سفر فاسد عمرہ کے ساتھ ختم ہو گیا۔ ولا تمتع لابی کتبہ۔ کیونکہ  
 مکہ سے تمتع نہیں ہے۔ ومن اعتمر فی اشہر الحج و حج من عامہ فایا فاسد۔ اور جس شخص نے حج کے مہینوں میں عمرہ  
 کیا اس سال حج بھی کیا اور اسی سال حج سے ہنگامہ کرے۔ فت حج ہی عام ہے جو کسی پہلے سفر و حج کے لیے کیا

یہ کہ اگر وہ ایک احرام سے ٹکنا ممکن نہیں مگر ادا سے افعال کے ساتھ۔ ف۔ لہذا افعال پورے کرنے پڑتے ہیں۔ اس لیے  
 کہ احرام تو اجماع و خوشبو و لباس سلاوا پہننا و اعتدال کے اپنے اوپر حرام کر لینا اور طواف و سعی وغیرہ افعال کو اپنے اوپر  
 واجب کرنا۔ پس اگر اول چیزوں میں تصور کیا تو دوسری چیزوں کا پورا کرنا لازم ہے۔ پس افعال ادا کر کے احرام کا عہدہ پورا  
 کرے ہم۔ و سقط دم المتنع۔ اور متنع کی ہدی ساقط ہوئی۔ لہذا تم تفریق با واد نسکین صحیحین فی سفرۃ واحده۔ کیونکہ  
 اسکو ایک سفر میں دو نسک صحیح ادا کرنے کی توفیق نہیں ہوئی۔ و اذا تمتعت المرأة۔ اور اگر عورت نے متنع کیا۔ ف۔  
 یعنی یا جمع میں عہدہ ایک احرام سے اور جمع دوسرے احرام سے جمع کیے۔ اور اس پر متنع کی ہدی واجب ہوئی۔ فضحت بشاة۔  
 پس عورت نے بقر عید کی قربانی کی۔ ف۔ جو مالک نصاب پر واجب تھا کرتی ہے۔ کم یخرج من دم المتنع۔ تو یہ قربانی  
 جسکو ہدی المتنع سے کافی نہ ہوگی۔ لہذا ات بغیر الواجب۔ کیونکہ عورت نے سداے واجب کے دوسرا قربانی کیا ہے  
 ف۔ کیونکہ واجب تو ہدی المتنع قربانی کرتا تھا اگر اس نے تو گمر کی قربانی ادا کی۔ و کذا الجواب فی الرجل۔ اور یہی حکم مرد  
 پر ہے۔ ف۔ کہ اگر اس نے متنع کی قربانی نہ کی بلکہ تو گمر کی قربانی کر دی تو متنع سے کافی نہیں ہے۔ و اذا حاضت المرأة عفت  
 الاحرام انقضت واحرمات وصنعت کما یصلحہ الحاج غیر انہا لا تطوف بالبيت حتی تطهر۔ اور جب احرام کے وقت  
 عورت حائض ہو گئی تو غسل کر کے احرام ہاندھ لے اور جیسے حاجی لوگ کر چکے وہ بھی سب کرے سواے اتنی بات کے کہ وہ  
 بیت اسرا طواف نہ کرے گی یا تک کہ پاک ہو جاوے۔ لحدیث عائشہ رحمہا بن حنین حاضت بلسرت۔ بذیل حدیث  
 عائشہ رحمہا کے جب کہ موقع سرت میں حائض ہو گئیں۔ ف۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا تھا۔ رواہ البخاری  
 و مسلم عن عائشہ وجابر۔ و لان الطواف فی المسجد۔ اور اس دلیل سے کہ طواف کرنا تو مسجد میں واجب ہے۔ ف۔  
 اور مسجد میں حائض نہیں داخل ہو سکتی۔ و الوقوف فی مظاہر۔ اور وقوف عرفہ تو جبل میں ہوتا ہے۔ ف۔ وہاں حائض  
 حاضر ہو سکتی ہے لہذا اگر صرف عہدہ ہو تو تاخیر کر کے اگر چہ جو کہ غسل سے کیا فائدہ جب کہ وہ پاک نہیں ہو سکتی۔ جراب دیا۔ و ہذا  
 الاغتسال للاحرام لا للصلوة فیکون مفیداً۔ اور غسل کرنا احرام کے لیے ہر زمانہ کے لیے تو مفید ہوگا۔ ف۔ اور  
 یہی حکم نفاس والی عورت کا ہے چنانچہ جابر رحمہ کی حدیث مسلم میں قصہ اسامہ رحمہ مذکور ہے اور حدیث ابن عباس مرفوع میں نفاس  
 و نفاس دونوں کا ذکر ہے۔ کما رواہ ابوداؤد و الترمذی مع نفع۔ فان حاضت بعد الوقوف و طواف الزيارة۔  
 اور اگر عورت حائض رہا نفاس ہوئی بعد وقوف عرفہ اور طواف الزیارتہ کے۔ ف۔ تو صرف طواف الوداع باقی رہا۔  
 مگر عورت مذکورہ کا یہ حکم ہے کہ۔ انصرفت من مکہ ولا شئ علیہا الطواف الصدر۔ وہ مکہ سے رخصت ہو جاوے  
 اور طواف الوداع کے واسطے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ ف۔ اگرچہ مرد پر لازم ہوتا ہے جب کہ بغیر ادا کے چلا جاوے چنانچہ سابق  
 گذرا۔ لہذا علیہ السلام شخص للنساء الحیض فی ترک طواف الصدر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ  
 عورتوں کے واسطے طواف الوداع چھوڑنے میں اجازت دیدی ہے۔ ف۔ چنانچہ بخاری و مسلم نے حدیث ابن عباس رحمہ  
 سے اور ترمذی و نسائی کے حدیث ابن عمر رحمہ سے روایت کیا۔ اور اس پر اجماع ہے اور نفاس والی مثل حائضہ کے ہے۔ مع۔ و  
 میں اتخذه مکہ و ما یطیس علیہ طواف الصدر۔ اور جس شخص نے مکہ کو گھر نہ لایا تو اس پر طواف الوداع نہیں ہے۔  
 لہذا علی من یصدر۔ کہ وہ طواف الوداع اس پر واجب ہوتا ہے جو صاف ہوگا۔ ف۔ یعنی کہ سے وطن کو واپس ہوگا۔ پس  
 اس وقت میں جس نے مکہ کو گھر نہ لایا اس سے عہدہ نہیں رہا۔ الا اذا اعتد با داما بعد احل التمر الاول۔ مگر جب کہ  
 کسی نے مکہ کو گھر نہ لایا ہو۔ ف۔ یعنی بارہویں ہی الحجہ کے بعد چاہا ہے تو اس پر طواف الوداع  
 واجب ہے۔ و انما یصلحہ الحاج غیر انہا لا تطوف بالبيت حتی تطهر۔ اور جب احرام کے وقت



و صاحب ایضاً نے ذکر کیا اور کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک اب بھی ساقط ہے۔ ویرو یہ البعض عن محمد۔ اور بعض اسکا  
 امام محمد رحم سے روایت کرتے ہیں۔ فہم چنانچہ اسبیحانی و صاحب المنظور و صاحب التعلیل نے لکھا کہ امام محمد رحم کے  
 نزدیک بعد نفر اول کے طواف الصدر واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے۔ صدر الشہید نے توفیق دہی کہ  
 ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے اور ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک واجب ہے۔ سمیع۔ لانه وجب علیہ بدخول وقفہ۔ کیونکہ  
 طواف الصدر اس پر واجب ہو گیا بوجہ وقت سدا کی آجائے کے۔ فہم کیونکہ اسوقت وہ پردیسی تھا۔ پھر اٹھنے کے میں  
 تو من کی نیت کی۔ فلا یسقط بنیتہ الاقامۃ بعد ذلک والسر تعالیٰ اعلم بالصواب۔ تو بعد نفر اول کے اقامت کی  
 نیت سے وہ طواف جو واجب ہو چکا ہے ساقط ہوگا۔ والسر تعالیٰ اعلم بالصواب۔ فہم واضح ہو کہ علماء نے آغوش میں  
 لفظ والسر تعالیٰ اعلم بالصواب لکھنے کا اس واسطے حکم دیا کہ یہ مسائل اجتہادی ہیں جن میں علم قطعی کا دعویٰ نہیں ہو سکتا بلکہ اجتہاد  
 ضمنی ہوتا ہے تو بعد اسکے کہ جسے کہ جو صواب قطعی ہے اسکو والسر تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے۔ اس سے یہ دہم ہو کہ اجتہاد غلط ہے بلکہ علم الہی میں  
 جو صواب ہے شاید بھی ہو جو اجتہاد سے ثبوت ہوا یا اجتہاد میں کچھ تصور ہو لیکن والسر تعالیٰ نے جب کہ اجتہاد کو قبول فرمایا ہے تو  
 نتیجہ میں ثواب ملتا بہر حال حاصل ہے قافہم قافہم فادافع جدا۔ م۔

### باب الجنایات

یہ باب جنایات کے بیان میں ہے۔ جب احرام روج افراد اور عمرہ اور قرآن و تنع سب ذکر کر دیے تو اب جرم بیان کیے تاکہ  
 آدمی سمجھے جو ایسے افعال ہیں کہ احرام یا حرم میں منوع ہے یا افعال میں کوئی تصور کیا تاکہ معلوم ہو کہ کس جرم سے حج باہر  
 ناسد ہو جاتا ہے اور کون جرم خالی ہوتا ہے یعنی قربانی بڑی یا چھوٹی یا طعام مساکین دینے سے پورا ہو جاتا ہے اور جرم کے مرتب  
 و کفارہ کی صورت میں معلوم ہوں۔ م۔ و اذا طیب المحرم فعلیہ الکفارة۔ اور جب محرم نے تطیب کیا تو اس پر کفارہ  
 واجب ہے۔ فہم تطیب کے معنی طیب کو بدن میں لگانا۔ طیب وہ چیز جو خوشبو ہو۔ جیسے بنفشہ و چنبیلی و ریحان و گل باب  
 کا پسول۔ اور عطریات جمیع اقسام کے۔ م۔ منع۔ پس بدن میں لگانا حرم ہے اور سو گھنٹا ہمارے نزدیک مضافہ نہیں خلاف  
 لیسافنی۔ لہذا درج۔ پھر اسکی تفصیل فرمائی۔ فان طیب عضو کا طماننا زاد فعلیہ دم۔ پس اگر اسنے خوشبو لگائی پھر  
 ایک عضو کو اس سے زیادہ کو تو اس پر ایک قربانی لازم ہے۔ و ذلک۔ اور یہ یعنی ایک عضو کامل۔ مثل الراس  
 و الساق و الفخذ و ما اشبه ذلک۔ مثل سر و ہڈی و مان و جوار کے مانند ہے۔ فہم جیسے چہرہ و بازو اور کلائی اگرچہ  
 خوشبو خوشبو سے پورا عضو طیب کیا۔ اور اگر بت خوشبو خوشبو میں لگائی تو خوشبو کا اعتبار ہے نہ عضو کا حتیٰ کہ چوتھائی عضو میں  
 بت خوشبو لگانے سے کفارہ دم واجب ہوگا۔ محیط وغیرہ منع۔ درس اور کسم خوشبو ہے اور رکٹ ابو یوسف کی روایت میں  
 اور خطی میں اختلاف ہے اور مخالفت عام ہے خواہ بدن ہو یا ازار یا جامہ یا بھوننا۔ اور جائز نہیں کہ ازار کے کونہ میں مشک باندھے  
 یعنی کپڑے میں باندھنا بھی ردائیں ہیں۔ اگر بعد احرام کے کپڑے کو خوشبو کی دھونی دی پس اگر بت لگ گیا تو اس پر دم و نہ  
 حد ہے۔ اور اگر صرف خوشبو ہو گئی تو کچھ نہیں اور عطاری کی دکان میں بیٹھ جانا جائز ہے۔ پھر طیل و کثیر کا بیجا متاع ہے پروردگار  
 جو شخص اس میں مبتلا ہو خدا اسکی رائے میں کثیر ہو تو کثیر ہے بدہ طیل ہے۔ اور ہر محیط سے ایک بالشت طول و عرض داخل  
 طیل ہے۔ خوشبو احرام سے پہلے لگائی اگر یا نہی ہو تو اس سے مضافہ نہیں اور اگر وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لگائی تو بالاعتقاد  
 اس پر کچھ نہیں ہے۔ بالی اگر احرام کے بعد خوشبو لگائی بت یا عضو کامل حتیٰ کہ کفارہ میں قربانی دی پھر وہ خوشبو اسی طرح لگی چھوڑے  
 تو اس پر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ کہانی الخسقی من محمد رحم و مصنف رحم کے کلام سے ظاہر ہے اگر پھر عضو طماننا حتیٰ کہ تمام بدن تک ہے۔

ایک قربانی ہے۔ اگر اعضاے متفرقہ میں کل سے کم لگائی تو جمع کریں اگر عضو کامل ہو تو دم صدقہ ہے اور اگر قارن ہو تو اسپر  
 دو کفار سے ہیں۔ مع۔ اگر شمع بسوق الہدی ہو تو یعنی حکم ہونا چاہیے۔ م۔ لان الہناتہ شکال شکال بالارتفاق  
 اس دلیل سے کہ عضو کامل میں کفارہ ہی کہ جرم پورا ہوتا ہے ارتفاق کامل سے۔ و۔ یعنی ارتفاق کامل سے۔ وذلک  
 فی العضو الکامل۔ اور پورا ارتفاق ہونا عضو کامل میں ہے۔ فحسبہ علیہ کمال الموجب۔ تو عضو کامل پر پورا  
 موجب یعنی جو کفارہ دم سے واجب ہوگا۔ و۔ جیسے تمام بدن میں لگانے سے موجب کامل یعنی قربانی واجب ہے  
 پھر ایک کفارہ اس وقت کہ ایک ہی مجلس میں کل اعضاء میں ملی ہو اور اگر مختلف جلسوں میں ملے تو ہر بار کے لیے  
 کفارہ ہوگا پس اگر ہر بار عضو نازد ہو تو دم۔ دم واجب اس قدر ہو تو اس کا دم۔ اور جب نہ تو صدقہ خواہ اول بار کا دیا  
 یا نہ دیا ہو شیخین کا قول ہے۔ مع۔ وان طیب اقل من عضو فعليه الصدقة۔ اور اگر عضو سے کم کو مطیب کیا تو  
 اسپر صدقہ ہے۔ نقصور الہناتہ۔ بوجہ جرم میں کمی ہونے کے۔ وقال محمد یجب بقدره من الدم اعتبارا بالخبر  
 اور امام محمد نے کہا کہ بقدر جرم کے دم سے واجب ہوگا قیاس جزد کے کل پر۔ و۔ یعنی کل عضو میں پورا دم۔ یعنی ایک  
 ذبح تھا پس اگر نصف عضو ہو تو نصف الدم اور اگر چارم ہو تو چارم دم ہے۔ و فی المنقعی انه اذا طیب ربع العضو فعليه  
 دم اعتبارا بالخلق۔ اور منقعی میں ہے کہ اگر محرم نے چارم عضو کو مطیب کیا تو اسپر پورا دم برقیاس خلق واجب ہے۔ و۔  
 یعنی چارم سر شد انا بنزد کل کے تو چارم عضو کو مطیب کرنا بنزد کل کے ہے۔ ونحن نذكر الفرق بينهما من بعد ان شاء  
 اللہ تعالیٰ۔ اور ہم خوشبو لگانے دسر شد انے میں من بعد فرق بیان کرینگے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ و۔ پس منقعی کا  
 قیاس شیمک نہیں ہے۔ اگر قرعہ کی دوا میں مرہم وغیرہ کا فور داسکے مانند سے مرکب استعمال کیا تو کفارہ ہے پھر ایک سے  
 زمرے قرعہ میں بھی استعمال کیا تو اسپر ایک ہی کفارہ ہے جب تک کہ پہلا اچھانہ ہو۔ واضح ہو کہ طیب کا استعمال نصف سے  
 ہوا بغیر قصد ہو برابر ہے چنانچہ اگر شلار کن اسود کو ہاتھ سے جھو کہ اسپر سے بت عطر لگ گیا تو اسپر دم واجب ہے اور  
 در اگر گرم ہو تو صدقہ ہے۔ البسوط۔ اور اگر طیب چھوئی پس اگر کچھ نہیں تو کچھ نہیں ہے۔ الکافی۔ مع۔ ثم واجب الدم  
 شادی بالشاة فی جمیع المواضع الانی موضعین۔ پھر واجب الدم بکبری سے سب جگہوں میں ادا ہو جاتا ہے سوائے  
 وجگہ کے۔ و۔ یعنی ہر جرم حسین کہ جراتہ دم یعنی قربانی واجب کی گئی ہے تو بکری کی قربانی کر دینا سب جگہوں میں کافی  
 ہو جاتی ہے سوائے دو جگہ کے۔ تذکرہ جانی باب الہدی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ دونوں جگہ کو ہم باب الہدی میں ان شاء  
 اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے۔ و۔ یعنی انہیں بدنہ واجب ہے۔ واضح ہو کہ بدنہ کے واسطے چار جگہ ہیں ایک یہ کہ طواف مفروض  
 کو حالت جنابت میں کیا دم حیض میں بیوم نفاس میں کیا ہو۔ چارم بعد ذوق خوفہ کے جامع کر لیا ہو تو چار دن صورتوں  
 میں بدنہ واجب ہے لیکن قدوری نے صرف اول و چارم کو ذکر کیا گویا حیض و نفاس بدرجہ اولیٰ ظاہر ہیں۔ مع۔  
 وکل صدقہ فی الاحرام۔ اور ہر صدقہ احرام میں۔ و۔ یعنی احرام کے جرم میں۔ غیر مقدرتہ۔ جو مقد نہیں ہے  
 و۔ یعنی اسکی کوئی مقدار حسین مذکور نہیں ہے۔ فی نصف صلح من پر۔ تو وہ جگہوں سے نصف صلح مراد ہے۔ الا  
 ما یجب یقبل القلمة والجرادة۔ سوائے اسکے کہ جو کہ جون و شیر مار ڈالنے میں لازم آتا ہے۔ و۔ کہ اس میں کچھ صدقہ  
 دیدے جعقد چاہے۔ کذا روی عن ابی یوسف۔ ایسا ہی ابو یوسف رحم سے روایت کیا گیا ہے۔ و۔ حتی کہ  
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ شیر سے ایک چھوٹا سا جھاڑا۔ قال فان خضب راسه بخمار فعليه دم۔ امام محمد  
 نے لکھا کہ پس اگر محرم نے اپنے سر میں خمار سے خضاب لگایا تو اسپر قربانی واجب ہے۔ و۔ بکری کافی ہے۔ و۔ لانه طیب  
 قال علیہ السلام الخضار طیب۔ کیونکہ خمار خوشبو ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ خمار طیب ہے۔ و۔ اسکا

طبرانی نے اس کے ام سلمہ سے اور بیہقی نے غزالی سے روایت کیا۔ اسکی سند میں عبد اللہ بن مسعود  
 مروی ہے کہ بعض نے اسکی توثیق کی جیسا کہ احمد بن حنبل و احمد بن علی و مروی ہے کہ اسکی توثیق  
 اسکی حدیث کو محبت شہر آیا اور نسائی نے اسکو دوسری سند سے روایت کیا۔ اور اسکی توثیق حدیث انس رضی اللہ عنہ  
 علیہ السلام کو خوار کے شکر و پسند ہے۔ رواہ احمد۔ پس حدیث جنت قوی ہے۔ اور ایک روایت شافعی و احمد کے نزدیک  
 خیار طیب نہیں اور اسکا استدلال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اربع مطہرات تھیں کہ خطاب حاصل کیے ہوئے  
 تھیں خوار کے ساتھ حالانکہ وہ احرام میں ہوتی تھیں۔ جواب یہ کہ اسکو ابن المنذر نے بغیر اسناد کے ذکر کیا اور نووی نے  
 اسے کہا کہ یہ حدیث نہیں ملتی ہے۔ اگر تسلیم کیا جائے تو معنی یہ کہ احرام سے پہلے خطاب کرتی تھیں وہ احرام میں موجود ہوتا تھا  
 بلکہ یہی معنی زیادہ واضح ہیں۔ اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مزوج کے مقابلہ میں اسکو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے۔ م۔ مفع  
 پس ثابت ہوا کہ سر میں خطاب خوار سے دم لازم ہے۔ چون ہی اگر عدت سر یا ہاتھ میں مندی لگا دے تو اسپر دم واجب  
 ہے۔ گمانی الفتح۔ وان صار طیبہ فطیبہ وان۔ اور اگر سر طیبہ ہو گیا (یعنی مندی سے طیب کیا کہ بال جم گئے) تو اس  
 مرد پر دو قربانیاں واجب ہونگی۔ دم للطیب و دم للتعطیۃ۔ ایک قربانی وجہ خوشبو لگانے کے اور ایک قربانی وجہ  
 ڈھانکنے کے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ برابر ایک رات یا دن تمام سر یا ہاتھ نہائی پر اس کاڑھی مندی کو طیب کرنے پر  
 ف۔ و نو خطب راسہ بالوسمۃ لاشی علیہ۔ اور اگر مرد نے اپنے سر کو دسمہ سے خطب کیا تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔  
 ف۔ اور یہی ہی عدت دسمہ ایک درخت کی قباہ خطب کے کام میں لائی جاتی ہے۔ لانا نیست لطیب۔  
 کیونکہ دسمہ خوشبو نہیں ہے۔ ف۔ میں کشا ہوں کہ اگر دسمہ میں مندی ملانی تو ظاہر ہے کہ دم واجب ہو بشرطیکہ خوشبو رہے  
 ورنہ نہیں اور میں نے مسئلہ نہیں پایا۔ وعن ابی یوسف انه اذا خطب راسہ بالوسمۃ لاجل المعالجۃ من  
 الصداع فطیبہ الجوار یا اعتبارا نہ یطلق راسہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب محرم نے اپنے سر کو دسمہ سے خطب  
 کیا تو دسمہ کے معالجہ کے تو اسپر کفارہ واجب ہے یا اعتبارا اسکے کہ اسنے اپنا سر ڈھانک دیا۔ ف۔ نہ باعتبار خوشبو  
 کے۔ لیکن یہ اسوقت کہ سر یا چارم حصہ ایک دن یا رات تک ڈھانکا ہو۔ ف۔ و ہذا هو الصصح۔ اور یہی حکم صحیح ہے  
 ف۔ یعنی بتا جائے روایت کے نہیں بلکہ صحیح بذات خود ہے۔ میں اختلاف نہونا چاہیے کیونکہ ڈھانکنا سر کا بالائینی  
 موجب الدم ہے۔ مع۔ اس سے معلوم ہوا کہ احرام سے پہلے سر کو گوند دینا سے طیب کر لینا منع ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ ہوتا  
 کہ دسمہ محل خلاف کے جو ہا دسمہ اور اگر ایسا نہ تو اسپر کچھ نہیں جیسے اشتان وغیرہ سے دھونا۔ بان ابو حنیفہ سے سند  
 کیا گیا کہ اس میں بھی حدت دے۔ مع۔ تم ذکر فی الاصل راسہ و بختہ۔ پھر واضح ہو کہ موطا میں امام محمد نے سر کو  
 داڑھی کو ذکر کیا۔ ف۔ یعنی خوار کے مسئلہ میں کہا کہ سر و داڑھی میں لگا دے تو کفارہ ہے اور فقہاء اسلام نے تصریح  
 کر دی۔ ل۔ و اقتصار علی ذکر الراس فی الجامع الصغیر۔ اور جامع صغیر میں صرف سر کے ذکر پر اقتصار کیا۔ ول  
 علی ان کل واحد منھا مضمون۔ پس (جامع صغیر سے) دلالت ہوتی کہ دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ واجب ہے۔  
 ف۔ پھر وہ نہیں کہ سر و داڑھی دونوں میں لگا دے تب کفارہ ہو۔ اقول لیکن کفارہ واحد ہو گا جب کہ مجلس  
 واحد ہو ورنہ ہر ایک کے لیے طہرہ ہو گا۔ م۔ قال ابن ہریرۃ فطیبہ دم۔ اور اگر زینون کا تیل لگایا تو اسپر کفارہ  
 الدم واجب ہے۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ یہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ وقال ابو حنیفہ۔ اور یہاں میں نے کہا کہ اس  
 حدت واجب ہے۔ ف۔ خواہ بالون میں ہو یا نہ ہو۔ وقال الشافعی اذا استعمل  
 فی الشعر فطیبہ دم لازما۔ اشعث و ابلح اسکا معنی غیرہ فلا شی علیہ لافیدہ۔ اور شافعی نے لکھا ہے کہ اگر اسنے



روغن زیتون کو مال میں استعمال کیا تو اس پر کفارۃ الدم ہو جو ہر گندگی دور کرنے کے اور اگر اسکو سدا سے باہر نکالے  
استعمال کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور اگر اناہ من الاطعمہ - اور صاحبین کی دلیل یہ کہ بعض چیزوں  
کھانے کی چیزوں سے ہر وقت نہ آرائش ہے - الا ان فیہ ارتفاقا بمعنی قتل الہوام و اذالۃ الشعث - لیکن  
اتنی بات ہو کہ اسکے لگانے میں ایک طرح کا اتفیع ہو یعنی چون مارنا لے دیر گندگی دور کرنے کے - فکانت ہما چہ مضمون  
پس اتنا اتفیع ایک ناقص جرم ہوگا - ف - تو صرف صدقہ لازم آویگا - ولابی حنیفۃ انہ اصل الطیب - اور  
ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ روغن زیتون طیب کی اصل ہے - ف - یعنی خوشبوئیں اسی میں ڈال کر غالبہ بنائی جاتی ہیں تو جو  
چیز کہ غالبہ سے لازم ہوتی ہے وہ اسکی اصل سے لازم ہوگی جیسے جو کچھ کبوتر شکار کرنے سے لازم وہی اسکا اثما ضائع کرنے  
سے واجب ہے - منع - ولا یشخلو عن نوع طیب - اور خود بھی ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہے - و یقتل الہوام -  
اور وہ ہوام یعنی جون وغیرہ کو قتل کرتا ہے - و یطہر الشعر - اور بالوں کو نرم کرتا ہے - و یرمل الشعث و الشعث  
اور ناگو اور پوکہ اور ہر گندگی کو دور کرتا ہے - ف - پس اسکے استعمال میں بت سی باتیں احتیاج کی جمع ہو گئیں -  
محبت کامل الجہاتیہ بندہ الجملۃ فی وجب الدم - پس ان سب کی وجہ سے جرم پورا ہو گیا تو دوم جرم کا موجب ہو گا قتل  
ہی ایک روایت احمد رحم سے ہے - اگر کسی نے جہاں یا ریواج کا استعمال کیا تو کچھ لازم نہیں ہے - منع - اگر وہیم ہو گا کچھ  
صاحبین روغن زیتون تو کھانے کی چیز ہے نہ لگانے کی تو یہ باتیں کہاں سے ہو گئی جواب دیا کہ - و کونہ مطعوما لا یغایہ  
کا لہ عرفان - اور اسکا کھانے کی چیز ہونا ان باتوں سے متانی نہیں جیسے زعفران - ف - کہ بالاتفاق خوشبو  
دکھانے کی چیز ہے - و ہذا الخلاف فی الزیت البحت و الحسل البحت - اور یہ اختلاف مذکورہ خاص روغن زیتون  
اور خاص تلی کے تیل میں ہے - ف - یعنی جو طیب - اما المطیب منہ - رہا روغن زیتون یا تلی میں سے جو طیب کیا  
ہوا ہو - ف - یعنی تلی میں خوشبودار پھول ڈالے گئے ہوں - کا بفسج والزبنق و ما شبعھا - مائتہ بنفشہ و بنفلی  
و مانند ان کے - ف - سرخ گل و بیلا وغیرہ - یہ جب استعمالہ الدم بالاتفاق لائے طیب - تو اسکے استعمال سے بالاتفاق  
دم واجب ہو گا کیونکہ وہ طیب ہے - ف - جبکہ اصل مدعن زیتون دل ہے - و ہذا اذا استعمل علی وجہ التلطیب  
اور یہ سب ایسی صورت میں کہ اسکو خوشبو لگانے کے طور پر استعمال کیا ہو - ف - خواہ خالص روغن کو یا طیب  
روغن بنفشہ و مدعن حبیبی وغیرہ بنا کر - و لو و اوی بہ جرحہ او شقوق رجلہ فلا کفارۃ علیہ - اور اگر روغن زیتون  
کے ساتھ اپنے زخم یا بالوں کے شکات کا علاج کیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہے - لائے لیس طیب فی نفسہ اتما ہو  
اصل الطیب - کیونکہ روغن مذکورہ بناات خود طیب نہیں ہے وہ تو طیب کی اصل ہے - ف - بیان طور کہ اس میں طیب  
ڈال کر غالبہ بناتے ہیں - اور یہ شافعی و صاحبین کی رائے میں ظاہر ہے - او جو طیب من وجہ - یا وہ ایک وجہ سے  
خود طیب ہے - ف - برائے ابو حنیفہ رحم فیشترط استعمالہ علی وجہ التلطیب - پس اسکا استعمال بھری خوشبو لگانے  
شرط کیا گیا ہے - ف - تب کفارہ ہوگا - اور بدون اسکے وہ کفارہ واجب کرنے کی قوت نہیں رکھتا - اور یہاں استعمال  
بطور دوا ہوا ہے - بخلاف ما اذا تد اوی بالمسک و ما شبعہ - بخلاف اسکے جب کہ مشک و اسکے مانند دوا  
کی - ف - جیسے غبر کا نور زعفران بلکہ خود روغن مذکور طیب کیا ہو - تو اس میں ہون ضرورت کفارہ ہے حوالہ  
لبس ٹو با خیطا - اور اگر محرم نے سلامہ کپڑا پہنا - او عطلی لباس - یا اپنا سر ڈھکا - یا نا کاٹا - ایک دن پورا -  
ف - یا ایک رات پوری یا زیادہ دنوں پہنے یا ڈھکے - ف - تو اس پر دم لازم ہے - ف - خواہ احرام باندھنے  
کی حالت میں پہنے ہوئے ایک دن گزرا یا بعد دو حمام کے پنا سو دھوا و اپنے اختیار سے پنا ہو کسی کے زبردستی یا بکارت

خواب بنایا۔ معنی۔ پس شرط الدم پورا دن یا پوری رات ہے۔ سو ان کا ان اقل من فوگ خطیہ صدقہ۔ اور اگر بیکان  
کمال سے کم ہو تو اس پر صدقہ لازم ہے۔ وعن ابی یوسف انه اذا لبس اکثر من نصف یوم فخطیہ دم۔ اور ابو یوسف  
مروی ہے کہ جب محرم نے آدھے دن سے زائد نہ بچھ پینا تو اس پر دم واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ اکثر بیکان اقل ہے۔ و ہو قول  
ابی حنیفہ اولاً۔ اور یہی پہلے ابو حنیفہ رحمہ کا قول تھا۔ ف۔ پھر امام رحمہ نے اس سے رجوع کیا کہ دن پورا واجب ہے  
کیونکہ اکثر بیکان اقل احتیاط میں ہے اور بیان کم میں صدقہ موجود تھا کمال جو مانہ کے لیے کمال جو دم ضروری ہے۔ یہی خاہر الروایۃ  
ہے۔ م۔ وقال الشافعی یجب الدم بنفس اللبس۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ پہننے ہی دم واجب ہو جائیگا۔ لان  
الارتفاق یتکامل بالاشتغال علی بدنہ۔ کیونکہ انتفاع راحت حاصل کرنا اسکے بدن پر شامل ہوتے ہی کمال  
ہو جائیگا۔ ولنا ان معنی الترفق مقصود من اللبس۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پہننے سے راحت کے معنی مقصود  
میں۔ ف۔ یعنی سردی یا گرمی دفع کرنا۔ کیونکہ پینا اسی واسطے ہے۔ فلا بد من اعتبار المدة یتحصل علی الکمال  
ویجب الدم۔ تو مدت کا معبر جو تا ضروری تاکہ راحت مقصود ہو وجہ کمال حاصل ہو اور دم واجب ہو فقہر بالیوم  
پس وہ مدت ایک یوم مقرر کی گئی۔ لانه یلبس فیہ ثم ینزع عادة۔ کیونکہ عادت کی راہ سے دن میں لباس پہننا  
جاتا پھر اتار دیا جاتا ہے۔ ف۔ یہ ہمارے مینون الامون کا قیاس ہے پس اگر اسے معمولی راحت کمال ایک روز پہنکر  
حاصل کی تو دم واجب ہے۔ و یتقاصر فیما دونه البجائیہ۔ اور اس مدت سے کم پہننے کی صحت میں جو دم تصور ہوگا  
فیجب الصدقہ۔ تو صدقہ واجب ہوگا۔ غیر ان ابی یوسف اقام الاکثر مقام الكل۔ لیکن اتنی بات میں اشتغال  
ہے کہ ابو یوسف نے دن کے اکثر حصہ کو کل کے قائم مقام کر دیا۔ ف۔ ورنہ ابو یوسف کے نزدیک بھی مدت معبر ہو  
دن ہے۔ اور طرفین رحمہ نے کسی میں صدقہ رکھا سزاۃ الاکمل میں ہے کہ ایک گھڑی سے کم ہو تو ایک مٹھی گیون در نصف  
صاع گیون ہیں۔ معنی۔ یہ سب اس وقت ہے کہ پہننے کے کپڑے ایسی طور پر پہنا ہو۔ ولو ارتدی بالقمیص۔ اور اگر محرم  
نے قمیص کو بطور چادر اوڑھا۔ او الشیخ بہ۔ بالقمیص سے انتفاع کیا۔ ف۔ یعنی دائیں بیل سے نکال کر بائیں ہنڈ سے  
پر ڈالی جیسے محرم پہنا کرتے ہیں۔ او اتزرہا لیسرا و علی۔ یا بائجامہ کے ساتھ ٹنگی باندھی۔ ف۔ یعنی ٹانگوں میں لپیٹ  
لیا جیسے ٹنگی۔ فلا یاس بہ۔ تو اس کا کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ان صورتوں میں اس پر صدقہ بھی لازم نہیں ہے۔ لا  
لم یلبس بالخط۔ کیونکہ اسے سٹے ہوئے کپڑے پہننے کے طور پر نہیں پہنا۔ و کذا لو ادخل منکبہ فی القباء  
و لم یدخل یدیه فی الکعبین۔ اور اسی طرح اگر قباء میں اپنے مونڈھے ڈالے اور آستینوں میں اپنے دونوں ہاتھ نہیں  
ڈالے۔ ف۔ تو بھی اس پر صدقہ نہیں ہے۔ خلافا لفر۔ بخلاف قول زفر کے۔ ف۔ اور بخلاف قول شافعی کے  
کہ منکبہ نزدیک کفارہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک بالاتفاق نہیں ہے۔ لانه ما لبس لبس القباء۔ کیونکہ اسے قباء کے پناہ سے  
کے طور پر اس کو نہیں پہنا۔ ف۔ اور یہی حکم طلسان میں ہے۔ و لکن یتکلف فی حفظہ۔ اور اسی جہت سے وہ اسکی حفاظت  
میں تکلف کرتیگا۔ ف۔ کیونکہ وہ گندھے پر نہیں ٹھہر سکتی ہے۔ لہذا ہم نے کہا کہ اگر طلسان یا قباء کو گھنٹی تک وہ غیرہ سے  
روک دیا ہو تو ایک دن بھی اس پر کفارۃ الدم واجب ہوگا۔ اور اگر چار دن گرہ دی یا ازار کو کتر بند سے کس لینا پس  
ایک دن تک کمرہ ہے کیونکہ سلی پہنی کے مشابہ ہوئی۔ اور اگر قباء کی سلائی توڑ کر ٹنگی باندھی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ معنی۔ مستحق  
فی خطیۃ الکاس من حیث الوقت ما بینا۔ اور سرٹھکھنے کے بارہ میں وقت کی راہ سے وہی اندازہ ہے جو ہم نے  
بیان کر دیا۔ ف۔ یعنی ایک روز کمال۔ ولا خلاف انه اذا خطی جمع ما سے یوما کا ملا یجب علیہ الدم۔ اور کچھ خلاف  
نہیں کہ اگر سب سر کو چاروں طرف سے ایک روزہ حالتے تو اس پر قربانی واجب ہوگی۔ لانه منوع عنه۔ کیونکہ یہ امر منوع ہے۔ و علی





سریع العفو لانه غیر مقصود۔ ہر خلاف چارم عضو کو خوشبو لگانے کے کیونکہ وہ غیر مقصود ہے۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ  
 جنایت جب بروہ مقصود کامل موجب کفارۃ الدم ہوتا ہے۔ یہ تو چارم سر میں تقریر تھی۔ و کذا حلق بعض الحیثہ متعارف  
 بالعراق وارض العرب۔ اور یون ہی ڈارچی میں سے بعض مونڈنا عراق و عرب میں متعارف ہے۔ ف۔ پس یہ فعل  
 اگرچہ جائز نہ ہوتا تھا تو معلوم ہوا کہ کل سے کم میں بعض لوگوں کا انتفاع حاصل کرنا معمول ہو رہا ہے اور مدارج مانہ کا اسی پر کہ  
 راحت و انتفاع منوعہ میں تصور کرے پس چارم ڈارچی مونڈنے میں بھی کامل جرم لہذا کامل جرم مانہ یعنی دم واجب ہے نہ فرج  
 اپنا سر مونڈنا و قربانی دی پھر دین اپنی ڈارچی مونڈی تو دوسرا دم دے۔ اگر ایک ہی جلسہ میں سر ڈارچی و بطنین و تمام  
 بدن مونڈا یا منڈا یا تو اس پر ایک ہی قربانی ہے اور اگر جلسہ مختلف ہوں تو ہر جلسہ کے واسطے ایک قربانی ہے یہ یحییٰ بن کثول  
 ہے۔ و ضرور میں کچھ بال سر ڈارچی سے ٹوٹے تو اس پر ایک لب گیون ہیں۔ یون ہی جب روتی پکانے میں جل جاوین  
 خزانہ الاکل میں کہ ایک لب بال میں نصف صاع ہے۔ ص۔ و ان حلق الرقبۃ کلما فعلیہ دم۔ اور اگر اپنی سب کدیا  
 منڈائی تو اس پر ایک دم ہے۔ لانه عضو مقصود بالحق۔ کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ قصد کر کے مونڈا جاتا ہے۔ ف۔  
 چنانچہ بہت لوگ راحت و زینت کے لیے مونڈتے ہیں۔ ف۔ اگرچہ مکروہ فعل ہے۔ م۔ و ان حلق الابطین ادا حلق  
 فعلیہ دم۔ اور اگر محرم نے دونوں بطن یا ایک کو حلق کیا تو اس پر ایک دم لازم ہے۔ ف۔ اور قاضی خان میں کہ اگر  
 بطن میں بہت بال ہوں تو چارم فعل سے دم ہے ورنہ کل سے مگر معرفت وہ ہے جو شیخ مصنف رحم نے مطلقاً ذکر کیا۔  
 ف۔ اور ہر ایک موجب الدم ہے۔ لان کل واحد منہما مقصود بالحق لدفع الاذی و تیل الراحۃ فاشبہ العانہ  
 کیونکہ ہر بطن مونڈنے میں قصد کیجائی ہے تاکہ گندگی دور اور راحت حصول ہو تو عانہ کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ یعنی زیر پا  
 کیونکہ زیر ناف مونڈنے میں دم واجب ہے تو ہر بطن میں بھی۔ پھر افادہ کیا کہ۔ ذکر فی الابطین الحلق سہنا۔ امام محمد  
 نے بطنوں کے بارہ میں بیان یعنی جامع منفرعین لفظ حلق ذکر کیا۔ ف۔ یعنی مونڈنا۔ و فی الاصل التفت۔ اور  
 مبسوط میں لفظ تفت یعنی بال اکھاڑنا ذکر کیا۔ ف۔ تو کچھ اختلاف نہیں ہے بلکہ تفت بطن میں عادت ہے۔ و جو اسے  
 اور یہی سنت ہے۔ ف۔ اور مبسوط میں کہا مونڈنا بھی جائز ہے کراہت ہے۔ پھر دیگر اعضاء میں امام رحم سے تو  
 نہیں۔ الکافی مع۔ و قال ابو یوسف و محمد اذا حلق عضواً فعلیہ دم وان کان اقل قطعام۔ اور ابو یوسف  
 و محمد نے کہا کہ اگر ایک عضو حلق کیا تو اس پر قربانی واجب ہے اور اگر عضو سے کم ہو تو طعام لازم ہے۔ ف۔ یون ہی امام محمد  
 نے جامع منفرعین ذکر کیا۔ ارادہ الصدر و الساق و ما شبہ ذلک۔ مراد امام محمد کے لفظ عضو سے سینہ  
 و مان و جوار کے مشابہ ہو۔ ف۔ جیسے ہڈی مراد مقصود بطن سے یہ کہ لوگوں میں بقصد راحت و انتفاع اسکا مونڈنا  
 پایا جاوے اگرچہ خلاف سنت فعل کرین لہذا سینہ و ساق کامل میں دم واجب ہے۔ لانه مقصود بطریق التذوق  
 کیونکہ یہ ہر ایک عضو بطریق نورہ لگانے کے مقصود ہوتا ہے۔ ف۔ یہی فقرہ الاسلام نے ذکر کیا۔ یعنی بعضی لوگ اپنی رات  
 و زینت کی غرض سے آنکے بالوں کو قصداً نورہ لگا کر دور کرتے ہیں اور حلق بھی بال دور کرتا ہے۔ فقہ کامل بطن لکھتے ہیں  
 جرم ہو رہا ہو گا پورا عضو مونڈنے کے ساتھ۔ ف۔ تو دم آیا۔ و یتقاصر عند حلق بعضہ۔ اور جرم ناقص ہو گا نحو  
 عضو مونڈنے کی صورت میں۔ ف۔ پس حدتہ ہے۔ دافع ہو کہ مبسوط میں مرج سینہ و ساق کو مونڈنے میں غیر مقصود کیا  
 ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہی وجہ ہے کہ چونکہ اسکا حلق دوسرے عضو کے ضمن میں ہوتا ہے تو قصد ہی۔ کما فی الفتح۔ میں کہنا ہو  
 کہ مقصود بطن کے یہی نہیں کہ دوسرے کے ضمن میں ہو ورنہ بطن و عانہ سے کچھ لازم نہ ہو بلکہ جو ستر جرم نے ذکر کیا ہے پس وہ اگرچہ  
 امام محمد کے زمانہ میں متعارف نہ ہو مگر ہمارے زمانہ و یا میں لوگوں میں کثرت رائج ہے تو صحیح ہے جو مصنف ہم نے اختیار فرمایا۔

و کذا حلق بعض الحیثہ متعارف بالعراق وارض العرب۔ اور یون ہی ڈارچی میں سے بعض مونڈنا عراق و عرب میں متعارف ہے۔ ف۔ پس یہ فعل اگرچہ جائز نہ ہوتا تھا تو معلوم ہوا کہ کل سے کم میں بعض لوگوں کا انتفاع حاصل کرنا معمول ہو رہا ہے اور مدارج مانہ کا اسی پر کہ راحت و انتفاع منوعہ میں تصور کرے پس چارم ڈارچی مونڈنے میں بھی کامل جرم لہذا کامل جرم مانہ یعنی دم واجب ہے نہ فرج اپنا سر مونڈنا و قربانی دی پھر دین اپنی ڈارچی مونڈی تو دوسرا دم دے۔ اگر ایک ہی جلسہ میں سر ڈارچی و بطنین و تمام بدن مونڈا یا منڈا یا تو اس پر ایک ہی قربانی ہے اور اگر جلسہ مختلف ہوں تو ہر جلسہ کے واسطے ایک قربانی ہے یہ یحییٰ بن کثول ہے۔ و ضرور میں کچھ بال سر ڈارچی سے ٹوٹے تو اس پر ایک لب گیون ہیں۔ یون ہی جب روتی پکانے میں جل جاوین خزانہ الاکل میں کہ ایک لب بال میں نصف صاع ہے۔ ص۔ و ان حلق الرقبۃ کلما فعلیہ دم۔ اور اگر اپنی سب کدیا منڈائی تو اس پر ایک دم ہے۔ لانه عضو مقصود بالحق۔ کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ قصد کر کے مونڈا جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ بہت لوگ راحت و زینت کے لیے مونڈتے ہیں۔ ف۔ اگرچہ مکروہ فعل ہے۔ م۔ و ان حلق الابطین ادا حلق فعلیہ دم۔ اور اگر محرم نے دونوں بطن یا ایک کو حلق کیا تو اس پر ایک دم لازم ہے۔ ف۔ اور قاضی خان میں کہ اگر بطن میں بہت بال ہوں تو چارم فعل سے دم ہے ورنہ کل سے مگر معرفت وہ ہے جو شیخ مصنف رحم نے مطلقاً ذکر کیا۔ ف۔ اور ہر ایک موجب الدم ہے۔ لان کل واحد منہما مقصود بالحق لدفع الاذی و تیل الراحۃ فاشبہ العانہ کیونکہ ہر بطن مونڈنے میں قصد کیجائی ہے تاکہ گندگی دور اور راحت حصول ہو تو عانہ کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ یعنی زیر پا کیونکہ زیر ناف مونڈنے میں دم واجب ہے تو ہر بطن میں بھی۔ پھر افادہ کیا کہ۔ ذکر فی الابطین الحلق سہنا۔ امام محمد نے بطنوں کے بارہ میں بیان یعنی جامع منفرعین لفظ حلق ذکر کیا۔ ف۔ یعنی مونڈنا۔ و فی الاصل التفت۔ اور مبسوط میں لفظ تفت یعنی بال اکھاڑنا ذکر کیا۔ ف۔ تو کچھ اختلاف نہیں ہے بلکہ تفت بطن میں عادت ہے۔ و جو اسے اور یہی سنت ہے۔ ف۔ اور مبسوط میں کہا مونڈنا بھی جائز ہے کراہت ہے۔ پھر دیگر اعضاء میں امام رحم سے تو نہیں۔ الکافی مع۔ و قال ابو یوسف و محمد اذا حلق عضواً فعلیہ دم وان کان اقل قطعام۔ اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ اگر ایک عضو حلق کیا تو اس پر قربانی واجب ہے اور اگر عضو سے کم ہو تو طعام لازم ہے۔ ف۔ یون ہی امام محمد نے جامع منفرعین ذکر کیا۔ ارادہ الصدر و الساق و ما شبہ ذلک۔ مراد امام محمد کے لفظ عضو سے سینہ و مان و جوار کے مشابہ ہو۔ ف۔ جیسے ہڈی مراد مقصود بطن سے یہ کہ لوگوں میں بقصد راحت و انتفاع اسکا مونڈنا پایا جاوے اگرچہ خلاف سنت فعل کرین لہذا سینہ و ساق کامل میں دم واجب ہے۔ لانه مقصود بطریق التذوق کیونکہ یہ ہر ایک عضو بطریق نورہ لگانے کے مقصود ہوتا ہے۔ ف۔ یہی فقرہ الاسلام نے ذکر کیا۔ یعنی بعضی لوگ اپنی رات و زینت کی غرض سے آنکے بالوں کو قصداً نورہ لگا کر دور کرتے ہیں اور حلق بھی بال دور کرتا ہے۔ فقہ کامل بطن لکھتے ہیں جرم ہو رہا ہو گا پورا عضو مونڈنے کے ساتھ۔ ف۔ تو دم آیا۔ و یتقاصر عند حلق بعضہ۔ اور جرم ناقص ہو گا نحو عضو مونڈنے کی صورت میں۔ ف۔ پس حدتہ ہے۔ دافع ہو کہ مبسوط میں مرج سینہ و ساق کو مونڈنے میں غیر مقصود کیا ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہی وجہ ہے کہ چونکہ اسکا حلق دوسرے عضو کے ضمن میں ہوتا ہے تو قصد ہی۔ کما فی الفتح۔ میں کہنا ہو کہ مقصود بطن کے یہی نہیں کہ دوسرے کے ضمن میں ہو ورنہ بطن و عانہ سے کچھ لازم نہ ہو بلکہ جو ستر جرم نے ذکر کیا ہے پس وہ اگرچہ امام محمد کے زمانہ میں متعارف نہ ہو مگر ہمارے زمانہ و یا میں لوگوں میں کثرت رائج ہے تو صحیح ہے جو مصنف ہم نے اختیار فرمایا۔

فاما سر تعالیٰ اعلم ہم۔ اور چاروں ائمہ مجتہدین کے نزدیک کفارہ واجب ہونے میں حلق یعنی مونڈنے اور اکھاڑنے اور  
نورہ ٹاگر گرانے میں کچھ فرق نہیں ہے۔ وان اخذ من شاربہ فعليه طعام حکومت عدل۔ اور اگر محرم نے اپنی مونچھ  
سے کتر لیا (یا مونڈا علی الاصح۔) تو اس پر طعام ہے وہ حکومت عدل ہے۔ ف۔ یعنی دو عادل جو عدل سے حکم  
کر دیں مگر اپنی رائے سے نہیں بلکہ۔ معناه انہ یظن ان ہذا الماخذ کم یكون من ربع اللیجۃ۔ اس کے معنی یہ کہ دیکھا جاوے  
کہ جو کتر اگر وہ چارم دائرہ میں سے کتنا ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی چارم دائرہ میں دم واجب ہے تو یہ جو تھائی سے کیا نسبت کتنا  
ہے۔ مثلاً جو تھائی دائرہ میں سے جو تھائی کی یا آشوبین حصہ کی۔ فیجب علیہ الطعام بحسب ذلک۔ پس اس پر اسی  
حساب سے طعام واجب ہوگا۔ حتی لو کان مثلاً مثل ربع ربع اللیجۃ بلزمہ ربع قیمۃ الشاة۔ حتی کہ اگر فرض  
کر دے چارم دائرہ میں کا جو تھائی ہو تو بکری کے قیمت کا جو تھائی لازم ہوگا۔ ف۔ اور اگر نصف ہو تو قیمت کا نصف  
لازم ہے۔ پھر اس قیمت کا طعام خرید کر مساکین کو تقسیم کرے۔ م۔ و لفظہ الاخذ من الشارب۔ اور مونچھ سے خند  
کرنا یعنی لینا۔ ف۔ یہ لفظ اس امر کی دلیل نہیں کہ اگر مونڈنے سے تو قربانی لازم ہوگی بلکہ۔ تدل علی انہ جوازستہ  
فیہ دون الحلق۔ یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ مونچھ میں بھی سنت ہے نہ کہ مونڈنا۔ ف۔ یعنی مونڈنا اور کتر لینا برابر ہے  
اور اخذ یعنی کتر لینا امام محمد نے اس لیے ذکر کیا کہ مونچھ میں کترنا ہی سنت ہے۔ پھر کترنا محضاً یا بہت۔ تو فرمایا۔ والستہ  
ان یقص حتی یوازی الاطار۔ اور سنت بتا رہا تھا کہ اطار سے مقابل ہو جاوے۔ ف۔ اطار جہاں ہونٹوں کی کھال  
و گوشت ملا ہے پس اس کے مقابل ہو جاوے تو اسکو قص کیا اور اس سے زیادہ ریتنے کو حقو کہتے ہیں۔ پھر جو مصنف رحمہ نے  
ذکر کیا یہ بعض متاخرین مشائخ کے نزدیک سنت اور یہی مذہب فقہاء مدینہ اور مالک رحمہ کا ہے اور جہور کے نزدیک اطفالہ  
سنت ہے یعنی قص سے زیادہ جو مونڈنے کے برابر ہے حتی کہ امام طحاوی نے اسکو مونڈنا لکھا اور کہا کہ یہی ابو حنیفہ و صاحبین  
کا قول ہے۔ اور یہی محیط میں مذکور ہے اور دلیل فریق اول کی وہ احادیث جن میں لفظ قص واقع ہے از سجدہ حدیث عمار بن یاسر  
و غیرہ بن شعبہ عند ابی داؤد اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا و لا ربقۃ۔ و حدیث ابو ہریرہ عند مسلم۔ اور دلیل فریق دوم  
کی یہ کہ قص سے سمر ادا کفار کے درجہ تک رہتا کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما جو لفظ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پہلی وہی  
یاد کر کے روایت کرتے اور ابن عمر نے احفاد روایت کیا۔ رواہ مسلم و الترمذی و یہی حدیث انس میں بہ روایت طحاوی  
و البزار رحمہ ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ حدیث انس میں مونچھیں ریتنے اور دائرہ میں جوڑنے کے حکم کے بعد طحاوی کی روایت  
میں وائد ہے کہ یہودیوں سے مشابہت مت کر۔ اور بزار رحمہ کی روایت میں ہے کہ مجوس سے مخالفت کر۔ پس اظہر ہے  
کہ یہود سے مونچھوں میں اور مجوس سے دائرہ میں مخالفت ہے۔ پس اگر دائرہ میں مونڈی یا مونڈنے کے ماتہ کر دی تو مشابہت  
مجوس بلکہ نصاریٰ یا یہود سے مکروہ تحریمی ہے حتی کہ شیخ محقق نے لکھا کہ کسی نے اسکو جائز نہیں کہا۔ رہی ایک مشت کی  
تقدیر تو اس میں اتنا رسل ہے۔ اور اگر مونچھیں بڑھائیں اور نہ کترن تو مشابہت یہود بلکہ نصاریٰ و مجوس سے مکروہ  
تحریمی ہے۔ و اما سر تعالیٰ اعلم ہم۔ قال وان حلق موضع المحاجم فعليه دم عند ابی حنیفہ رحمہ۔ قدر ہی نے کہا کہ  
اگر چھپنے لگانے کی جگہ کو مونڈنا تو امام ابو حنیفہ کے اجتہاد میں اس پر قربانی واجب ہے۔ و قال لا علیہ صدقۃ لانہ انما یحلق  
لاجل الحجۃ وہی لیست من المخطورات فلذا ما یكون وسیلۃ الیہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر صدقہ لازم  
ہے کیونکہ اسے تو فقط چھپنے لینے کی جہت سے مونڈا اور چھپنے لگانا احرام کی منوعات سے نہیں ہے تو جو چھپنے لینے کا  
وسیلہ ہو وہ بھی منوع نہیں۔ ف۔ تو اس راہ سے اس میں کچھ جرم بھی نہیں ہے۔ الا ان فیہ ازالہ شی من النقص  
لیکن اس مونڈنے میں نقص نہیں ہے کچھ دور کرنا ہوا۔ ف۔ یعنی احرام میں جو عافقانہ صحت میں دینا وافیہا ہے

بے وقت ہو کر مردہ کی طرح میل میل پر گندہاں لگائے رہتا ہے اس موٹے سے بینائی جگہ سے میل میل دوہر کرنا بھی بڑا حال  
تفت دور کرنا منع ہے لیکن اسے پورا تفت دور نہیں کیا۔ فقہ الصدقہ - تو صدقہ واجب ہوگا۔ فقہ اوزیری نے  
صاحبین کے استدلال میں کہا کہ یہ موٹہ ناقص ہے تو قربانی واجب نہ ہوگا جیسے سوائے حجامت کے قلیل موٹے میں  
قربانی نہیں ہے۔ ابن العاصم نے اسکو اظہر کیا۔ ولابی حنیفہ ان حلقہ مقصود لانه لا یؤسل الی المقصود الا بہ۔  
اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اسکا موٹہ ناقص ہے کیونکہ مقصود کی جانب بدون اس کے توسل نہیں ہو سکتا۔ وقد  
وجد ازالہ التفت۔ حالانکہ پایا گیا تفت دور کرنا۔ فقہ تصد کے ساتھ۔ عن عضو کامل۔ پورے عضو سے  
تجب الدم۔ تو قربانی واجب ہوگی۔ فقہ پورے عضو سے یہ ارادہ کیا کہ کچھ لگانے کے حق میں یہ پورا ہے۔  
وان خلق راس محمد یا امرہ او بغیر امرہ۔ اور اگر محمد نے دوسرے محمد کا سر موٹہ اخواہ اس کے حکم سے یا بغیر اس کے حکم  
کے۔ فقہ شلا سوتا تھا۔ اگرچہ چارم سر یا چارم وارمی مانند اس کے بدل وغیرہ اور ناخن کترنا چونکہ مردہ۔ مریع۔  
فعلی الحاق الصدقہ۔ تو موٹہ نے واسے پر صدقہ واجب ہے۔ و علی المخلوق دم۔ اور جسکا سر موٹہ گیا۔ قربانی  
واجب ہے۔ فقہ اسی کو شافعی کے شاگرد مرنی رحم نے اختیار کیا۔ ع۔ وقال الشافعی لا یجب ان کان بغیر امرہ  
بان کان نامتا۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ مخلوق پر قربانی نہیں واجب اگر بدون اس کے حکم کے ہو یا بن طور کہ مخلوق سوتا ہو  
فقہ یا غدا وغیرہ سے بیوش ہو یا مجبور کیا گیا ہو اس حالت میں حاق نے موٹہ ا۔ بلکہ اصح قول میں حاق پر فدیہ ہے  
اور یہی مالک و احمد کا قول ہے۔ اور مخلوق بغیر حکم کے مورتون میں بری ذبح۔ لان من اصلہ ان الاکراہ یخرج المکرہ  
من ان یکون مواخذاً بحکم الفعل۔ کیونکہ شافعی رحمہ کی اصل سے یہ ہے کہ جس شخص پر اکراہ کیا گیا ہو تو اکراہ اس مجبور  
کو اس امر سے خارج کر دیتا ہے کہ فعل کے حکم سے وہ ماخوذ ہے۔ فقہ نہ دنیا میں نہ آخرت میں تو سر موٹہ نے کے حکم یعنی قربانی  
سے مجبور کیا گیا ہو بری ہے۔ والنوم ابلغ منه۔ اور نیند تو اکراہ سے بڑے موٹے درجہ پر ہے۔ فقہ پس سوتا ہو مخلوق  
پر ریحہ اولی بری ہے۔ وغیرہ بسبب النوم والاکراہ یشفی الماکم دون الحكم۔ اور ہمارے نزدیک بسبب خواب کے  
اور اکراہ کے گناہ وہ ہوتا ہے نہ حکم۔ فقہ یعنی آخرت میں اس پر مواخذہ نہ ہوگا۔ مگر دنیاوی حکم نہیں دور ہوتا چنانچہ مول  
میں بدل تحقیق ہے۔ تو قربانی ساقط ہوگی۔ وقد تقرر سببہ۔ در حالیکہ قربانی کا سبب مقرر ہو چکا۔ و ہونا مال من  
الراحۃ والزینۃ۔ اسی سبب وہ راحت و زینت ہے جو اسے پائی۔ فقہ زینت یہ کہ بالوں کی پرانگی دور ہوئی۔  
فیلزمہ الدم حکماً۔ تو اس پر قربانی حتماً لازم ہوگی۔ فقہ یعنی موت قربانی حتمی ہوگی اور اسکو سوائے قربانی کے فدیہ  
یا طعام دینے سے چٹکا رہا ہوگا۔ بخلاف المضطر۔ بر خلاف مضطر کے۔ فقہ یعنی جو شخص کسی بیماری سے سر کے حق  
پر لاچار ہو ہو۔ جیٹ پیچہ۔ کیونکہ وہ مختار کیا جاتا ہے۔ فقہ چاہے قربانی دیدے یا چھ مساکین کو طعام دیدے یا  
تین روزے رکھے۔ لان الاکراہ ہناک سماویۃ و ہنا من العباد۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ مضطر کی صورت میں آفت آسمانی  
ہے اور یہاں مخلوق کی صورت میں بندوں کی طرف سے ہے۔ فقہ رہا یہ کہ اچھا مخلوق نے قربانی دی مگر چونکہ اسے  
کما جین تھا تو حاق نے اس پر حکم کیا پس کیا ظالم سے اپنا تاوان واپس لے۔ جواب دیا۔ ثم لا یرجع المخلوق راسہ  
علی الحاق۔ پھر کاسر موٹہ کیا وہ موٹہ نے واسے سے واپس نہیں لے سکتا۔ فقہ جمال اسے قربانی میں خراج  
کیا۔ لان الدم انا نزمہ بانال من الراحة۔ کیونکہ قربانی تو اس پر اتنی راحت کی وجہ سے لازم آئی جو اسے پائی ہے۔ فقہ  
تو قربانی اپنی راحت کا عوض دی ہے۔ فصارہ المرفودنی حق العقر۔ تو مخلوق کو راندہ مرفور کے دربارہ مقرر ہو گیا۔  
فقہ یعنی یہ مخلوق تھان مالی اٹھانے میں اس مرفور کے ماتہ ہو گیا جس نے مرفورینہ میں تھان اٹھایا۔ مرفور



جس نے دھوکا کھایا نہ حقروہ مال جو کسی مرد پر جو مشبہ سے دلی کرنے کے لازم آوے چنانچہ کتاب النکاح میں انشاء اللہ  
 آویگا۔ اور اسکی بہت صورتیں ہیں الا نجلہ کہ نزدیک کرے ایک باندی خرید کر جو رہ جائے اور اس سے بچہ ہو یا بچہ خالہ کے  
 دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ملک پر بغیر میری اجازت کے بکرنے اسکو فروخت کیا چنانچہ قاضی نے خالد کے واسطے فیصلہ  
 کیا تو یہ پر واجب ہو گا کہ باندی حائضہ کے دلی کرنے کے قدر اور بچہ کی قیمت کے خالد کو دے پھر بچہ کی جو قیمت دینی پڑی  
 وہ مرید فروخت کرنے والے سے واپس لے گا جس نے اسکو دھوکا دیا اگر غرق نہیں لے سکتا کیونکہ حق پر وہ دلی کے ہر چکا نفع  
 خود آئے یا جو۔ اسی طرح مسئلہ کتاب میں خلق کا نفع مخلوق نے پایا تو قربانی کی قیمت حاق سے نہیں لے سکتا۔ مگر  
 کتاب پر کہ جیسے دھوکا عالم یہ بھی ہو کہ قربانی کا سبب اگرچہ جرم خلق ہو لیکن واجب قربانی ادا کرنے میں حصول ثواب غنیمت  
 میں باد جو اس ثواب کے اسکو اختیار نہیں ہو کہ حاق سے قیمت واپس لے جب کہ ثواب اس کے واسطے ہوا۔ فاحفظ۔ م۔  
 ہو گا اذاکان الحاق حلالا لا یشتلف الثواب فی المخلوق راسہ۔ اور اسی طرح جب مؤذن نے والا حلال ہو  
 یعنی محرم نہ ہو تو بھی مخلوق کے حق میں حکم جدا نہیں ہو گا۔ و۔ بلکہ جب حلال نے محرم کا سر خواہ باجائز یا بے اجازت  
 مؤذن تو محرم پر مختارانی تعیین ہو کیونکہ راحت تو اسی کو حاصل ہو۔ اما الحاق طہرہ الصدقہ فی مسالکنا فی التوحیدین۔  
 رہا مؤذن نے والا تو ہمارے اس مسئلہ میں دونوں صورتوں میں اس پر صدقہ واجب ہو گا۔ و۔ یعنی حاق جب محرم ہو  
 تو خواہ اجازت سے مؤذن ہو یا بغیر اجازت کے بہر صورت حاق پر قربانی لازم ہو۔ وقال الشافعی لاشی علیہ۔ اور  
 شافعی رحم نے کہا کہ حاق پر کچھ نہیں ہو۔ و۔ یعنی رحم نے کہا کہ یہی قول مالک و احمد ہو لیکن جمل اسکے شریح و جزی  
 نقل کیا کہ یہ اسوقت کہ مخلوق کے حکم سے مؤذن ہو اور اگر بغیر حکم مؤذن ہو تو صحیح قول میں اس پر فدیہ ہو اور یہی قول مالک  
 و احمد ہو۔ فدیہ برہم۔ و علی ہذا الخلاف اذا خلق المحرم راس حلال۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہو جب کہ محرم نے  
 حلال کا سر مؤذن ہو۔ و۔ ثواب ہمارے نزدیک محرم حاق پر صدقہ ہو اور شافعی رحم کے نزدیک نہیں۔ لہ ان معنی الاتفاق  
 لا یتحقق بخلق شعیر غیرہ و ہوا الموجب۔ شافعی کی دلیل یہ ہو کہ دوسرے کا سر مؤذن نے میں اتفاق کے معنی نہیں متحقق  
 ہوتے ہیں حالانکہ اتفاق ہی موجب فدیہ ہو۔ و۔ ثواب موجب نہیں تو فدیہ بھی نہیں۔ و لہ ان ازالہ ہاتھین  
 بدن الانسان من محظورات الاحرام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ احرام کے منوعات میں سے یہ بات کہ جو چہر کسی  
 آدمی کے بدن سے جہتی ہو اسکو دھکرے۔ و۔ خواہ اپنے بدن سے یا غیر کے بدن سے ہو۔ جیسے زمین حرم کی جہی  
 بونی نباتات دھکرے تا جرم ہو۔ لاستحافہ الامان بمنزلة نبات الاحرام۔ کیونکہ بدن سے ناہی ستنی ان پر جیسے حرم  
 کی نباتات۔ و۔ مقرر ہو اس سے کہ کوئی اسکو کسی حالت میں دھکرے۔ فلا یفرق الحال بین شعور و غیر شعور  
 تو اپنے بال اور غیر کے بال میں حالت کا کچھ فرق نہ ہو گا۔ الا ان کمال البجائیۃ فی شعور۔ سوائے اتنی بات کے  
 کہ اپنے بال دھکرے میں جرم ہو راجح۔ و۔ کیونکہ اپنے ذاتی اختیاری بال کی امن دھکرے اور اس سے راحت حاصل  
 کی۔ فان اخذ من شارب حلال او ظلم اظامیرہ اطعم ماشاء۔ جامع صغیر میں ہو کہ اگر حلال کی مونچہ سے پیابا اسکے  
 تانھوں کی تعلیم کی یعنی کترے تو جو طعام چاہے صدقہ دیدے۔ و۔ یعنی نظروہ کے طعاموں سے جو چاہے بقدر فقرہ  
 دے۔ زح۔ لیکن متفق رحم نے اسکو مطلق رکھا کہ چاہے جندہ دے اور یہی نص محمد رحم سے ظاہر ہو۔ والوجہ۔  
 فیہ ما یبیتا۔ اور وہ اس میں وہی جو ہم ابھی بیان کر چکے۔ و۔ یعنی ازالہ بدن انسان کی یہی چیز کا منوع ہو۔ الخ۔ و  
 لا یغیر من تیغ ارتفاق۔ اور یہ ایک طرح کی راحت سے بھی خالی نہیں ہو۔ لانه یملأ فی تیغ تیغ و ان کان  
 اقل ہا تیغ تیغ نفسہ فیلزمہ الطعام۔ کیونکہ وہ غیر کے بل کھیل سے ذیت اٹھاتا ہو اگرچہ اس سے کم ہو

جو اپنے ناکہ پیل کھیل سے انہار پاتا ہے اس پر طعام لازم ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ درجہ تعلیمہ دم نہ دے اگر عزم نہ  
 اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کے ناخن کترے تو اس پر قربانی لازم ہے۔ لانا میں ان خطہ صاف ستارے ملاقہ میں قضا  
 انقضات و انزالہ مایوس من البدن۔ کیونکہ ناخن کا ثنا احرام کی منوعات سے ہے اس لیے کہ اس میں پیل کھیل نمود کرنا اور  
 جو غیر بدن سے آگئی ہو اسکو نال کرنا موجود ہے۔ فاذا قلمها کلھا فوارتفاق کامل فیلزمہ اللہم۔ پس جب عزم  
 سب ناخن کو کتر دیا تو کامل ارتفاق ہے پس اس پر قربانی لازم ہوگی۔ فست عدم جواز پر چاروں اعضاء متعلق ہیں۔  
 ع۔ ولا یزاد علی دم ان حصل فی مجلس واحد۔ اور ایک دم پر زیادتی نہیں کی جائیگی بشرطیکہ سب ناخن کا کتر  
 ایک ہی جلسہ میں واقع ہو۔ فست ہی قول چاروں اعضاء کا رخ۔ لان البضایہ من نوع واحد۔ کیونکہ جرم تو قسم  
 واحد ہے۔ فست تو ایک چارم سے زیادہ کا کترنا متداخل ہو جائیگا۔ فان کان فی مجلس۔ اور اگر ناخن کترنا  
 متفرق جلسوں میں واقع ہو یعنی ہر ہاتھ و پاؤں کے پانچ ناخن چار جلسوں میں کاٹے۔ فلکذا تک عند محمد۔ تو بھی  
 امام محمد رحمہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ فست کہ جرم متداخل ہو کر ایک ہی دم واجب ہوگا۔ لان بینا ما علی اللہ اخل۔  
 کیونکہ اس کفارہ کا مبنی توند اخل پر ہے۔ فست جبکہ مجلس واحد ہو۔ فاستحبہ کفارة الفطر۔ تو کفارہ افطار سے  
 مشابہ ہو گیا۔ فست یعنی جب کہ رمضان میں عدا گئی دن روزہ تو روزہ یا فطر سے نہ ہونے سے آخر میں جب کفارہ دے  
 تو ایک ہی کفارہ لازم ہوتا ہے جو جند اخل کے پس چار دن کے متفرق کرنے میں بھی متداخل ہو کر آخر میں جب کفارہ دے  
 تو ایک ہی قربانی واجب ہوگی۔ اور یہی ایک قول ایک دشمنی سے ہے۔ الا اذا تطلعت الکفارة۔ مگر جب کہ ناخن کے  
 متفرق کترنے کے بیچ میں کفارہ واقع ہو جاوے۔ فست اس طرح کہ ایک ہاتھ و پاؤں کے ناخن کتر کے کفارہ دے دیا  
 پھر دوسری مجلس میں دوسرے کے ناخن کترے تو پھر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ لار تفاع الاولی بالتکفیر۔ کیونکہ پہلا  
 جرم پورا کفارہ دینے کے دور ہو چکا تھا۔ فست پہلا کفارہ صرف موجودہ جرم کا ہو گیا پس جدید جرم کا دوسرا کفارہ دالہ  
 دوسرا کفارہ ہوگا۔ و علی قول ابی حنیفہ و ابی یوسف یحب اربعۃ داران علم فی کل مجلس ید اور جلا۔ اور  
 ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر چار قربانیاں واجب ہو گئی اگر اُسے چار جلسوں میں ہر مجلس میں ایک ہاتھ یا ایک  
 پاؤں کے پانچ ناخن کاٹے۔ فست خواہ پہلے کا کفارہ دیا ہو یا نہ دیا ہو۔ لان الغالب فیہ معنی العبادۃ کیونکہ  
 اس کفارہ قربانی میں عبادت کے معنی غالب ہو رہے ہیں۔ فست اسی جہ سے یہ کفارہ ایسے شخص پر بھی واجب  
 ہوتا ہے جو معتذر ہو مثلاً بیماری سے یا چار ہوا جاہل یا سبوا یا زبردستی مجبور کیا گیا ہو۔ بخلاف کفارة الفطر کے  
 کہ وہ معتذر پر واجب نہیں ہے۔ لہذا کفارات قربانی میں متداخل مطلق نہیں رہا۔ فیتقید اللہ اخل یا اتحاداً لمجلس  
 کمافی آئی السجدة۔ تو متداخل تقید ہو گا مجلس متحد ہونے کے ساتھ جیسے سجدہ کی آئین تلاوت کرنے میں ہو۔  
 فست کہ اگر مجلس واحد میں تکرار ہو تو سب سے ایک سجدہ کافی ہے اور اگر مجالس مختلف ہوں تو ہر ایک کے لیے  
 علیحدہ سجدہ لازم ہے اسی جہ سے کہ اس میں معنی عبادت ہیں تو متداخل ہو گا اگر جبکہ مجلس متحد ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم  
 ید اور جلا تعلیمہ دم۔ اور اگر اپنے ایک ہاتھ و پاؤں کے سب ناخن کترے تو اس پر قربانی واجب ہے۔ فقہانہ للشیخ  
 مقام الملک کمافی الحلق۔ جو جہ قائم کرنے چارم کے مقام کل کے جیسے موندنے میں۔ فست کہ چارم سر کے  
 موندنے میں متداخل کے کفارہ لازم واجب ہے۔ وان کان فی مجلس اخل من غسہ اظافر تعلیمہ صدقہ۔ اور اگر  
 موندنے کے پانچ ناخن سے کم کترے تو اس پر سجدہ ہے۔ فست یہ معنی نہیں کہ ایک ہی صدقہ ہے بلکہ۔ ہر ہاتھ و پاؤں کے  
 ہر صدقہ۔ ایک معنی یہ کہ ہر ناخن کے واسطے اس پر ایک صدقہ ہے۔ فست ہر ناخن کے لیے ایک ہی حکم ہو تو صدقہ ہوا

اور اکثر کہ اعتبار عدم لگا۔ وقال ثم يجب الدم بقض ثلثه منها۔ اور زفر مر نے کہا کہ باخون میں سے تین  
کتر سے بے دم واجب ہوگا۔ وبقول ابی حنیفۃ الاولی۔ اور امام ابو حنیفہ کا پہلا قول ہے۔ لان فی مظاہر الیہ  
الواحد واما۔ کیونکہ ایک ہاتھ کے ناخون میں دم واجب ہوتا ہے۔ فت۔ اور وہ پانچ ناخن ہیں۔ والکثیر اکثر  
اور تین ناخن آئین سے اکثر ہیں۔ فت۔ یعنی پانچ کا نصف ٹو جانی ہوئے اور تین اکثر حصہ ہوئے۔ اور اکثر کا حکم مانند  
کل کے ہے۔ پھر ابو حنیفہ رحمہ نے قول اول سے رجوع کیا اس جانب جو کتاب میں مذکور ہے۔ وجہ المذکور فی کتاب  
ان الخافیر کف واحد اقل یا یجب الدم بقل۔ جو کتاب میں مذکور ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ کمتر حد جسے کتر نے سے دم واجب  
ہو وہ ایک ہاتھ یا پانچوں کے پانچوں ناخن ہیں۔ فت۔ لیکن اصل میں چاروں ہاتھ پانچوں کے کل ناخون پر دم  
واجب ہوا تھا۔ وقد اقمنا بمقام الکل۔ اور ہم نے ایک ہاتھ کے یا پانچوں کی ناخون کو کل کے قائم مقام  
کر دیا ہے۔ فت۔ اور جب ایک یا اساکر ہے۔ فلا یقام اکثر بمقام کلہا۔ تو پھر ایک ہاتھ کے اکثر کو مقام کل کے  
میں لکھا جائیگا۔ لانه یودی الی مالا یتناہی۔ کیونکہ یہ غیر تنہا ہی کی طرف مودی ہے۔ فت۔ حتی کہ جب تین ناخون  
میں دم واجب ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اسے دو ناخن کتر سے تو یہ تین کا اکثر حصہ ہے اور اکثر جیسے کل تو دو ناخن میں دم واجب  
ہوگا۔ پھر ڈیڑھ میں پھر ایک میں اسی طرح جاری ہوگا۔ منہرجم کتاب ہے کہ چاروں ہاتھ لال کر دے جب ایک ہاتھ کے پانچوں  
کو قائم مقام چاروں کے کیا تو ہاتھ کے اکثر یعنی تین کو ہاتھ کے قائم مقام نہیں کر سکتے کیونکہ لازم آتا ہے کہ وجوب الدم میں  
اصل پانچ ناخن ہوں حالانکہ چاروں ہاتھ پانچوں کے سب ناخن ہیں۔ اور جو امام مصنف رحمہ نے ذکر کیا الزم ہے۔ فافہم  
بہر پانچ ناخن جسے دم واجب ہوتا ہے وہ کہ سب ایک ہاتھ یا پانچوں کے ہوں۔ وان قص خمسۃ اظافر متفرقۃ من  
ید یہ وعلیہ فلیہ الصدقۃ۔ اور اگر اسے پانچ ناخن دونوں ہاتھوں اور دونوں پانچوں سے متفرق کانے تو اسے صدقہ  
واجب ہے۔ عند ابی حنیفۃ دالی یوسف۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک۔ وقال محمد دم اعتبارا بما تو قصنا من  
کف واحد و باذو اخلق ریح الراس من مواضع متفرقۃ۔ اور امام محمد نے کہا کہ قربانی واجب ہے بقیاس  
پانچ ناخون کے جب کہ انکو ایک ہی ہاتھ میں سے کانے اور بقیاس چارم سر کی مقدار مونڈنے کے جب کہ سر کے متفرق  
جگہوں سے مونڈے۔ فت۔ کیونکہ پانچ ناخن ہر ایک ہاتھ یا پانچوں کے ہو جاتے ہیں اور مونڈنے میں متفرق مقامات  
کو جمع کر کے جہدم کا انداز اعتبار کرنے میں تو یہی بیان کریں ہم۔ ولہذا ان کمال البجائیۃ فیل الراحۃ والزیئۃ۔ اور  
شیخین کی دلیل یہ کہ لال جرم تو راحت و زینت حاصل ہونے کے ساتھ ہے۔ وبالعلم علی ہذا الوجہ یتاوی۔ اور اس  
طور پر متفرق کانے سے وہ ایذا ربا دیگا۔ ولینہ ذلک۔ اور یہ بیات اسکو عید ار کرگی۔ فت۔ تو راحت  
و زینت دونوں ہیں کمال جہم ہونے سے دم نہ ہوا۔ بخلاف المخلق۔ بخلاف سر مونڈنے کے یعنی متفرق۔ لانه معاً  
علی مامر۔ کیونکہ اسکی عادت کی گئی ہے چنانچہ گندا۔ فت۔ کہ بعض لوگ فقط چند یا۔ اور بعض پیشانی مونڈاتے ہیں  
و اذا تقاصرت البجائیۃ فجب فیہا الصدقۃ۔ اور جب کہ جرم میں کمی ٹھہرے تو اس میں صدقہ واجب ہوگا۔ فجب  
بقلم کل ظفر طعام مسکین۔ تو ہر ناخن کترنے کے عوض مسکین کا طعام واجب ہوگا۔ فت۔ جو صدقہ الفطر میں ہے  
و کذلک تو علم اکثر تین خمسۃ متفرقا۔ اور اسی طرح اگر پانچ سے زیادہ ناخن کو متفرق کترے۔ فت۔ تو ہر ایک کا نصف  
ملاع کیوں صدقہ دے۔ الا ان یبلغ ذلک واما۔ مگر یہ سب صدقہ مگر ایک قربانی تک پہنچ جاوے۔ فت۔  
یعنی تمہیں نہیں۔ فلیتصدق بقض حصہ ما شاء۔ تو ایسی حالت میں اس قیمت سے جو چاہے کم کر دے۔ فت۔ کیونکہ  
ہم تو کہاں جرم پر حرام کرتے ہیں اور جب یہ نہیں ہوگی کرے۔ قال وان انکسر ظفر الحرم فعلق فاخذہ غلاشی علیہ۔



کیا ادا کر محرم کا تاجن کوٹ کر تنگ رہا پس اسکو لے لیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ **فت** سپر اجماع پر خواہ تراش لیا یا نہ  
 نہج یا پانی سے حج یا بوجع عم۔ لانه لا ینوی بعد الانکسار فاشبه ایسا پس من شجر المحرم۔ کیونکہ وہ ٹوٹنے کے بعد نہیں  
 بڑھتا تو رخت محرم سے خشک کے مشابہ ہو گیا۔ **فت** اور خشک رخت محرم کاٹ لینا جائز ہے۔ وان لطیف اللیس  
 او حلق من عذر۔ اور اگر غشیو ملی یا سلا کپڑا پٹنا یا حلق کیا بوجہ عذر کے۔ **فت** یعنی ان منوعات میں سے جو کیا  
 وہ عذر سے کیا مثلاً مرض کی لا چاری سے ایسی درالی حسین خوشبو پر اسی طرح لباس جنگ میں یا حلق۔ مرض میں کیا بلکہ  
 جو نہ بت ہو کر اندر دین تو عذر ہو۔ م فت ع۔ فمویخیر۔ تو محرم اختیار دیا گیا ہے۔ **فت** یعنی تو اس پر ایک کفارہ نہیں  
 ہے مگر وہ کفارہ تین چیزوں میں سے ایک ہے اسکا اختیار محرم کو ہے کہ ان شارب نزع شاة۔ اگر چاہے ایک کبھی ذبح  
 کر دے۔ وان شارب تصدق۔ اور اگر چاہے تو صدقہ دیدے۔ علی ستہ مساکین۔ جو مسکینوں پر۔ بلکہ اشوع  
 من الطعام۔ تین صاع طعام۔ **فت** ہر ایک کو نصف صاع۔ وان شارب صاع لثمة ایام۔ اور اگر چاہے تو تین دن  
 روزے رکھے۔ **فت** انہیں سے ہر ایک اسکو روا ہے۔ بقولہ تعالیٰ۔ بیل قول امر تعالیٰ۔ **فت** من کان منکم  
 مریضا اور ہادی من ماسہ۔ پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا اسکو ایذا ہو سر سے۔ نفدیہ من صیام او صدقہ او شیک  
 تو اس پر نفدیہ واجب ہے روزہ رکھنے سے یا صدقہ دینے سے یا قربانی کرنے سے۔ **فت** پس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر ایک  
 اسکو جائز ہے۔ وکلمۃ او لتخیر۔ اور کلمہ او یعنی یا واسطے مختار کرنے کے آتا ہے۔ **فت** پھر دفع ہو کہ مصنف رحم نے اول  
 قربانی کو ذکر کیا اور آیت کریمہ میں اول روزہ رکھنا مذکور ہے تو مصنف نے اشارہ کیا کہ انہیں سے جسکو چاہے ادا کر دے  
 کچھ یہ شرط نہیں کہ روزہ نہ رکھ سکے تب صدقہ جائز بلکہ اتنا صدقہ روا ہے۔ پھر آیت میں نذر اور روزہ دن یا صدقہ  
 کی مذکور نہیں ہے۔ وقد فسر ہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باذکرنا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت  
 کو اسی کے ساتھ تفسیر فرمایا ہے جو ہم نے ذکر کی۔ **فت** یعنی تین روزے یا تین صاع جو مساکین کو یا ایک قربانی۔ واللہ  
 نزالت فی المعذور۔ اور یہ آیت نازل ہوئی تھی معذور کے حق میں۔ **فت** وہ کعب بن جحہ رضی اللہ عنہ میں  
 جنگ سرین بت جو نہ گئی تھیں چنانچہ حضرت کعب بن زہر نے کہا کہ نازل تو خاکہ میرے حق میں ہوئی حالانکہ وہ  
 تم سب کے واسطے عام ہے۔ کہانی انصحیحین۔ پس جب کہ معذور کے حق میں نذر ہو اندازہم نے اسکو معذور کا حکم لیا  
 اور جو بغیر عذر ایسا کرے تو اس پر مرت قربانی حتیٰ ہر بلکہ اگر کہ سابقین گذرا۔ م۔ ثم الصوم بجز یہ فی اسی موضع اشارہ  
 پھر اس نفدیہ میں روزہ رکھنا تو ہر جگہ جان چاہے کافی ہے۔ **فت** کچھ مقام محرم کی خصوصیت نہیں۔ اس پر اندازہ  
 متفق ہیں۔ ہمارے نزدیک متفرق رکھنا بھی جائز ہے۔ م۔ لانه عبادة فی کل مکان۔ کیونکہ صوم تو ہر جگہ میں  
 عبادت ہے۔ **فت** تو کسی جگہ کی خصوصیت نہ ہوگی۔ وکذلک الصدقة عندنا لما بینا۔ اور یوں ہی صدقہ مذکور  
 ہر جگہ جائز ہے۔ ہمارے نزدیک بوجہ مذکورہ بالا۔ **فت** کہ صدقہ ہر جگہ دینا صدقہ ہی بخلاف قول شافعی و احمد کے  
 کہ صدقہ محرم میں ادا کرنا شرط ہے۔ واما الفسک مختص بالمحرم بالاتفاق لان الاراقۃ لم تعرف قرۃ الا فی زمان  
 اور ہا قربانی کو خاتونہ بالاتفاق محرم کے ساتھ مختص ہے رو میں قربانی کرنا شرط ہے اعلیٰ کہ عون ہا تاج کر کے قربت  
 نہیں پہچان گیا مگر ایک راہ میں۔ **فت** وہ ایام قربانی میں۔ او مکان۔ یا جگہ میں۔ **فت** وہ مقام محرم ہے جہاں  
 جو کہ ذبح کا ثواب ہوتا بغیر ظل قیاس کے بلکہ شرح سے معلوم ہوا کہ قربانی طاعت ہے ایام تحریم یعنی دس دن گیارہویں  
 بارہویں دسویں ایام میں۔ یا طاعت ہے اگر موضع محرم میں نزع کرے۔ ان دونوں صدقہوں کے سوا سے کوئی صدقہ خون  
 بنانے میں قربت کی معلوم نہ ہوئی۔ ونبذ الدم لا یختص بزمان فتعین اختصاصہ بالمکان۔ اور یہ قربانی کسی

زائد کے ساتھ جنس میں ہے کہ جس کے ساتھ جنس ہو گیا۔ فت۔ پس اگر مغزوہ مذہب میں قربانی دے تو جب ہی ادا ہوگی کہ جنس میں ہو کر دے۔ حدیث و حدیث کا قربت ہونا قیاس سے معلوم ہے تو جان ادا کرے ادا ہو جائیگا۔ و لو ان اخصار اطعامہم اہل اہ قید التفسیر والتفہیم۔ اور اگر مغزوہ محرم نے طعام دینا اختیار کیا تو اسکو طعام دینے میں مسیح کا کھانا کھانا اور طعام کا کھانا کھانا کافی ہوگا۔ عندی یوسف اعتباراً بکفارتہ ایسین۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک برقیاس کفارہ قسم نہ ہے۔ کہ اس میں ہی کافی ہے اور حدیث کعب بن زہر میں اطمع فراقہ دار دو یعنی تین صلح جو مسکینوں کو کھلا دے۔ وعند محمد بن یحییٰ لان الصدقہ ثقیل عن التملیک۔ ادا امام محمد کے نزدیک دونوں دفع کھانا کافی نہیں ہے کیونکہ صدقہ آگاہ کرنا شرط ہے۔ فت۔ یعنی صدقہ کے معنی لغت میں ایسے ہیں کہ مجھے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں غیر کو بے عرض کے مالک کر دینا چاہیے۔ پس صدقہ میں مالک کرنا چاہیے۔ و هو المذکور۔ اور قرآن میں مذکور ہی صدقہ ہے۔ فت۔ پس ایسے طور پر دینا ضرور ہوگا کہ مسکین کو مالک کر دے بخلاف کھانا کھلانے کے کہ وہ تو صباغ کو کھاتے ہیں۔ اعتراض ہوا کہ حدیث میں ہے کہ مود کا فقہ اپنی جواز کو صدقہ ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مالک کرنا صدقہ میں ضرور نہیں ہے۔ یہی کتاہون کہ خود اپنا کھانا کھاتے ہیں صدقہ قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے کہ وہ محالہ صدقہ یعنی مجاز براہ ثواب ہے اور اہل بیت میں تحقیق حسین علیہ السلام ضرور ہے۔

فصل۔ یہ فصل احرام میں جماع و اسکے شعلات میں ہے۔ فان نظرائی فوج اہراد۔ اور اگر محرم نے اپنی جوارو کی فوج کی طرف نظر کی۔ فت۔ اگرچہ داخل فوج میں جان بہ وہ بکارت ہوتا ہے اگرچہ نظروں پر تک باکرہ سے کرے۔ اور وہ فوج حرام طور پر اجنبیہ عورت کی فوج کی طرف نظر کی۔ بشہوة۔ شہوت کے ساتھ۔ فت۔ عمد۔ فامنی۔ پس انزال ہو گیا۔ و التفتی علیہ۔ تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ فت۔ یعنی غسل جنابت کر لے اور احرام کی جہت سے کچھ دہا صدقہ لازم نہیں ہے۔ لانی المحرم ہوا الجماع ولم یوجد۔ کیونکہ احرام میں حرام کر دیا گیا تو جماع ہوا جماع پایا نہیں گیا۔ فت۔ نہ حقیقتہً اورد حکماً۔ فصار کما لو تفکر فامنی۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے تصور باندھا پس انزال ہو گیا۔ فت۔ چنانچہ تصور ہی انزال پر کچھ نہیں لازم آتا۔ اور مالک رحم کے نزدیک و نیز تک نظر کے انزال میں جماع فاسد ہی نہیں، وقوف کے ادا اگر دل سے اسکو دفع کیا تو اس پر نہ واجب ہے۔ اور اگر کمر نظر کی ہو تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس پر نہ واجب ہے۔ کما فی المتن جامع۔ وان قبل اولس بشہوة فعلیہ دم۔ اور اگر شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا چھوا تو اس پر دم واجب ہے۔ فت۔ اگرچہ جوارو ہو۔ اور اس مسئلہ میں انزال کی قید نہیں لگائی حالانکہ اس میں اختلاف روایت ہے۔ فی الجماع والمغیر یقول اذا مس بشہوة فامنی۔ جامع مغیر میں فرمایا کہ جب شہوت سے چھوا پس انزال ہو گیا۔ فت۔ تو اس پر دم جو۔ قاضیان نے کہا کہ یہی صحیح ہے لیکن قدوری کے نزدیک جامع مغیر میں انزال کی قید تقاضی ہے۔ ولا فرق بین ما اذا انزل اولم یزل ذکرہ فی الاصل۔ اور کچھ فرق نہیں درمیانہ کہ انزال ہوا یا انزال نہیں ہوا اسکو مہر میں ذکر فرمایا۔ فت۔ یہی اصح ہے کیونکہ یہ عورت سے لذت حاصل کرنا بدایا حرام میں منع ہے تو ہم وہاں ہے۔ ام ہمد۔ و کذا الجواب فی الجماع فیما دون الفرج۔ اور یہی حکم ایسی مباشرت میں جو فرج کے سوا سے ہو۔ فت۔ فرج مقام پیشاب و پچانہ یعنی سوا سے شرکاء کے ران یا پٹ سے کہ تمنا حاصل رکھا۔ تو دم واجب ہے اگر چنانچہ نہ ہو۔ اور یہی مذہب شافعیہ کا شیخ نووی کے شرح مذہب میں ذکر کیا۔ مع۔ وعن الشافعی انه یقصد احراماً فی جمیع ذلک اذا انزل و اعبروا بالصوم۔ اور شافعی رحم سے ایک روایت ہے کہ ان سب صورتوں میں بیکار احرام فاسد ہو جائیگا جب کہ انزال ہو اور اسکو روزہ پر قیاس کیا۔ فت۔ یہ روایت اگرچہ امام الحرمین وغزالی رحم نے

ذکر کی گئی ہے شافعی نے اسی غلطی پر کیا کی سیح و لنا ان فساد الحج تعلق بالجماع - اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ حج کا فساد  
 ہونا جماع سے تعلق ہے۔ فتنہ یعنی جماع مقصود ہے۔ ابن المنذر نے اس پر اہل العلم کا اجماع نقل کیا ہے۔ و لکن لا یفسد  
 بسائر المخطورات - اور اسی واسطے ہائی سب منوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ جو ہر ایسی منوعات سے جماع مقصود ہے اور  
 یہ کوئی فعل مقصود ہی جماع نہیں ہے۔ فتنہ یعنی ثبوت سے جو سو مسائل و مباشرت کوئی جماع مقصود نہیں ہے بلکہ  
 طرح کا استلزام ہے۔ فلا تعلق بہ ما تعلق بالجماع - تو کہیں سے وہ حکم تعلق ہوگا جماع سے تعلق ہے۔ فتنہ یعنی  
 فساد و احرام ہوگا۔ الا ان فیہ معنی الاستتماع والارتفاق بالمرأۃ - مگر اتنی بات ہے کہ اس ہر فعل میں عورت  
 کے ساتھ جن ولذت حاصل کرنے کے معنی ہیں۔ و ذلک مخطور الاحرام - اور جن ولذت حاصل کرنا احرام میں  
 منوع ہے۔ فیلزمہ الدم - تو اس پر قربانی لازم ہوگی۔ بخلاف الصوم لان المحرم فیہ قضاء الشبوة ولا یحصل بہ  
 الا نزال فیما دون الفرج - برخلاف ردہ کے کیونکہ روزہ میں ثبوت پوری کرنی حرام کی گئی ہے اور یہ بات فحش کے  
 مساوی میں بغیر انزال ہوئے حاصل نہیں ہوتی ہے۔ فتنہ - لہذا جب انزال کر لیا تو منہج کا مرتکب ہوا۔ حالانکہ  
 اس سے روکنا صوم کا رکن تھا تو فاسد ہو گیا۔ اور حج میں قصائے ثبوت سے فساد نہ ہوگا جب کہ فحش میں نہ ہو کہ منوع  
 ہے بلکہ منوع مطلقاً عورت سے لذت و راحت لینا تو یہ بدون انزال موجود ہے جب کہ ثبوت سے جو لہذا قربانی لازم ہے  
 نعم۔ وان جامع فی احد السبیلین - اور اگر جماعت کی محرم نے دونوں راہوں میں سے کسی میں۔ فتنہ مرد و  
 یا عورت جو خواہ بریغت و اختیار ہو یا کراہ و اجبار ہو اگرچہ بھولے سے ہے۔ قبل الوقوف بعرفہ۔ قبل الوقوف عرفہ کے  
 قصد حجہ - تو محرم کا حج فاسد ہوگا۔ فتنہ یعنی مرد و عورت ہر ایک کا حج قبل الوقوف عرفہ کے جماع واقع ہونے سے  
 فاسد ہو جائیگا۔ و علیہ شاة - اور اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہوگی۔ و بعضی فی الحج کما یضی من لم یفسدہ - اور  
 حج کے افعال میں گزرے جیسے وہ گزرنا ہے جس سے حج کو فاسد نہیں کیا۔ فتنہ - پھر مرد کی طرح عورت بھی بکری یا بکرا  
 حصہ بندہ سے اور ائمہ غلہ کے نزدیک پورا بدن ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ صرف خشفہ غائب ہونا جماع میں مستہر ہے۔  
 اور اگر ذکر پر کپڑا بیٹھ کر داخل کیا پس اگر فحش کی گری ہائی تو فاسد ہے ورنہ نہیں اور شافعی کے نزدیک مطلقاً فاسد ہے۔  
 عورت نے اگر گدھے کا سرہ یا گٹھا ہوا سرہ بیکر داخل کر لیا تو بالاجماع عورت کا حج فاسد ہوا۔ پھر فساد کی صورت میں  
 احرام سے نکلنے کے لیے افعال پورے کرنا لازم ہے۔ مع۔ و الاصل فیہ ماروی ان رسول اللہ علیہ السلام سئل  
 عن واقع امرأۃ و ہما محرمان بلحج قال یرقیان و یامیضیان فی جنتہما و علیہما الحج من قابل - اور اصل اس  
 مسئلہ میں وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوئی کہ آپ سے ایسے مرد کا حکم پوچھا گیا کہ جس نے  
 اپنی جوڑ سے جماع کیا حالانکہ دونوں حج کے احرام میں تھے تو فرمایا کہ دونوں ایک قربانی کریں یعنی ہر ایک دونوں  
 میں سے قربانی دے اور دونوں اپنے حج میں گزر جائیں اور اخیر آئندہ سال میں حج واجب ہے۔ فتنہ یہ حدیث  
 احمد و دوسرے مراسیل میں نیز یہ بن نعیم تابعی ثقہ سے اسناد متصل ثقافت سعایت کیا اور مرسل ہمارے و جمہور کے  
 نزدیک محبت ہے اور اسکے موید بھی ہے روایت کی۔ مع۔ و یکذا القل عن جامعہ من الصحابہ - اور ایسا ہی  
 ایک جماعت صحابہ و تابعین سے منقول ہے۔ فتنہ چنانچہ غلطی نے حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہن جلیہ سے یہی  
 حکم عبد اللہ بن عمر و عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر و عبد اللہ بن عمر سے روایت کیا۔ و دودہ الحاکم و ابیہن  
 بطریق الدارقطنی اور اسناد صحیح ثقافت شعورین ہے۔ یعنی اسے صحیح کہا۔ مسند ابن ابی شیبہ میں ہے کہ مجاہد رحمہ  
 پوچھا کہ محرم نے اپنی عورت سے جماع کیا۔ تو مجاہد رحمہ نے فرمایا کہ یہ واقعہ عورت مرد کے وقت میں نہیں تھا تو آپ

اور یہ حدیث صحیح ہے



حکم دیا کہ اپنے حج کے افعال و دونوں ادا کرین پھر حلال ہو کر وٹ جاوین پھر جب آئندہ سال ہر نو ذی قعدہ کو یوں اور ہر  
 دو دنوں میں چھین اور جس جگہ میں دونوں کو یہ واقعہ ہو چکا تھا وہاں سے جدا ہو جاوین۔ مالک رحمہ اللہ نے موطن میں چھینا  
 مانتا رہا ہے وافرقتی کے حضرت عمر رضی اللہ عنہما پر یہ سے ذکر کیا۔ صحت۔ و قال الشافعی تجب ہر ذی۔ اور بخانی  
 نے کیا کہ بد نہ واجب ہے۔ سنہ چھ قول ایک دوسرا ہے۔ اعتباراً بالوجامع بعد از توقف۔ ہر قیاس اس  
 صورت کے کہ اگر بعد از توقف حرف کے جامع کیا۔ سنہ۔ کیونکہ اس صورت میں بالاتفاق بد نہ ہر قول و توقف بھی بد نہ  
 ہے۔ والحق علیہ اطلاق مار دینا۔ اور ہر ہی حجت اہم شافعی پر اطلاق اس حدیث کا جو ہم روایت کر چکے ہیں  
 یعنی اہم شافعی کی دلیل تو قیاس پر اور قیاس جائز نہیں جب کہ نفس کی دلیل موجود ہو اور نفس مذکور میں فقہیر قیاس  
 دنا۔ مانع ہر احد تم کمرہ مطلقاً قرآن کافی ہونے کی دلیل ہر تو کبریٰ بھی جائز ہے پس قیاس سے بد نہ کی خصوصیت  
 باطل ہے۔ ولان القضاء واجب۔ اور اس دلیل سے کہ جب قضاء واجب ہوئی۔ سنہ۔ یعنی آئندہ  
 سال میں۔ ولا يجب الا الاستدراک المصلوہ۔ اور قضاء واجب نہیں ہوا کرتی مگر مصلحت حاصل کرنے کو  
 سنہ۔ تو گو یہ حج فاسد ہی نہیں ہوا جب کہ قضاء اسکے قائم مقام ہوگی اور ہم بھی نہ ہونا چاہیے لیکن اسکے جلدی  
 کرنے سے دم واجب ہوا۔ تو حاصل یہ نکلا کہ پوری اصلاح جب دم وغیرہ سے نہیں ہو سکتی تو قضاء واجب ہوئی ہے۔  
 اور جب یہاں قضاء واجب ہوئی۔ صحت معنی الجناۃ فیکنفی بالاشاء۔ تو جو دم کے معنی خفیف ہونے تو خالی  
 کبریٰ پر گناہت کجائیگی۔ بخلاف ما بعد الوقوف لانه لا قضاء۔ برخلاف جامع بعد الوقوف کے کیونکہ اس وقت  
 میں قضاء واجب نہیں ہے۔ سنہ۔ بلکہ حج پورا ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ قبل وقوف عرفہ کے جمع میں اور بعد وقوف کے  
 جمع میں بخلاف ہر کہ اول میں قضاء واجب ہو کر اصلاح ہوئی پس ابھی کسی چیز سے اصلاح ہوئی حتی کہ بد نہ واجب  
 کرنا مفید نہیں۔ اور دوسری صورت میں قضاء نہیں بلکہ بد نہ دینے سے اصلاح ہو جائیگی۔ م۔ ثم سوسی بن سبیلین  
 پھر قدوری رحمہ اللہ نے دونوں راہوں میں جمع یکساں قرار دیا۔ سنہ۔ حتی کہ مقعد میں جمع سے شل فرج کے دم و  
 قضاء ہو جب کہ قبل الوقوف ہو۔ ہی قول صاحبین کا اور ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ہے۔ وعن ابی حنیفہ ان  
 ابو طی نخی خیر القبل منہا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہ بھی روایت ہے کہ وطی کرنا۔ (قبل وقوف کے) سوائے فرج  
 کے مرد و عورت سے۔ سنہ۔ یعنی مقعد میں مرد و عورت سے وطی کرنا۔ لا یفسدہ لقاصہ معنی ابو طی۔ حج کو کھانہ  
 نہیں کرنا جو نقصان معنی وطی کے۔ سنہ۔ کیونکہ کامل وطی تو عورت کی فرج میں ہے۔ فلکان عنہ رواۃ ابن  
 پس ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے دور و زمین ہو گئیں۔ سنہ۔ اور یہ معلوم نہیں کہ کون قول مقدم ہے اور اجماع یہ کہ جس پر  
 صاحبین نے بھی اتفاق کیا لہذا میں کتاب میں مختار ہے۔ اس حاصل فرج یا مقعد میں جب کہ قبل وقوف عرفہ جامع کیا  
 تو فاسد ہو پس دم دے اور آئندہ سال دونوں قضاء کریں۔ م۔ ولیس علیہ ان یفارق امرأته فی قضاء  
 ما افسدہ۔ اور محرم پر واجب نہیں کہ جدا رکھے اپنے جو کہ قضاء کرنے میں اس حج یا عمرہ کے جسکو فاسد کر دیا تھا  
 سنہ۔ ان یفارق ہو کھانا مشتبہ ہے بشرطیکہ عورت کو محرم مل جاوے۔ خلافاً لما لک اذا فرجاً من جنبا و  
 لفرقاً الا احداً و الشافعی اذا احتسب الی المکان الذی جامعاً فیہ۔ برخلاف قول مالک رحمہ اللہ کے کہ اگر  
 واجب ہی جب ہی سے کہ مرد و عورت اپنے گھر سے نکلیں۔ اور برخلاف قول زفر کے جب سے کہ دونوں احرام  
 باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ جب دونوں اس مقام پر پہنچیں جان عورت سے جامع مانع ہو گیا تھا  
 سنہ۔ کہ قول مالک مثل قول زفر ہے اور قول احمد مثل قول شافعی۔ مگر حد بد قول میں اختلاف مستحب ہے

لہذا یہاں تک کہ ان ذلک فیما کان فی المواقف فیفتقران۔ مالک و غیرہ شافعی کی دلیل ہے کہ یہ وہ عورت  
 کہ سکتے مانتے کہ یاد کرے تو محاسن میں شرجاء و بکے پس و دونوں جہاز میں حسن۔ اور اسکی ضرورت ہذا احرام  
 کے یہ وہ شافعی نے کہا کہ یاہ ہونا اس مقام سابق میں ہوگا۔ اور یہی اثر حضرت عمرؓ میں مذکور ہے۔ کہا فرما۔ ذلک  
 ان الجامع و جو اشکاح بینہما قائم۔ اور ہاری دلیل یہ کہ جو دوسرے کا بکھا کرنے والا اور وہ دونوں میں نفع ہو رہا  
 موجود ہے۔ فلا معنی للافراق قبل الا حرام لا یا حقہ الوقایع ولا یجوزہ لانہما یجوز ان مالہما من المشقة  
 اشقیہ لئذہ سبب لذہ لیسیرہ فیرواد ان نہ نہ تو شرجاء و اشکاح معنی للافراق۔ نہ دونوں میں جدائی کے کچھ معنی نہیں  
 قبل احرام کے کیونکہ اسے جماع کرنا حلال ہے اور نہ بعد احرام کے کیونکہ دونوں باہر بکے کہ انکو کسی کچھ شقت سخت  
 ہو جو ایک خفیہ لذت کے آٹھانی پڑتی ہے تو ہنگو نیا دوزخ امت اور پرہیز ہوگا پس افراتق کے کچھ معنی نہیں ہیں  
 فس۔ یعنی افراتق کے واسطے کوئی ایسی علت معنی نہیں نکلتے جس سے وجہ ثابت ہو لیکن معنی نہیں کہ دلیل امام  
 معلوف ہم ایسے شخص کے حق میں ہے جو اول مرتبہ نہ جاتا تھا کہ اسکو قضاء کی شقت آٹھانی ہوگی پس اعلیٰ مستدل  
 ہے کہ اول جماع کے مرتبہ پر جیسے لذت سابق با دہوگی تو ساتھ ہی شقت لاحق بھی ہاں افراتق و جماع ہر ایک مخصوص دور  
 ہو اور نفس کو جدائی کی سزا آٹھانی پڑے لیکن واجب نہیں کیونکہ بسا اوقات عورت کو دوسرا محرم میسر نہیں ہوتا ہے  
 م۔ اگر قبل وقوف کے ایک مجلس میں کئی عورتوں سے یا کئی بار ایک عورت سے عواہ فرج میں یا علی الاصح متعدد میں  
 جماع کیا تو سبھی ایک قربانی ہے۔ ظاہر الروایہ میں منصوص ہے کہ محرم نے اگر عورتوں سے جماع کیا اور احرام چوڑا دیا اور  
 سب احرام مٹا دیں تو کی طرح جماع و شکار وغیرہ کرنے لگا تو اس پر واجب ہے کہ عود کے محرم ہو جاوے کیونکہ بغیر فعال ادا  
 کیے وہ احرام سے صرف نیت کرنے یا ترک کہتے یا منوعات کا مرتکب ہونے سے خارج نہیں ہوگا۔ اگر آٹھانے مٹل  
 قابل جماع سے دلی کرائی تو لڑتے عورت کا حج فاسد ہوا نہ فعل کا۔ اور اگر مرد نے غیر آٹھانے سے کیا تو حکم برعکس ہے۔  
 چرپا یہ سے دلی کی تو بغیر انحرال کچھ نہیں اور بعد انحرال کے اس پر دم واجب ہے مگر حج فاسد نہیں۔ جیسے باتہ سے مذکور  
 لگانے میں بھی حکم ہے کیونکہ چرپا یہ کی دلی فعل حیثیت و قابل شرف و حتی کہ زنی لگانے سے بڑھ کر نہیں ہے۔ قارن نے  
 عروہ چار پھر طواف کرنے سے پہلے جماع کیا تو حج و عمرہ دونوں فاسد اور دونوں کی قضاء ہے اور بعد چار پھر طواف  
 کے عروہ نہیں مگر حج فاسد ہے اور قرآن نہیں مٹا پھر بر حال اس پر دو قرآن یا نیاں جو ہم کی واجب ہیں۔ مع۔ یہ سب بل وقوف عرفہ کا حکم  
 ہے۔ ومن جماع بعد الوقوف بعرفہ لم یفسد حجہ و علیہ بدتہ۔ اور جس شخص نے لہو یا عورت بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اسکا  
 حج فاسد نہ ہوا اور اس پر بدتہ واجب ہے۔ فس۔ جبکہ حلق سے پہلے کیا اور بعد حلق کے صرف بکری کافی ہے۔ فس۔ خلافاً لشافعی و امام  
 اذنا جماع قبل الرمی۔ نہ صرف قول شافعی کے دوسرے تیکہ اپنے جمرہ اعتدہ سے کرنے سے پہلے جماع کیا ہے۔ فس۔ کیونکہ یہی اجماع ہے  
 نزدیک حلال ہونیکا سبب جو مذکور اس کے احرام مطلق ہے حتی کہ آسکو کوئی ممنوع احرام جائز نہیں۔ پھر آٹھانے نزدیک بعد رمی کے  
 سوائے جماع کے دوسری چیزیں حلال ہوجاتی ہیں تو قبل رمی کے جماع کرنا حج کو فاسد کرتا ہے اور ہمارے نزدیک یہ قیاس ضرور ہے کہ  
 اور حج فاسد نہیں ہوتا۔ لقولہ علیہ السلام من وقف بعرفہ فقد تم حجہ۔ بدیل قول آنحضرت معلوم ہے کہ جس نے عرفہ میں وقوف کر لیا  
 تو اسکا حج تمام ہو گیا۔ فس۔ یعنی حکم میں تمام کے ہے حتی کہ کسی چیز سے فاسد نہیں ہو سکتا ہے ورنہ اسی طواف زیارت کا رکن باقی ہے  
 اور حدیث مذکورہ پہلے گذر چکی ہے اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت معلوم ہے جن دنوں عرفات میں پہلے نجد نے سال کیا کوا رسول اللہ صلی  
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ عرفہ ہے جو کوئی شب عرفہ کے فجر ہوئے سے پہلے عرفہ کیا اسکا تمام ہو گیا۔ سداہ احمد ابو داؤد و ترمذی و شافعی و ابی حنیفہ  
 جانی فی صحیحہ و امامک۔ اور ایک روایت میں ہے کہ جس نے طواف نمبر سے پہلے عرفہ پایا اس نے حج پایا۔ سداہ ابو داؤد و ترمذی و ابی حنیفہ و ابی حنیفہ

کہ جب حج تمام ہو گیا ہیں معنی کہ فاسد نہیں ہو سکتا تو بد نہ کیوں واجب ہو۔ جواب دیا کہ سوانا توجب البدنہ قول ابن عباس بد نہ واجب ہوتا تو بقول ابن عباس ہر۔ اولاً اعلیٰ انواع الارفاق فی غلط موجبہ۔ یا اسوجہ کہ یہ جماع نہ تینے کا اعلیٰ درجہ ہر تو جو کہ یہ واجب کرے وہ سختی پر ہے۔ فت یعنی بد نہ ہے۔ توضیح یہ کہ بعد دو فوف عرفہ کے حج فاسد نہ ہونا اسکو متفق نہیں کہ کوئی جرم کرے تو جہانہ لازم ہو گیا نہیں دیکھتے کہ بعد رمی الجمرہ کے بالاتفاق تساو نہیں مگر جہانہ واجب ہے۔ پھر رہا یہ کہ اس صورت میں کیا جہانہ ہوگا تو اس میں ایک قیاس ہے وہ یہ کہ وجوب کبریٰ یا بد نہ کا حج میں معلوم ہوا پس بیان اعلیٰ درجہ کی حالت سے بد نہ لازم ہے اور دوم دلیل قول ابن عباس رہ نہ کہ ایک نے آپ سے سوال کیا کہ میں نے طواف زیارت سے پہلے جہاد سے جماع کر لیا ہے آپ نے فرمایا کہ بد نہ قربانی دے۔ رداء مالک داہن ابی شیبہ۔ اور چارے نزدیک ایسی صورت میں قول صحابہ محبت و قیاس پر تقدم ہے خصوصاً جب کہ یہ فتویٰ موافق بحديث ہے چنانچہ حج فاسد ہونے کا حکم نہ رہا بخلاف فتویٰ ابن عمر کے جو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اس میں ماوجود بد نہ کی قربانی کے سال آئندہ میں فضلے حج کا حکم دیا ہے۔ پس ہم نے اسکو جوہر مخالفت حدیث کے نہیں لیا۔ فالحکم۔ اگر دوسرے بار جماع کر لیا تو اول بار کے بد نہ کے ساتھ دوسری بار کے لیے صرف کبریٰ لازم ہے۔ اگر قارن نے بعد از فوف جماع کیا تو حج کے واسطے بد نہ اور عمرہ کے لیے کبریٰ لازم ہے۔ معنی سوان جامع بعد از خلق فعلیہ شاة۔ اور اگر محرم نے بعد خلق کے جماع کیا تو اس پر کبریٰ قربانی کرنا لازم ہے۔ لبقاء احرامہ فی حق النساء۔ جو بد نہ باقی ہونے احرام محرم کے عورتوں کے حق میں۔ فت یعنی ابھی احرام کا حکم عورتوں سے جماع کے حق میں باقی ہے۔ دون لیس المخطوۃ ما شیبہ۔ نہ سلا ہوا اپنے رائے کے تاند۔ فت خوشبو ملنے وغیرہ میں۔ پس احرام و حقیقت نہیں ہے مگر حکم میں عورت کے بارہ میں ہے۔ مخفت البجانبہ فاکتفی بالشاء۔ پس جرم مخفی ہو تو کبریٰ قربانی کرنے پر التفاکی گئی۔ ومن جامع فی العمرۃ قبل ان یطوف اربعۃ اشواط فسد عمرتہ۔ اور جس نے احرام عمرہ میں جماع کیا قبل اسکے کہ عمرہ کے واسطے چار پھرے طواف کرے تو اسکا عمرہ فاسد ہو گیا۔ نیمضیٰ نیہا ویقضیہا وعلیہ شاة۔ پس عمرہ کے افعال پورے کر جاوے اور عمرہ کو قضاء کرے اور اس پر ایک کبریٰ لازم ہے۔ فت اور عمرہ جب چاہے قضاء کرے۔ ومن جامع بعد ما طاف اربعۃ اشواط او اکثر۔ اور جس نے جماع کیا عمرہ میں بعد طواف کرنے چار پھرے یا زیادہ کے۔ فعلیہ شاة ولا تقصد عمرتہ۔ تو اس پر کبریٰ واجب ہے اور اسکا عمرہ فاسد نہ ہوگا۔ فت کیونکہ چار پھرے رکن طواف میں اور عمرہ ہی طواف پس اب فساد نہیں ہو سکتا پس کبریٰ کی قربانی سے استدراک ہو گیا پھر چار پھرے کے بعد خواہ طواف پورے کرنے سے پہلے یا سعی سے یا حلق سے پہلے طواف کیا تو سبھی قربانی واجب ہے۔ کہانی المخطوۃ۔ وقال الشافعی فسد نے الوجودین۔ اور شافعی نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عمرہ فاسد ہوگا۔ فت خواہ چار پھرے کے پہلے جماع کرے یا بعد کہ وہ علیہ بد نہ۔ اور بہر حال اس پر بد نہ کی قربانی واجب ہے۔ فت یہی قول مالک ہے۔ اعتباراً بالجمع اذ ہی فرض عندہ کلح۔ برقیاس حج کے کیونکہ عمرہ امام شافعی کے نزدیک شلح کے فرض ہے۔ ولنا اتنا سنہ۔ اور ہماری محبت یہ کہ عمرہ سنت ہے۔ فت کیونکہ جابر روئی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا عمرہ واجب ہے فرمایا کہ نہیں اگر ادا کرنا بہت اچھا ہے۔ پس جب عمرہ سنت ہوا۔ فکانت احط رتبہ منہ۔ تو فرض حج سے رتبہ میں بہت اچھا ہوا۔ فت اور حج میں بد نہ واجب ہوتا ہے۔ فوجب الشاء فیہا والبدنہ فی الحج اظہاراً للتفاوت۔ تو تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے عمرہ میں کبریٰ اور حج میں بد نہ واجب ہوگا۔ فت اس میں تال ہے کہ قربانی بخلاف قیاس جو تو کیونکہ اظہار تفاوت سے نہ کیا جاوے۔ اور جواب یہ کہ ثبوت بدیل آثار ہو اور اسکی وجہ یہی فرق ہے کہ جواب اخرج کہ حج میں ایسے درجہ احرام میں کبریٰ واجب ہے تو عمرہ میں بھی ہم۔ اگر قبل طواف عمرہ کے جماع کیا تو بالاجماع فاسد ہوا۔ ومن جامع ما سیا کم جامع



تھمہ۔ اور جس شخص نے بھونے سے جماع کیا وہ مثل اس کے جس نے جماع کیا۔ فہم قول مالک و قدیم قول مالک  
 ہے۔ وقال الشافعی جماع الناسی غیر مفسد للجماع۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ بھونے والے کا جماع حج کو مفسد نہیں ہوتا  
 ہے جیسے صوم میں نیسان مفسد نہیں ہے۔ وکذا الخلاف فی جماع النابتہ والمکرمۃ۔ اور ایسا ہی اختلاف اس  
 عدت کے جماع میں ہے جو سولی ہوئی تھی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی۔ فہم ہمارے نزدیک اس کا حج فاسد ہو گیا اگرچہ  
 گنہگار نہ ہوگی اور شافعی کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا۔ وہو قول الخطوط عدم ہندہ العوارض فلم تقع الفحل جزیۃ  
 اور شافعی کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہو جاتی ہے تو یہ فعل جزیۃ ہی نہ ہوا۔ فہم اس کا حج فاسد ہونا جزیۃ  
 یعنی جرم سے ہے۔ ولنا ان الفساد باعتبار معنی الارتفاق فی الاحرام ارتفاقاً مخصوصاً۔ اور ہماری دلیل یہ کہ  
 فاسد ہونا احرام میں خاص طور کے معنی ارتفاق حاصل کرنے سے ہوتا ہے۔ فہم یعنی بعض چیزیں احرام میں خاص  
 مصنوع میں انہیں سے کسی معنی سے لذت و راحت حاصل کرنا ایسے وقت احرام میں کہ کمال احرام موجود ہو تو مفسد ہے اگرچہ  
 کسی وجہ سے وہ گناہ نہ رہے۔ وہذا لان عدم ہندہ العوارض۔ اور یہ معنی ارتفاق کے بوجہ ان عوارض کے معدوم  
 نہیں ہوتے ہیں۔ فہم بلکہ بھوننے دھونے و مجبور ہونے سے گناہ البتہ معدوم ہوتا ہے۔ والحق یس فی معنی الصوم  
 اور حج کچھ صوم کے معنی میں نہیں ہے۔ فہم بلکہ نازک کے معنی میں ہے۔ لان حالات الاحرام مذکورہ بہترہ حالات  
 الصلوۃ بخلاف الصوم والسر اعلم۔ ایسے کہ احرام کی سب حالتیں یا دوانے والی ہیں بہترہ نازک کے حالات  
 بخلاف صوم کے واسر اعلم۔ فہم بلکہ صوم میں نیسان مضر نہ ہونا نص سے بخلاف قیاس ثابت ہوا ہے تو اور اس صوم  
 سب جگہ قیاس پر حکم رہیگا۔ واسر اعلم۔ م۔

فصل۔ یہ سل در بیان طہارت ہے۔ ومن طاف طواف التقدوم صحراً فطیہ صدقۃ۔ اور جس شخص نے  
 بغیر حضور کے حالت میں طواف قدوم کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ فہم اور طواف ادا ہوا۔ وقال الشافعی لا یقتضی  
 اور شافعی رحمہ نے کہا کہ طواف محدث کا شمار نہیں ہے۔ فہم یعنی طواف نہیں ہوا۔ قولہ علیہ السلام الطواف  
 بالبيت صلوۃ الا ان اسر تعالیٰ ایلح قلبہ النطق۔ بربیل قولہ علیہ السلام کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نازیہ مگر اتنی  
 بات کہ اسر تعالیٰ نے اس میں آئین کرنا مباح کر دیا ہے۔ فہم پس جو شخص تم میں سے بات کرے تو سو اسے اچھی بات کہ  
 نہ بولے۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ عن ابن عباس۔ فتکون الطمارة من شرطہ۔ پس طہارت طواف کی شرط سے  
 ہوگی۔ فہم جیسے نازک کی شرط ہے۔ مخفی نہیں کہ دیگر شرائط نازک اس میں بالاتفاق مشروط نہیں تو طہارت کی کیا خصوصیت  
 ہوگی۔ ولنا قولہ تعالیٰ ویطوفوا بالبيت العتیق۔ اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ ویطوفوا الخ یعنی اور دوسے لوگ  
 بیت العتیق کا طواف کریں۔ فہم پس مطلقاً طواف کا حکم دیا۔ من غیر قید الطمارة۔ بغیر طہارت کی قید کے۔ فہم  
 یعنی یہ حکم نہیں دیا کہ حضور سے طواف کریں۔ فلم تکن فرضاً۔ تو طہارت فرض نہ ہوئی۔ فہم ہاں واجب یا سنت  
 کسی دلیل حدیث سے ہو سکتی ہے۔ ثم قیل ہی سکتہ۔ بھر کہا گیا کہ طواف میں طہارت ہونا سنت ہے۔ فہم  
 فعلی نہ ترک طہارت سے صرف ہاست ہو اور کچھ واجب نہ ہو حالانکہ مذہب میں قربانی واجب ہے لہذا کہا۔ والاصح انہا  
 واجبتہ لانه یجب تبرکاً البجاہ۔ اور اصح یہ کہ طہارت ہونا واجب ہے اس دلیل سے کہ ترک طہارت سے جبر نقصان  
 کرنے والا واجب ہوتا ہے۔ فہم فرض طواف میں قربانی اور طواف سنت میں صدقہ۔ ولان العنصر یوجب العمل  
 حیثیت ہے الوجوب۔ اور اس دلیل سے کہ خبر آحاد موجب عمل ہے تو اس سے وجوب ثابت ہو جائیگا۔ فہم اور  
 حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ثابت ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے یہ مانگ کہ جیسی سے پاک ہو جاوے اور حدیث ہمارے

میں نقائص سے پاک ہو جاوے۔ جیسا کہ صحیحین وغیرہ سے اوپر گذرین۔ پس طہارت سے ادا کرنا اور بغیر طہارت سے کرنا  
 مفید ہے کہ طہارت واجب ہے حتیٰ کہ ترک سے جو نقص آوے وہ کفارہ سے پورا ہوگا۔ پھر فرض طواف ہو تو کفارہ قربانی ہے  
 اذہ قدم سنت ہو تو صدقہ ہے۔ فاذا شرع فی ہذا الطواف وہو سنتہ۔ حالانکہ طواف قدم دراصل سنت ہے  
 پھر جب اسکو شروع کر دیا۔ یصیر واجبا بالشرع۔ تو شروع کرنے سے واجب ہو جائیگا۔ ویدخلہ نقص ترک  
 الطہارۃ۔ اور طہارت چھوڑنے سے اس میں نقص آجائیگا۔ فیجب بالصدقۃ اطہار الذوق بقبۃ عن الواجب بالاجاب  
 اللہ تعالیٰ وہو طواف الزیارتہ۔ تو اس نقصان کا پورا کرنا صدقہ سے ہوگا تاکہ اطہار ہو اس طواف کے کم تہ ہو جائیگا  
 اس طواف سے جو اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے اور وہ طواف زیارت ہے۔ فکیونکہ طواف زیارت میں  
 قربانی ہے۔ وکذا الحکم فی کل طواف ہو تطوع۔ اور یہی حکم ہر ایسے طواف میں ہے جو نفل ہو۔ ولو طاف طواف  
 الزیارتہ محدثا فعلیہ اشۃ۔ اور اگر بے وضو طواف زیارت کیا تو اسپر کبریٰ کی قربانی واجب ہے۔ لانه اوصل انقص  
 فی الزکون فکان اقص من الاول فتجبر بالدم۔ کیونکہ اسنے طواف رکن میں نقص ڈال دیا تو یہ اول یعنی نقص دم  
 سے بہتر حرکت ہے تو اس نقص کا پورا کرنا قربانی سے ہوگا۔ وان کان جنباً فعلیہ بدنتہ۔ ادا اگر طواف زیارت سبحا  
 جنابت کیا تو اسپر بدنتہ واجب ہے۔ گذاروسی عن ابن عباس۔ ایسا ہی ابن عباس رنہ سے مروی ہے۔ ف  
 یہ روایت نہیں ملتی ہے۔ ولان الجنایۃ غلط من الحدث فجب جبر نقصانہا بالبدنتہ اطہار التفادات۔  
 اور اس دلیل سے کہ حدث سے جب ہونا زیادہ غلط ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے جنابت کے  
 جبر نقصان میں بدنتہ واجب ہے۔ فکیونکہ حج میں نقصان کا جبر یعنی پورا کرنے والا صدقہ اور قربانی ہے بخلاف  
 نماز کے کہ اس میں صرف سجدہ سوہی لہذا فرض نماز و نفل میں کچھ تفاوت نہیں حتیٰ کہ دونوں میں سجدہ سوہی۔ پھر سبب  
 اسوقت کہ پورا طواف حالت جنابت یا حدث میں ہو۔ وکذا اذا طاف اکثرہ جنباً او محدثاً۔ اور یوں ہی جب  
 طواف الزیارتہ میں سے اکثر پھیروں کو حالت جنابت یا حدث میں ادا کیا ہو۔ فتو قربانی بدنتہ یا کبریٰ کی وجہ سے  
 لان اکثر الشئی لہ حکم کلہ۔ کیونکہ جو شئی کا اکثر حصہ ہو اسکے واسطے حکم کل کا ہے۔ پس کل سات پھیروں میں سے  
 چار اور اس سے اوپر اکثر ہیں۔ والافضل ان یعید الطواف مادام بکۃ ولا یزج علیہ۔ اور افضل یہ کہ طواف مذکور  
 کو اعادہ کرے جب تک کہ میں ہے اور اسپر قربانی نہ رہ سکی۔ وفی بعض النسخ وعلیہ ان یعید۔ اور مختصر المفید کے بعض  
 نسخوں میں ہے وعلیہ ان یعید۔ فیعنی اسپر اعادہ واجب ہے جب تک کہ میں ہے۔ والاصح انہ یومر بالاعادہ فی  
 الحدیث استجبا باوفی الجنایۃ ایجابا۔ اور اصح حکم یہ کہ حدث کی صورت میں اسکو بطور استجباب اعادہ کا حکم دیا جائیگا  
 اور جنایت کی صورت میں بطور ایجاب۔ پس نہ مطلقاً افضل اور نہ مطلقاً واجب بلکہ بے وضو طواف میں اعادہ  
 مستحب ہے اور جنایت میں اعادہ واجب ہے۔ نفحش النقصان بسبب الجنایۃ وقصورہ بسبب الحدث۔ کیونکہ  
 جنایت کے سبب سے نقص فاحش ہے اور حدث کے سبب سے نقص قاصر ہے۔ ثم اذا اعادہ وقد طافہ محدثا لا یزج علیہ  
 وان اعادہ بعد یام النحر۔ پھر جب کہ اسنے طواف کا اعادہ کیا حالانکہ پہلے حالت حدث میں طواف کیا تھا تو اسپر  
 قربانی لازم نہیں ہے اگرچہ بعد یام النحر کے اعادہ کیا ہو۔ لان بعد الاعادۃ لا یبقی الا شیبۃ النقصان کیونکہ بعد  
 اعادہ کے کچھ باقی نہیں رہا سوائے شیبۃ نقصان کے۔ فاور وہ حدث کا طواف ہے لیکن اس شیبہ سے کچھ دور  
 نہیں ہوتا۔ پھر واضح ہو کہ شاید یہ بقول صاحبین ہے کہ باوجود تاخیر رکن کے کچھ واجب نہیں ہے۔ رہا بقول ابی حنیفہ  
 کہ در صورت اعادہ یام النحر کے کچھ نہیں اور در صورتیکہ بعد یام النحر اعادہ کیا تو تاخیر سے قربانی لازم ہے کہانی شریعت

وغیرہ - الناجی - مع - اور حق یہ کہ اس میں اتفاق ہوا ہے کہ معتبر تو اول طواف ہی میں وہ وقت پہنچا اور حدیث کا مستند رکھ دیا ہے اعادہ سے ہو گیا تو صرف شبہ نقصان رہا جو کچھ موجب نہیں ہے - یہی صحیح ہے - م - وان اعادہ وقد طافہ جنباً فی ایام النحر فلا شئی علیہ لانه اعادہ فی وقتہ - اور اگر اس نے طواف کو حالت جنابت میں کیا تھا اسکو ایام النحر میں اعادہ کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں رہا کیونکہ اس نے طواف کو اپنے وقت میں اعادہ کیا - وان اعادہ بعد ایام النحر لزومہ الدم عند ابی حلیفۃ ہا تھا خیر علی ما عرف من بدھ - اور اگر اس نے طواف بحالت جنابت کو ایام النحر کے بعد اعادہ کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک بوجہ تاخیر کے اس پر قربانی لازم ہوگی تاہم آنکہ ابو حنیفہؒ کی اصل سے معلوم ہوا - فت - کہ اپنے وقت سے رکن کو تاخیر کرنا موجب الدم ہے - شیخ ابوبکر ارازیؒ البصا ص ۱۴۷ نے کہا کہ تاخیر جب ہی کہ دوسرا طواف معتبر ہو پس جنابت کی صورت میں بوجہ اول میں فاحش نقصان کے دوسرا طواف معتبر ہے اور یہی صحیح ہے اور کرنی رح نے کہا کہ جنابت وحدث دونوں میں معتبر اول طواف ہے اور دوسرا صرف غیر نقصان ہے - ایضاً میں کہا کہ یہی اجماع وفاق ہے - مع - کیونکہ اول طواف سے عورتوں کی حلت ہوگئی - اور اگر عمرہ کے طواف کو رمضان میں بحالت حدث یا جنابت کیا پھر شوال میں اعادہ کرے اسی سال حج کیا تو متنع نہوگا - کہانی المبسوط تو اول ہی معتبر رکھا گیا - مع - ولو رجع الی اہلہ وقد طافہ جنباً علیہ ان یعود - اور اگر آقا فی اپنے وطن کو لوٹ گیا حالانکہ اس نے جنابت میں طواف زیارت کیا تھا تو اس پر لوٹ آنا لائق ہے - فت - یعنی افضل ہے کہ طہارت میں طواف کرے - لان النقص کثیر فیمر بالعود استدراکاً لہ - کیونکہ نقصان بہت ہے تو اسکو پورا کرنے کے واسطے واپس آنے کا حکم دیا جائیگا - ویعود باحرام جدید - اور احرام جدید کے ساتھ لوے - فت - جب کہ وہ بیعتات سے گنہ گار ہو گیا ہے اور اگر تہجد نہ کیا ہو تو جدید احرام کی حاجت نہیں ہے - مع - وان لم یجد بعث بدنتہ اجزاء - اور اگر وہ واپس نہ آیا اور ایک بدنہ بھیج دیا تو اسکو کافی ہو گیا - لما بینا انہ جاہرہ الا ان الفضل ہو العود - کیونکہ ہم کہ چکے کہ بدنہ اس نقص کا پورا کرنے والا ہے مگر افضل یہی کہ واپس آوے - فت - پس جنابت کی صورت میں واپسی افضل ہے - ولو رجع الی اہلہ وقد طافہ محدثاً ان عاد وطاف جائز وان بعث بالشاء فهو افضل - اور اگر وہ اپنے اہل وطن میں لوٹ گیا درحالیکہ حالت حدث میں یعنی بغیر وضو طواف زیارت کیا تھا پس اگر واپس آکر طواف اعادہ کر لیا تو جائز ہے اور اگر کبریٰ بھیج دی تو یہ افضل ہے - لانه خفت معنی النقصان و فیمہ نفع للفقراء - کیونکہ نقصان کے معنی خیفہ تھے اور کبریٰ بھیجنے میں فقر کا نفع ہے - فت - اور اسکی واپسی میں احرام لازم و اسکی حفاظت میں خطرہ ہے - ولو لم یطف طواف الزیارتہ اصلاً - اور اگر اس نے طواف سرے سے نہ کیا - فت - ما جار بھیجے یا زیادہ چھوڑے ہوں - فت - حتی رجع الی اہلہ فعلیہ ان یعود بند لک الاحرام یہاں تک کہ اپنے اہل وطن میں لوٹ گیا تو اس پر واجب ہے کہ اسی احرام کے ساتھ واپس آوے - فت - جو پہلے باندھا لانا بعد اہم التحلل منہ - کیونکہ اس احرام سے حلال ہونا نہ ارد ہے - فت - یعنی بوطحلال ہونا نہیں ہوا جب کہ طواف زیارت نہیں کیا - وہو محرم عن النساء ابد اخی یطوف - اور وہ عورتوں سے ہمیشہ کو ہمراہ محرم ہے یہاں تک کہ طواف زیارت کرے - فت - لئلا قبل طواف کے جب کبھی عورت سے جماع کر لیا اس پر قربانی لازم آتی جائیگی متعدد مجلس میں الا آنکہ دوسرے جماع سے باہر ہونے کا قصد کرے اور کچھ بیان گندہ چار - مع - ومن طاف طواف الصدر محدثاً فعلیہ صدقہ - اور جس نے طواف الصدر کو بدلہ وضو کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے - لانه دون طواف الزیارتہ وان کان واجبا فلا بد من اظہار النفاذ - کیونکہ طواف اللہ تعالیٰ کثرت طواف زیارت ہے اگرچہ طواف وابلع واجب ہے تو وہ دونوں تفاوت ظاہر کرنا ضروری ہوا - فت - پس جب کہ زیارت میں کبریٰ تو دونوں میں



صدقہ ہے کیونکہ قربانی یا صدقہ کے سوا کسی کوئی امر جابر معلوم نہیں ہوا۔ وعن ابی حنیفہ انہ تعجب شاة۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ بکری واجب ہے۔ فتنہ شل طواف زیارت کے۔ رواہ الکرمی۔ الا ان الاول صح۔ مگر مدایت اول صح ہے۔ فتنہ رواہ القدری۔ ولو طواف جنباً فعلیہ شاة۔ اس اگر طواف وداع کو حالت جنابت کیا تو سبب بکری واجب ہے۔ لانه نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم یعودون طواف الزیارة۔ پھر طواف وداع کم درجہ ہے طواف زیارت سے۔ فتنہ جنین جنب پر بدنہ آنا ہے۔ فیکتفی بالشاة۔ تو ایک بکری بہ کفایت کچائیگی۔ فتنہ تاکہ طواف زیارت سے فرق رہے۔ ومن ترک من طواف الزیارة ثلثة اشواط فمادونہا فعلیہ شاة۔ اور جس نے طواف زیارت میں سے تین یا اس سے کم پھرے چھوڑے تو اسپر ایک بکری واجب ہے۔ فتنہ مگر اگر تھک وقت پر اعادہ کر لے سو فیض کہ موجود چار پھرے ہیں جو رکن ہیں۔ تو بجز نہ تمام کے ہے۔ لان النقصان تبرک الاقل یسیر فاشعبه النقصان بسبب المحدث فیلزمہ شاة۔ کیونکہ نصف سے کم چھوڑنے کی وجہ سے نقصان خفیف ہے تو بغیر وضو کی وجہ سے نقصان کے مشابہ ہو گیا پس اسپر بکری لازم ہے۔ فلورجع الی اہل اجزاء ان لا یعود وسیع شاة۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن کی طرف لوٹ گیا تو اسکو کافی ہے کہ واپس نہ آوے اور ایک بکری بھیج دے۔ لما بینا۔ وجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ومن ترک اربعۃ اشواط لقی محرماً ابداً حتی یطوفہا۔ اور جس نے طواف زیارت سے چار پھرے چھوڑے تو برابر محرم باقی رہیگا یا تک کہ طواف ادا کرے۔ لان المتروک اکثر فصار کانہ لم یطف اصلاً۔ کیونکہ چھوڑے ہوئے پھرے زائد ہیں تو ایسا ہوا کہ گویا اپنے بالکل طواف نہیں کیا۔ ومن ترک طواف الصدر او اربعۃ اشواط منہ فعلیہ شاة۔ اور جس نے طواف الصدر کو یا اس میں سے چار پھرے چھوڑے تو اسپر بکری واجب ہے۔ فتنہ جب کہ وطن لوٹ گیا اور واپسی کا حکم نہیں ہے۔ لانه ترک الواجب او الاکثر منہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اپنے واجب کو یا واجب میں سے اکثر حصہ کو چھوڑ دیا ہے۔ فتنہ اور ترک واجب میں قربانی سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ و مادام بکرتہ یومر بالاعادہ۔ اور جب تک کہ میں موجود ہوں اسکو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم ہوگا۔ اقامتہ للواجب فی وقتہ۔ تاکہ واجب اپنے وقت میں ادا ہو جاوے۔ ومن ترک ثلثۃ اشواط من طواف الصدر فعلیہ لحدقہ۔ اور جس نے طواف الوداع سے تین پھرے چھوڑے تو اسپر صدقہ ہے۔ فتنہ ہر پھرے کے واسطے نصف صاع کہیں۔ ح۔ ومن طاف الطواف الواجب فی جوف الحجر۔ اور جس نے طواف واجب کو جوف الحجر میں کیا۔ فان بکرتہ اعادہ۔ پس اگر کہ میں موجود ہو تو طواف کو اعادہ کر لے۔ لان الطواف وراؤ العظیم واجب علی ما قد مناه۔ کیونکہ طواف کرنا عظیم کے گرد سے واجب بنا ہے تاکہ ہم سابقین میں ذکر کر چکے۔ فتنہ یعنی حدیث العظیم من البیت۔ و الطواف فی جوف الحجر ان یدور حول الکعبۃ ویدخل الفرجین اللتین بینہما وین السجیم۔ اور جوف الحجر میں طواف کرنا یہ کہ کعبہ کے گرد پھرے اور دونوں کشادگیان جو کعبہ و عظیم کے درمیان میں انین داخل ہوتے حتی کہ عظیم اس پھرے میں چھوٹ جاوے۔ فاذا فعل ذلک فقد اخل نقصاً فی طوافہ۔ پس جب آئے ایسا کیا تو اپنے طواف میں نقص داخل کر لیا۔ فتنہ کیونکہ شافعی و مالک و احمد کے نزدیک تو یہ طواف جائز ہی نہ ہوا اور ہمارے نزدیک عظیم کا بیت سے ہونا اخباراً لاحاد سے ثابت ہوا تو بدرجہ واجب ہے پس ترک واجب سے نقص آیا۔ فمادام بکرتہ اعادہ کہ لیکون موداً للطواف علی الوجه المشرع۔ پس جب تک کہ میں جو توکل طواف کو اعادہ کرے تاکہ طواف کو بطریق مشروع ادا کرنے والا ہو۔ وان اعاد علی الحجر خاصۃ اخفاء۔ اس اگر اپنے نقصان جبراً طواف کر لیا تو کافی ہو گیا۔ لانه تلافی ما ہو المتروک۔ کیونکہ جو کچھ متروک کیا تھا اسکی تلافی کر لی۔ و ہوان

یاخذ عن یمنہ خارج البحر حتی یشی الی آخرہ ثم یدخل البحر من الفرع ینزل من الجانب الآخر۔ اور پھر کھڑا ہو کر  
 پہلے کھڑے باہر دایین طرف سے شروع کرے پھر بائیں جانب کے کھڑے ہوئے پھر چپے کھڑے سے داخل ہو کر  
 دوسری جانب نکلے۔ **فـ** یہ ایک پھر ہوا۔ گھڑا یقلعہ سبع مرات۔ یون ہی اسکو سات بار کرے۔ **فـ** ان  
 رجوع الی اہلہ ولم یعدہ علیہ دم۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن میں واپس آگیا اور اعادہ نہیں کیا تو اس پر قربانی واجب ہے  
 لانہ ممکن نقصان فی طوافہ تبرک ما ہو قریب من الرب فلا تجزئہ الصدقہ۔ کیونکہ اسکے طواف میں قریب ہر دم  
 کے چھوڑنے سے نقصان آگیا ہے تو اسکو صدقہ کافی نہ ہوگا۔ **فـ** کیونکہ ہر پھر سے چارم چھوٹا طواف کے معنی  
 میں نقص ہے۔ ومن طواف الزیارتہ علی غیر وضوء وطواف الصدقہ فی آخر ایام التشریق ظاہر علیہ  
 دم۔ اور جس نے طواف زیارت کو بغیر وضوء کیا اور طواف الصدقہ کو آخر ایام تشریق میں طواف پر کیا تو اس پر ایک تبرک  
 واجب ہے۔ **فـ** کبری۔ فان کان طواف طواف الزیارتہ جنباً فلیہ دمان۔ پھر اگر ایسے طواف زیارت  
 کو جنابت میں کیا ہو تو اس پر دو قربانیاں ہیں۔ **فـ** دون بکریان۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ برامام ابو حنیفہ کے نزدیک  
 ہے۔ وقال علیہ دم واحد۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر ایک ہی قربانی ہے۔ لان فی الوجہ الاول لم یقل طواف  
 الصدقہ الی طواف الزیارتہ۔ کیونکہ اول صورت میں طواف الزیارتہ کی طرف طواف الصدقہ منتقل نہیں کیا گیا۔ لانہ  
 واجب واعادہ طواف الزیارتہ بسبب الحدیث غیر واجب وانما ہو مستحب۔ اس واسطے کہ طواف الصدقہ  
 واجب ہے اور طواف الزیارتہ بوجہ بے وضوء ہونے کے واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ **فـ** تو طواف الزیارتہ جو کیا ہے  
 وہی رہیگا اور طواف دواع اپنی جگہ پر رہیگا۔ فلا یقل الیہ۔ پس طواف الصدقہ بجانب طواف زیارت منتقل نہ ہوگا  
**فـ** بلکہ حدیث کی وجہ سے ایک دم واجب ہوگا کیونکہ نقص خفیف ہے۔ وفي الوجہ الثانی یقل طواف الصدقہ  
 الی طواف الزیارتہ لانہ مستحب الا عادیۃ۔ اور دوسری صورت میں طواف الصدقہ کو بجانب طواف زیارت کے  
 منتقل کر دینے کیونکہ طواف الزیارتہ اعادہ کا مستحق ہے۔ **فـ** کیونکہ حالت جنابت میں کیا اور یہ نقص فاحش موجب لاعادہ  
 ہے اور آخر ایام تشریق میں اسے دوسرا طواف کیا تو یہ طواف الزیارتہ کا اعادہ ٹھہرایا جائیگا۔ لیکن طواف الزیارتہ کا وقت  
 نہیں ہے۔ فیصبر تا رکع الطواف الصدقہ و موخر الطواف الزیارتہ عن ایام النحر۔ پس وہ طواف الصدقہ پھر کرے  
 والا ہوا اور طواف الزیارتہ کو ایام النحر سے تاخیر کرنے والا ہوا۔ فحب الدم تبرک الصدقہ بالاتفاق۔ پس ان کے بعد  
 ترک کرنے سے بالاتفاق ایک دم واجب ہوگا۔ و تاخیر الآخر علی الخلاف۔ اور طواف زیارت تاخیر کرنے سے ایک دم  
 واجب ہوگا باختلاف۔ **فـ** یعنی امام رحم کے نزدیک واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ الا انہ یومر باعادہ  
 طواف الصدقہ اداہم بکتہ۔ لیکن جب تک وہ کہ میں ہوں اسکو طواف الصدقہ اعادہ کرنے کا حکم دیا جائیگا۔ **فـ**  
 پس ترک کی قربانی ساقط ہوگی۔ ولا یومر بعد الرجوع علی ما بینا۔ اور بعد وطن واپس جانے کے اسکو یہ حکم نہ ہوگا  
 بنا پر آئمہ ہم بیان کر چکے۔ **فـ** تو دوسری قربانی نہیں ہے چاہے کسی۔ ومن طواف لعمرتہ وسعی علی غیر وضوء  
 وحل۔ اور جس شخص نے اپنے عمرہ کے واسطے بغیر وضوء کے طواف سعی کی اور حلال ہو گیا۔ نماز ادا ہو گئی۔ یہاں  
 تو جب تک کہ میں ہوں طواف سعی کو اعادہ کرے۔ **فـ** یعنی اعادہ واجب ہے۔ ولا شئ علیہ۔ اور اس پر کچھ واجب  
 نہیں ہے۔ اما اعادہ الطواف کلکلیں انقص فیہ بسبب الحدیث۔ پس اعادہ طواف کا تو حدیث کی وجہ سے  
 اس میں نقص چھوٹ جانے سے ہے۔ واما سعی فلا نہ تبع للطواف۔ اور سعی رہی تو اسکا اعادہ اسلئے کہ وہ طواف کے تابع  
 ہے۔ **فـ** اگرچہ اس میں طواف واجب نہیں مگر جب طواف اعادہ ہوا تو وہ بھی اسی کامل طواف کے جیسے ہوگی۔ و اذا

اعلیٰ علیہ السلام ترفع النقصان۔ اور جب اسے وطن کو اٹھ کر لیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوا جو نقصان ہو اور جو کچھ  
 کے۔ اور اس پر بھی الی الہ قبل ان یعیذ قطیہ دم۔ اور اگر طواف اعادہ کرنے سے پہلے وہ اپنے اہل وطن میں واپس گیا  
 تو اس پر بھی اس پر ترک الطہارۃ فیہ۔ بوجہ طواف میں طہارت ترک کرنے کے۔ و لایومر بالحدود۔ اور اس کو واپس  
 اس کے اہل وطن سے جا بھاگنا ہو تو قیام محلہ یا دار الرکن۔ کیونکہ رکن عمرہ ادا کرنے کے ساتھ احرام سے نکلنا واقع ہوا ہے۔ اور  
 النقصان یسر۔ کیونکہ نقصان خفیف ہے۔ و غلامہ یہ کہ اسے حدیث کی حالت میں عمرہ کا رکن یعنی طواف ادا کیا  
 تو اس میں خفیف نقصان ہونے سے رکن ادا ہوا پھر حلال ہو گیا تو دوبارہ احرام کے ساتھ اگر اعادہ کا حکم نہ دیا جائیگا جب کہ  
 نقصان خفیف کا پورا ہونا قربانی سے حاصل ہے۔ پس اس پر قربانی لازم ہے۔ و لیس علیہ فی اسعی شئی۔ اور اس پر سبھی مفاد  
 مردہ کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہے۔ لائے آئی بہ علی اثر طواف معتد بہ۔ کیونکہ وہ لایا سبھی کو پیچھے ایسے طواف کے  
 جو شرعاً شمار کیا گیا ہے۔ و کیونکہ طواف بحالت حدیث ہمارے نزدیک طواف ہے اگرچہ کچھ نقص ہو۔ اور سبھی میں بالاتفاق  
 طہارت واجب نہیں ہے۔ و کذا اذا اعاد للطواف ولم یعیذ لیسعی۔ اور اسی طرح اگر فقط طواف کو اعادہ کر لیا اور سبھی  
 کو اعادہ نہ کیا۔ و نہ بھی سبھی کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہے۔ فی الصحیح۔ صحیح قول میں۔ و اور دوسرا قول فیروج  
 یہ کہ طواف اعادہ ہونے سے صحیح تقدم ہو گئی پس دم واجب ہے اور جواب یہ کہ معتبر طواف اول ہے اور دوسرا صرف تکملہ ہے۔  
 و عمرہ جو عمرہ کا بیان تھا۔ و من ترک اسعی من الصفا والمروة فعلیہ دم و حجتہ تامہ۔ اور جس نے حج میں سبھی صفا  
 و مروة جو عمرہ تو اس پر دم واجب اور اس کا حج پورا ہے۔ لانی اسعی من الواجبات عندنا فیلزم تبرک الدم دون  
 الفساد۔ اس واسطے کہ ہمارے نزدیک سبھی مذکور منجملہ واجبات کے ہے تو اس کے ترک سے قربانی واجب ہو گئی نہ فساد حج۔  
 و ارشافنی کے نزدیک یہ رکن داس کے ترک سے حج فاسد ہے۔ جواب یہ کہ بالاتفاق وہ غلطی ہے پس رکن جو قطعی ہے اس سے  
 ثابت ہوا۔ و من افاض قبل الامام من عرفات فعلیہ دم۔ اور جو شخص عرفات سے امام سے پہلے چل دیا تو اس پر قربانی  
 واجب ہے۔ و من افاض قبل الامام من عرفات فعلیہ دم۔ یہ اس وقت کہ حد عرفات سے خارج ہو گیا۔ و قال الشافعی  
 لاشئی علیہ لان الرکن اصل التوفات فلا یلزم تبرک الاطالۃ شئی۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ اس پر کچھ واجب نہیں  
 کیونکہ رکن تو اصل دتوف عرفہ ہے نہ طول و توف۔ پس طول دینے کو ترک کرنے سے کچھ اس پر لازم نہ ہوا۔ و لیس  
 ان الاستدائۃ الی غروب الشمس واجب لقولہ علیہ السلام فاذا غاب بعد غروب الشمس۔ اور ہمارے حجت  
 یہ کہ برابر دتوف رکھا غروب آفتاب تک واجب ہے بدیل قول حضرت علی المرتضیٰ علیہ السلام کے کہ بعد غروب آفتاب کے تم روانہ  
 ہو۔ و لیس اگرچہ اس نطق کے ثبوت میں کلام ہے۔ لیکن شک نہیں کہ آپ نے لوگوں کو فرما دیا تھا کہ تم اپنے مناسک سمجھے  
 لے لو یعنی جس طرح میں کر دن اس سے سیکھ لو اور شک نہیں کہ آپ بعد غروب کے روانہ ہوئے ہیں اگر اس سے پہلے جائز  
 ہوتا تو نظم فرماتے۔ پس معلوم ہوا کہ واجب ہے۔ فیجب تبرک الدم۔ تو اس کے ترک سے قربانی واجب ہو گئی۔ و  
 اور یہ اس شخص کے لیے جس نے افضل وقت دن میں امام کے ساتھ دتوف کیا۔ بخلاف ما اذا وقع لیلا۔ بخلاف  
 اس کے جب کسی نے دن گذر کر رات میں دتوف عرفہ پایا۔ و تو اس پر دم واجب نہیں ہے۔ لان استدائۃ التوفات  
 علی من وقع نہارا لیللا۔ کیونکہ برابر غروب تک دتوف اس شخص پر جس نے دن میں دتوف کیا نہ رات میں۔  
 فان عاد الی عرفہ بعد غروب الشمس لایقطع عنہ الدم فی ظاہر الروایۃ۔ بھر اگر غروب آفتاب ہونے کے بعد  
 وہ عرفہ کو واپس آیا (حتی کہ امام کے ساتھ روانہ ہوا) تو اس سے قربانی ساقط ہو گئی ظاہر الروایۃ میں۔ و لیس  
 امام ہم سے نہایت کی کہ اسے استدراک کر لیا تو ساقط ہو گئی۔ اور جواب یہ کہ استدراک نہیں ہوا۔ لان التبرک



لا یحیر مستدرک کا کیونکہ جو زمانہ متروک ہو گیا وہ مستدرک نہیں ہو جائیگا۔ واخلفوا فیما اذا عاد قبل الغروب۔ اور امانوں نے اس صورت میں اختلاف کیا جب کہ وہ غروب سے پہلے واپس آیا۔ وفت پس زمرہ کے نزدیک ساقط نہیں اور ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک ساقط ہو جائیگی ع۔ و من ترک الوقوف بالمرزوقۃ فعلیہ دم۔ اور جس کے مرزوقہ کا وقوف ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لانه من الواجبات۔ کیونکہ وقوف مرزوقہ واجبات ہے۔ وفت توبہ نقصان قربانی سے پورا ہوگا۔ و من ترک رمی الجمار فی الایام کلہا فعلیہ دم۔ اور جس نے سب ایام میں رمی الجمار ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لتحقق ترک الواجب۔ بوجہ ترک واجب ثابت ہو سکے۔ وفت اور جملہ بی شربین۔ وکیفہ دم واحد۔ اور اسکو ایک قربانی کافی ہے۔ لان الخمس متحد کما فی الحلق۔ کیونکہ خمس متحد ہے جیسے نوٹہ سے ہیں۔ وفت اگر تمام بدن کے بال منڈئے تو بھی ایک قربانی واجب ہے۔ والترک انما یحقق بغروب الشمس من آخر ایام الرمی لانه لم یعرف قریۃ الا فیہا۔ اور ترک متحقق ہونا اسی طرح کہ رمی کے ایام میں سے آخر دن کا آفتاب غروب ہو جاوے کیونکہ رمی کا قرب ہونا نہیں معلوم ہوا اگر انہیں ایام ہیں۔ وفت تو بعد اسکے قفلہ نہیں ہو سکتی ہے۔ و ما دامت الایام باقیۃ فلا عاۃ ممکنہ۔ اور جب تک ایام باقی ہیں تو عادہ ممکن ہے۔ وفت حتی کہ آخر دن میں قبل غروب آفتاب کے بھی سب کاری کرنا ممکن ہے۔ فیرمیہا علی التالیف۔ پس سب کو ترتیب کے طور پر رمی کرے۔ وفت اگرچہ اپنے وقت سے تاخیر ہو گئی۔ ثم تبایخیر ما یجب الدم۔ پھر رمی کی تاخیر سے قربانی واجب ہوگی۔ عندانی خفیۃ خلافا لہما۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے۔ وفت اور معنی تاخیر کے یہی کہ ہر ایک رمی اپنے وقت سے تاخیر کی گئی لیکن اسی قدر کہ ایام الرمی خارج نہیں ہوئے۔ وورہ رمی فوت ہو گئی چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ وان ترک رمی یوم فعلیہ دم۔ اور اگر کسی روز کی رمی ترک کی تو اس پر قربانی واجب ہوگی۔ وفت حتی کہ تیسرے روز شہدنا اختیار کیا یا فجر چارم طلوع ہو گئی پھر ترک کی تو قربانی لازم ہے۔ لانه نسک تام۔ کیونکہ یہ بھی پورا ایک نسک ہے۔ وفت اور کل ایام کے ترک سے ایک ہی قربانی اسلئے کہ خمس متحد میں داخل ہو جاتا ہے۔ وفتح ہو کہ دسویں کو صرف بی عمرۃ العقبہ ہے اور باقی ایام میں ہر روز میں جہرات کی رمی ہے پس ایک روز کے بیون جہرات کا رمی کرنا چھوڑا اور آخر دن تک اسکو ادا نہ کیا یا تنگ کہ آفتاب ڈوب گیا تو اب متروک کرنا لازم ہو گیا۔ من ترک۔ اور جس نے ترک کیا۔ رمی احدی الجمار الثلث۔ تینوں جہرات میں سے کسی ایک جہرہ کی رمی کو فت۔ وروہ کو لا باحالا لکنہ بیون کا رمی کرنا اسدن واجب ہے۔ فعلیہ الصدقۃ۔ تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ وفت ہر نگر رمی نصف صاع گیون۔ لان الكل فی ہذا الیوم نسک واحد۔ کیونکہ تینوں جہرات رمی کرنا اُس دن میں ایک ہی نسک ہے۔ وفت ادا کرنے ایک جہرہ چھوڑا۔ فکان المتروک اقل۔ تو متروک نصف سے کم ہوا۔ وفت پس مدقہ ہے۔ الا ان یكون المتروک اکثر من النصف فیمنہ یزمرہ الدم لوجود ترک الاکثر۔ لیکن متروک جب نصف سے زائد ہو تو ایسی صورت میں اکثر ترک کرنے سے دم لازم ہوگا۔ وفت مثلا ایک جہرہ پورا چھوڑا اور دوسرے بھی یا ایک دو نگر رمی ماری۔ وان ترک رمی جمرۃ العقبۃ فی یوم التحر فعلیہ دم۔ اور اگر اپنے پورا تھوڑے رمی جمرۃ العقبہ چھوڑی تو اس پر دم واجب ہے۔ لانه ترک کل وظیفۃ ہذا الیوم رمیا۔ کیونکہ آٹھ اسس روز کا رمی کا وظیفہ پورا چھوڑ دیا۔ کیونکہ یوم التحر کو رمی فقط جمرۃ العقبہ کی واجب ہے۔ وکذا اذا ترک الاکثر منها۔ اقل سطح ب اسنے رمی کا اکثر چھوڑ دیا۔ وفت شلہ سات نگر بون میں سے چار یا زیادہ چھوڑ دیں تو بھی دم واجب ہے۔ اور ترک معنی اوپر نگر کیے کہ ایام رمی میں اسکو عادہ نہ کیا یا تنگ کہ دم چارم کا آفتاب ڈوب گیا۔ اور اگر دوسرے سے

چوتھے روز تک رمی کرے تو امام رحمہ کے نزدیک کفارہ ہی اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہے۔ وان ترک  
منہا حصاة او حصاتین او ثلثا۔ اور اگر اس نے کسی رمی الجمار میں سے (بعد وجوب کے) ایک ٹکڑی یا دو ٹکڑیاں  
ابن ٹکڑیاں مارنی چھوڑ دیں۔ وفت یعنی چار سے کم چھوڑ دیں۔ تصدق نکل حصاة نصف صاع۔ تو سر ٹکڑی  
کے واسطے نصف صاع طعام صدقہ دے۔ الا ان یبلغ و ما ینقص ما شاء۔ لیکن اگر یہ سب صدقہ لکڑ ایک ٹکڑی کی  
قیمت کو پہنچ جاوے تو جعفر چاہے کم کر دے۔ فان التروک ہوا لاقول فیکفیہ الصدقہ۔ کیونکہ متروک تو کم  
نصف سے ہے پس اسکو صدقہ دینا کافی ہوگا۔ وفت کیونکہ کچھ نقص ہے تو دم نہ ہوگا لہذا جب صدقہ ملا کر دم کی قیمت کو  
پہنچے تو کچھ کم کر دیا جاوے۔ ومن اخر الحلق حتی مضت ایام النحر فعلیہ دم۔ اور جس نے حلق (یا کترا) تاخیر  
بیا یا تک کہ ایام قربانی گزر گئے تو اس پر ایک ذبح لازم ہے۔ عند الی حنیفہ رحمہ۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وکذا  
اذا اخر طواف الزیارتہ۔ اور یوں ہی جب اسنے طواف زیارت کرنے میں تاخیر کی۔ وفت تو امام رحمہ کے نزدیک  
تاخیر کا دم لازم ہے۔ وقال لا شئ علیہ فی الوجین۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں صورتوں میں اس پر کچھ واجب نہیں ہے  
وفت خود حلق میں تاخیر کرے یا طواف زیارت میں۔ وکذا اختلاف فی تاخیر الرمی و فی تقدیم نسک علی  
نسک لا یعلق قبل الرمی و نحر القارن قبل الرمی و یعلق قبل الفرج۔ اور ایسا ہی اختلاف موجود ہے امام و  
صاحبین میں وہ صورت رمی الجمار تاخیر کرنے کے اور ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کرنے کے جیسے حلق کو رمی الجمار  
پر مقدم کیا اور قارن نے بدی انحران کو قبل رمی کے سوچ کر کیا اور حاجی نے فوج سے پہلے حلق کر لیا۔ وفت پس امام کے  
نزدیک تاخیر نسک اپنے وقت سے واجب کفارہ ہے بخلاف صاحبین کے۔ لہذا ان مافات مستدرک بالقضاء ولا  
یجب مع القضاء شئ آخر۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ جو چیز اپنے وقت سے فوت ہوئی وہ قضاء کے ساتھ استدراک  
رہی گئی اور قضاء کے ساتھ کوئی دیگر چیز واجب نہیں ہوتی ہے۔ وفت بلکہ صحیحین میں حجۃ الوداع میں ہے کہ پس اس روز  
ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز مقدم یا مؤخر نہ کر لی گئی اسکو نہیں پوچھا گیا مگر آنکہ آپ نے بھی فرمایا کہ کر لے اور  
یہ حج نہیں ہے۔ جواب یہ کہ حدیث محول ہے کہ حج یعنی گناہیں ہیں چنانچہ خود اسی حدیث میں ہے کہ ایک آیا اور اسنے  
کہا کہ یا رسول اللہ میں نے جانا نہیں پس میں نے فوج سے پہلے حلق کر لیا تو فرمایا کہ فوج کر اور کچھ حج نہیں ہے پھر دوسرے  
نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے معلوم نہ ہوا پس میں نے رمی جمرۃ عقبہ سے پہلے قربانی کر لی تو فرمایا کہ اگر اصلاح نہیں ہے۔  
منفی نہیں کہ سیاق کلام اگرچہ جواز ہے خصوص جب کہ کفارہ واجب نہیں کیا لیکن تاویل مذکور بغرض توفیق کی گئی  
چنانچہ لکھا۔ ولہ حدیث ابن عباس انہ قال من قدم نسکا علی نسک فعلیہ دم۔ اور ابو حنیفہ کی محبت قول  
ابن عباس رحمہ کہ جس نے کسی نسک کو دوسرے پر مقدم کر لیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ وفت رواہ ابن ابی شیبہ  
باسناد جید۔ والیحاوی۔ پس یہ آخر قرینہ ہے کہ حجۃ الوداع میں آپ کے ابتدائی معاملہ ہونے سے عفو کیا ہے یا مراد یہ  
گناہ نہیں ہوا۔ پہلے کہ توفیق مقدم ہے۔ ولان التاخیر عن الطحان یوجب الدم فیما ہو موقت بالمکان الاحرام  
اور اس قیاس سے کہ جو چیز کسی جگہ سے موقت کی گئی ہے جیسے احرام میقات تو اس جگہ سے تاخیر کرنے میں دم واجب  
ہوتا ہے۔ وفت بالاتفاق۔ فلذا التاخیر عن الزمان فیما ہو موقت بالزمان۔ پس یوں ہی جو چیز کسی وقت  
کے ساتھ موقت کی گئی ہے اسوقت سے تاخیر کرنے میں دم واجب ہوگا۔ وفت لیکن اس میں تردد ہے کہ احرام میں  
میقات سے گنجائش نہیں اور رمی و طواف وغیر میں شاید تاخیر نہ ہو بلکہ وقت دسٹ ہو۔ فانہم۔ فان حلق  
فی ایام النحر فی غیر الحرم فعلیہ دم۔ پس اگر ایام النحر میں حرم کے سواے حل میں حلق کیا تو اس پر دم واجب ہے

ومن اعظم فخر من الحرم وقصر فضیہ دم - اور جس نے عمر کیا یعنی طواف سعی ادا کر لی پھر حرم سے باہر گیا اور قصر کیا تو اس پر دم واجب ہے - عند ابی حنیفہ و محمد - یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے - وقال ابو یوسف لا یسعی علیہ اور ابو یوسف نے کہا کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے - قال ذکر فی الجامع الصغیر قول ابی یوسف فی المعتمر ولم یذکرہ فی الحج - مصنف رحم نے کہا کہ امام محمد نے جامع صغیر میں ابو یوسف کا قول عمر لانے والے کے حق میں ذکر کیا اور حج کرنے والے میں نہیں ذکر کیا - وقیل ہو بالاتفاق - اور کہا گیا کہ یہ حکم حاجی کا بالاتفاق ہے - وفت - یعنی حرم سے خارج ہو کر حلق کرنے سے بالاتفاق دم واجب ہے - لان الاستہ جرت فی الحج بالخلق یعنی وہو من الحرم - کیونکہ حج میں منی میں حلق کرنے کی سنت جاری ہے اور منی حرم میں سے ہے - وفت - نو حرم سے باہر حلق کرنا موجب الدم ہے کیونکہ یہ سنت یعنی طریقہ برابر صحابہ و تابعین سے شوارث چلا آتا ہے تو واجب ہونے کی دلیل ہے - لیکن مخفی نہیں کہ اس میں آسانی ظاہر ہے اور کل کا یہی فعل معلوم نہیں ہو سکتا یا ان اکثر کا البتہ تو کیونکہ محبت ہو خصوصاً یہ کہ خلاف اسکے قربانی واجب کرتا ہے - علامہ برین اس سے ابو یوسف رحم کا اتفاق کرنا بھی ظاہر نہیں ہوتا - م - والاصح انه علی اختلاف - اور اصح یہ کہ حاجی کی یہ صورت بھی اختلاف ہے - وفت - جیسے معتمرین اختلاف ہے - ہو یقول ان الحلق غیر مختص بالحرم لان النبی علیہ السلام واصحابہ احصوا بالحدیث - ابو یوسف کہتے ہیں کہ حلق کرنا کچھ حرم سے مختص نہیں ہے - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں روئے گئے - وفت - جب کہ آپ فتح مکہ سے پہلے عمرہ کرنے کو کہ منظر تشریف لے جاتے تھے تو قریب مکہ کے حدیبیہ میں کفار قریش نے روکا آخر صلح ٹھہری کہ آئندہ سال میں رد کے لیے مکہ خالی کر دیں گے - پس آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حدیبیہ میں احرام سے حلال ہو جانے اور سر منڈانے کا حکم فرمایا - وخلقوا فی غیر الحرم - اور انہوں نے حرم سے باہر حلق کیا - وفت - کیونکہ حدیبیہ خارج حرم ہے - م - تو حلق کچھ حرم سے مختص نہ ہوا - ولما ان الحلق لما جعل محلاً صالحاً لسلام فی آخر الصلوۃ - اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ حلق کرنا جب کہ احرام سے حلال کرنے والا قرار دیا گیا ہے تو وہ نازکے آخر میں سلام کرنے کے مانند ہوا تھا - فانه من واجباتہ ان کان محلاً - کیونکہ سلام بھی نازکے واجبات سے ہے اگرچہ تحریر نازکے سے حلال کرنا ہوا ہو - وفت - احاصل حلق بھی آخری فعل احرام ہے اگرچہ وہ احرام سے محلل ہو - فاذا اصابہ نساخت احصا بالحرم - پس جب حلق بھی نساخت ٹھہرا تو وہ حرم سے مختص ہوگا - وفت - جیسے نام نساخت کے حرم سے مختص ہیں - کالذبح - جیسے مثلاً ذبح کرنا - وفت - یہی حدیبیہ کے قصہ سے استعمال محلل ہے - وبعض الحدیث من الحرم فلعلم خلقوا فیہ - اور حدیبیہ کا بعض جہد حرم سے ہے تو شاید صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی جہد میں حلق کیا ہو - وفت - اعتراض ہوا کہ یہی نبی کریم کے کا محل بالاتفاق حرم ہے اور قصہ حدیبیہ میں قرآن نازل ہوا چنانچہ فرمایا واللہی سکون فالن یبلغ محله یعنی یہی اس امر سے مدد کی گئی کہ اپنے محل پہنچے - پس اگر حدیبیہ میں سے بعض حرم ہوتا تو یہی کہاں ممنوع ہوتی - جو احباب و بلکہ شاید محل سے منی مراد ہو - اور ابن الہمام نے کہا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے محل میں آخر سے اور ناز حرم میں پڑھے تھے - مگر وہم ہو کہ شاید اس کا سبب روکا جانا ہو تو جواب یہ کہ ممنوع یہی کہ یہی حرم سمجھے - م - فالحاصل ان الحلق یتوقت بالزمان والمکان عند ابی حنیفہ - اور حاصل یہ کہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک حلق کرنا زمانہ اور جگہ دونوں سے متوقت ہے - وفت - یعنی ابام الخیر ہوں اور حرم ہو - وعند ابی یوسف لا یتوقت بہما - اور ابو یوسف رحم کے نزدیک دونوں سے متوقت نہیں ہے - وفت - حتی کہ جب وہاں چاہے حلق کرے - وعند محمد یتوقت بالمکان والزمان - اور امام محمد کے نزدیک مکان و زمان دونوں سے متوقت ہونا ہوتا ہے



و عند زمر توفت بالزمان دون المكان - ملازم فرم کے نزدیک زمانہ غرض سے وقت ہر نہ مقام حرم سے - و نذا الحلق  
 فی التوفیت - اہم اختلاف توفیت کا - ف - جنہ کو رجوع میں - فی حق التضمین بالدم - قربانی سے ضمان لازم  
 ہونے کے حق میں ہر - ف - اما لا یوفی فی حق التحلل بالاتفاق - رہا احرام سے نکل جانے کے حق میں بالاتفاق  
 موقت نہیں ہر - ف - حتی کہ جہان کین حلق کرے بالاتفاق احرام سے نکل جائیگا لیکن جس نے اسکو حرم اور زمانہ  
 سے موقت کیا اسکے نزدیک حلق کرنے سے دم لازم ہوگا اور جس نے موقت نہیں کیا اسکے نزدیک حلال ہو گیا  
 اور کچھ لازم بھی نہیں ہر - اور رجوع کے بارہ میں ہر - ف - والتقصیر والحلق فی العمرۃ غیر موقت بالزمان بالاجماع  
 اور عمرہ میں حلق و قصر کرنا بالاتفاق زمانہ غرض سے موقت نہیں - ف - بلکہ جس زمانہ میں کرے بالاتفاق صحیح ہر -  
 لان اصل العمرۃ لا یتوقت بہ - کیونکہ عمرہ خود اس زمانہ سے موقت نہیں ہر - ف - بلکہ جس زمانہ میں چاہے کرے  
 کرے سوا ہے ایام منوعہ کے تو پھر عمرہ کا حلق یا قصر کیونکہ ایام النحر سے موقت ہوگا - بخلاف المكان لانہا مت  
 بہ - بخلاف مکان یعنی حرم کے کیونکہ عمرہ اس سے موقت ہر - ف - یعنی وہ طواف خانہ و سعی صفاء مردہ ہمیں حلق  
 یا قصر کرنا ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک حرم سے موقت ہر اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں - ف - حاجی اگر ایام النحر میں حرم  
 سے نکلا اور قصر نہ کیا حتی کہ بعد ایام النحر کے لوٹ کر حرم میں حلق یا قصر کیا تو ایام رجوع کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہر اور  
 صاحبین کے نزدیک نہیں - ن - قال - ایام محمد کے جامع معین کیا - فان لم یقصر - پھر اگر معتبر نے قصر نہ کیا  
 ف - یعنی باہر حرم کے - حتی رجوع - یہاں تک کہ لوٹ آیا - ف - حرم میں - وقصر - اور قصر کیا - تلاشی علیہ فی  
 قولہم جمیعاً - تو بالاتفاق اسپر کچھ ایام نہیں ہر - معناه اذا خرج المعتزم عاد - معنی کلام محمد کے یہ ہیں کہ عمرہ لانے والا  
 حرم سے نکلا پھر حرم میں لوٹ آیا - لانہ انی بہ فی مکانہ طایئرمہ ضامنہ - کیونکہ وہ قصر یا حلق کو اپنی جگہ حرم میں  
 لایا تو اسپر ضمان واجب ہوگی - ف - کیونکہ زمانہ کی خصوصیت نہیں ہر - فان حلق القارن قبل ان یرجع  
 فعلیہ ضمان - پھر اگر قارن نے رجوع پر ہی سے پہلے حلق کر لیا تو اسپر دو قربانیان لازم ہیں - عند ابی حنیفہ -  
 یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہر - دم بالحق فی غیر آوانہ لان اوانہ بعد الذبح و دم بتاخر الذبح عن التحلق -  
 ایک دم تو بغیر وقت کے حلق کرنے کی وجہ سے کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہر اور ایک دم بوجہ تاخیر کرنے ذبح کے  
 حلق سے - ف - لیکن دم اول وہی بدی قرآن ہر اور دوسرا دم جہان ہر - وعندہما یجب علیہ دم واحد وہو الاول  
 ولا یجب سبب التاخر فی علی ما قلنا - اور صاحبین کے نزدیک قارن پر صرف ایک دم جب ہر امدہ اول دم ہر اور تاخیر کی وجہ سے  
 اسپر کچھ لازم نہیں تاہم اگر کسی نے حلق سے پہلے ذبح نہیں ہر تاخیر سے کچھ ذبح نہیں ہر تاخیر سے کچھ ذبح نہیں ہر تاخیر سے کچھ ذبح نہیں ہر  
 قارن نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو اسپر دو قربانیان ہیں ایک دم انقرآن اور دوسرا ایسے کہ آسنے ذبح سے پہلے حلق کر لیا یہ ابو حنیفہ  
 قول پر ہی یہ تقریر صاف ہر ابو حنیفہ کی عبارت میں غایر کسی شاکہ کے کتاب میں تاخیر کر لیا اور صاحبین کے قول بیان کرنے میں اہم  
 نے صاف کیا کہ دم اول واجب ہر یعنی قرآن تو ضرور ہر کی عبارت ایسی ہوگی کہ اس سے دم انقرآن نکلے لیکن کتاب  
 نے دم بالحق الخ کو دی امدہ وادج کہ ایک وہ دم جو کہ آسنے بے وقت حلق کے بعد دیا کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہر دم -  
 ففصل - یہ فصل احرام میں شکار وغیرہ کے بیان میں ہر - اعلم ان صید البرمحم علی المحرم - فاضح ہر شکاری کا شکار  
 محرم ہر حرام کیا گیا ہر - ف - خواہ یہ شکار کسی کی ملک ہو یا آزاد مباح ہو خواہ اسکا گوشت کھانا جائز ہو یا نہیں -  
 ع - و صید البحر حلال - اور تری کا شکار حلال ہر - لقولہ تعالیٰ اجل لکم صید البحر و طعامہ متافا لکم الا یہ - یہ میل  
 قولہ تعالیٰ اجل لکم الا یہ یعنی حلال کر دیا گیا قصائد سے ماحضہ شکار تری کا اور اسکا کھانا و حاکمیکہ تحاریر و اعطہ قلع ہر

آخر تک - ف - اور حید البر حرام ہونا احرام تک بھی مخصوص ہے - وحید البر یا کیون تو والدہ و شواہ فی البر - اور  
 خشکی کا شکار وہ کہ جسکا انڈے بچہ دینا اور رہنا خشکی میں ہو - ف - اور اصل اس میں انڈے بچہ دینا معتبر ہے - بدائع میں ہے  
 کہ بچہ سب حید البر میں اور جو جانور کہ خشکی میں انڈے بچہ دے اور تری بن ٹھکانا نہ بنا دے یا برعکس وہ بھی حید البر  
 ہے جیسے فینک - مع - وحید البر یا کیون تو والدہ و شواہ فی المار - اور حید البر وہ کہ جسکا انڈے بچہ دینا اور  
 رہنا پانی میں ہو - ف - خواہ سمندر ہو یا دریا یا جھیل وغیرہ - مع - اور ہمارے نزدیک صرف مجھلی حلال ہے اور باقی  
 اس میں جزا نہیں ہے - اگر مانی ذخائے الاکل - ادا کیگا و فینک میں جزا نہیں ہے - مع - وحید البر وہ کہ جسکا انڈے بچہ دینا  
 فی اصل الخلقہ - اور حید وہ ہے کہ جو متنع ہو اور اصل خلقت میں وحشی ہو - ف - متنع یہ کہ بدون ترکیب کے  
 باطن نہ اڈے - پس مرغی و ماہی و بطخ لکڑی کیونکہ متنع نہیں ہے اور اصلی خلقت میں منحوس کہنے سے یا منہ کو ترشکاری  
 کیونکہ اصلی خلقت میں وحشی ہیں اور وہ ادمت جو بھاگ کر وحشی ہو گیا وہ شکار نہیں کیونکہ ادمت اصلی خلقت میں  
 وحشی نہیں ہوتا اور ذکر کرتے ہیں جو بھوری کے اسپر زکوہ نہیں ہوتی - قاز وغیرہ اقسام بطح سے وحشی بچہ و شکار میں  
 جیسا کہ ابتاع میں تصریح کی - مالک رحمہ کے نزدیک جو ہل جاوے جیسے یا منہ کو ترشکاری اور اس پر پاؤں شکار نہیں رہا -  
 اور ہمارے نزدیک شکار ہے - مع - بالجو خشکی کا کل شکار کرنا احرام میں منع ہے - و استثنی رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم الحسن و القواستق و سی الکلب العقور و الذئب و الحمداء و الغراب و النجعة و العقرب - اور  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فواسق کو مستثنی فرمایا اور وہ کہ کتا و بھیر یا جھیل و دیسی کو اور سانپ و بھون  
 ف - فواسق جمع فاسق - چونکہ یہ جانور حیث بدکار ہیں تو انکا فاسق نام کر لیا - قانہا متدیات بالادوی - کیونکہ  
 یہ جانور ایندو دینی میں خود ہل کرتے ہیں - ف - بدون اسکے کہ اُن سے کچھ تعریف کیا جاوے - و المراد بہ - اور  
 مراد غراب سے - الغراب الذی یا کل البجیف - وہ کو آہی جو نجاست کھاتا ہے - جو امرودی عن ابی یوسف -  
 ہی ابو یوسف سے مروی ہے - ف - پس معلوم ہوا کہ وہ کھانے والا کو جو غراب الزرع کہتے ہیں حید میں داخل  
 ہے - واضح ہو کہ بیان مفاہمت غریب - اول یہ کہ بعض احادیث میں جنین احرام والے کو چند فواسق قتل کرنے کی  
 اہلوت ہے - اور بعض میں حرم کے اندر چند جانور دن کا قتل کرنا جائز آیا ہے اور یہ لازم نہیں - کہ اگر حرم کو قتل کی اجازت  
 ہو تو حرم میں بھی قتل کرنا جائز ہو جیسا کہ بعض فقہاء نے دہم کیا - ازہلی - و دوم یہ کہ بعض جانور دن کا قتل سرے  
 سے جائز ہے اور بعض میں شرط ہے کہ جب وہ تھک کرے تو قتل کرے ورنہ نہیں - مع - پھر مصنف رحمہ نے جو استثنا ذکر  
 کیا مراد یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ آیت کریمہ میں یہ جانور شامل نہیں ہیں پھر ان سب کا بیان  
 حدیث واحد میں نہیں آیا بلکہ حدیث ابن عمر رحمہ مرفوع میں بائیس جانور کے قتل کرنے میں احرام دے پر گناہ نہیں ہے مجہود  
 جو با و کلب عقور و کوا و جیل ہیں - رحمہ و بخاری و مسلم - مع - ادا بھیر لے و سانپ کی روایت ابو داؤد کی مرسل میں  
 ہے - مع - حجاج بن ارطاة کی اسناد سے ابن عمر رضی اللہ عنہما حدیث مرفوعہ میں یہاں کلب عقور کے بھیر یا ذکر  
 کیا - لیکن حجاج ضعیف ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ کلب عقور درحقیقت تو کتا کتا ہے اور یہی تفسیر طبرانی مذہب میں ہے  
 ہے لیکن استعمال میں کلب عقور ہر ذمہ علماء کو بھی ہوتے ہیں - مع - ابن عبد البر نے بیان بن عیینہ رحمہ سے روایت  
 کی کہ کلب عقور ہر ذمہ جو عقور ہے - مالک نے کہا کہ جو جانور کو دن کو کالے ادا بھیر لے کرے جیسے شیر و جیب  
 وغیرہ وہ کلب عقور ہے اور جو ورنہ کہ عادی نہیں ہوتا یعنی حملہ آور ہو کر بھاگنے والا نہیں جیسے لوٹری و سامی و بلی وغیرہ  
 تو انکو بھیر قتل نہ کرے - مع - ابن عیینہ و ازہلی و بعض فقہاء سے نقل کیا کہ کلب عقور یہی معروف کتا جو کتا ہوا

انہوں نے بھی شرب کو کلب غور سے لاحق کیا نہ فرمے اسکو فقط بشیر یا قرار دیا اور مہبوط میں کہا کہ یہی مراد ہے۔ اور شیرین اہل نہیں اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیر کو کلب فرمایا ہے مین کتا ہوں کہ صحیح یہ کہ کوئی تعداد بیان کرنا اسکو منافی نہیں کہ اس سے زائد ہوں۔ محیط و بدائع میں ہے کہ کلب غور کی حالت یہ کہ پیل کر کے لوگوں پر حملہ کرتا ہے اور یہ معنی غیر و چنے وغیرہ میں بدرجہ کامل موجود ہیں تو بقیاس جلی یہ نص آئین بھی وارد ہے۔ مین کتا ہوں کہ حدیث ابو سعید الخدری پانچ مین کے ساتھ اسبع العادی بھی آیا۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد و باسناد حسن۔ سبع عادی وہ درندہ جو عدد وان کرے یعنی ہاشی حملہ آور ہو۔ مع۔ مترجم کتا ہے کہ شاید ظاہر الروایہ میں اس کے یہ معنی لیے کہ جب وہ حملہ کرے تو یہ صفت اس میں ہو جائیگی پس اسوقت قتل کرنا جائز ہے اور جب تک حملہ نہیں کیا ہے قتل نہ کرے لیکن عینی رحم نے مطلقاً صحیح یہ قرار دیا کہ کلب غور کے معنی حسین موجود ہوں بدرجہ اولی اسکا قتل جائز ہے۔ م۔ کیونکہ پانچ جانوروں کے ذکر سے یہ لازم نہیں کہ یہی فواسق ہوں اور نہوں بلکہ جو اس کے معنی میں ہیں فواسق ہیں چنانچہ حدیث سعد بن ابی وقاص میں مرفوعاً وارد ہے کہ حضرت صلوات نے ذبح قتل کرنے کا حکم دیا اور اسکا نام فاستقہ رکھا۔ رواہ مسلم۔ ذبح قتل کرنے کا حکم دینا حدیث ام شریک میں بروایت صحیحین مروی ہے۔ پھر حدیث ابو سعید خدری رن مرفوعاً وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ محمد بن جانود کو قتل کر سکتا ہے فرمایا کہ سانپ و بچھو اور فاستقہ جانوروں کو قتل کرے اور غراب کو ہانک دے قتل نہ کرے۔ رواہ ابن ماجہ ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث ابن عمر میں غراب قتل کرنے کی اجازت ہے تو یہ حدیث اسپر حجت ہوگی۔ مع۔ مترجم کتا ہے کہ کوئی سارضہ نہیں پھر کیوں رد کی جاوے کیونکہ حسین فاستقہ جانوروں کے قتل کی اجازت ہے اور حدیث ابن عمر میں کتا کا بیان بچھو و جوا و کلب غور و غراب و چیل۔ مذکور ہے تو معلوم ہوا کہ فاسق غراب دیسی کتا جو بھس خوار ہے اور حدیث ابو سعید رن میں وہ غراب جو کھیتی وغیرہ کا ہوتا ہے اسکو قتل نہ کرے بلکہ ہانک دے۔ پھر حدیث ابو سعید رن سے سانپ کا حکم نکل آیا۔ م۔ قاضی عاض اور ابن عبد البر نے لکھا کہ سانپ و بچھو مار ڈالنے کی اجازت میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ اور یہی اجازت اثر دبا وغیرہ زہر دار جانوروں میں ہے۔ مع۔ پھر ان جانوروں کا ایذا دینا کچھ جسمی ضرر پر منحصر نہیں ہے حتیٰ کہ جو بے دگر گت وغیرہ سے یہ ضرر نہیں ہوتا بلکہ مال و جان دونوں کا ضرر بلکہ جانور اپنے ذاتی غیظ و شجاست سے انسانی مابیت کے دشمن ہیں۔ اور اسکی تحقیق میں ذکر احادیث و آثار سے طول ہوگا۔ پھر اکثر ائمہ میں صید کے معنی میں غنیمت ہیں۔ نعلی ہذا آیت میں جو صید کا حکم ہے اس سے یہ معنوی استثناء بلحاظ چیل کو سے وغیرہ کے ہے اور سانپ بچھو وغیرہ میں صرف قتل کی اجازت ہے۔ م۔ پھر ظاہر الروایہ میں ورنہ سے سب صید میں سوا کے کلب و بھیڑیے کے۔ قاضیخان۔ حتیٰ کہ ان دونوں کے سواے اگر درندہ نے حملہ کیا تو قتل کرنے میں کچھ جزا نہیں وہ جزا ہے جو ایک بکری سے زائد نہ ہوگی۔ مقام سوم۔ واضح ہو کہ سواے ان جانوروں کے جنکو استثناء کیا گیا ہے صید کا قتل کرنا حرام ہے اگرچہ اسکو نہ کھاوے اور نیز کھانا حرام ہے اگرچہ محرم نے اسکو ذبح کیا ہو۔ اگر محرم بھوک سے مضطر ہو اور اسکو مردار یا صید میسر آتی ہے تو زفر رحم کے نزدیک مردار کھاوے نہ صید۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ذبح کر کے صید کھاوے اور جزا دیدے۔ البسوط۔ لیکن قاضیخان میں لکھا کہ مردار کھانا بقول ابو حنیفہ و محمد رحم اولیٰ ہے یہ نسبت صید ذبح کر کے کھانے کے۔ خلافاً لابی یوسف و الحسن بن زیاد۔ ہاں اگر صید ذبح کی ہوئی ہے تو باقائے صید اولیٰ ہے۔ اگر اسنے اضطراب میں صید اور مردہ آدمی کا گوشت پایا تو صید اولیٰ۔ اگر صید و کتا پایا تو صید ذبح کرنے سے کتا اولیٰ ہے اور امام محمد رحم سے روایت ہے کہ سور کے گوشت سے صید اولیٰ ہے۔ نف۔ قال و اذا قتل المحرم صیداً اذل علیہ من قتلہ فلیہ الجزاء۔ قد دری نے کہا اور جب محرم نے صید کو قتل کیا یا ایسے شخص کو ولایت کی جس نے



مید کو قتل کیا تو محرم پر جوار واجب ہے۔ ف۔ اور اگر مدول یعنی جکود دالت کی وہ بھی محرم ہو تو اسپر بھی جوار ہے۔ ع۔  
 بھر دالت کے معنی آئے ہیں۔ م۔ اما القتل فلو لم یقتلوا الصيد وانتم حرم۔ ر۔ قتل کرنا تو بدلیل قول اللہ  
 لا تقتلوا ثم یعنی تم شکار مت قتل کرو ورنہ جاکہ تم محرم ہو۔ ومن قتلہ شکم تسمیاء فزائل یا قتل من النعم الا یہ۔ اور جس نے  
 تم میں سے صید کو عمدتاً قتل کیا تو جوار پر مثل مقبول صید کے نعم میں سے آخر تک۔ ف۔ یعنی نعم میں جو صید مقبول ہو  
 اسکے مثل جوار ہے اور چونکہ ہر نعم کا مثل جائزوں میں سے نہیں ہوتا تو مثل معنوی یعنی برا بر قیمت لازم ہے۔ م۔ نص علی  
 ایجاب الجوار۔ یہ آیت جوار واجب کرنے میں نص صیح ہے۔ واما الدلالة فیہا خلاف الشافعی۔ رہی دلائل تو  
 اس میں خلاف ہے شافعی رحمہ کا۔ ف۔ اور مالک رحمہ کا یعنی دلائل کرنے والے پر جوار نہیں ہے۔ جو یقول الجوار یعلق  
 بالقتل۔ شافعی کہتے ہیں کہ جوار متعلق بقتل ہے۔ والدلالة لیست بقتل فاشبہ دلائل الاحلال حلالا۔ اور دلائل  
 کرنا کو قتل نہیں ہے تو حلال لا حلال کو دلائل کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ حالانکہ اس میں کچھ جوار نہیں۔ ہاں اگر محرم کا شکار  
 کرے اگرچہ حلال ہو تو جرم ہے۔ اور جرم سے ماہر شکار کرنے میں اگر حلال ہو تو جرم نہیں۔ ولنا ما روینا من حدیث ابی قتادہ  
 اور ہمارے دلیل وہ جہم سے حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ روایت کر دی۔ ف۔ اول باب احرام میں جبکہ خلاصہ یہ کہ  
 ابو قتادہ رحمہ حلال تھے اور ساتھی لوگ محرم تھے انہوں نے ابو قتادہ رحمہ نے گور خرید لیا اور ساتھیوں سے کوڑا مانگا انہوں  
 نے انکار کیا تو اسی طرح گھوڑا نیز کیا اور شکار کر لیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی نے  
 دلائل نہیں کی جب عرض کیا گیا کہ نہیں تو کھایا اور اجازت دی۔ واضح ہو کہ اشلہ کرنا تو سانے کی صید میں ہے اور  
 دلائل رہنمائی اور تہہ بتلانا جیسے طان جبکہ شکار ہر حتی کہ یہ کہنا کہ کج طان جبکہ بچا نہ بھرنے جاؤ۔ قال عطاء و جمع  
 الناس علی ان علی الدال الجوار۔ عطاء رحمہ نے کہا کہ لوگوں نے اجماع کیا کہ دلائل کرنے والے پر جوار لازم  
 ہے۔ ف۔ عطاء تابعی ہیں تو مرویہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ زلیعی رحمہ نے کہا کہ یہ قول عطاء سے نہیں ملا۔  
 ابن عداتہ ضلی رحمہ نے حضرت علی دین جاس سے ذکر کیا اور امام طحاوی نے کہا کہ یہ بات چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے  
 مروی ہے اور اسکا خلاف کسی صحابی سے ثابت نہیں تو اجماع ہو گیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ جب ابو قتادہ رحمہ کو ساتھیوں  
 نے کوڑا دینے سے انکار کیا تو پہلے سے انہیں یہ علم تھا کہ دلائل حرام ہیں پھر معلوم پھر جوار سے جرم بھی ثابت ہے۔  
 م۔ ولان الدلالة من مخطورات الاحرام۔ اور اس دلیل سے کہ دلائل کرنا احرام کی منوعات سے ہے۔ ف۔  
 یعنی حرام ہر حتی کہ دلائل کی ہو تو شکار کھانے کے قابل نہیں رہتا پھر وہ جوار بھی باشد حدیث ابو قتادہ رحمہ۔ م۔ ولانہ  
 تقویت الامن علی الصيد او ہو آمن بخوفہ و توار یہ۔ اور اس واسطے کہ دلائل کرنا صید سے امن کھوتا ہو کیونکہ  
 صید جو جہانے وحشی ہونے اور چھپے رہنے کے امن میں ہے۔ ف۔ توجب محرم نے اسکا تہہ بتلایا تو امن کھو دیا۔ فقہاء  
 کا اختلاف۔ تو خود تلف کرنے کے مثل ہو گیا۔ ف۔ اور یوہ اسکی وہ حدیث کہ دلائل کرنے والا مثل فاعل کے ہے۔ تو  
 نکبات میں ویسے ہی بدین کیونکہ جہنہ بدراہ نکالی وہ اسپر عمل کرنے والوں کے گناہوں کا خود بھی بار اٹھا دیا۔ ولان  
 المحرم باحرامہ التزم الا قناع عن التعرض۔ اور اسلئے کہ محرم نے اپنے احرام کے ساتھ صید کے تعرض سے باز رہنا  
 التزم کر لیا۔ فیضمن تبرک التزم۔ پس جو التزم کیا اسکے چھوڑنے سے ضمان ہو گا۔ کالمودع۔ جیسے ودیعت  
 رکھنے والا۔ ف۔ یعنی جس نے کسی کی ودیعت رکھی اسنے حفاظت کا التزم کیا پس اگر حفاظت چھوڑ کر ضائع کر دیا  
 تو ضمان ہو گا۔ یہی طبع محرم نے خط صید کا التزم کیا ہے۔ بخلاف الاحلال۔ برخلاف حلال کے۔ ف۔ کہ وہ اگر  
 دلائل کرے تو ضمان میں ہے۔ لانا لا التزم من جہنہ۔ کیونکہ حلال کی طرف سے کوئی التزم نہیں ہے۔ ف۔ حلال

محرم کا قیاس جیسا کہ شافعی رحمہ اللہ نے کیا ہے صحیح نہیں ہے۔ علی ان فیہ الحجز علی ما روی عن ابی یوسف وزفر۔ علاوہ برہن  
حلال کی دلائل میں بھی جزاء ہی بنا ہوا کہ ابو یوسف وزفر رحمہ اللہ سے مروی ہے۔ فن چنانچہ مختصر اگر غری بین مذکور ہے۔ اور  
جب کسی کے مجتہد کی رائے میں حلال بھی مجرم اور جزاء کا مستوجب ہوتا ہے تو وہ اتفاقی بات نہیں رہی۔ تو اس پر محرم کا  
قیاس کرنا محبت نہ ہوا۔ رہا یہ بیان کہ کس قسم کی دلالت سے دلالت کرنے والے پر جہانہ جزاء لازم آتا ہے تو فرمایا۔ و  
الدلالة الموجبة للجزاء ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد۔ اور جو دلالت کہ جزاء واجب کرنے والی ہو وہ  
ہر کہ ایک توجہ کو دلالت کی وہ خود شکار کی جگہ کو نہ جانتا ہو۔ وان يصدق في الدلالة۔ اور دوم وہ دلالت کہ جزاء  
کو سزا مان لے۔ حتی لو كذب۔ حتی کہ اگر مدلول نے دلالت کر نبوالی کو جھٹلایا۔ وصدق غيره۔ اور دوسرے  
شخص کی تصدیق کرنی۔ لاضمان علی المکذب۔ توجہ کو جھٹلایا ہے اس پر جزاء ہوگی۔ فن یعنی مثلاً یہ محرم نے  
بکر کو شکار کی دلالت کی بکر نے اسکو جھوٹا کیا پھر خالد نے بکر کو دلالت کی اور بکر نے اسکی بات مان کر شکار کو ہلاک  
کیا تو زیر پر جزاء نہیں رہی۔ رہا خالد اگر محرم پر تو اس پر جزاء لازم ہوگی۔ ولو كان الدال حلالاً في المحرم لم يكن  
عليه شيء لما قلنا۔ اور اگر دلالت کرنے والا محرم میں حلال ہو تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔  
فن یعنی حلال نے حفاظت کا التزام نہیں کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حلال کہیں ہو ملزم نہ ہوگا کچھ محرم کی خصوصیت  
نہیں ہے۔ (فروع) اگر مدلول نے دال اول کی تصدیق یا مکذب کچھ نہ کی پھر دوسری دال نے دلالت کی حتی کہ مدلول  
نے صید ہلاک کیا تو دال اول اور دوم ہر ایک پر جزاء کامل ہے۔ انکافی۔ نتیجہ شرائط کے اول یہ کہ دلالت سے متصل  
صید کا قتل واقع ہو اور دوم دلالت کنندہ اسوقت تک محرم باقی رہا ہو اور سوم یہ کہ اس دلالت میں صید بچکر بھاگ  
نہ گیا ہو حتی کہ اگر وہ بچکر نکل گیا پھر مدلول نے کہیں جا کر کپڑا تو دال پر جزاء نہیں ہے۔ اگر حلال نے شکار کپڑا اور محرم نے  
اسکو کہا کہ اسکو ہلاک کر دے تو ضامن ہونا چاہیے اور یون ہی اگر اسکو زنج کے لیے پھری عاریت دی یا تیر و نیزہ وغیرہ  
دیا حالانکہ حلال کے پاس ایسی چیز جس سے قتل کر سکے موجود نہیں ہے شمس الانہ نے کہا کہ اگر بویا نہ ہو بہر حال میرے  
نزدیک امم یہ کہ عاریت دینے والے پر جزاء نہیں ہے۔ اگر محرم نے دوسرے محرم کو شکار کپڑے کا حکم کیا اور دوسرے  
نے تیسرے حلال کو حکم کیا تو جزاء دوسرے محرم پر ہے بخلاف اسکے اگر محرم نے دوسرے کو دلالت و حکم کیا پھر دوسرے  
محرم نے تیسرے محرم کو مارنے کا حکم کیا تو تینوں پر جزاء واجب ہے۔ یون ہی اگر محرم نے دوسرے محرم کو تیسرے محرم  
کے پاس بھیجا کہ اسکو شکار تلوادے تو تینوں پر جزاء ہے۔ کفانی الفتح۔ و سوانی ذلک العائد فاناسی۔ اور ضامن واجب  
ہونے میں حمد آگرنے والا اور بھول کر کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ لانه ضمان يعتمد وجوبه الاطلافت۔ کیونکہ جزاء  
ایسی ضمان ہے جسکا واجب ہونا تلف کر ڈالنے پر ٹیک کرنا ہے۔ فن یعنی تلف کر ڈالنے پر یہ تاوان واجب ہوتا ہے  
خواہ حمد آتلف کرے یا بھول کر۔ فاشبه غرامات الاموال۔ تو مدلول کے تاوان سے مشابہ ہوا۔ فن چنانچہ  
اگر کسی کا مال عمد یا سوا تلف کرے اس پر تاوان واجب ہے۔ و المتبدي والعائد سوا۔ اور ابتداء کر کے عا  
اور عمد کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ فن ابتداء کرنے والے سے بعد ادا کہ جن نے پہل کر کے عا کر پر ضرب  
لگائی اور عائد وہ کہ دوسرے ہار دینے پر ضرب لگا کر مارا۔ تو دونوں برابر ہیں۔ لان الموجب لا يختلف کیونکہ  
موجب مختلف نہیں ہوتا۔ فن یعنی موجب تاوان جو کہ صید کو تلف کرنا ہے وہ ابتداء و عمد سے مختلف نہیں ہوتا  
بسطح تلف کرے جزاء واجب ہوگی۔ اگر کا جادے کہ تم بھول چک کہ عمد سے کیونکہ برابر کرنے ہو حالانکہ آیت کریمہ  
میں صریح قول میں قتل منکم تعدا فجزاء انہم وارد ہے چنانچہ آیت اوپر گزری تو تعدا کی قید مجہول ہے جواب یہ کہ تعدا

و بال فعل بکشتا مذکور ہے اور ہمارے اصول میں شہر کہ بھول چک سے وبال آخرت عنقریب ہو گیا میں جہاز جو کسی فعل پر لازم ہو وہ مترتب ہوگی پس جزاء لازم ہونے میں بھول چک مثل عمد کے ہے۔ رہا آخرت میں قصد کرنے والا خائف ہو کہ شاید ہو کہو زائد سزا ملے مگر بھول چک معاف ہے۔ ابن العام رحمہ اللہ ذکر کیا کہ جزاء واجب ہونے میں خود مرتکب قتل ہونا موجب برائی بخیر کرنا جس سے صید ہلاک ہو جاوے دونوں برابر ہیں بشرطیکہ یہ سبب اسے ناحق کیا ہو۔ چنانچہ اگر شکار کے لیے جال پھیلا یا ہو یا گرٹھا کھودا پس جال یا گڈھے سے شکار مرا تو ضامن ہے اور اگر خیمہ گاڑا کہ اس میں رہے یا پانی کے لیے گرٹھا کھودا یا بھیرے یا گڈھے کے لیے کھودا پھر اس میں کوئی شکار مر گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ یوں ہی گٹھا ایسے جانور پر چھوڑا جس کا قتل مباح ہے یا حلال نے حل میں چھوڑا اور اسے حرم میں جا کر صید مارا تو کچھ لازم نہیں۔ اگر حل میں شکار کو تیر مارا اور وہ حلال ہے پھر وہ حرم میں شکار کے لگا تو جزاء لازم ہے۔ اگر سوتا ہو یا محرم کسی صید پر لوٹ پڑا کہ وہ مر گیا تو جزاء لازم ہے۔ المبط۔ کتا حرم میں داخل ہو چکا اس وقت لٹکا تو اسے مستحان جزاء ہے جیسے جو کسی نے چھوڑا پھر حرم نے اسکو لٹکا اور وہ مان گیا پس صید مارا تو محرم پر جزاء ہے۔ واضح ہو کہ جتنے شکار مارے اتنی جزا ہیں مگر جبکہ اس سے احرام چھوڑنے کا قصد کر لیا اصل میں ہے کہ محرم نے بہت سے شکار حلال ہونے کے قصد پر مارے تو سب کے واسطے ایک ہی دم ہے۔ تیرا ایک شکار کو اس سے و قتل ہوے تو دونوں کی جزاء لازم ہے۔ اگر تیر کھا کر تیرا جس سے انڈا یا بچہ مر گیا تو سب کی جزاء لازم ہے۔ جماعت کہہ لا مکان جس میں کبوتر تھے بند کر کے منی کو گئے پس کبوتر پائیس سے مر گئے تو ہر ایک پر جزاء واجب ہے۔ اگر شکار کو بھگانے سے اسے دوسرے شکار کو قتل کیا تو ضامن ہے جیسے محرم نے گٹھا چھوڑا اسکو دوسرے نے لٹکا تو ضامن ہے۔ مع۔ سبب۔ سبب بیان جزا مثل کا۔ والجزا عند ابی حنیفہ والی یوسف ان یقوم الصید فی المكان الذی قتل فیہ او فی اقرب المواضع منه اذا کان فی بر۔ اور جزا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ صید کی قیمت لگائی جاوے اس جگہ میں جان وہ قتل مہیا یا اگر جنگل میں ہو تو وہاں سے سب سے نزدیک آبادی میں۔ ف۔ اور منی میں شہر سطح ہے کہ جب صید جنگل میں قتل ہو تو جان ہلاک کیا گیا وہ اس کی قیمت لگائی جاوے جب کہ وہاں کچھ قیمت ہو ورنہ وہاں سے سب سے نزدیک مقام میں قیمت لگائی جاوے۔ ع۔ م۔ فقومہ ذوا عدل۔ پس قیمت صید کو دو عادل مرد اندازہ کریں۔ ف۔ یہ کمر تعداد ہے زیادہ ہوں تو مضائقہ نہیں۔ پھر کچھ قیمت یہ لوگ اندازہ کریں یہی اس صید کا مثل مقدور ہے۔ ثم ہو مخیر فی الفداء۔ پھر قتل کرنے والا معذریہ دینے میں مختار ہے۔ ف۔ تین صورتوں میں جسکو چاہے اختیار کرے۔ ان شاء اتباع بہا بد یا و ذبحہ ان بلغت بدیا۔ چاہے تو اس قیمت کے عوض ہدی خریدے اور اسکو قربانی کرے بشرطیکہ یہ قیمت اس قدر ہو جسکے کہ بدی مل جاوے۔ ف۔ یعنی حرم میں ذبح کرے فقوۃ ثم بدیا بائع الکعبہ۔ وان شاد اشتیری بها طعاما و تصدق علی کل مسکین نصف صاع من براد صاعا من تمر او غیر اور اگر چاہے تو اس قیمت کے عوض طعام خریدے اور تصدق کرے ہر مسکین پر بیون سے نصف صاع اور چھوٹا رسکے جو سے ایک صاع۔ ف۔ اس حساب سے سب طعام صدقہ دیدے۔ وان شاد صاعا۔ اور اگر چاہے تو روزہ رکھے علی ما ذکر۔ بنا بر آنگہ ہم بیان کرنے کے۔ ف۔ ہر مسکین کے طعام کے بجائے ایک روزہ۔ اگر طعام صدقہ دینے میں نصف صاع گیون سے کم بچا تو چاہے اسی کو صدقہ دیدے یا اس کے عوض ایک روزہ رکھے۔ پھر یہ سب اس بنا پر ہے کہ آیت میں قتل یا قتل من النعم۔ سے مثل ازراہ قیمت مراد ہے اور قولہ من النعم۔ متعلق قتل۔ سے ہے یعنی مثل اس شکار کا جسکو نعم میں سے قتل کیا ہے۔ یعنی مثل مقتول نعم کے۔ اور دوسرے علماء نے مثل ازراہ صورت مراد لیا اور من النعم اس کا بیان فرما دیا یعنی مثل مقتول کے دوے نعم میں سے یعنی نعم میں سے جو جانور کہ صید مقتول کے مثل صورت میں ہو وہ دیدے۔



یہی قول شافعی و دیگر چنانچہ لکھا۔ وقال محمد و الشافعی یحب فی الصيد النطیر فیما لا یطیر۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ صید ہلک کرنے میں نطیر واجب ہوتا ہے ان میں سے جو نطیر ہو جو نہ ہو۔ ففی النطیر شاة۔ پس ہرن میں بکری دے۔  
**ف**۔ مادہ میں مادہ اور زمرین نہ۔ و فی المصیغ شاة۔ اور کفتار میں بکری دے۔ و فی الارنب عناق۔ اور خرگوش میں بزرگ مادہ۔ و فی الیربوع حفرة۔ اور خنگی جو ہے میں حفرة۔ **ف**۔ یعنی مغز کا مادہ بچہ حلوان جو چار ماہ کا ہو۔ **ن**۔ و فی النعامة بدنة۔ اور شتر مرغ میں اونٹ ہے۔ و فی حمار الوحش بقرة۔ اور گورخر میں گائے ہے۔ **ف**۔ و فی فک قیمت کا لحاظ نہیں بلکہ صورت کی ثلث و مشابہت ملحوظ ہے اور اس تاویل کی طرف دو وجوہ نے مجبور کیا۔ اول یہ کہ من النعم کو مقتول کا بیان ڈالنے میں سمجھا جاتا ہے کہ نعم نے نعم میں سے جسکو قتل کیا۔ حالانکہ مقتول کا نعم میں سے ہونا ضروری نہیں چنانچہ جو با و شتر مرغ وغیرہ نہیں ہیں تو بیان جزار ہے۔ لقولہ تعالیٰ فجزا مثل ما قتل من النعم۔ تو نہ تعالیٰ فجزا انعم پس جزار ہے مثل اسکا جو قتل کیا ہے نعم میں سے۔ و مثل من النعم یا شبہ المقتول صورة۔ اور نعم میں سے ہلکا مثل وہ جانور جو مقتول کے مشابہ صورت میں ہو۔ لان القيمة لا تكون نعما۔ کیونکہ قیمت تو نعم نہیں ہوتی ہے۔ **ف**۔ یعنی قیمت اگرچہ مثل معنوی ہے مگر نہ نعم میں سے مثل چاہیے تو قیمت سے مثل نہ ہوگا کیونکہ قیمت نعم نہیں ہے۔ و جب دوم نقل کیا ہے۔ و الصحابة اوجبوا النظر من حیث الخلقة و المنظر فی النعامة و النطیر و حمار الوحش و الارنب علی ما بینا۔ اور صحابہ رحمہ نے شتر مرغ و ہرن و گورخر و خرگوش میں نطیر ازراہ خلقت و صورت کے واجب کیا چنانچہ ہم بیان کر چکے۔ **ف**۔ پس اگر مثل ازراہ قیمت مراد ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم جو شاید وحی و اعلم الامتہ سے ایسا نہ کرتے بلکہ۔ وقال علیہ السلام انضیع صید و فیہ الخشاء۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ کفتار صید ہے اور اسکے شکار میں بکری واجب ہے۔  
**ف**۔ رواہ اصحاب السنن و قال الترمذی حسن صحیح۔ پس مثل صورت واجب کیا نہ قیمت۔ پس ان دو وجوہ سے امام محمد و شافعی بلکہ مالک و احمد اس طرف گئے ہیں۔ اور باہم کچھ اختلاف ہے۔ پھر یہ تو اس صید میں جسکا نطیر ہو۔ و مالک و شافعی نے نطیر۔ اور جس صید کا نطیر نہیں ہے۔ **ف**۔ یعنی جسب ظاہر نہیں ہے۔ عند محمد یحب القيمة مثل العصفور و الحمام و اشیا ہسما۔ تو امام محمد کے نزدیک قیمت واجب ہے جیسے کنشک و کبوتر و آنگے مانند۔ **ف**۔ فاختہ و ترمذی وغیرہ۔ و اذا وجبت القيمة کان قوله کقولہما۔ اور جس صورت میں کہ قیمت واجب ہو تو امام محمد کا قول انتہی قول ابو حنیفہ و ابو یوسف ہے۔ **ف**۔ یعنی دو عادل سے یہ قیمت اندازہ کرنا۔ پھر ہو سکے تو یہی خریدنا یا طعام یا صوم۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک کبوتر وغیرہ کا نطیر بھی موجود ہے۔ و الشافعی یوجب فی الحمام شاة۔ اور شافعی رحمہ کبوتر میں بکری واجب کرتے ہیں۔ **ف**۔ بالیقاس۔ و قیمت المشابہة بنہما۔ اور دونوں میں مشابہت ثابت کرتے ہیں۔ **ف**۔ مگر صورت میں نہیں بلکہ۔ من حیث ان کل واحد منهما لیس و یہدر۔ اس راہ سے کہ کبوتر و بکری میں سے ہر ایک عیب کرتا و ہر کرتا ہے۔ **ف**۔ عیب منہ ذال کر گھونٹ سے پانی پینا اور ہر آواز کرنا اور مرغی وغیرہ اس طرح گھونٹ نہیں کھینچتے بلکہ جوتے ہیں۔ معنی نہیں کہ صورت کی مشابہت جوڑ کر یہ علت حرکات میں قائم کی گئی حالانکہ اصل بدن شرح کے قائم نہیں ہونے میں۔ م۔ و لابی حنیفہ و ابی یوسف ان المثل المطلق ہو المثل صورة و معنی۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو مثل صورت معنی دونوں میں ہو وہی مطلق مثل ہے۔ **ف**۔ یعنی حقیقی مثل ہے اور جو مثل فقط صورت یا معنی یا کسی صفت سے مثل ہو وہ اسی قید سے مثل مقید ہوتا ہے چنانچہ اسکو مثل صوری و غیرہ کہتے ہیں اور حقیقی مثل نہیں کہتے ہیں۔ و لایکن المثل علیہ۔ اور مثل حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے۔ **ف**۔ یعنی آیت میں مثل سے حقیقی مثل نہیں لے سکتے ہیں اور یہ باہفاق ظاہر ہے۔

وہ محالہ قتل صورتی یا قتل معنوی کسی کو لیا جاوے۔ قتل علی الظن معنی۔ تو وہ قتل معنوی ہی کہل گیا۔ قتل  
 نہ قتل صورتی پر یعنی لازم ہے کہ آیت میں قتل سے قتل معنوی لیا جاوے اور حاصل یہ کہ۔ قتل معنوی یا قتل الایہ مراد  
 یہ کہ پس محرم پر جزار پر مقتول جانور کا قتل معنوی۔ اور نہ قیمت ہے۔ گو نہ معنوی قتل اس طرح کما کی حقوق العباد  
 اسوجہ سے کہ معنوی قتل تو شرح میں معنوی پر جیسے حقوق العباد میں۔ قتل شاکسی نے دوسرے کا جانور بکری وغیرہ  
 قتل کر دی پس حقیقی قتل ممکن نہیں تو معنوی قتل یعنی قیمت کا حکم دیا جاتا ہے اور یہ حیوانات میں عام ہے اگرچہ گھوڑوں قیمت  
 رنے میں اگر گھوڑوں مل سکتے ہوں تو قتل حقیقی ممکن ہے دیا جاوے اور نہ قیمت یعنی قتل معنوی معنی ہے نہ قتل صورتی فقط  
 جیسے جو کہ انکی صورت گھوڑوں سے مشابہ ہے پس آیت میں بھی قتل معنوی لیا جاوے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ صورت کسی مشابہ  
 خود محسوس ہوتی ہے کچھ اہل عدل کی حاجت نہ تھی۔ پس اہل عدل اسی ماحطہ میں کہ قیمت معنوی قتل کو اندازہ کریں۔ او  
 گو نہ مراد بالاجماع۔ یا اسوجہ سے کہ قتل معنوی بالاجماع مراد ہے۔ ق۔ ان جانور دن میں جلا قتل صورتی نہیں ہے  
 اور جب قتل معنوی مراد ہوا تو آیت میں ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں دوسرا قتل صورتی مراد نہیں ہو سکتا چنانچہ  
 اصول میں محقق ہے۔ اولاً فیہ من التعمیم و فی ضلوعہ التخصیص۔ یا اسوجہ سے کہ قتل معنوی بن نہیں ہے اور قتل صورتی  
 میں تخصیص ہے۔ ق۔ یعنی معنوی قتل تو بھر صورت دہر جانور میں ممکن ہے اور اسکا ضد یعنی قتل صورتی تو خاص نہیں  
 جانور دن میں ممکن جیسا کہ مشابہ موجود ہو پس قتل معنوی اربع شہر تو وہی متعین ہو گیا۔ کیونکہ کہی ایک اور کہی دوسرے  
 تو لینا جائز نہیں ہے۔ پھر جب یہ بات متقرر ہو گئی تو معلوم ہوا کہ قولہ قتالی فجزاؤ قتل یا قتل من النعم۔ من کلمہ من النعم۔  
 متعلق قتل کے ہے یعنی نعم میں سے مقتول۔ اور جزا کا بیان نہیں ہے کیونکہ نعم سے جزا سے قتل نہیں ہو سکتی بلکہ قیمت سے  
 ہے جیسا کہ مدلل بیان گذرا جیسا خلاصہ یہ کہ جب قتل حقیقی یعنی صورت و معنی دونوں طرح بالاجماع ممکن نہیں تو صرف صورتی  
 یا صرف معنوی مراد ہو گا کیونکہ بعض میں صورتی و بعض میں معنوی لینا ممنوع ہے پھر معنوی لینا چند وجوہ معنی مراد ہے یعنی  
 قیمت۔ بان قیمت سے اس جانور صید کے مشابہ ہدی خریدنا بشرطی پس معنی کی راہ سے من النعم متعلق قتل ہے اور لفظ میں بھی  
 منع کیونکہ علم نحو میں ثبوت ہوا کہ سب سے زیادہ قرب سے متعلق ہونا اولی ہے۔ پھر بیان ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب  
 من النعم متعلق قتل ہوا تو یہ معنی کہ نعم میں سے جو صید قتل کیا اسکی قیمت دے اور نعم پاؤ جانور ہوتا ہے تو صید نہ ہو گا  
 جواب یہ کہ پاؤ کو نعم کہنے سے یہ لازم نہیں کہ صید کو نعم نہ کہا جاوے۔ والہر او بالنقص والہر اعلم فجزاؤ قیمتہ یا قتل  
 من النعم الوحش۔ اور نص میں مراد ماہر اعلم یہ کہ پس جزاؤ قیمت اس شکار کی جسکو نعم وحشی کے قتل کیا۔ واسم  
 نعم یطلق علی الوحشی والایلی۔ اور نعم کا اسم وحشی رہا تو دونوں پر روا جاتا ہے۔ ق۔ صرف پاؤ کی خصوصیت  
 نہیں ہے۔ لہذا قالہ ابو عبیدہ والاصحی۔ ایسا ہی ابو عبیدہ اور اصحی نے فرمایا ہے۔ ق۔ ابو عبیدہ کا نام مہر بن یثربی  
 قبیلہ اور اصحی کا نام عبد الملک ہے اور یہ دونوں لغت میں امام ثقہ ہیں اور بلا خلاف انکے کلام سے لغت میں حجت مل گئی  
 ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تمام تحقیق بمقابلہ حدیث کے جس میں ضعیف کی جزاؤ میں بکری آئی اور بمقابلہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم  
 یونکر معتبر ہوگی۔ جواب یہ کہ آیت میں ہر یا بائع الکعبہ الخ منکر ہے یعنی جزاؤ قتل کو بکری لیا جاوے یا طعام یا صوم۔  
 والہر او باروی التقدير ہے۔ اور مراد اس جانور سے جو رعایت میں آیا ہے اس کے ساتھ اندازہ ہے۔ دون ایجاب  
 المعین۔ نہ معین واجب کرنا۔ ق۔ یعنی قتل کفار کے قتل میں بکری آتی تو مراد یہ کہ کفار کی جزاؤ اس قدر قیمت ہے  
 کہ اس سے ایک بکری دیا جاوے۔ لیکن یہاں قیمت کے بکری اس واسطے فرمائی کہ قیمت سے ہر یا خرید کر لیا جاتا ہے اور  
 بہ نسبت طعام ہانت دینے ہار ذرہ کے کیونکہ ہر یا میں نسک حاجت بھی اور بقرون کو طعام بھی ہے اس واسطے کہ بکری فرانی

اور امداد و جلاوطنی یہ کہ گرفتار و بکری میں جیسے منہی مشابہت نہیں دینی صورت میں بھی ظاہر نہیں ہے کیا نہیں دیکھنے کہ ہرن کے مقابلہ میں بھی بکری ہر اندہ کو تر کے مقابلہ میں بھی بکری ہے۔ علیٰ ہذا اصحاب رضی اللہ عنہم نے بھی حید کے مقابلہ میں جانور کا اندازہ اس طرح سے بیان کیا کہ وہ کعبہ کو بدی ہو۔ پس اس سے یہ مقصود نہیں تھا کہ خاص ہی جانور اس کی جزار ہے۔ مگر کتبہ کہ اس تاویل کی لطافت و خوبی میں شبہ نہیں ہو سکتا۔ اور اس سے استفادہ ہوا کہ عادیوں کو جائز ہے کہ حید کی جزار اندازہ کرنے میں نقد ورم و دینار وغیرہ سے نہیں بلکہ مقصود بر نظر کر کے ایسے جانور سے اندازہ کریں جو کعبہ کو بدی کیا جاوے کیونکہ نقد قیمت یا طعام سے اندازہ کرنا ترک ادلی ہے کیونکہ جزار میں ہی افضل ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک حید کا اندازہ قیمت سے بلحاظ اسکے ذات کے ہو گا نہ بنظر حیوان جو نہ نے کے۔ کما فی الکربانی والاختیار۔ رہا صفت کا لحاظ پس اگر ایسی صفت ہو جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی مثلاً سکھایا ہوا باز ہو تو اس صفت کا لحاظ نہوگا اور اگر صفت پیدایشی ہو تو بدائع میں ترجیح دی کہ ذات مع پیدایشی صفت کے معتبر ہو جیسے کسی شخص کا مال تلف کرنے میں بلا خلاف مطلقاً کا لحاظ قیمت اندازہ میں کیا جاتا ہے جب کہ وہ صفت منوع شرعی نہ ہو مثلاً گھوڑا تلف کیا جو جنگی امور سے لکھا ہوا تھا کہ سوار کے ساتھ بیٹ جانا اور سوار کو اپنی پیٹھ پر اٹھانا اور وہ دونوں سے ٹیک کرنا اور انہماک کے اوصاف کا لحاظ بالاتفاق ہے اور اگر پیدایشی صفت مثلاً عربی ہو وہ بھی معتبر ہے۔ بان ثرائی کا مینڈھا با منزع یا اثرے والا کو تر تلف کرے تو صرف قید سے منزع کی قیمت لازم ہے اور اس منوع صفت کا لحاظ نہوگا۔ الحاصل جو جانور کہ اصل خلقت میں حید ہے اگر آئین سکھایا ہوا وصفت ہو تو وہ معتبر نہیں ہے اور اگر پیدایشی وصفت ہو تو اختلاف ہے اور بدائع کی ترجیح سے وصفت پیدایشی اعتبار کرنا چاہیے اور بدائع میں مصرح ہے اگر طوق دار فاختہ یا کو تر مارا یا مانند اسکے جس حید میں خوبی و ملاحظہ ایسی ہے کہ جس سے قیمت بڑھتی ہو تو بالاتفاق اسی صفت سے قیمت اندازہ کیا جاوے۔ اور متروک رہ صفت ہے جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہو۔ پھر یہ مراد نہیں کہ شکار کو بعد ہلاک ہونے کے اس کے گوشت سے اندازہ کیا جاوے کیونکہ جو جانور کھایا نہیں جاتا بعد موت کے اس کے گوشت کا کچھ اندازہ نہیں ہے پس مراد یہ کہ اس کو زندہ قرار دیکر اس کے منافع ذاتی سے انمانہ کیا جاوے۔ البحر۔ ثم الخیار الی افعال فی ان یجعله ہدیاً او طعاماً او صوماً عند ابی حنیفہ والی یوسف۔ پھر امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس اندازہ کی ہوئی قیمت کو بدی کرنا یا طعام کرنا یا صوم کرنا مہلک کرنے والے کے اختیار میں ہے۔ ف۔ یعنی دونوں کا جنکو حکم ٹھہرایا ہے صرف قیمت کا اندازہ کر دینے پھر قاتل حید چاہے اس کی بدی بجاوے یا طعام بانٹے یا روزے رکھے۔ وقال محمد والشافعی الخیار الی التحکیم فی ذلک فان حکماً بالمدی یحب النظر علی ما ذکرنا وان حکماً بالطعام او بالصیام فعلی ما قال ابو حنیفہ و ابو یوسف۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ یہ اختیار عادیوں کو ہے پس اگر انھوں نے بدی کا حکم لگایا تو اس کے مشابہ واجب ہوگی بنا بر اسکے جو ہم ذکر کر چکے یعنی لٹا کر کا بیان اور اگر عادیوں نے طعام یا روزہ کا حکم لگایا تو اسی طریقہ پر جو ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ ف۔ یعنی باعتبار قیمت کے۔ لہذا ان التحکیم شرع رفقا من علیہ فیکون الخیار الیہ کما فی کفارة الیمین۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ اختیار دینا تو اس شخص کے حق میں رہی کے لیے مشروع ہوا ہے چرمان ہے تو اسی کو اختیار ہو گا جیسے کفارہ قسم میں ہے۔ ف۔ پس اس کو جو نرم داسان اس وقت معلوم ہو اختیار کر لے۔ و محمد والشافعی قولہ تعالیٰ حکم بہ ذوالعدل منکم ہدیاً بالغ الکعبۃ الا یہ۔ اور امام محمد و شافعی کی دلیل قول اللہ تعالیٰ یکم بہ ذوالعدل منکم انہ یعنی حکم کریں اس مثل کا وہ عادل ترین سے مدعا لیکہ وہ بدی جو کعبہ کو پہنچنے والی۔ ذکر الہدی مضبوطاً لانتہ تفسیر قولہ یکم بہ۔ پس ہدیاً کو مضبوطاً ذکر کیا اس واسطے کہ وہ یکم بہ کے تفسیر ہے۔ یعنی یہ کی ضمیر مضبوط مفعیل ہے

صفت پیدایشی ہو تو بدائع میں ترجیح دی کہ ذات مع پیدایشی صفت کے معتبر ہو جیسے کسی شخص کا مال تلف کرنے میں بلا خلاف مطلقاً



ہو اس طرف کے بڑی صفاء ہوا۔ پس ضمیر میں کہہ دی جلا یا۔ یا حال ہونے سے تفسیر ہو گیا۔ اور محمول حکم حکم۔ یا محمول حکم  
 حاکم ہے۔ و۔ یعنی عادل حکم کرین ہدی کو۔ بہر صورت خواہ تیز ہو یا حال ہو یا محمول ہو عدول کے حکم سے متعلق ہے و جب  
 ہدی کا حکم کرنا عدول کے اختیار پر ہے۔ ثم ذکر الطعاجم والعیام بکلمۃ او۔ پھر اسے تعالیٰ نے طعام و عیام کو کہہ کر اس کا  
 ذکر فرمایا ہے۔ و۔ یعنی ہدی پر عطف کر دیا ہے۔ فیکون الاختیار الیہما۔ تو اختیار حاکمون کی طرف رہا۔ و۔ یعنی  
 مل میں اختیار۔ و۔ طبع ہو کہ یہ قول امام محمد کا معروف ہے لیکن شافعی کی کتابوں میں اختیار شکار مارنے والے کو ہر شے قبول  
 ابو حنیفہ والی یوسف۔ کمائی یعنی۔ قلنا۔ ہم کہتے ہیں۔ و۔ جواب استدلال امام محمد۔ اس طرح کہ طعام و عیام عطف  
 بدیہ پر نہیں ہے۔ الکفارۃ عطف علی الجزاء لا علی الہدی بدلیل انہ مرفوع۔ کفارہ عطف کیا گیا جزا پر نہ ہدی پر  
 بدلیل اسکے کہ جزا مرفوع ہے۔ و۔ یعنی قولہ تعالیٰ جزا مثل ما قتل من النعم الخ۔ میں طعام مرفوع ہے پس اس کا عطف بدیہ  
 پر جائز نہیں کیونکہ وہ منصوب ہے تو جزا پر عطف ہے۔ و۔ کذا قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً۔ اور یوں ہی قولہ تعالیٰ  
 او عدل ذلک صیاماً۔ مرفوع۔ ب۔ نفع واقع ہے۔ و۔ یعنی عدل مرفوع معطوف جزا پر نہ بدیہ۔ ظلم مکین فیما ولان  
 اختیار الحکیمین۔ پس طعام و عیام میں عدول کے متعار ہونے کی دلالت نہیں نکلی۔ و۔ اور جب میں نہوں  
 تو ہدی میں بھی نہ ہوتی کیونکہ ہم و تم میں سے کوئی اس کا قائل نہیں کہ ہدی کا اختیار عدول کو بعد باقی کا اختیار قائل کو ہے  
 و انما یرجع الیہما فی تقویم المتلف ثم الاختیار بعد ذلک الی من علیہ۔ پس عدول کی جانب تو فقط تلف  
 صید کی قیمت لگانے میں رجوع کیا جائیگا پھر اسکے بعد قیمت کو ادا کرنے میں اسی کو اختیار ہے جس پر واجب ہوتی ہے۔ و۔ قولہ  
 فی المكان الذی اصحابہ۔ اور دونوں عادل اسی جگہ میں قیمت لگا دیں جان شکار قتل ہونے کا واقعہ ہوا پس اس کا  
 القیم باختلاف الاماکن۔ بوجہ مختلف ہونے قیمتوں کے جگہیں مختلف ہونے کے ساتھ۔ و۔ یعنی ایک جگہ  
 سے دوسری جگہ کی قیمت میں اختلاف ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہیں کی قیمت اندازہ کریں جان صید تلف ہوا۔ پھر غایب  
 کہ عدول کو اگر وہاں کی قیمت معلوم ہو تو انکا وہاں جانا ضرور نہیں ہے۔ فان کان الموضع تبرا لایباع فیہ الصید  
 یعتبر اقرب الموضع الیہ مایباع فیہ ویشتری۔ پھر اگر تلف ہونے کی جگہ جنگل ہو جان صید فروخت نہیں ہوتا  
 تو اس سے بہت قریب مقام جان صید بیجا و خرید اجاتا ہے اعتبار کیا جاوے۔ و۔ اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے  
 کہ مثل جگہ کے وہ زمانہ بھی معتبر ہوگا جو وقت صید قتل ہو واجب کہ اوقات مختلفہ میں قیمت بدلتی ہے۔ ن۔ و۔ و۔ قالوا  
 والو ریکیفی۔ مثلاً نے کہا کہ ایک عادل کافی ہے۔ و۔ قیمت صید اندازہ کرنے میں۔ و۔ المثنی اولی لائہ  
 احوط واپہ عن الغلط کمافی حقوق العباد۔ اور دو ہونا بہتر کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط اور غلطی سے دوری ہے  
 جیسا کہ حقوق العباد میں حکم ہے۔ و۔ کہ ایک کافی اور دو اولی و احوط میں۔ و۔ قیل یعتبر المثنی بہنا بالنص۔ او  
 کہا گیا کہ بیان نص سے دو عادل ہونا معتبر ہے۔ و۔ قولہ تعالیٰ ذو عدل منکم الخ۔ فتح القدر میں کہا کہ یہی ظاہر  
 واجب ہے اور شرح الصمد میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ اور عادل سے وہ مراد نہیں جو گواہی میں عادل ہوتا ہے بلکہ جس شخص کو امانت  
 جمیعہ میں بصیرت ہو۔ و۔ علی بن عباس نے شکار کا اگر بصیرت رکھتا ہو تو بقول مثل شیخ خود کافی ہونا چاہیے گو میں نے نقل  
 صریح نہیں پائی۔ اسے۔ میں کہتا ہوں کہ امت میں عدل مفہوم جس سے عدول کرنا بصیرت کی تفسیل ہے روا نہیں بلکہ عادل  
 ایسا چاہیے جو بصیرت رکھتا ہو اشارہ تقویم فعلی بقا قائل صید اگر معتد ہو تو فاسق ہوئے سے اسکا اندازہ جائز نہیں نہ جائز  
 ہوتا چاہیے اور مستحق نے بھی جہتہ میں پایا جگہ تحقیق استدلالی ہے۔ و۔ اسے تعالیٰ اعظم ہم۔ و۔ الہدی لا ینزع الا بکلمۃ۔ اور  
 ہدی نہیں مخرج کجاوے مگر کہ میں۔ و۔ یعنی اگر شکار مارنے والے نے قیمت سے ہدی بیجا یا اختیار کیا تو اس سے

کہ کے کہیں اسکو نوح مانگے۔ لقولہ تعالیٰ ہدیا بائع الکعبۃ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہدی میں کہہ ہو نہجے والی قید نہیں ہے۔  
 عین کہیہ بالا جمع مراد نہیں بلکہ زمین حرم ہے۔ اور طعام و صوم میں کوئی قید مقصود نہیں ہے۔ و یجوز الاطعام فی غیرہ۔  
 اور طعام دینا سوائے کہ کے بھی جائز ہے۔ خلافاً للشافعی جو معتبرہ بالمدی۔ اس میں شافعی رحم نے اختلاف کیا۔  
 شافعی رحم طعام کو ہدی پر قیاس کرتے ہیں۔ و نہ کہ ہدی کی طرح وہ بھی کہ میں دیا جاوے۔ پھر نفیس علیہ اور  
 نفیس میں کوئی امر ایسا مشترک ہونا چاہیے جو دونوں کو ایک حکم میں جمع کرے۔ واللہ اعلم بالصواب علی سائر الامور۔  
 اور دونوں کو جمع کرنے والا یہ کہ وسعت دینا حرم کے رہنے والوں کو۔ و نہ یعنی رزق کی وسعت ہدی میں گوشت  
 سے اور طعام میں اناج سے ہر دو سخن نقول۔ اور ہم کہتے ہیں۔ و نہ کہ بیان قیاس کی شرط نہیں ہائی جاتی وہ یہ کہ  
 نفیس علیہ ایسی چیز ہو جس کا سبب ہمارے قیاس میں آتا ہو حالانکہ۔ المدی قریبہ غیر معقولہ فیختص بہاں او  
 زمان۔ قربانی کرنا یعنی خون بہانا ایسی قربت ہے کہ ہماری عقل سے باہر ہے تو وہ کسی مکان یا زمان کے ساتھ مختص ہو سکتی  
 و نہ یعنی حرم کی قید ہو تو حرم سے خاص رہے اور یوں ہی ایام قربانی یعنی دسویں زمی الحجہ و گیارہویں و بارہویں  
 تک رہے۔ غرض کہ ہم عقل سے یہ جانتے ہیں کہ یہ امر حق ہے اور اس کا مجید دنیاوی زندگی میں ہمارے قیاس سے باہر ہے  
 اما الصدقہ قریبہ معقولہ فی کل زمان و مکان۔ رہا صدقہ یعنی طعام وغیرہ تو وہ ہر زمانہ و ہر جگہ میں قربت مقول  
 ہے۔ و نہ یعنی ہماری عقل اسکو ہر وقت و ہر جگہ قربت سمجھتی ہے پس ہم اسکو قربانی پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔ و  
 الصوم یجوز فی غیر مکہ۔ اور روزہ رکھنا بھی کہ کے باہر جائز ہے۔ لائے قریبہ فی کل مکان۔ کیونکہ وہ ہر جگہ قربت  
 ہے۔ فان فزع بالکوفۃ۔ پس اگر قائل صید نے کوفہ میں فزع کیا۔ و نہ یعنی سوائے حرم کے کسی جگہ ہدی فزع  
 کر رہی تو وہ ہدی ادا نہ ہوئی۔ لیکن۔ احزاء عن الطعام۔ طعام سے کافی ہو گئی۔ و نہ گویا اسنے شکار کی قیمت  
 سے طعام دیدیا۔ معناه اذا تصدق باللحم و فیہ وفار قیمۃ الطعام۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کافی ہے جب تک اس کا گوشت  
 مساکین کو صدقہ کر دیا ہو اور اس میں قیمت طعام پوری پڑتی ہو۔ و نہ یعنی ہر مسکین کو جتنی گوشت ہو بھائی اسکی قیمت  
 نصف صاع گیہوں یا ایک صاع ہر وغیرہ کے برابر ہو۔ لان الاراقۃ لا تنوب عنہ۔ کیونکہ طعام دینے کا قائم مقام  
 خون بہانا نہیں ہوتا ہے۔ و نہ کیونکہ فزع کرنا حرم میں خود قربت ہے حتیٰ کہ اگر بعد فزع کے گوشت مساکین کو تقسیم ہونے  
 سے پہلے ضائع ہو جاوے یا تقسیم میں ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں سے کم ہو چکے تو کفارہ ادا ہو گیا بخلاف حرم سے باہر  
 فزع کرنے کے کہ ضائع ہونے کا حکم ہونے میں طعام ادا نہ ہو گا جیسے ہدی نوئی۔ و اذا وقع الاختیار علی المدی  
 یہدی یا بخر یہ فی الاضیحة۔ اور جب اس کے پسند ہدی دینے پر واقع ہو تو وہ ہدی دے جو اطمینان میں جائز ہے۔ و نہ  
 یعنی شکار قتل کر کے دالے کو اختیار تھا کہ قیمت سے ہدی یا طعام یا صوم جو چاہے ادا کرے پس اگر اسنے ہدی دینا  
 اختیار کیا تو وہ جانور کافی ہے جو تو کہ کو قربانی میں جائز ہے۔ لان مطلق اسم المدی منصرف یہ۔ کیونکہ ہدی کا اسم  
 جو مطلق بدولت قید ہو وہ اسی جانور کی طرف پھرتا ہے۔ و نہ جو بقر عید کی قربانی میں جائز ہوتا ہے۔ پس بکری کثیرہ و بقرہ  
 ہر اند ہی قول مالک رحم ہے۔ و قال محمد و الشافعی یجوز صغار الغنم فیہا۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ اس ہدی  
 میں غنم کی صغار بھی جائز ہیں۔ لان الصغابۃ اوجوا عتاقاً و جفیرۃ۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے غنم و غنمہ  
 واجب کیا ہے۔ و نہ غنم نہ بالغہ اور خبرہ بھی بکری کا چار ماہ کا بچہ ہے حالانکہ یہ انھیں کی قربانی میں جائز نہیں ہیں۔ و یجوز  
 و اسرار وغیرہ میں ہی قول ابو یوسف و احمد مذکور ہے۔ و عند ابی حنیفہ و ابی یوسف یجوز الصغار علی وجہ الاطعام  
 یعنی انا الصدق۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک صغار غنم بطریق طعام ہونے سے جائز ہیں یعنی جب کہ انکو دینا

کر دے۔ وفت اور قرانی کرنے کے طور پر نہیں جائز ہیں پس شاید کہ صاحب دینی اور مسلم کے تعلق و جنوعہ انکار ہوا  
 و طعام کر دیا۔ اول انہی کہ قیمت کے سواے جانور سے اندازہ کر دینا لحاظ ہی افضل کہوئے کے جو داندہ تعالیٰ المم۔  
 و اذا وقع الاختیار علی الطعام۔ اور اگر اسکا پسند کرنا طعام بر واقع ہوا۔ یقوم المسکین بالطعام عندنا۔  
 تو ہمارے نزدیک تلف کیے ہوئے شکار کو طعام کے ساتھ قیمت لگائی جاوے۔ وفت بخلاف شافعی رحمہ اللہ انک  
 نزدیک صید مقتول کی نظیر شکار کی نظر کی قیمت سے طعام کا اندازہ ہو۔ لانه جو المضمون فی حقہ قیمتہ۔ کیونکہ مقتول  
 شکار ہی مضمون ہے تو اسی کی قیمت معتبر ہے۔ وفت پس جو کچھ اسکی قیمت ہو اسکا طعام خرید کر دے۔ و اذا لم یبق  
 باقیمہ طعاما لصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر۔ اور جب قیمت کے عوض  
 طعام خریدے تو ہر مسکین کو نصف صاع کیوں یا ایک صاع چھو بارے یا جو دیوے۔ و لا یجوز ان یطعم المسکین  
 اقل من نصف صاع۔ اور نہیں جائز کہ ایک مسکین کو کم نصف صاع سے دے۔ وفت یعنی کیوں سے کم  
 نصف صاع یا چھو بارے جو سے کم از صاع۔ لان الطعام المذکور۔ کیونکہ طعام جو مذکور ہے یعنی آیت میں یہ صرف  
 الی ما جو المعهود فی الشریع۔ وہ پھر یگانہ اس طعام کی طرف جو شریع میں معهود ہے۔ وفت کیونکہ ایک رقمہ کافی نہیں  
 اور زیادہ کی حد نہیں تو مقصود ضرور وہ طعام جو شریع میں معلوم ہے پس کفارہ ظہار و قسم و صدقہ نظر میں بھی معهود ہے۔ و  
 شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چارم صاع یعنی ایک مد کیوں جائز ہیں۔ مع۔ ہمارے نزدیک نصف صاع کثر ہے اور زیادہ  
 دینا روا ہے۔ و ان اختار الصیام یقوم المقتول طعاما۔ اور اگر اسنے روزہ رکھنا اختیار کیا تو صید مقتول  
 کو طعام سے اندازہ کیا جاوے۔ وفت یعنی اگر ابتداً اناج سے قیمت کرنا ممکن ہو تو خیر ورنہ قیمت لگانا پس  
 قیمت سے طعام حساب کیا جاوے۔ ثم یصوم عن کل صاع من بر او صاع من تمر او شعیر یوما۔ پھر ہر نصف  
 صاع کیوں یا ایک صاع چھو بارے یا جو سے ایک روزہ رکھے۔ وفت جسکی قیمت سات سے کر لے۔ لان تقدیر  
 الصیام بالمقتول غیر ممکن اذ لا قیمتہ للصیام۔ کیونکہ صید مقتول سے روزہ کا اندازہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ روزہ  
 کی کچھ قیمت نہیں ہے۔ وفت ظاہر یہ تھا کہ صید مقتول کی قیمت لگانا روزہ سے ممکن نہیں الخ۔ مگر امام مصنف رحمہ اللہ نے  
 کرنے میں اشارہ کیا کہ مقصود روزہ دن کا معلوم ہونا اور وہ صید مقتول کے برابر ہیں مگر روزہ کی کچھ قیمت نہیں تو اندازہ کرنا  
 غیر ممکن ہوا آیت میں صید مقتول کے برابر روزہ رکھنے کا حکم ہے پس یہ برابر ہی شریع میں مسطح معود ہو اسی طرح مراد ہوگی  
 تقدیر ناہ بال طعام۔ پس ہم نے صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا۔ وفت پھر طعام سے صوم کا اندازہ کر لیا۔ و التقدير  
 علی ہذا الوجه معهود فی الشریع کما فی باب الفدیۃ۔ اور اس طریقہ پر امانت کرنا شریع میں معهود ہے جیسا کہ باب الفدیۃ  
 میں ہے۔ وفت یعنی صوم رمضان کا فدیہ دینا اسی طرح کہ ہر روزہ کے واسطے نصف صاع کیوں دے بخلاف کفارہ صوم  
 کے کہ شلہ صاع دن میں دہی کر کے روزہ توڑا تو شیخ ابن العمام نے صاع اسکو رکھا کہ خوراک دیدے اگرچہ چارم صاع ہو۔ م  
 فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع۔ پھر اگر طعام سے نصف صاع سے کم بڑھا۔ وفت یعنی جو کچھ طعام حساب  
 میں آتا تھا ہر مسکین کو نصف صاع کی قدر دینے یا روزہ دن کا حساب لگانے میں کچھ بچا جو نصف صاع سے کم ہے۔ فہو غیر  
 ان شأنا تصدق بہ۔ خود مختار ہے چاہے اسی قدر کو صدقہ کر دے۔ و ان شأنا صاع عشر یوما کا طار۔ اور چاہے تو  
 اسکے عوض جوہ ایک روزہ رکھے۔ لان الصوم اقل من یوم غیر مشروع۔ کیونکہ دن سے کم روزہ رکھنا مشروع نہیں  
 ہے۔ و کذا لک ان کان الواجب دین طعام مسکین۔ اور یوں ہی اگر قدر واجب ایک مسکین کے طعام سے کم ہو  
 وفت شلہ ایک مسجد کی مارتائی جسکی قیمت میں طعام نصف صاع سے کم لازم آیا۔ تو یہی حکم ہے کہ۔ لظہم قدر الواجب



بعض روایات میں ہے۔ اور یوم یوم کا۔ یا پورا دن ہر روز کے۔ لانا۔ بوجہ اسکے بوجہ بیان  
 کے۔ کہ روزہ دن سے کم شرع نہیں ہے۔ پھر یہ سب سید قتل کرنے میں ہے۔ و لو حج صید او تمت شعرا و  
 قطع حرماتہ فمن ما نقص۔ اور اگر محرم نے صید کو بوجہ کیا یا اسکے بال اکھاڑے یا پر کپے یا اسکا کوئی عضو کاٹا یا  
 تو بوجہ نقصان کر دیا اسکا نماں ہے۔ و فت۔ جب کہ نقصان ہنر نہ ہو بلکہ نہ ہو اور اچھا ہو کر انہما سابق ہو جاوے۔ و فت۔ م  
 اعتباراً للبعض بالکل کما فی حقوق العباد۔ یہ بقیاس کل کے بعض کا ہے جیسے حقوق العباد میں ہوتا ہے۔ و فت۔  
 پس اگر کل کے واسطے ایک روپیہ ہو اور عضو کاٹنے سے نصف نقصان ہو تو نصف روپیہ کا نماں ہے۔ اگر بال جم گئے یا دانت  
 دوسرا بال یا غلہ جیسا تھا ویسا ہی چھڑ ہو گیا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس پر کچھ نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک عہدی جرم  
 کا حد قہ لازم ہے۔ اگر صید غائب ہو گیا کہ حال معلوم نہیں تو نقصان کا نماں ہے اگرچہ موت کا خوف ہو اور اسے بیجا ہی رحم کے نزدیک  
 احتیاطاً پوری قیمت دے۔ یہ اسوقت کہ اسکی حرکت سے یا اسکے سبب سے ایسا ہو اور اگر غرضکار اس سے پھر شک  
 بھاگا اور مانگ ٹوٹ گئی تو اس پر کچھ نہیں ہے۔ یہی جمہور کا قول ہے۔ اور اگر اسکے گھوڑے کی لات وغیرہ یا اسکے تیر سے صید  
 کو حد قہ لازم ہو تو نماں ہے۔ مع۔ و لو تمت ریش طائر۔ اور اگر محرم نے پرند کے بازو کے پر نچ ڈالے۔ او قطع قوائم  
 صید۔ یا صید کے ہاتھ پانوں کاٹے۔ فخرج من حیزالامتناع۔ پس وہ چیز امتناع سے خارج ہو گیا۔ و فت۔ یعنی اپنے  
 آپ کو چلنے اور گرفتاری و حد قہ سے روکنے کے قابل نہیں رہا تو یا محرم نے اسکو ہلاک کر دیا۔ فعلیہ قیمتہ کا ملہ۔ و ملہ  
 پر اسکی قیمت بزرگہ کامل واجب ہے۔ و فت۔ یعنی پوری قیمت دے۔ خواہ بطور بدی یا اطعام یا صوم۔ لانا فوت  
 علیہ الامن بتقویت آتہ الامتناع فیغرم جزاؤہ۔ کیونکہ محرم نے اس پر نہ یا صید سے امن مقدم کر دیا بوجہ اسکے کہ  
 امتناع مقدم کرنے کے تو اسکی جزا کو تار ان دے۔ و فت۔ کیونکہ پرند اپنے بازو سے اور صید اپنے پانوں سے اپنی  
 گرفتاری و دیگر خدمات کو بھاگ کر روکتے و مانع رہتے ہیں۔ یہ تو حقیقتہ موجود صید میں کلام تھا۔ رہا مادہ صید تو فرمایا  
 و من کسوفض تعاتہ فعلیہ قیمتہ۔ اور جس محرم نے شتر مرغ کا انڈا توڑ دیا تو اس پر اسکی قیمت لازم ہے۔ و فت۔ یعنی اچھا  
 بغیر گندہ انڈا اور شتر مرغ کا نام بوجہ روایت ہے۔ و نہ امر وی عن علی وابن عباس۔ اور یہ حضرت علی و ابن عباس سے  
 مروی ہے۔ و فت۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے تو یہ اثر نہیں ملا۔ بلکہ ابن ابی شیبہ نے معاویہ بن قمرہ سے روایت کی کہ حضرت  
 علی رضی اللہ عنہ نے بعض نعامہ میں ناقہ کے بچہ حلو ان کا حکم دیا تھا اس شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے  
 حکم دیا کہ ہر انڈے کے عوض ایک یوم کا روزہ یا ایک مسکین کا طعام ہے۔ ت۔ اور ابن عباس کا قول عبد الرزاق نے  
 بطریق عبد الکرم الجوزی عن عکرمہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہ روایت کیا ہے اور بیہقی و ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے کہہ کر  
 کے و انڈوں کا ایک دم روایت کیا تو یہ باعتبار قیمت وقت کے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے کہا حد ثنا ابن فضیل عن خصیف  
 عن ابی حبیہ عن عبد الصمد بن مسعود عن قال فی بعض النعامۃ قیمتہ۔ یعنی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ شتر مرغ کے انڈوں میں انکی  
 قیمت واجب ہے۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن خصیف عن ابی حبیہ عن الیہم شلہ۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم  
 عنی سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہی حکم دیا ہا ابراہیم عنی نے اگرچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا مگر ہمارے  
 نزدیک حجت ہے۔ اور اسی کے مانند مجاہد و شعبی و طاؤس سے روایت کی اور اس میں ایک حد چھ شتر مرغ عبد الرزاق و طاؤس  
 نے سند ضعیف روایت کی ہے۔ منع۔ اسی وجہ سے مسئلہ میں حنفی کے شتر مرغ کا انڈا چار یا اسے کہ آٹھ میں سے  
 یا درمیں قیمت نہ کہ ہے۔ و لانا اصل الصید و لہ عریفہ ان یصیر صیدا۔ اور اسے کہ عریفہ تو صید کی اصل ہے اور بعض  
 اسکے واسطے کہ وہ کہ صید ہوا دے۔ فزل فزلہ صید احتیاطاً مالم یفسد۔ تو وہ احتیاطاً ہنر نہ صید کے قرار پایا

جب تک خراب نہ ہو گیا ہو۔ فـ یعنی گندہ نہ ہو۔ فان خرج من البیض فرج بہت۔ پھر گندہ نہ ہو گیا ہو۔ فـ پس اگر معلوم ہو کہ پہلے سے مر گیا تھا تو اس پر کچھ لازم نہیں۔ اور اگر معلوم ہو کہ توڑنے سے مرنا تو قیاساً مستحساناً  
 اسپر قیمت لازم ہے۔ اور اگر کچھ معلوم نہ ہو۔ فعلیہ قیمتہ۔ تو بھی اسپر کچھ کی قیمت ہے۔ و ہذا استحسان۔ اور حکم  
 بدلیل استحسان ہے۔ واقیاس ان لا یفرم سوی البیض لان حیوۃ الفرج فیہ معلوم۔ اور قیاس یہ تھا  
 کہ سوائے اندھے کے کچھ غنا میں نہ ہو سکتے کہ بچہ کا زہر ہونا معلوم نہیں ہوا ہے۔ وجہ الاستحسان ان البیض مدلیخ  
 منہ الفرج الحی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اندھے تو قوت کا دہ رکھتا ہے کہ اس سے زہر نہ بچہ ہر آمد ہو۔ فـ پس اصل  
 اس میں بچہ زہر ہونے والا ہے۔ والکسر قبل آواز نہ سبب الموت۔ اور قبل وقت کے ٹوٹنا بچہ کی موت کا سبب ہے  
 فـ اور بیان ہی صورت ہے کہ محرم نے وقت سے پہلے اندھے کو مارا ہے۔ فـ حال علیہ احتیاطاً۔ پس بچہ کا مارنا احتیاطاً  
 اسی پر عواذ کیا جاوے۔ فـ کہ قبل وقت توڑنے سے مر گیا۔ و علی ہذا اذا ضرب بطن ظلیہ فالقت جینا  
 میتا و ماتت فعلیہ قیمتہا۔ اور اسی استحسان پر اگر گاہن بہرن کے پیٹ میں مارا پس وہ مردہ بچہ نکال گئی اور مری تو  
 محرم پر بہرن و بچہ دونوں کی قیمت واجب ہے۔ فـ اور اگر صرف بچہ مرنا اسی کی قیمت ہے۔ کیونکہ اصل بچہ میں زہر  
 پیدا ہوتا۔ ویس فی قتل الغراب والحدأة والذئب والغرب والبقارۃ والکلب العقور جزاء۔  
 اور کوئے نجس خوار اور چیل و بھیرے وچے دکنے گتے کے ارڈانے میں کچھ جزا نہیں ہے۔ فـ اگرچہ محرم ہو یا ہم  
 میں مارے۔ نقولہ علیہ السلام خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرام الحدأة والبیہ والغرب والبقارۃ  
 والکلب العقور۔ بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہابی جانور بدکاروں سے ہیں کہ حل و حرم میں قتل  
 کیے جاوے گئے چیل و سانپ و بھیر وچہ ہا اور کٹھناکتا۔ فـ رواہ البخاری و مسلم۔ اس حدیث سے حرم میں بھی  
 انکا قتل جائز نکلا۔ وقال علیہ السلام یقتل المحرم البقارۃ والغراب والحدأة والغرب والبیہ  
 والکلب العقور۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ محرم قتل کرے چوہے کو اور کوئے وچیل و بھیر وچہ  
 دکنے گتے کو۔ فـ صحیحین کی روایت میں ایچہ نہیں مگر صحیح مسلم کی ایک روایت میں غریب کے بجائے چوہے ہیں  
 مصنف رحم نے دونوں کو جمع کر دیا۔ اور الذئب کی روایت میں ایل اوداؤد و فیو سے سابق گذری۔ لہذا مصنف  
 نے فرمایا۔ وقد ذکر الذئب فی بعض الروایات۔ اور بھیر یا بعض روایات میں مذکور ہے۔ فـ یعنی مع کلب  
 عقور کے۔ وقیل المراد بالکلب العقور الذئب۔ اور کہا گیا کہ کلب عقور سے مراد بھیر یا ہے۔ فـ یعنی  
 بھیر یا کاسے وچاڑنے والا موزی جانور ہوتا ہے تو مذمت کے طور پر اسکو کٹھناکتا فرمایا ہے یا یہ معنی کہ کلب عقور نام  
 ہر ایسے موزی جانور درندہ کا جو حملہ کرتا ہو تو کٹھناکتا و بھیر یا وغیرہ سب کو شامل ہے۔ او یقال۔ یا کٹھناکتا۔ فـ  
 کلب عقور سے ہی معروف کٹھناکتا ہوا ہے۔ اور بھیر یا بطریق قیاس اس سے لاق ہے کیونکہ۔ الذئب فی حناء۔ بھیر یا کلب  
 عقور کے معنی میں ہے۔ فـ یعنی بغیر تعریض کے حملہ آور ہوتا ہے۔ والمراد بالغراب الذی یا کل البیض وخیط لانه  
 یتدری بالاذی۔ اور غراب یعنی نرغ سے مراد وہ کہ جو نجاست کھاتا ہے اور دانہ خلط کرتا ہے کیونکہ وہ اجتہاد میں پہل کرتا ہے  
 فـ یعنی وہ کبھی گندگی کھاتا ہے اور کبھی دانہ کھاتا ہے اور بغیر بھیر نے کے ایذا دیتا ہے اور یہ لام مصنف نے کرنا ذکر  
 کیا جیسا کہ شایع اکل حرم نے کہا ہے۔ مصنف۔ اور مترجم کے نزدیک یہ شایع کا سو ہے اور کر نہیں لگا۔ غراب کی دو قسم  
 کا بیان ہے اور توضیح عبارت یہ کہ المراد بالغراب الذی یا کل البیض والاذی یخلط۔ مراد نرغ سے وہ نرغ و صرف گندگی  
 کھاتا ہے اور وہ خلط کر لیتا ہے یعنی گندگی میں دانہ خلط کرتا ہے۔ پھر وہ مراد اس کا جو خالی نجاست میں کھاتا ہے اور

تو دانہ کا سناٹہ کیا جاتا پس جو اب دیکھو دانہ کا سناٹہ نہیں بلکہ نجاست کا سناٹہ ہوا۔ لانیہ بتدی بالادی کیونکہ غلط کرنا  
 نجاست سے پہلے کرتا ہے۔ یعنی اصل مرغوب اسکی غذا نجاست ہے اور دانہ وہ باقی کھا لیتا ہے کیونکہ دانہ نجاست میں  
 وہ پہلے نجاست پر جو بیج ڈالتا ہے تو وہ مثل جنس خوار کے ہر سم۔ اما العقیق غیر مستثنیٰ۔ رہا عقیق تو وہ مستثنیٰ نہیں  
 ہے۔ فـ۔ بلکہ اسکی قتل میں جزار لازم ہے۔ لانیہ لایسی خرابا۔ کیونکہ وہ غراب نہیں کھاتا ہے۔ فـ۔ اور اگر غراب  
 میں داخل ہوا تو وہ نجس کو نہیں کھاتا اگر نایع کر کے۔ ولایتدی بالادی۔ اور جس کھانے پر پہل نہیں  
 کرتا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ان الکلب العقور وغیر العقور۔ اور ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا کہ کتا خواہ کھتا ہو یا نہ چوم  
 فـ۔ کیونکہ حدیث احمد او دین صرف کتا ذکر ہے کتا صفت نہیں ہے۔ والمتانس والمتوحش معا سوا۔ اور  
 دونوں میں سے خواہ ہلا ہوا ہو یا وحشی ہو برابر ہیں۔ فـ۔ یہ بنا برآ کہ منہا بصیغۃ متثنیٰ ہے اور اگر منہا بصیغۃ مؤنث یعنی  
 جانور دونوں میں سے مثلاً کبوتر یا لالہ اور کبوتر جنگلی کسی کو مارے جزار لازم ہے۔ لان المقبرنی ذلک الخفس۔ کیونکہ معتبر  
 در بارہ جزار کے جنس ہے۔ فـ۔ پس اگر کبوتر مثلاً صید حرام ہے تو جس کبوتر میں سے پالو ہوا بھی حرام و جزار دونوں  
 میں لازم ہے۔ یا کلب کی جنس معتبر ہے۔ وکذا الفارۃ الالطیۃ والوحشیۃ سوا۔ اور دونوں ہی ویسی جو با جنگلی وحشی  
 جو پالو دونوں برابر ہیں۔ فـ۔ اسکا مثل جنگلی وحشی جسکے مارنے میں جزار واجب ہے اسی جنس کا پالو ہوا اگر مردہ  
 رہنے والا مارنے سے جزار لازم ہے۔ وانصب۔ اور سوسار۔ فـ۔ یعنی گوہ۔ والیرلوع۔ اور جنگلی جو پالو۔ لیسان  
 الخفس المستثناة۔ یہ دونوں ان پانچوں مستثنیٰ میں سے نہیں ہیں۔ فـ۔ یعنی ہدیہ قیاس علت اذیت کے  
 پانچوں کے ساتھ میں آنکو داخل نہ کیا جاوے۔ لانیہ لایبتدیان بالادی۔ کیونکہ یہ دونوں ایذا میں پہل نہیں  
 کرتے ہیں۔ فـ۔ اس عبارت میں اذی سے اذیت مراد ہے جیسے اذی یعنی گندگی بھی آتا ہے۔ ولیس فی قتل  
 البعوض والنمل والبراغیث والقراد شئی۔ اور بعض دخل وبراغیث وفراد کے قتل میں کچھ لازم نہیں ہے۔ فـ۔  
 یعنی تول شافعی واحد ہے۔ بعض کا واحد ہر جسکو پیشہ یعنی چمچہ کہتے ہیں اور غل کا واحد تلہ یعنی چوٹی۔ اور  
 براغیث جمع برغوث جسکو یکک یعنی پسو کہتے ہیں وہ آواز نہیں کرتا اور اڑتا پھرتا ہے۔ فراد چوٹی چوٹی یا کلہنی اور  
 اگر بڑی ہو تو اسکو حملہ کہتے ہیں م۔ یونہی حشرات الارض تنقذہ خفس ولسحات وذنخ وذباب ورفور وولہ  
 و صباع البیل ومرضام حین دابن عرس کے قتل میں کچھ نہیں کیونکہ بدن سے متولد نہیں اور نہ صید میں۔ المعبط۔  
 ح۔ اسکا مثل بدن سے متولد ہونا اور صید ہونا جزار سے مانع ہے چنانچہ امام مہنف رحم نے فرمایا۔ لانیہ لیست  
 بصیو و لیست بمتولدۃ من البدن۔ کیونکہ یہ جانور صید نہیں اور بدن سے متولد نہیں ہیں۔ فـ۔ تو جزار  
 ثابت نہ ہوئی۔ ثم ہی موزیہ بطباعما۔ پھر جانور اپنی طبیعت سے موزی ہیں۔ فـ۔ تو انکا قتل کرنا جائز ہے۔  
 والمراد بالقتل السودا واد الصفراء التي تؤدی۔ اور جو موشی سے مراد سیام جو موشی باز رہے جو کہ ایذا دیتی ہے۔  
 وعلایو ذی لایحل قتلها وکن لایجب الجزاء للعلۃ الاولیٰ۔ اور جو موشی کہ ایذا نہیں دیتی تو اسکا قتل کرنا  
 حلال نہیں لیکن جزار واجب ہوگی (اگر ارادے) وجہ اول علت کے۔ فـ۔ یعنی صید و متولد بدن نہیں  
 اتول سیاہ چمٹا لان تجزیہ سے بغیر چمچہ نہیں لانا لیکن چمچہ خصوصاً منہاں کھانے میں موزی ہے۔ کھل مارے  
 میں جزار نہیں قتل چمچہ کے۔ م۔ ومن قتل قملۃ تصدق بانشاء مثل کف من الطعام۔ اور جس نے جو یا  
 جلا ارڈا تو صدقہ کرے جو کچھ چاہے جیسے ایک قبیلہ بھر طعام۔ لانیہ متولدۃ من القفۃ الذی علی البدن  
 کیونکہ وہ اس میں کھل سے پیدا ہوتا ہے بدن پر ہے۔ و فی الجامع الصغیر طعام شیباً۔ اور جامع صغیر میں ہر



کچھ طعام دیدے۔ دینا بدل علی انہ پجزیہ ان یطعم المسکین شنباً یسیر علی سبیل اللہ باجمہ۔ اور یہ قول ابن عمر  
 دلائل کرتا ہے کہ کسی مسکین کو کچھ نفیست کھارے بطور مباحث کے۔ **فت** نہ بطور صدقہ تبلیک کے۔ **فت** والہ لم یمن  
 مشعاً۔ اگرچہ وہ پیت بھرنے ہو۔ **فت** حتی کہ روٹی لاکر آ جائز ہے۔ اور اگر دوسرے سے کھا کہ یہ فعل دوزخ دے  
 یا اشارہ کیا تو متقی و عبود بن اشارہ کرنا اسے پر کفارہ ہے۔ سرورجی نے کہا کہ یہ بید ہے اس واسطے کہ فعل کچھ صید نہیں کی غلہ  
 سے انا کہ امن ہو پس مارنے دے پر البتہ صدقہ ہے جو مذکور ہو جامع۔ **ومن قتل جرادة تصدق باشارہ**۔ اور جس  
 محرم نے شیر یا بادلانی رہ جو چاہے صدقہ دیدے۔ **لان الجراد من البئر**۔ کیونکہ میٹھی خشکی کے صید ہیں سے ہے۔ **فان البئر**  
**ما یکن اخذه الا بحیلۃ ویقصدہ الا خذ**۔ کیونکہ صید وہ جانور جسٹا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن نہ ہو اور پکڑنے والا اسکو قصد  
 کرتے۔ **فت** میٹھی کی یہی صفت ہے تو وہ صید ہے اور یہی قول مالک و شافعی کا ہے۔ وارد ہوتا ہے کہ حدیث ابو ہریرہ میں  
 بڑا جم وگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج با عمرہ کو نکلے تو ایک جھنڈ میٹھیوں کا سلٹنے آیا تو ہم نے انکو تلواردن  
 ولا تھیون سے مارنا شروع کیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکو کھاؤ کہ یہ صید البحر سے ہے۔ رواہ الترمذی  
 و ابو داؤد۔ جواب یہ کہ۔ اسناد بن ابو المنزم رادی ضعیف ہے ابو داؤد نے کہا کہ حدیث دہم ہے اور صحیح ہے کہ کعب البیہا  
 کا بیعی کا قول ہے اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ لوگ احرام میں نہ تھے انکو اجازت دی کہ پھیل کی طرح یہ بھی بغیر نزع کئے ہوئے حلال  
 ہے تو کیا صید البحر ہے۔ و تمرۃ خیر من جرادة۔ اور ایک جھوٹا ایک میٹھی سے بہتر ہے۔ **فت** قول عمر بن الخطاب خیر من جرادة  
 بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کہ ایک جھوٹا ایک میٹھی سے بہتر ہے۔ **فت** رواہ مالک و ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق  
 مرسل و مسند۔ **منع**۔ و لاشی علیہ فی ذبح السلفاء۔ اور محرم پر سلفاء یعنی کھجور انا رڈانے میں کچھ دھم نہیں ہے۔ **لان**  
**من النوام والحشرات**۔ کیونکہ وہ کیر دن کو ٹور دن میں سے ہے۔ **فت** فاشبہ الخنافس والوزغات۔ پس وہ کھجور  
 کے کیر دن اور گرگٹوں سے مشابہ ہو گیا۔ **ولیکن اخذہ من غیر حیلۃ**۔ اور اسکا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن ہے۔ و کذا لا یقصد  
 بالاختلاف یمن صید۔ اور یوں ہی پکڑنا مقصود نہیں ہوتا تو وہ صید نہ ہوا۔ **فت** اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ **ع**۔  
**ومن حلب صید المحرم فعلیہ قیمة**۔ اور جس نے حرم کے شکار کو دودھ لیا تو اسپر دودھ کی قیمت واجب ہے۔ **لان**  
**البلبن من اجزاء الصید فاشبہ کلہ**۔ کیونکہ دودھ تو صید کی اجزاء سے ہم پس کل کے مشابہ ہو گیا۔ **فت** اور  
 کل یعنی صید میں جزاء تو جزو یعنی دودھ میں بھی اسکی قیمت ہے اور یہی قول شافعی و احمد اور روایت از مالک ہے۔ **ع**۔ **ومن قتل**  
**ما لایوکل لحمہ من الصید کالسباع ونحوہا فعلیہ الجزار الا الاستثناء الشرح**۔ اور جس نے ایسے صید کو قتل کیا جسکا  
 گوشت نہیں کھایا جیسے دندے و آنکے اتند (بارد شکرہ وغیرہ) تو اسپر جزاء واجب ہے سو اسے انکے جگو شرح نے  
 مستثنیٰ کر دیا ہے۔ و ہوا عدوناہ۔ اور مستثنیٰ وہ ہیں جگو ہم شمار کر چکے۔ **فت** بھیر یا و کلب عقور۔ اور یہی ظاہر الا  
 جو اور ایک روایت میں دندے کلب عقور میں شامل یا لاحق ہیں یہی قول شافعی ہے۔ وقال الشافعی لا یجیب الجزار  
 لانما جلت علی الایماء فدخلت فی القصاص المستثناة۔ اور شافعی نے کہا کہ جزار نہیں واجب ہے کیونکہ یہ  
 جانور اپنی ذات میں ایذا و بر جھول میں تو انھیں قواستی میں جو مستثنیٰ ہیں داخل ہو گئے۔ **فت** اور کلب عقور سے  
 یہی معروف کتاب را نہیں جو سکتا کیونکہ یہ وحشی نہیں بلکہ اپنی ہوتا ہے تو کلب عقور سے وہ مراد ہوا ہے حرکت سے عدا ایتدا  
 ہو چنا و سے لہذا الحیر و حیاء وغیرہ اس میں شامل ہیں۔ **الغایہ**۔ و کذا اسم الکلب یسناد الی السباع باسیر بالغة۔  
 اور یوں ہی کلب کا اسم ازماہ لغت کے عام درندوں کو شامل ہے۔ **فت** چنانچہ اسپر حدیث دلائل کرتی ہے کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے قہقہ بن ابی سب پر پھردا فرمایا کہ اطمع علیہ کلبا من لایک۔ یعنی الہی اسپر اپنے کتوں میں سے ہے۔

ایک گناہ کر دے پس غنہ لعنہ کو ایک شیر نے پھاڑ ڈالا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیر بھی کلاب میں سے ہے۔  
 یعنی ہم نے اسی کے موافق روایت نوادر کی تصحیح کی اور شیخ متفق نے بدائع سے فیر و چتا و سیاہ گوشت قتل کر فی اجازت  
 نقل کی جس میں اختلاف کا ذکر نہیں ہے۔ م۔ و لنا۔ اور ہماری دلیل یعنی موافق ظاہر روایت کے۔ ان السبع حیدر تو حیدر  
 و کو نہ مقصود بالاختار الجلدہ اولی صطا و ہر اول دفع اذہ۔ یہ کہ وہ دیکھے حیدر میں بوجہ وحشی ہونے اور گرفتاری  
 میں مقصود ہونے کے خواہ کمال کے لیے (جیسے شیر وغیرہ) یا اسلحہ کے ذریعہ سے شکار کھیلنا جاوے (جیسے چتا وغیرہ)  
 یا اسکی ایماہ دور کرنے کی فرض سے۔ ف۔ جیسے جنگلی سور ہر۔ اور حیدر اسی کو کہتے ہیں جو وحشی اور قصد کر کے  
 گرفتار کیا جاوے۔ والقیاس علی الفواسق متفق لما فیہ من البطل العمد۔ اور فواسق پر قیاس کرنا  
 ممنوع ہے کیونکہ اس میں شمار کا باطل کرنا لازم آتا ہے۔ ف۔ یعنی حدیث میں پانچ جانور کا عدد فرمایا۔ حالانکہ قیاس  
 کرنے میں پانچ سے بڑے جانے میں لیکن دار و ہوتا ہے کہ عدد جب مقصود حکم نہ تو زیادتی کو منع نہیں ہوتا اور پرسان  
 و جہ قتل جائز ہونے کی پانچ کی تعداد نہیں بلکہ فسق ہر بلا خلاف۔ تو زیادتی منع نہیں۔ علاوہ اسکے دوسری حدیث  
 صحیح میں وضع یعنی گرگٹ کا مارنا بوجہ فسق کے حل و حرم میں جائز آیا اور یہ حج ہو گئے پس ہم مانتے ہیں کہ وہ حیدر میں لیکن  
 انکا مار ڈالنا جائز ہے۔ واسم الکلب لایقع علی السبع عرفا و لعرف الملک۔ اور کلب کا حذف عرف میں درندہ  
 ہے۔ نہیں واقع ہوتا اور عرف ہی زیادہ قوی ضابطہ ہے۔ ف۔ پس حدیث میں جو آیا وہ بطریق مجاز ہے تو جب تک حقیقت  
 ممکن ہے مجاز بیان نہیں لیا جائیگا۔ لیکن اسکا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ بیان حقیقت ممکن نہیں کیونکہ کلب عقور تو وحشی نہیں  
 ہے پس لامحالہ وحشی درندہ مراد ہے اور وہ مجاز نفوی میں سر درندہ موزی کو شامل ہے قتال فلعن الحق لا یعد وہ والہ تعالیٰ  
 م۔ اور ظاہر ظاہر روایت مذکورہ کے درندہ قتل کرنے میں جب کہ اسے حملہ نہ کیا ہو جزاء واجب ہے۔ ولا یجوز تعینہ شاة  
 اور ایک بکری کی قیمت سے تجاوز نہ کیا جاویگا۔ وقال زفر حجب بالنعۃ ابغث اعتبارا بأكول اللحم۔ اور زفر فرم  
 نے کہ اگر پوری قیمت واجب ہوگی جائز ہوگی بچہ قیاس بأكول اللحم کے۔ ف۔ یعنی ایسے جانور کے قیاس پر  
 جسکا گوشت کھایا جاتا ہے۔ و لنا قولہ علیہ السلام الضبع حیدر و فیہ الشاة۔ اور ہماری دلیل قول آنحضرت صلعم ہے  
 کہ ضبع یعنی کفتار حیدر اور اس میں بکری واجب ہے۔ ف۔ معروف حدیث جاہرہ اس طرح ہے کہ میں نے پوچھا کہ  
 ضبع کیا حیدر فرمایا کہ ہاں اور اس میں بکرا قرار دیا جائیگا جب کہ اسکو محرم شکار کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ لیکن یہ حدیث  
 معمول ہے کہ ضبع کی اسوقت مالیت اسی قدر اندازہ کی گئی ہے درندہ قولہ تعالیٰ فخر اشل ما قتل من النعم۔ سے معافیہ  
 ہوگا۔ کیونکہ آیت میں ہر حیدر کے واسطے اسکا مثل یعنی ہر ابر قیمت واجب کی گئی پس حدیث بھی اسی بنا پر ہے  
 کہ کفتار کی قیمت ایک بکرا اتھی۔ نقلی ہذا۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر زمانہ و ملک میں اور ہر درندہ و حیدر کو  
 اللحم میں صرف بکری ہی واجب ہو اس سے زائد نہ ہو۔ الفخ۔ ولان اعتبار قیمتہ لکان الاستفادہ جلدہ لالانہ  
 محارب موز۔ اور اس دلیل سے کہ ایسے شکار غیر ماکول اللحم کی قیمت کا اعتبار اسکے کمال سے نفع حاصل کرنے  
 کے دخل سے ہے نہ اسوجہ سے کہ وہ ٹرانکا موزی ہے۔ ومن ہذا الوجه لایزاد علی قیمتہ الشاة ظاہرا۔ اور اس  
 دلیل سے نکلا کہ بظاہر حال بکری کی قیمت سے نہیں بڑھایگا۔ ف۔ یعنی جب کہ مقصود صرف کمال ہے تو کمال  
 کی قیمت ایک بکری کے گوشت و کمال سے بڑھ کر نہ ہوگی۔ اس دلیل میں بھی اعتراض ظاہر ہے کیونکہ وہ اہم  
 نے اوپر لکھا و کو نہ مقصود بالاختار الجلدہ اولی صطا و ہر اول دفع اذہ۔ تو صرف کمال کی خصوصیت کمال رہی علاوہ ہر  
 قولہ تعالیٰ فخر اشل ما قتل الا یہ میں تو مطلقاً حیدر و قتل کی قیمت واجب فرمائی ہے نہ صرف کمال کی اور معارضہ

آیت سے نہیں جو سکنا۔ شخص افغ۔ پس ظاہر کلام التحق رحم ترجیح دینا ہے کہ کچھ نہیں واجب ہے ورنہ پوری قیمت واجب ہو مثل قول زفر رحم کے۔ پھر یہ اختلاف اس صورت میں کہ درندہ کو بغیر حملہ کرنے کے محرم نے قتل کیا ہو۔ وادھامال السبع علی المحرم فقتله لاشی علیہ۔ اور جب درندہ نے محرم پر حملہ کیا پس محرم نے اسکو قتل کر دیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ وقال زفر یجب اعتباراً بالاجل الصائل۔ اور زفر رحم نے کہا کہ واجب ہے قیاس اونٹ حملہ آور کے قتل یعنی اگر کسی کے اونٹ نے محرم پر حملہ کیا پس اسنے قتل کر دیا تو اس پر اونٹ کی قیمت واجب ہے۔ یون ہی درندہ کی قیمت واجب ہے۔ ولنا ماروی عن عمر بن الخطاب انہ قتل سبعاً وابدی کبشاً وقال انا اتد انماہ۔ اور باری دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمر رحم سے روایت کیا گیا کہ حضرت عمر رحم نے ایک درندہ قتل کیا اور ایک کبرا بادی بھیجا اور فرمایا کہ ہم نے درندہ پر پہل کی تھی۔ قتل۔ یعنی اگر ہم پہل کر کے اسکو قتل نہ کرتے بلکہ وہی حملہ کرتا تو ہم پر یہی کا بکرا واجب نہ ہوتا۔ لیکن یہ استدلال اس مفہوم سے صحیح ہے کہ اصول الخفیہ میں بحث نہیں پس اولی استدلال بحدیث السبع المتاع یعنی مثل نواسق کے جائز ہے اسے درندہ کو قتل کرنا جو حملہ کرنے والا ہو۔ مع۔ یعنی حملہ کرے نہ آنکہ اسکی یہ عادت ہو ورنہ موافق روایت بدائع دواور کے بغیر جزا قتل جائز ہے۔ م۔ ولان المحرم ممنوع عن التعرض لامن دفع الاذی۔ اور اس دلیل سے کہ محرم کو صید کا قرض کرنا ممنوع ہے نہ اپنی ذات سے اذیت دور کرنا۔ ولہذا کان ما دونہ فی دفع المتوہم منہ الاذی۔ اور اسی وجہ سے محرم کو اجازت ہے ایسے جانور کو دفع کرنے کی جس سے اذیت کا توہم ہو۔ ق۔ اور وہ نواسق جانور ہیں۔ فلان کیون ما دونہ فی دفع المتحقق اولی۔ پس بدرجہ اولی اسکو اجازت ایسے دفع کی جس سے اذیت متحقق ہو۔ ق۔ یعنی جب کہ درندہ نے حملہ کیا تو اذیت متحقق ہے پس جب کہ اذیت توہم ہونے سے نواسق کے قتل کی اجازت ہے تو بدرجہ اولی اس اذیت متحقق میں درندہ حملہ آور مار ڈالنے کی اجازت ہوگی۔ ومع وجود الاذن من الشارع لا یجب الجواز حقالہ۔ اور باوجود شایع کی طرف سے اجازت ہونے کے جواز واسطے حق شایع کے واجب ہوگی۔ ق۔ ان اگر حق العباد بھی مطلق ہو تو اسکا حق واجب ہوگا لہذا کہا۔ بخلاف الجمل الصائل لانه لا اذن لمن صاحب الحق وجوباً بعد۔ برخلاف اونٹ حملہ کرنے والے کے کیونکہ قاتل کو مقدار کی طرف سے اجازت نہیں اور مقدار بند ہے۔ ق۔ یعنی مالک نے اس کے قتل کی اجازت نہیں دی تھی لہذا مالک کا حق اور وہ قیمت جمل ہی واجب ہوگی اور مالک حقیقی شایع غرض جمل نے قتل کی اجازت دی تو جواز احرام واجب نہیں۔ پس اس پر درندہ حملہ آور کا قیاس درست نہیں کیونکہ درندہ میں سوائے حق شایع کے کوئی حق مطلق نہیں ہے۔ م۔ وان اضطر المحرم الی قتل صید فقتله فعلیہ الجزاء۔ اور اگر محرم کسی صید کو قتل کرنے پر مضطر ہو اسنے اسنے قتل کیا تو اس پر جزا واجب ہے۔ ق۔ مضطر ہونے کے یہ معنی کہ جو ک سے مضطرب ہو کہ صید کا گوشت کھانے پر مجبور ہوا۔ تو شرع نے قتل کی اجازت دی مگر جزا لازم ہے۔ لان الاذن مقید بالکفارة بالنص علی ما لوناہ من قتل۔ کیونکہ اجازت بدیل نص مقید بقفا۔ یہ چنانچہ ہم نے سابق میں عادت کر دی۔ ق۔ یعنی تو تعالیٰ فمن کان منکم مریضاً او بادی من راسہ الاثر۔ میں ضرورت کے وقت سرخندانے کی اجازت دی مگر فدیہ کفارہ کے ساتھ تو مضطر کو بھی ضرورت کے وقت صید ذبح کر کے کھا جائز مگر بشرط کفارہ۔ ولا یاس للمحرم ان ینزع الشاة والبقرۃ والبعیر والذبا جازہ والبط الاہلی۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ذبح کرے بکری کو اور گائے اونٹ و مرغی اور ہوا و بھوک۔ لان نذہ الاشیاء لیست بصیود لعدم التوحش۔ کیونکہ یہ چیزیں صید نہیں ہیں جو وحشی ہونے کے۔ ق۔ یعنی انکی اصلی خلقت تو حمل نہیں ہے۔ والہذا بالبط الذی کیون فی المساکن والنیاح فی لانه اذیت باصل بالاختلاف۔ اور لہذا سے مراد



وہ ہاں پر گھرنے سے نہ ہونے میں رہا کرتا ہے کیونکہ یہ اپنی اصل خلقت میں پالو دہی ہوئی ہے۔ فـ کسی وحشی جنگلی نہیں  
 ہوتی ہے۔ جیسے کہ بوتر دن میں ہاں کو بھرنے کی قسم ہے۔ وگرنہ فوج حاکم مصلحتاً غلیظہ الجوار۔ اور اگر محرم کے بوتر ہاں کو فوج  
 یا تو اس پر جوار لازم ہے۔ خلافاً لما لک کہ اہل اوت متاسس ولا یمنع چنا حیمہ لیلو و نموضہ۔ بر خلاف قول ملک  
 کے۔ وکی دلیل یہ ہے کہ ہاں کو بوتر خود ہاں کو ان سے انوس ہوتا ہے اور اپنے بازوؤں سے منہ نہیں ہوتا اور ہاں کو ہاں کو  
 ہونے کے۔ فـ یعنی اڑنے میں بار دستی کرنے میں تو آدمی اس کو جب چاہے گرفتار کرے وہ صید کی طرح منع نہیں  
 ہے۔ و سخن نقول الاحمام متوحش باصل الخلقہ متمنع بطیرانہ وان کان لعلی النوض۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ بوتر  
 یعنی ہاں کو ہاں کی اصل خلقت میں وحشی مانع ہوا جو کہ اپنے آسمان سے منع ہے اگرچہ آسمان میں شست ہو۔ والا شین  
 عارض ظلم معتبر۔ اور ہاں کو ہاں کو عارض ہو گیا پس معتبر ہوا۔ فـ اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ الحاصل صید ہونے  
 میں اصلی خلقت کا وحشی ہونا اعتبار ہے اور یہی بل جانا معتبر نہیں ہے۔ و کذا اذا قتل فلیما مستاک۔ اور یوں ہی جب  
 ہلی ہوئی ہرن کو ذبح کیا تو جوار واجب ہے۔ لانه صید فی الاصل فلا یطہر الا سقیما س۔ کیونکہ وہ اصل میں صید ہے  
 تو بل جانا اس کو باطل نہیں کریگا۔ فـ جیسے برعکس یعنی اصل میں مالد و ہاں کو ہاں کو وحشت عارض ہونے سے صید  
 نہیں ہوتا۔ کالبیر افانہ لا یأخذ حکم الصید فی الحرۃ علی المحرم۔ جیسے اونٹ جبکہ بھڑک کر وحشت کھا گیا تو صید حکم  
 نہیں لیتا کہ محرم پر اس کا ذبح کرنا حرام ہو جائے۔ و اذا ذبح المحرم صیداً فذبحہ میتہ لایسل اکلمہا۔ اور جب محرم نے کسی  
 شکار کو ذبح کیا تو اس کا ذبیحہ مردار ہی اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ فـ اگرچہ مضطر نے ذبح کی ہو۔ کیونکہ وہ صرف مضطر کو  
 حلال ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی رحمہ نے کہا۔ فـ ایک قول میں۔ بھل ماذبحہ المحرم فغیرہ لانه عامل  
 لہ فانتقل فطہ الیہ۔ کہ جو محرم نے ذبح کیا وہ غیر محرم کو حلال ہے کیونکہ محرم نے تو غیر کے لیے کام کیا پس اس کا فعل غیر محرم  
 منتقل ہوا۔ فـ اور غیر محرم ذبح کرنا تو اس کو حلال ہوتا۔ رہا محرم تو اس پر مطلقاً حرام ہے۔ ولنا ان الذکاۃ فعل مشرّع  
 اور ہماری دلیل یہ کہ ذبح کرنا مشرّع فعل ہے۔ فـ جس سے کھانا حلال ہوتا ہے۔ و ید افعل حرام فلا یكون ذکاۃ۔  
 اور یہ فعل محرم کا حرام ہے تو یہ ذبح کرنا نہ ہوگا۔ کذبہ الجوسی جیسے آتش پرست کا ذبیحہ۔ فـ کہ ذبیحہ نہیں بلکہ  
 مردار ہے۔ و ہذا لان المشرّع ہوا الذی قام مقام النیر بن الدم واللحم۔ اور یہ یعنی محرم کا ذبیحہ حرام مردار ہونا  
 اس وجہ سے ہے کہ ذبح مشرّع وہی خون و گوشت کے درمیان غیر و جدائی کرنے کے قیاس مقام ہے۔ فـ کیونکہ گوشت  
 پاک اور خون منقطع نہیں ہے تو شرع نے ذبح شرعی کو دونوں میں جد کرنے کے قیاس مقام کیا جیسا کہ واسطہ آسانی دینے کے  
 فـ پس اگر مشرّع ذبیحہ کیا تو گوشت حلال ہے اگر خون جاری ہو کر بہا ہو اور اگر مشرّع ذبیحہ نہ ہو اسکا مجموعی نے کیا  
 تو مردار ہے اگرچہ خون بہا دے۔ ن۔ تو حلال ہونا مشرّع ذبیحہ پر ہے۔ فیعدم بانعدامہ۔ پس حلال ہونا عدم  
 ہوگا جو ذبیحہ مشرّع عدم ہونے کے۔ فـ پس جب ذبیحہ محرم مشرّع ذبیحہ نہیں تو مردار ہوا۔ وان اکل المحرم  
 الذابح من ذک شیان۔ اور اگر ذبح کرنے والے محرم نے اپنی ذبیحہ میں سے کچھ کھایا۔ فـ باوجودیکہ اس مردار  
 کا کھانا حرام ہے۔ فعلیہ قبیحہ ااکل۔ تو اس پر کھانا اس کی قیمت واجب ہے۔ فـ یعنی مع استقار کے۔ عندی فیض  
 یہ اذہیفہ کے نزدیک ہے۔ و قال الیس علیہ جزاء اکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ جو اپنے کھانا اس کی جلا و سیر نہیں کر  
 صرف استقار لازم ہے۔ وان اکل منہ محرم آخر فلا شئی علیہ فی توہم جیسا۔ اور اگر اس ذبیحہ میں سے کسی  
 کچھ کھا جائے تو اس کے قول میں بالاتفاق اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ لہذا ان خبرہ جنتہ فلا یزیدہ بالکمال الا استقام  
 اس کی دلیل یہ ہے کہ محرم مردار تو محرم نہیں ہے بلکہ اس کے کھانے سے اس سے استقام کرنے کے لیے کچھ واجب



تو حدیث مہول ہوگی اس بات پر کہ حرم کو صید ہدیہ دے نہ گوشت - ف - پس صید بیچ کر نا اور کھانا حرام ہوگا - او  
 معناه ان یصاد باہرہ - یا یعنی یصاد کہ یہ شکار مارا جاوے اسکے حکم سے - ف - اور حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ  
 سمیعین جو اوپر گلدی آئیں صرف یہی پوچھا کہ تم میں سے کسی نے اسکو حکم دیا تھا یا دلالت کی تھی انھوں نے کہا کہ یقین فرمایا  
 کہ پھر اسکو کھاؤ - یہ نہیں پوچھا کہ اسکی نیت میں نہ تھا کہ تمھارے واسطے شکار کرے - پھر حمادی رحمہ اللہ نے یہی قول جو ہلال  
 مدہب پر حضرت عمر و ابو ہریرہ و طلحہ بن عبید اللہ و عائشہ رحمہم سے روایت کیا - تحقیق مسئلہ طویل ہے - فتح القدیر میں لکھنا  
 چاہیے - م - ثم شرط عدم الدلالة - پھر دلالت نہ کرنا شرط فرمایا - ف - یعنی محرم کو حکم الصید کھانا اس شرط سے حلال  
 ہے کہ اسنے شکاری کو دلالت نہ کی ہو جیسے حکم بھی نہ کیا ہو - و ہذا تمھیں علی ان الدلالة محرمہ - اور یہ شخص جو اس  
 بات پر کہ دلالت کرنا حرام کرنے والا ہے - ف - یعنی دلالت کرنے سے گوشت کھانا حرام ہو جاتا ہے جیسے دلالت کرنا حرام  
 ہے - قالوا فیہ روایان - مثلاً حج نے کہا کہ اس میں دو روایتیں آئی ہیں - ف - ایک میں ہے کہ دلالت کرنے سے  
 محرم کو حکم الصید کھانا حرام ہے اور دوسرے میں دلالت حرام لیکن گوشت کھانا نہیں - اور امام قدوسی نے مدایعہ اول  
 پر تفصیل کی - و وجہ المحرمۃ حدیث ابی قتادہ رضی اللہ عنہ و قد ذکرناہ - اور وجہ حرام ہونے کی حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ  
 ہے اور ہم اسکو ذکر کر چکے - ف - اور مترجم نے اسی اسکا حاصل ذکر کیا جس سے ظاہر ہے کہ کھانے کی اجازت بعد اس  
 دے کہ کسی نے دلالت نہیں کی اور کسی نے شکار کر کے کا حکم نہیں کیا - یا ان اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ اسکے سوا  
 ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے نہیں پوچھا کہ تم نے ان محرموں کے واسطے تو شکار نہیں کیا - پس اگر یہ بھی شرط ہوتا جیسا کہ ائمہ غفیلہ  
 کہتے ہیں تو بدون اسکے کھانے کی اجازت نہ دیتے - اور حدیث جابر بن عبد اللہ فیہ صید وہ ادبعا و لکم - کے یہی معنی کہ تمھارے  
 واسطے حلال ہے یہ کام تمھارے حکم سے نہ کیا ہو - اور یہ استعمال شائع - فاسر تعالیٰ اعلم - م - و فی صید المحرم اذا فوجہ  
 السحلال فجب قیمۃ تصدق بها علی الفقراء - اور حرم کی صید میں جب اسکو حلال یعنی بے احرام والا شخص بیچ کر دے  
 تو اسکی قیمت واجب ہوگی جسکو فقروں پر تقسیم کرے - ف - یہ حرم کی صید کے واسطے خاص تحریم ہے - لان الصید  
 استحق الامن بسبب المحرم - کیونکہ حرم کی وجہ سے صید مستحق امن ہے - ف - جیسے حرم سے باہر شخص احرام باندھے  
 تو اسکی ذات سے صید کو امن ہے نہ بوجہ جگہ کے حتیٰ کہ حلال کو شکار کرنا حلال ہے اور حرم میں بوجہ مکان معظم کے ہر شخص و  
 جانور مستحق امن ہے - لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول ولا ینفر صیدہا - بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے قول کے جو ایک حدیث میں جبین طول ہے واقع ہوا کہ ولا ینفر صیدہا - ف - یعنی اور نہ کہ کی صید کو نفرت  
 و دلائل جاری ہر ایک سے باتفاق حرم ہے اور اس کلام سے آئندہ کی خبر دینا مقصود نہیں بلکہ بالاتفاق ہی مراد ہے یعنی کوئی شخص  
 ایسا مت کرے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حج کہ میں آپ نے حد و شمار اتنی غزوہ جل کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے  
 کہ سے اصحاب اخیل کو سوا اور رسول اللہ و مومنوں کو مسلط فرمایا اور مجھے بھی دن کی ایک ساعت کے لیے حلال  
 کیا گیا تھا پھر اسکی رحمت و اقیامت باقی ہے اسکا رحمت نہ کا نا جاوے اور اسکی صید کو تغیر نہ کی جاوے اور اسکی  
 برہی گھاس نہ کاٹی جاوے اور اس میں گراماں کسی کو لینا حلال نہیں مگر جو اسکو پکار کر مالک کو پہنچانے کے لیے اسکا  
 عباس بن مطلب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ سوائے اذکر کے کہ وہ ہڈی و ہڈی و ہڈی کے واسطے ضروری ہیں  
 آپ نے فرمایا کہ سوائے اذکر کے - رواہ الا نسائہ فی صغیرہم وغیرہم - واضح ہے کہ نباتات سے ملو جو آپ جی ہونہ وہ  
 کہ کسی نے لگائی ہو - پھر حدیث سے مقصود یہ کہ آپ نے مومنوں کا شکر لیکر کہ پر حملہ کیا تو خلق کو تنبیہ فرمائی کہ اس  
 کے حکم سے تمھارے ہجرت کے بھی اڑتائیں سال جو ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کے سال میں تم لوگوں کی





دخل المحرم بمبیدہ - اور جو شخص حرم میں سے مہر کے داخل ہوا - فتنہ اگرچہ محرم نہ ہو - فطیلعہ ان پر سہلہ فیہ - تو اس پر واجب ہے کہ حرم میں آسکو چھوڑ دے - اذاکان فی یدہ - بشرطیکہ اسکے ہاتھ میں ہو - فتنہ یعنی درحقیقت ہاتھ میں پکڑے ہو - خلافاً لکشافی فائدہ بقول حق الشیخ بالظہر فی ملوک العبد لحاجۃ العبد - بر خلاف قول شافعی رحمہ اللہ کہ وہ فرمانے میں کہ عہدہ کے متعلق ہونے سے جو چیز بندہ کے ملک میں ہوتی ہے اس چیز میں شریعہ کا حق نہیں ظاہر ہوتا - فتنہ بکسباج میں ظاہر ہوتا ہے کیا نہیں دیکھئے کہ حرم میں جس نے خود درخت لگایا اسکو لگانا جائز ہے - اور واضح ہو کہ محرم کو احرام کے ساتھ ہی چھوڑنا واجب ہے - ولنا انہ لما حصل فی المحرم وجب ترک التعرض لحرمة المحرم - اور ہماری محبت یہ ہے کہ یہ مہر جب حرم میں موجود ہوتی تو حرم کے احرام کی وجہ سے اس سے تعرض ترک کرنا واجب ہو گیا - اور صار ہو من صید المحرم فاشی الامن لما روینا - یادہ حرم کی مہر سے ہو گئی تو امن کے مستحق ہوئی بدلیل حدیث سابقہ - فتنہ یعنی لایفر صیدہا - یعنی دونوں طریق سے اسکو ہاتھ سے چھوڑنا واجب ہے - مترجم کنایہ کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ درخت حرم وہ درخت کہ کسی کی ملک نہ ہو ورنہ درخت ظنان شخص کہلا جائے - بخلاف صید حرم کے کہ وہ حرم کے اندر داخل ہونے سے ہی فساد میں جس ہرن کا شمار حلال ہے اگر وہ حرم میں داخل ہو گیا تو وہ صید المحرم ہے جب تک وہاں سے خارج نہ ہو ورنہ پھر حلال ہے پس حرم میں صید کا جو وہی صید المحرم ہے تو ہاتھ سے تعرض حرام ہے - م - فان باعہم وہاں بیع فیہ ان کان قائما - پھر اگر اپنے صید کو فروخت کر دیا تو بے حق میں بیع ہو کر وہ بیانیگی بشرطیکہ صید قائم ہو - فتنہ حتی کہ اگر کپڑا و صید و چیزوں کو ملا یا جو تو فقط صید کے حق میں بیع ہو گیا بیانیگی بنا بر آگاہ کتاب البیوع میں ہے بشرطیکہ صید قائم ہو - وان کان فاشی فطیلعہ المجزأ - اور اگر صید قائم نہ رہا جو تو بائع پر جہاد واجب ہے - فتنہ خواہ صید مرگیا یا مشتری اسکو کہیں لیکھا ہو - لانه تعرض للصید تغویت الامن للذی استحقہ - کیونکہ اپنے صید کا وہ امن جتنا مستحق تھا ضائع کر کے صید سے تعرض کیا - فتنہ جو مستوجب جزا ہوتا ہے وکذا لکسباج المحرم الصید من محرم او حلال - اور یوں ہی محرم کا فروخت کرنا صید کو محرم یا حلال کے ہاتھ - فتنہ یہ حکم رکھتا ہے کہ صید قائم ہو تو بیع مردود ہے ورنہ بائع پر جہاد لازم ہے - لما قلنا - اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے - فتنہ یہ سب اسوقت کہ صید کو ہاتھ سے پکڑے ہو - ومن احرم وئی بیتہ ادنی قفص معہ صید فطیس علیہ ان یرسلہ - اور جس شخص نے احرام باندھا حالیکہ اس کے گھر میں یا اس کے ساتھ کسی بیچرہ میں صید ہے تو اس پر اسکا چھوڑنا واجب نہیں ہے فتنہ یہی مذہب عبد السمیع الحارثی رحمہ اللہ اور مجاہد و داؤد زعمی و مالک و احمد کا ہے لیکن اپنا ہاتھ یا لگاؤ اس سے الگ رکھنا واجب ہے کیونکہ اگر درحقیقت ہاتھ میں ہو تو بافتان احرام باندھتی ہے چھوڑنا واجب ہے - سعف - وقال الشافعی علیہ ان یرسلہ - اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس پر اسکا چھوڑنا واجب ہے - فتنہ اگرچہ ہاتھ میں نہیں ہے - لانه متعرض للصید باساکہ فی ملکہ - کیونکہ وہ صید کو اپنے ملک میں رک رکھنے کی وجہ سے صید سے تعرض کرنے والا ہوا - فصار کما اذا کان فی یدہ - تو قبضہ میں رکھنا ایسا ہو گیا گویا اس کے ہاتھ میں صید ہے - ولنا ان الصحابة كانوا یحرمون وئی یوتہم صید وودواجن - اور جاری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم احرام باندھنے حالانکہ ان کے گھروں میں صید اور دواجن ہوتے تھے فتنہ دواجن جمع دواجن وہ ہرن وغیرہ جو کبھی کی طرح بل جادے - صید جمع صید اور مراد پرند و فیو جملی - حاصل ہے کہ ان کے گھروں میں صید کے اقسام میں سے پرند و دواجن وغیرہ ہوتے تھے - ولہم یقتل عنہم ارسلانہا - اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے ابن صید و لا چھوڑنا بقول نہیں ہے - فتنہ حالانکہ اگر چھوڑنے تو اسکی قتل کی ضرورت تھی - وند لک جہاد العادۃ العاصیۃ - اور اسے نہ چھوڑنے کے ساتھ فاشی علت جاری چلی آئی ہے - فتنہ کہ برابر طبقہ تابعین ترجیح تابعین دہ گئے بعد دواجن میں جبکہ یہی طریقہ رہا کہ کوئی محرم اپنے گھر کے صید کو چھوڑ دینا واجب نہیں جتنا اس پر چھوڑنے میں

صیدہا لایفر صیدہا

وہی من احد سے الحج۔ اور یہ فاش عادت منجملہ شرعی دلائل کے ایک دلیل ہے۔ فتنہ گویا بھڑکا ہوا بھال کے پر ہونے والی شمشیر کے کمان کے مانند ثناء ابوبکر بن عباس من یزید بن ابی زیاد من عبد اللہ بن الحارث بن مالک من کناجی الحج۔ یعنی عبد اللہ بن الحارث نے کہا کہ ہم لوگ حج کرنے والے ہیں۔ حالانکہ اپنے اہل بین طبع طبع کے میوہ چھوڑ جانے کے ہم انکو رہا نہیں کرتے تھے۔ حدیث عبد السلام بن حرب عن لیث بن عباد ان علیاً رضی اللہ عنہ اثم۔ یعنی مجاہدہم نے فرمایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک جماعت کے ساتھ بین صید سے راجن دیکھے حالانکہ وہ لوگ احرام میں تھے پس انکو ان میوہ کے رہا کرنے کا حکم نہیں کیا۔ مع ت۔ یہ اسناد بے شبہہ حیدر حسن ہے پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم زمانہ میں تھے کہ انہوں نے ایک ہی علیہ السلام چلا آیا تو بقول حضرت ابن مسعود رحمہ کے۔ ما راہ المسلمون حنا فمرو عند الحسن۔ جو بات مومنوں نے بتوئی تھی وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھی ہے۔ گمراہ احمد والطیالسی والبنار والطرانی والبیہقی۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور یہ قول بھڑکا ہوا حدیث مرفوعہ کے ہے اور کچھ شبہہ نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے موشین قطعی ہونے پر قرآن مجید کی صریح آیات میں مانند قوله تم اولئک ہم المؤمنون حقاً۔ اور اولئک ہم المفلحون۔ اور قوله تعالیٰ رضی اللہ عنہم در ضوا عنہ۔ اور انہوں نے ایک بہت کثرت سے ہیں اور خود اجماع است بلا خلاف حجت ہے اور است سے مومنوں مراد تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع قطعی حجت ہوا۔ پس احرام میں ان صیود کا نہ چھوڑنا جو گھر میں ہوں انکا ناعا اور عام عادت فاش چلی آئی ہے تو معلوم ہو گیا کہ چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ م۔ ولان الواجب ترک التعرض۔ اور اس دلیل قیاس سے بھی کہ محرم پر فویہ واجب کہ صید سے تعرض چھوڑے وہو یس متعرض من جتہ۔ اور حال یہ کہ محرم اپنی طرف سے کچھ متعرض نہیں۔ لانه محفوظ بالیست والتقصص لایہ۔ کیونکہ صید تو بذرہ بیت اور نقص کے محفوظ ہے نہ محرم کے ساتھ۔ فتنہ یعنی محرم کچھ اپنے ہاتھوں سے اسکو گرفت کیے ہوئے نہیں ہے۔ غیر انہ فی ملک۔ سوائے اتنی بات کے کہ صید اسکے ملک میں ہے۔ فتنہ اور ملک میں ہونا کسی صید سے تعرض نہیں ہوتا۔ قاضی خان وغیرہ نے فرمایا کہ لوگ احرام باندھتے ہیں حالانکہ انکے گردن میں ایسے مکانات ہوتے ہیں جنہیں جنگلی کبوتر محفوظ رہتے ہیں اور چڑیاں و سبزی وغیرہ پالے ہوتے ہیں تو معلوم ہو گیا کہ بدون ہاتھ کے گرفت کے خالی ملک میں انکو محفوظ کرنا کچھ نہ تعرض نہیں جو منع کر دیا گیا ہے۔ م۔ فتنہ۔ ولو ارسلنا فی معاذہ فو علی ملک۔ اما اگر محرم اسکو کسی جنگل میں چھوڑ دے تو بھی شرفادہ اسی کے ملک میں باقی ہے۔ فتنہ۔ حتیٰ کہ اگر دوسرے کو علم ہو کہ خان شخص نے اسکو اپنے ملک میں کر لیا تھا تو دوسرے کو جائز نہیں کہ بغیر اجازت مالک کے اسپر قبضہ کر لے۔ تو چھوڑنے سے بھی وہ محرم کی ملک سے خارج ہوگی۔ فلا معتبر ببقا الملک۔ تو ملک باقی ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ فتنہ یعنی تعرض ترک کرنے میں یہ معتبر نہیں کہ ملک بھی زائل کر دے بلکہ مرف ہی کہ ہاتھ سے تعرض نہ کرے۔ چنانچہ اگر محرم کے ہاتھ میں ہو تو بافتان چھوڑنا واجب ہے و فرج احرام میں داخل کرنے کے بعد ہاتھ سے چھوڑے بلکہ باہر نکال لاکر بیچ کر دے تو بھی باطل ہے اگرچہ محرم نہ ہو۔ وقیل اذا کان التقصص فی یدہ لزمہ ارسالہ لکن علی وجہ التخصیص۔ اور کہا گیا کہ اگر نقص اسکے ہاتھ میں ہو تو چھوڑنا واجب ہے لیکن ایسے طور پر کہ ضائع نہ کرے۔ فتنہ۔ کیونکہ مال کو ہبا کر احرام ہے۔ پس کسی مکان وغیرہ میں چھوڑ دے۔ اور عینی نے کہا کہ ماہہ علماء کے نزدیک مرف نقص سے ہاتھ الگ کر لینا واجب ہے۔ قال فان اصحاب حلال صید اثم احرام فدرسلہ من یدہ غیرہ ضمن۔ کہا کہ اگر حلال نے کوئی صید حاصل کیا پھر اسے احرام باندھا پس کسی غیر کے اسکے ہاتھ میں سے صید کو رہا کر دیا تو یہ شخص حرام ہوگا۔ فتنہ۔ کیونکہ مالک نے اسکو بغیر احرام کے حلال ہونے کی حالت میں پکڑا ہے۔ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ بہ حکم ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ فتنہ۔ یہی قول مالک رحمہ ہے۔ وقال لا یضمن لان الکسر لیس المراد المعروف ناموس عن المنکر۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ ماموس



نہیں چوگا کیونکہ چھوٹے والا امر معروف و نہی اور منکر کرنے والا ہے۔ ف۔ یعنی آدمی پر شرع نے جو کچھ کاموں سے روکنا اور نیک کاموں کا حکم کرنا واجب کیا ہے جب کہ قدرت ہو پس جب کہ محرم نے باوجود احرام کے صید کو باجمہ میں پکڑا تو اس نے منوع شرعی کیا پس دوسرے نے اس امر منکر سے روکنے کے واسطے چھڑا دیا اور معروف شرعی کا حکم کیا کہ وہ گناہ سے بچ گیا پس چھڑانے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے نیک کام کیا۔ اور نیکو کاروں کے حق میں اسے تعالیٰ نے فرمایا۔  
 وما علیٰ احسنین من سبیل۔ اور نیکو کاروں پر کوئی راہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جو لوگ نیک کام کرنے والے ہیں ان پر گرفت و مواخذہ کچھ نہیں ہے۔ پس دنیا میں ضامن نہ ہوگا اور آخرت میں عذاب سے محفوظ ہوگا۔ ولہٰذا ملک  
 الصيد بالاختلاف محترما۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صید کو پکڑنے سے اسکی ملک محترم  
 حاصل کی۔ ف۔ یعنی ایسی ملک کہ دوسرے نہی کرنا حرام ہے کیونکہ جب اسے صید پکڑی تو حلال تھا۔ فلا یطیل احتراما  
 باحرامہ۔ پس اسکا محترم ہونا اسکے احرام باندھنے کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ بالاتفاق ملک ابھی  
 بدستور قائم ہے۔ وقد ائلفہ المرسل فیضمنہ۔ حالانکہ چھڑانے والے نے اسکو تلف کر دیا پس ملک کو ضامن دینا۔  
 ف۔ اور یہ دلیل مبنی ہے کہ وہ صید کا شرعی طور پر مالک ہو چکا اسکے بعد تلف کی گئی اور یہ جب ہی کہ اس نے حلال ہو چکی  
 حالت میں صید پکڑی۔ بخلاف ما اذا اخذہ فی حالہ الاحرام۔ برخلاف اسکے جب اس نے حالت احرام میں پکڑی  
 ہو۔ ف۔ تو چھڑانے والا ضامن نہیں ہے۔ لانه لم یملک۔ کیونکہ وہ شخص صید کا مالک ہی نہیں ہوا۔ ف۔ اس لیے  
 کہ احرام میں شکار کرنا منوع ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر احرام میں شکار کو ہاتھ میں گرفتار کرنا بھی منوع ہے۔ جواب یہ کہ وہ اول  
 اسکا مالک ہو چکا ہے۔ والواجب علیہ ترک التعرض۔ اور واجب بحالت احرام یہ کہ صید سے تعرض چھوڑے۔  
 ویکنہ ذلک بان تخلیہ فی میتہ۔ اور یہ امر یعنی ترک تعرض اسکو باین طور بھی ممکن ہے کہ صید کو اپنے گھروں میں چھوڑ دے۔  
 ف۔ تو خواہ مخواہ رہا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ فاذا قطع یدہ عنہ کان متعذرا۔ پس جب چھڑانے والے نے  
 محرم کا ہاتھ اس سے شل کر دیا تو ظلم کرنے والا ہوا۔ ف۔ کیونکہ رہا ہو کر صید جو اسکی ملک تھی اب اسکے ہاتھ میں آگئی  
 توقیفہ شادیا اگرچہ اسکی ملک زائل نہ ہو۔ و نظیرہ الاختلاف فی کسر المعارف۔ اور اسی کی نظیر وہ اختلاف ہے  
 جو معارف توڑ ڈالنے میں واقع ہے۔ ف۔ معارف جمع معروف۔ مراد لہو لعب کی چیزیں مثل طنبورہ و جربط و وعد  
 وغیرہ اگرچہ چیزیں دخول طنبورہ سارنگی وغیرہ کسی نے توڑ ڈالیں تو صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہیں کیونکہ اس نے  
 منیات شرعی سے منع کیا ہے اور امام رحمہ کے نزدیک ضامن ہوگا اگر اس آلہ طنبورہ وغیرہ کے حساب سے نہیں بلکہ  
 تراشی و کھد سی ہوئی گھڑی کے حساب سے ضامن ہے اور یہ مسئلہ منوعات کے باب میں ان شاء اللہ تعالیٰ آویگا۔  
 م۔ واذا اصحاب محرم صیدا فارسلہ من یدہ غیرہ لاضمان علیہ بالاتفاق۔ اور جب محرم نے کسی صید کو  
 پایا یعنی اسکے ہاتھ میں ہی پس اسکے ہاتھ سے دوسرے نے اسکو چھڑا دیا تو بالاتفاق اس پر ضامن نہیں ہے۔ لانه لم  
 یملک بالاختلاف۔ کیونکہ محرم اسکو پکڑنے سے اسکا مالک نہیں ہوا۔ فان الصيد لم یبق مملکا فتملک فی حق المحرم۔  
 کیونکہ محرم کے حق میں کوئی صید ملک میں آنے کا عمل نہیں رہی ہے۔ لقولہ تعالیٰ و حرم علیکم صید البر ما دتم حرما۔  
 بدلیل قول اللہ تعالیٰ کے جیسے معنی یہ کہ اندم پر خشکی کا شکار حرام کر دیا گیا جب تک تم محرم رہو۔ ف۔ لہذا اگر محرم  
 شکار پکڑا تو وہ اس قابل نہیں کہ اسکی ملک ختمی اس میں حاصل ہو۔ فصار کما اذا اشتری النحر۔ تو ایسا ہو گیا  
 جیسے مسلمان نے شراب خریدی۔ ف۔ کیونکہ مسلمان پر حرام ہونے سے وہ شراب کا مالک یا لا جملہ نہیں ہو گیا  
 فان تملک محرم آخرنی یدہ۔ اور اگر محرم کے ہاتھ میں چھڑانے کی حالت میں دوسرے محرم نے صید کو قتل کر دیا

فعلی کل واحد منهما الجزاء۔ تو دونوں محرموں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء لازم ہے۔ فتنہ کیلئے اصل یہ کہ محرم پر جزا ایک فعل منوع کا کفارہ ہے اور منوع بیان یہ کہ صید سے تعرض نہ کریں۔ لان الاخذ متعرض لمصیبتہ بازا کلمۃ الامن۔ کیونکہ صید کو گرفتار کرنے والا محرم تو صید کا امن دور کرنے کی وجہ سے صید کا متعرض ہے۔ واما قتال مقرر للذک۔ اور محرم قاتل اس بے امنی کا تقرر کرنے والا ہے۔ فتنہ چنانچہ اول شاید جھوڑ دینا تو پھر امن میں ہو جانا ممکن ہو تا وہ دوسرے محرم کے قتل کر ڈالنے سے مدد دے ہو گیا۔ یہ وہم نہ ہو کہ تقرر کرنا بعد بے امنی کے ہونا کیونکہ فرمایا۔ و التفریہ کا لا ابتداء فی حق النفسین۔ اور تفریر کرنا ضمان واجب ہونے کے حق میں مثل ابتداء فعل کے ہے۔ فتنہ تو دوسرے محرم پر ضمان واجب ہوگی اس طرح کہ گویا اسے ابتدا از قتل کر دیا۔ کشود و الطلاق قبل الدخول اذ ارجوا۔ نظیر اس حکم کی وہ گواہ بین جنہوں نے قبل دخول کے طلاق مانع ہونے کی گواہی دی جب کہ انہوں نے رجوع کیا۔ فتنہ صحت یہ کہ مثلاً ہندہ نے اپنے شوہر زید پر بعد دخول کے طلاق ہونے سے پورے مہر کا دعویٰ کیا۔ زید نے دخول سے انکار کر کے دو گواہ دے جنہوں نے قبل دخول کے طلاق مانع ہونے کی گواہی دی حتیٰ کہ پورا مہر نہیں دیا گیا پھر اگرچہ انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا یعنی پھیر لیں۔ فتنہ انہوں نے اپنی گواہی سے تقرر کر کے جو کچھ ہندہ کا نقصان کیا اس کے خاتمہ ہونے میں اس کا ظلم کرنا اگرچہ بعد انکار زید کے ہے مگر ضمان ہونے میں گویا ابتدا از ظلم ہے۔ اسی طرح قتل کرنے والا محرم گویا ابتدا کی ظالم ہو کر ضمان ہے۔ بلکہ اسے تو گرفتار کرنے والے محرم کا منفعہ کھو دیا کہ وہ جھوڑ دے لہذا فرمایا۔ ویرجع الاخذ علی القتال۔ اور پکڑنے والا اسے مارنے والے سے رجوع کرے گا۔ فتنہ یعنی گرفتار کرنے والے نے جو کچھ تاوان دیا پورا قتل کرنے والے سے پھیر لے گا۔ ایضاً میں ہے کہ یہ صرف امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقال زفر رحمہ۔ اور کلام زفر رحمہ۔ فتنہ اور صاحبین نے بھی الا یضاح۔ لا یرجع۔ کہ پکڑنے والا واپس نہیں لے سکتا۔ لان الاخذ مواخذہ لصیغۃ ظاہر جمع علی غیرہ۔ کیونکہ گرفتار کرنے والا اپنی حرکت پر موقوف ہے تو وہ تاوان غیر سے واپس نہیں لے سکتا۔ فتنہ اور معلوم ہو چکا کہ محرم پر کفارہ ایک فعل کا عوض ہے۔ ولما ان الاخذ انما یصیر سبباً للضمان عند اتصال العلام بہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ گرفتار کرنا جب ہی سبب ضمان ہو گا کہ اس سے ہلاکت متصل ہو۔ فتنہ یعنی گرفتاری کے ساتھ ہلاکت بھی واقع ہو۔ حالانکہ گرفتار کنندہ نے ہلاکت نہیں کیا بلکہ قاتل دوسرا محرم ہے۔ فتنہ ہوا بقتل جعل فعل الاخذ علۃ۔ تو قاتل نے ہوا بقتل کرنے کے پکڑنے والے کے فعل کو علت کر دیا۔ فتنہ یعنی واسطہ ہلاکت بنا دیا اور اصل ہلاکت خود کی۔ غیكون فی معنی مباشرة علۃ العلۃ۔ تو گویا علت کی علت کرنے کا ارتکاب کرنے کے معنی میں ہوا۔ فتنہ کیونکہ اس کے قتل ہی کے سبب سے گرفتاری سبب ضمان ہو گئی اگر وہ قتل نہ کرتا تو گرفتاری سبب نہ ہوتی۔ فیمحال بالضمان علیہ۔ تو تاوان کا احاطہ قاتل ہی پر ہو گا۔ فتنہ پس جو اپنے تاوان دیا وہ قاتل پر چاہیگا کہ اس سے واپس لے۔ حاصل یہ کہ گرفتاری کا علت تاوان ہوتا ہے ہلاکت کے ہے پس قاتل نے اپنی علت کو بدل کر دیا کہ قاتل ہو گیا۔ تو اس علت کا مرکب بھی خود قاتل ہوا لیکن چونکہ گرفتار کنندہ بھی بنظر صید پکڑنے کے خطا دار ہے تو ضمان ہوا اور نظر اس کے کہ قاتل نے اس پر ظلم کیا تو اس سے پھیر سکتا ہے۔ م۔ پھر کلام حنفیہ میں اشارہ کرتا ہے کہ خلاف صرف دفر کا ہے اور صاحبین نے امام رحمہ کے قول کی طرف رجوع کیا۔ ماسوا ظلم۔ اور اگر حلال سے صید ہم کو گرفتار کیا اور دوسرے حلال نے اس کے ہاتھ میں قتل کر دیا تو بافتاق دونوں کے ایک ایک جیسے دین پھر گرفتار کر دیا ہے نے جو کچھ دیا ہے وہ قاتل سے واپس لے۔ م۔ پھر یہ کلام جو صید میں تھا۔ فان قطع حبشیش الحرم او شجوقہ مست بملوکہ۔ اور اگر کسی نے محرم کی جماس کاٹی یا ایسا درخت جو کسی کے ملک میں ہے۔ و جو ملائیتہ النایس۔ حالانکہ

وہ ایسی قسم ہے جو جسکو لوگ نہیں جانتے ہیں۔ فضیلت قیمتی۔ نو اس پر گھاس یا درخت مذکور کی قیمت واجب ہے۔ الا فیما جفت  
منہ۔ سوائے ایسی نبات کے جو اس میں سے خشک ہو گئی ہو۔ ف۔ یعنی خشک کاشتے میں کچھ واجب نہیں ہے۔ س۔  
قیمت سے افادہ فرمایا کہ روزہ رکھ لینا کافی نہیں ہر اور دافع ہو کہ مسئلہ کی موت میں یہ ہیں کہ جو نباتات حرم میں ہے یا از غر  
ہو کی تو اس کے کاشتے میں کچھ نہیں ہے یا از غر ہو کی تو وہ یا ٹوٹ گئی یا خشک ہو گئی ہے یا ایسی نہیں ہیں ٹوٹی رسوکی میں بھی کچھ  
نہیں بھر جی ایسی نہیں وہ یا ایسی ہو کی جسکو لوگ اگاتے دھاتے ہیں یا نہیں۔ پس اگر اسکو لوگ اگاتے ہوں خواہ بطور عادت  
یا غیر عادت تو اس کے کاشتے یا کاٹنے میں بھی کچھ نہیں ہے۔ یہی ایک قسم یعنی جو کہ خود جی اور ایسی نہیں کہ جسکو لوگ جانتے ہیں  
اور نہ وہ ٹوٹی رسوکی ہے اور نہ از غر ہے تو اس کے قطع میں جواز قیمت واجب ہے۔ ف۔ لان حرمتھا مثبت بسبب الحرم۔ کیونکہ  
گھاس و درخت کی حرمت بسبب حرم کے ثابت ہوئی ہے۔ قال علیہ السلام لا یختل خلا یا ولا یغضد شوکھا۔ انحرقت  
مسلی السریطہ وسلم نے فرمایا کہ گھر یعنی حرم کی ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور نہ اس کے کانٹے ٹوڑے جاویں۔ ف۔ یہ حدیث  
صحیحین میں ہے اور اس میں شجر کا بھی لفظ وارد ہے۔ پس خلا سیری گھاس ہے اور شجر برابر تھا جو اس میں خشک ہو تو حطب کہلاتا ہے  
اور شوک کو صرف ہری تر ذراہ پر محمول کیا جاوے اور کلام آتا ہے۔ دافع ہو کہ حرم کے اندر جس چیز سے نفع لینا جائز ہے اسکو  
حرم سے باہر لانا بھی جائز ہے اور انجملہ پھر دشتی و کلمہ بان میں لیکن اگر بہت گڑھا کرے تو منع کیا جاوے۔ معاً۔ ولا یحکون  
للصوم فی بندہ القیمۃ مدخل۔ اور اس قیمت میں روزے کو کچھ دخل نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ صرف قیمت قرار پر تقسیم  
کرے۔ لان حرمتہ تناو لہا بسبب الحرم لا بسبب الاحرام۔ کیونکہ ان نباتات پر دست درازی حرام ہونا بسبب  
تعظیم حرم کے ہے نہ ہوا احرام کے۔ ف۔ تاکہ نسل کا تادان ہو کہ روزہ عوض ہو سکتا۔ فکان من ضمان الاحمال  
علی ما بنیہا۔ پس یہ منجملہ تادان صل کے ہوا بنا برآئکہ ہم بیان کر چکے۔ ف۔ فی قولہ لا یغضد یصلح جزاء الافعال الخ۔ حال  
اس میں قیمت ادا کرنی ہوتی ہے۔ و تمصدق بقیمتہ علی الفقراء۔ اور اس کی قیمت کو فقیروں پر صدقہ کر دے۔ و اذا ادا ہا  
ملکہ کما فی حقوق العباد۔ اور جب یہ قیمت ادا کر دے تو اس درخت یا گھاس کا مالک ہو گیا جیسے حقوق العباد میں ہے۔ ف۔  
مثلاً زید نے عمر کی کوئی چیز غصب کر لی اگرچہ عداً غصب کرنا حرام ہے لیکن جب کہ زید پر اس کی قیمت ادا کرنے کا حکم قاضی نے  
دیا اور اس نے قیمت دیدی تو اس چیز کا ابدار سے مالک قرار دیا جائیگا۔ پھر نباتات حرم کے مالک ہو جانے پر بھی اسکا  
احترام قائم ہے۔ ویکرہ بیعہ بعد القطع۔ اور بعد کاشتے کے اسکا فروخت کرنا مکروہ ہے۔ لانه ملکہ بسبب مخطوہ شرعاً۔  
کیونکہ وہ ایسے سبب سے اسکا مالک ہوا جو شرعاً ممنوع ہے۔ ف۔ یعنی نباتات حرم کا شنا حرام ہے۔ فلو اطلق لہ فی بیعہ  
تطرق الناس الی شکلہ۔ پس اگر اس ملک کی بیع کرنے میں اسکو مطلقاً اجازت دی جاوے تو ایسی حرکت کرنے کی  
طرف لوگ راہ نکالینگے۔ ف۔ اور کثرت قیمت ادا کر کے بیچنا شرع کرینگے جو احوال شیطان کے۔ تو خشک  
حرمت فاش ہو جائیگی اور حرم کے درخت نہیں بچینگے۔ اور یہ دلیل ہے کہ شرع نے اطلاقاً اجازت بیع نہیں دی۔ الا انہ یجوز  
البیع مع الکراہتہ بخلاف الفیصد والفرق بان ذکرہ۔ لیکن کراہت کے ساتھ بیع جائز ہے بخلاف فیصد کے اور فرق  
وہ ہے جسکو ہم ذکر کرینگے۔ ف۔ یعنی حرم کا شکار بیچنا باطل ہے اور درخت بیچنا باطل نہیں مگر مکروہ ہے۔ اور دونوں میں  
فرق کا بیان آتا ہے۔ والذی ینبئہ الناس عاۃ عرفناہ غیر مستحق للامن بالاجماع۔ اور جو نباتات کہ اسکو عادت  
طور پر لوگ جانتے ہیں ہم نے اسکا سحق امن نہ ہونا جان لیا ہے بدلیل اجماع۔ ف۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم سے اسوقت تک برابر مشورہ تھا آتا ہے کہ حرم میں لوگ زراعت جاتے دکھاتے چھانٹتے ہیں بدون کسی انکار  
شرعی کے اور چاروں ائمہ وغیرہم نے اس پر اجماع کیا۔ و لان الحرم المنسوب الی الحرم۔ اور اس دلیل سے کہ حرام



ایک گناہ ہر حرم کی طرف منسوب ہو۔ چنانچہ حدیث میں بھی مذکور ہے۔ اور شجرہ۔ واقع ہوا یعنی حرم کی گھاس اور حرم کا درخت۔ تو جو نباتات کہ حرم کی گھاس کے آسکے ضرر دینا حرام ہے۔ والنسبتۃ الیہ علی الکمال عندہم النسبتۃ الی غیرہ بالانبات۔ اور حرم کی طرف نسبت ہونا پورے طور پر اس وقت کہ دوسرے کی طرف جانے کی نسبت دہر۔  
 و۔ یعنی ظان کا درخت یا گھاس نہ ہو بلکہ حرم کا ہو۔ تو جب وہ درخت ظان کا گھاس یا بدھنی منی کہ اسے چایا ہو تو احترام حرم اس کے ساتھ متعلق نہ رہا پس اسکو قطع کرنا جائز ہے۔ پھر۔ کلام تو اس میں جس کو لوگ بطریق عادت جانتے ہیں۔ واما نسبت عادیۃ۔ اور جو درخت کہ بطریق عادت بویا نہیں جاتا۔ و۔ یعنی اس کے ہونے کی عادت زمان جاری نہیں ہے۔  
 اور انتبہ انسان التحق بہا نسبت عادیۃ۔ جب اسکو کسی آدمی نے بویا تو وہ ایسے درخت سے لاحق ہو گیا بلکہ بطریق عادت بویا جاتا ہے۔ و۔ یعنی اسکا کاشنا بھی جائز ہے۔ رہی یہ صورت کہ جسکے ہونے کی عادت نہیں وہ خود کسی شخص کی زمین ملک میں آگیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسکی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ زمین حرم سب آزاد ہے کسی کی ملک نہیں ہو سکتی اور یہ بحث مترجم نے تفسیر میں توضیح لکھی ہے۔ بان صاحبین وشافعی وغیرہم کے نزدیک وہ ملک ہو سکتی ہے اور اسی قول پر یہ مسئلہ منی ہے جو مصنف رحمہ نے لکھا کہ۔ ولو نسبت بنفسہ فی ملک رجل۔ اور اگر ایسا درخت جو بطور عادت بویا نہیں جاتا خود کسی شخص کی ملک میں آگیا۔ و۔ اور اسکو دوسرے نے کاٹا۔ فعلی قاطعہ قیمتہ لھرتہ المحرم۔  
 تو اس کے کاٹنے والے پر ایک قیمت تو حرم کی حرمت کی وجہ سے۔ حق اللشروع۔ بحق شرع واجب ہے۔ و قیمتہ اخرے ضمانا لما لک۔ اور دوسری قیمت اس کے مالک کے لیے بطور تاوان واجب ہے۔ و۔ فرض کہ ایک درخت کی واسطے دو چند قیمت لازم آتی پس جو حق شرعی ہے فقرا کو تقسیم ہوگی اور دوسرے کو اسکا مالک ملے گا۔ کالصيد المملوک فی المحرم۔ جیسے حرم میں صید مملوک۔ و۔ کہ جب اسکو سوا مالک کے کوئی قتل کرے تو ایک قیمت تو حرم کی حرمت کی وجہ سے حق شرعی واجب ہے اور دوسری قیمت مالک کے حق کا تاوان لازم ہے۔ پھر ظاہر کلام اشارہ ہے کہ مصنف کے نزدیک یہاں قول صاحبین وجمہور علماء رحمہم مختار ہے کہ زمین حرم مملوک ہوتی ہے لیکن تفسیر میں دلیل قوی واسطے قول امام رحمہ کے مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کلام آتا ہے۔ وما جفت من شجر المحرم لاضمان فیہ۔ اور شجر حرم میں سے جو خشک ہو گیا تو اس کے قطع میں ضمان نہیں۔ لانه کیس بنام۔ کیونکہ وہ نامی نہیں۔ و۔ یعنی اب ثمرہ نہیں ملتا تو حطب ہے نہ شجر۔ اور نص حدیث میں ضمان واسطے شجر کے منصوص ہے۔ م۔ ولا یرعی خشیش المحرم ولا یقطع۔ اور حرم کی گھاس نہیں جرائی جا دیگی اور نہ کاٹی جا دیگی۔ و۔ چنانچہ حدیث صحیحین سے مستفاد ہے۔ الا الاذخر سوا اذخر کے۔ و۔ کہ حدیث میں مستثنیٰ ہے تو صرف اذخر کو کاشنا جائز ہے۔ وقال ابو یوسف لا یاس بالرعی فیہ لان فیہ ضرورۃ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ حرم میں گھاس جرانے میں مفاقہ نہیں کیونکہ جرانے میں ایک ضرورت۔ و۔ یعنی ایک طرح کی مجبوری ہے۔ لان منع اللہ واب عنہ متعذر۔ کیونکہ اس سے چو پاؤں کو روکنا متعذر ہے۔ و۔ یعنی محرم رکھنا۔ اور ایسی شکلات کو اسے لے جانے سے منع فرما دیا ہے۔ اور یہی قول مالک وشافعی ہے۔ ولنا مار وینا۔ اور یہی دلیل وہ حدیث جو روایت کر چکے۔ و۔ یعنی لا یخفی خلا۔ یعنی حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے۔ پس کاشنا منع ہے۔ والقطع بالمشافر کا قطع بالمشاغل۔ اور مشافر سے کاشنا جیسے مشاغل سے کاشنا و۔ دونوں برابر پس دونوں منع ہیں۔ پھر جب کہ حدیث میں مطلقاً منع فرمایا کہ حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے تو یہ ضروری ہے کہ اصل کے محدث کاٹنے کا جو روئے کو مجبور دے کہ سب جو جا رہے ہیں مثلاً ابو یوسف کے قول سے یہی مراد ہو سکتی ہے کہ جانوروں کو اس گھاس سے محرم رکھنا جو ضرورت کے متعذر ہے جو اب اسلایا ہے کہ جب گھاس ملنے کا

مذکور ہے کہ انسان سے اس کا ضرر نہ ہو۔ اور انسان سے اس کا ضرر نہ ہو۔ اور انسان سے اس کا ضرر نہ ہو۔

مرفقہ نکل آوے تو کچھ ضرر نہیں رہتا۔ وحل الحشیش من الحسل ممکن فلا ضرورت۔ اور حل سے گھاس کا لہلا تا ممکن ہے  
یعنی آسان ہے تو کچھ ضرورت نہیں رہی۔ بخلاف الاذخر۔ بخلاف اذخر کے۔ فـ کہ ادل تو اس میں ضرورت باقی اور  
زوم نہ مخصوص ہے۔ لہذا استثناء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیوز قطعہ ورمیہ۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم نے اسکو مستثنیٰ کر دیا تو اسکو کاٹنا وجرانا جائز ہے۔ فـ اگر زوم ہو کہ بھرم لے کماہ کو کیون قیاس سے  
استثناء کیا تو جواب دیا کہ۔ و بخلاف الکماہ۔ اور بخلاف کماہ کے۔ فـ یعنی برخلاف اذخر وکماہ کے کہ اذخر  
نوع میں مستثنیٰ ہے اور کماہ میں ہم نے استثناء نہیں کیا۔ لہذا نیست من جملہ النبات۔ کیونکہ کماہ منجہ نبات  
کے نہیں ہے۔ فـ تودہ طاعت میں شامل ہی نہ تھی۔ پھر واضح ہو کہ محشی نے فہات سے نقل کیا کہ کماہ جسکو ساروغ  
تھے میں ایام برسات میں زمین سے جتنی ہر جگہ مرئی کے انڈے کی طرح اور بعضے چھتری کی شکل ہوتی ہے۔ میں کتا بول  
کہ شیخ محقق نے فتح القدیر میں لکھا کہ کماہ نبات نہیں اس واسطے کہ نبات تو اسکو کہتے ہیں جو دے زمین پر ظاہر ہو  
اور کماہ زمین کے اندر ہوتی ہے اس میں سے اوپر کچھ ظاہر نہیں ہوتی اور وہ پڑھتی بھی نہیں ہے اور اگر ہم فرض کریں کہ وہ  
نبات ہے تو خشک نبات شمر گئی۔ انتہی۔ یعنی میں ہے کہ کماہ زمین کے پانی سے نہیں بلکہ آسمانی پانی سے زمین میں مزروع  
ہوتی ہے۔ الکافی۔ (ربیان حکم قارن) وکل شیء فعلہ القارن ما ذکرنا۔ اور ہر چیز جسکو قارن نے ان امور  
نہ ذکرہ میں سے کیا۔ فـ یعنی احرام کی حالت میں جو امور کہ جرم ممنوع بیان ہوے ہیں جب انہیں سے کوئی جرم  
ایسے شخص نے کیا جس نے عمرہ مرجع کا قرآن کے ساتھ احرام باندھا ہے۔ ان فیہ علی المفرد دا۔ اگر اس امر ممنوع  
میں مفرد حج والے پر ایک ذبح کرنا لازم آتا ہے۔ تعلیہ ولمان دم لہجہ دم لعمرة۔ تو قارن پر دو قربانیاں جن ایک  
ذبح کرنا احرام حج کے لیے اور ایک ذبح واسطے احرام عمرہ کے۔ فـ کیونکہ اسکا گناہ دونوں کے دو احرام  
پر واقع ہوا۔ وقال الشافعی دم واحد بناء علی انه محرم باحرام واحد عندنا باحرامین وشد  
مر من قبل۔ اور شافعی نے کہا کہ قارن پر بھی ایک ہی ذبح کرنا لازم ہو گا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ شافعی رحمہ  
نزدیک قارن ایک ہی احرام سے محرم ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک دو احرام سے محرم ہوتا ہے اور یہ سابق میں گذر چکا۔  
فـ شیخ الاسلام نے کہا کہ یہ قبل دتوف عرفہ کے ہے اور بعد دتوف عرفہ کے صرف جماع کرنے میں قارن پر دو  
قربانیاں ہیں اور باقی منوعات میں صرف ایک قربانی ہے اور یہ مختار شیخ الاسلام ہے جسکو شیخ محقق رحمہ نے ضمیمہ قرار  
دیا تو کلیہ صحیح ہوا کہ جس جنابت میں مفرد پر ایک قربانی ہے اس میں قارن پر دو قربانیاں ہر حال میں ہیں۔ الا ان تجاوزه  
المیقات غیر محرم بالعمرة اول حج۔ باستثناء اسکے کہ قارن بغیر عمرہ یا حج کا احرام باندھنے کے میقات سے  
گذر جاوے۔ فیلزمہ دم واحد۔ تو اس جرم میں اس پر ایک ہی قربانی لازم ہوگی۔ فـ جیسے مفرد پر ہر خلاف  
لزم فرج لما ان المستحق علیہ عند المیقات احرام واحد وبتناجر واجب واحد لا یجب الا جزاء واحد۔  
بخلاف نول زفر رحمہ کے کہ دو قربانیاں لازم کرتے ہیں ہمارے دلیل یہ ہے کہ میقات کے نزدیک جو بات کہ  
اسپر حق لازم ہے وہ ایک احرام ہے کہ بدون احرام کے میقات سے گذرنا ممنوع ہے اور ایک واجب کی تاخیر  
کرنے سے صرف ایک ہی جزاء واجب ہوگی۔ فـ اور قرآن کے واسطے یہ شرط نہیں کہ میقات سے حج و عمرہ  
کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اس واسطے کرتے ہیں کہ جب میقات سے بغیر احرام گذرنا جائز نہیں تو احرام جمع کو لیتے ہیں  
حتی کہ اگر میقات سے صرف عمرہ کا احرام لاوے پھر حج داخل کر لے تو قارن ہو جائیگا اور اگر جرم کے طور پر  
بغیر احرام چلا آوے تو داخل میقات میں دونوں کے جمع سے قارن ہو گا قارن اگر عرفات سے قبل احرام باندھا

یا طواف زیارت کو جنابت یا حدث میں کر کے وطن کو واپس آدے تو اس پر ایک ہی قربانی ہو۔ کمالی ایسی سادہ شاہدہ  
 یہ قبول شیخ الاسلام جو ستافہم - م - و اذا اشترک محرمان فی قتل صید فعلی کل واحد منهما جزاء کامل - اور  
 اگر ایک صید کے قتل کرنے میں دو محرم شریک ہو گئے تو دونوں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء واجب ہے۔ و  
 ہر ایک پر پوری قیمت سے بدی یا اعام یا موم ادا کرے خواہ جل میں قتل کیا ہو یا حرم میں - ۳ - لان کل واحد  
 منهما بالشرکۃ یصیر جائنا جانیۃ تفوق الدلائل - کیونکہ قتل میں شرکت کرنے سے ہر ایک ایسی جنابت کرنے والا  
 ہو گیا جو دلات کرنے سے بڑھی ہوئی ہے۔ و حالانکہ محرم اگر دالت کر کے شریک ہو یعنی پتہ غلط سے درہنائی  
 کرے تو اس پر جزاء کامل لازم ہوتی ہے تو قتل میں جو رہنائی سے بڑھ کر ہر فرد جزائے کامل لازم ہوگی اور یہ جزاء ہر ایک  
 کے قتل پر ہے۔ فی متعدد البجاء متعدد الجانیۃ - پس نسل جنایت متعدد ہونے سے جزائے متعدد لازم ہوتی ہے۔ و  
 لہذا دہم کی خصوصیت نہیں پر خفیہ محرم شریک ہوں ہر ایک کا فعل جرم اور ہر ایک پر جزائے جرم لازم ہے۔ م - اور  
 اگر شریک کوئی قتل یا کافر ہو تو اس پر کچھ نہیں اور محرم پر جزاء ہے۔ ۴ - اور حلال یعنی بغیر احرام والے کو صید کرنا حلال  
 ہے سوائے صید الحرم کے کہ اسکو مارنا جرم ہے۔ و اذا اشترک حلالان فی قتل صید الحرم فلیسوا جزاء واحد  
 اور اگر دو حلال ایک صید حرم کے قتل میں شریک ہوئے تو دونوں پر ایک جزاء واجب ہوگی۔ و  
 اسی صید کی قیمت پر جن کو دونوں نے مل کر ضائع کیا ہے تو مل کر اسکی قیمت دیدیں۔ لان الضمان بدل عن المحل  
 کیونکہ یہ ضمان تو محل یعنی صید کا عوض ہے۔ لاجزاء عن الجانیۃ - نسل جنایت کی جزا نہیں ہے۔ و اسی وجہ  
 سے اس میں موم سے ادا کرنا جائز نہیں ہے۔ اور نسل جنایت تو ایک ہی محل یعنی صید میں متعدد ہو سکتے ہیں مگر ایک محل  
 یعنی صید متعدد نہیں ہو جاتا۔ فی متعدد بالتحد والمحل - تو محل واحد ہونے سے اسکا دامن بھی واحد ہوگا۔ و  
 اور نظیر اسکی وہ قتل حسین تا دان دیت اصل میں واجب ہوتا ہے۔ کہ جلیق قتلار جلا واحد اخطاء - جیسے  
 دومردوں نے خمار سے ایک مرد کو قتل کیا۔ و مثلاً شکار خیال کر کے دونوں نے اسکو تیر مارے اور یہ چوک ہے  
 جس سے دیت واجب ہوتی ہے۔ یجب علیہما دیت واحدہ - تو دونوں پر ایک ہی دیت واجب ہوگی۔ و  
 کیونکہ محل واحد کا عوض واحد ہے۔ رہا ان دونوں کا فعل اگرچہ چوک ہے لیکن بد احتیاطی سے یہ فعل گناہ قرار پایا ہے  
 تو نسل کا جرم نہ ان پر لازم آیا اور نسل بیان متعدد میں لہذا فرمایا۔ و علی کل واحد منهما کفارة - اور دونوں میں  
 سے ہر ایک پر کفارہ لازم ہے۔ و تو معلوم ہوا کہ محل کا عوض موافق محل کے ہوگا حتی کہ ایک محل مثلاً صید حرم  
 کے تلف کرنے میں دو چار حصہ شریک ہوں سب پر اسی محل واحد کی ضمان ہے اور دو صید ہوں تو دو دامن ہیں  
 اور نسل کا کفارہ ہر ایک کے فعل کے واسطے کامل ہو گیا چنانچہ صید کے پیارے اگر آدمی کو خمار سے قتل کرنے میں  
 کئی شریک ہوں تو ہر ایک کے قتل کا اس پر کفارہ ملے گا۔ و اذا بلغ المحرم الصید - اور اگر محرم نے صید کو  
 فروغ کیا۔ و خواہ زندہ یا بعد نزح کے۔ ادا پتا ہے۔ یا محرم نے صید کو خرید کیا۔ یا بیع باطل - تو بیع باطل  
 ہے۔ کیونکہ اسے قرانی نے فرمایا کہ - حرم علیکم صید البر - تو حرام ہونا میں صید کی طرف منسوب فرمایا جیسے شراب  
 پس حرم کے حق میں جن صید مثل شراب کے کچھ بھی قیمت نہیں رکھتا ہے۔ تو زندہ و مردہ صید دونوں کی بیع باطل ہے۔  
 لان بیعہ جانی عن الصید بتقویت الامن - کیونکہ صید کو زندہ بیچ کرنے میں صید کے حق میں تعرض ہے و جانی عن  
 کھانے کے۔ و پس اگر محرم خود خریداری تو اسے وہ میں جو مثل شراب کے خریدنا تو بلاشبہ بیع باطل ہے اور اگر اسے  
 پر تو اقل حرام ہونے سے باطل ہے کیونکہ تعرض حرام ہے۔ و بیعہ بعد ما قبل بیع حیات - اور صید کو قتل کرنے کے بعد بیعنا



مردان کی بیچ ہے۔ ف۔ کیونکہ محرم کا ذبیح کرنا شرعی ذبیحہ نہیں بلکہ قتل اور مذبح مرفوع ہے تو کچھ شبہ نہیں کہ مردان کی خرید و فروخت باطل ہے۔ ومن اخراج خطبۃ من المحرم۔ اور جس شخص نے محرم سے ہرنی (مثلاً) باہر نکال دی۔ ف۔ خواہ عمدہ آیا کسی طرح نکالی۔ ف۔ ولدت اولاد فاعت ہی واولاد ہا۔ پھر بعد نکالنے کے وہ کئی بچہ جنی پس اس صدمہ سے وہ ہرنی داس کے بچہ سب مر گئے۔ ف۔ پس کیا نکالنے والا مرت ہرنی کا ضامن ہے یا مع بچوں کے۔ جواب دیا۔ فحلیہ جزاؤ میں تو اس پر ان سب کی جزا واجب ہے۔ لان الصید بعد الاخراج من المحرم بقی مستحلاً ما من شرعاً۔ کیونکہ ہرنی تو محرم سے نکالے جانے کے بعد بھی شرع کے حکم سے اس کی مستحق ہے۔ ولذا وجب ردہ الی مائتہ۔ اور اسی وجہ سے اس کو اپنے اس کے ٹھکانے پھیرنا واجب ہے۔ ف۔ اگر ملن ہو تو اس کو محرم میں پھر لا دے۔ وندہ صفت شرعیہ۔ اور یہ صفت شرعیہ ہے۔ ف۔ یعنی اس کا مستحق اسن ہوتا۔ اس کو ایک صفت بحکم شرع حاصل ہے اور جو صفت شرعی ہوتی ہے وہ اس کی ذات و اولاد میں پھیل جاتی ہے۔ فقہری الی الاولاد۔ تو یہ صفت بھی اس کے بچوں میں پھیل جائیگی۔ ف۔ اور ہر بچہ اس کا مستحق ہوگا کہ اس کے اس کے ٹھکانے رکھا جائے تو جب محرم نے اس میں تعرض کیا تو جزا واجب ہوئی۔ اور اس صفت شرعیہ کے ٹھیک ہونے کی مثال رقیق مٹا دی ہے چنانچہ جو عورت کہ ملوک ہو تو سو اسے مالک سے جزا دلا دے کسی دوسرے کے نکاح سے ہو وہ بھی ملوک ہوگی کیونکہ یہ صفت شرعیہ ہے۔ پھر ہرنی کا یہ حکم اس وقت کہ محرم مذکور نے ہنوز ہرنی کی جزا دے دی ہو۔ فان اودی جزاؤ یا تم ولدت۔ اور اگر محرم مذکور نے ہرنی کی جزا دیدی پھر وہ بچہ جنی۔ ف۔ پس مع بچوں کے ہلاک ہو گئی۔ لیس علیہ جزا الاولاد۔ تو محرم پر بچوں کی جزا واجب نہیں ہے لان بعد ادا الجزاؤ لم یتق آئنتہ۔ کیونکہ ہرنی بعد جزا ادا ہونے کے مستحق اسن نہیں رہی۔ ف۔ کیونکہ محرم نے اس کی قیمت پہنچا دی۔ تو گویا ہرنی اپنے ماسن میں پہنچائی۔ لان وصول الخلف۔ کیونکہ بدل کا پہنچنا۔ ف۔ یعنی قیمت کا فقراء کو پہنچ جانا۔ کو حصول الاصل۔ مانند اصل کے پہنچ جانے کے ہے۔ واصلہ تعالیٰ اعلم بالاصواب۔ ف۔ ہمارے نزدیک یہ قیمت فقراء کے حرم کو دینا اور سوے ان کے دیگر فقراء کو دینا جائز ہے فعلی ہذا قیمت کا اپنے ذمہ ٹھکانے اور اپنے مستحقین کو پہنچنا بنزد صید کے حرم میں پہنچنے کے ہے پس غایۃ الی بیان کا اعتراض کہ قیمت کا حرم میں پہنچنا ضرور نہیں تاکہ ہرنی کے پہنچنے کا قائم مقام ہو۔ یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ امام مصنف کا مقصود یہ کہ قیمت کا اپنے مستحق ٹھکانے پر پہنچنا جیسے۔ اور اپنے مستحق مقام میں پہنچنا۔ (فروع) حلال نے دوسرے حلال کی صید غضب کر کے ہاتھ میں لی اور احرام باندھا تو واجب ہے کہ جھوڑ دے اور تاوان دیدے اور واپس نہ کرے اور اگر واپس دے تو ضمان سے بری ہو اگر آئے بڑا کیا لہذا یہ امتحان کے قابل ہے کہ کسی فاسد کو غضوب واپس دینا بڑا کام ہے۔ حل میں صید کو تیرا را دھکا اور تیرا اس کو حرم میں لگا تو مذکور ہے کہ اس پر جزا واجب ہے اور مبطون مصرح نہیں وجب لیکن حکمنا حاصل نہیں۔ صفت۔

### باب مجاوزۃ الوقت بغیر احرام

یہ باب بیقات سے بغیر احرام گزرنے کے بیان میں ہے۔ وقت زمانہ معروف اللہ وہ مقام جان سے بغیر احرام کے تجاوز نہیں جائز ہے بغیر من تعظیم کہ معظمہ۔ پس بیقات سے تجاوز میں قصد کہ ہو گا یا نہ ہو گا۔ اول یہ کہ قصد کہ ہو تو فوراً وادھا تے اگونی۔ اور جب آیا کہ نہ کارہنے والا۔ ف۔ یا بیقات سے باہر کہیں کا ہو۔ بستان بنی عامر۔ بستان بنی عامر میں۔ ف۔ مثلاً۔ اور یا ایک موضع قریب کے ہو مگر حرم سے باہر اور بیقات کے اندر واقع ہو اس پر اور

اس کوئی یعنی آقائی کا تصدیق یا عمرہ کا ہے۔ مع۔ تہا یعنی بیقات سے بغیر احرام کے تہا ذکر کیا۔ پھر وہ حال سے خالی نہیں  
 کہ یا تو بستان نبی عامر میں اس نے احرام باندھا یا نہیں باندھا۔ پس اگر اول صورت ہے۔ فاحرم بعمرہ۔ پس اس نے عمرہ کا  
 احرام باندھا۔ وفت۔ تو پھر دیکھا جاوے کہ بعد احرام کے اس نے کوئی فعل حج سے شروع کیا ہے یا نہیں۔ پس اگر کوئی  
 فعل شروع نہیں کیا۔ فان رجع الی ذات عرق۔ پھر اگر رجوع کیا ذات عرق کی جانب۔ ولبی۔ اور تلبیہ کہا۔  
 وفت۔ یعنی کوئی کے واسطے ذات عرق بیقات قریب ہر اس کی طرف پھرا اور ظاہر الروایۃ میں کچھ خصوصیت ذات عرق  
 کی نہیں بلکہ محصل یہ کہ کسی بیقات کی طرف نہا اگر احرام باندھ کر تلبیہ کہتا ہوا۔ منع۔ بطل عنہ دم الوقت۔ تو اس کے  
 ذمہ سے بیقات کی قربانی ساقط ہو گئی۔ وفت۔ یعنی بیقات سے بغیر احرام تہا ذکر کرنے سے اس پر ایک قربانی کا کفارہ  
 واجب ہوا تھا وہ اس طرح بیقات کی طرف لوٹ جانے سے ساقط ہو گئی۔ وان رجع الیہ ولم یلب۔ اور اگر تہا  
 کی طرف نہا اور تلبیہ نہیں کیا۔ حتی دخل مکہ وطاف بعمرہ۔ یہاں تک کہ جا کر مکہ میں داخل ہوا اور اپنی عمرہ کا طواف  
 کر لیا۔ وفت۔ یعنی فعل شروع کر دیا۔ فعلیہ دم۔ تو اس پر قربانی لازم ہے۔ وفت۔ الحاصل بیقات کی طرف لوٹنے  
 میں تلبیہ کہنا ضروری۔ ونبأ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقالان رجع الیہ مہربا فلیس  
 علیہ غمی لبی اولم یلب۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر وہ بیقات کی طرف احرام کی حالت میں نہا تو اس پر کچھ لازم نہیں رہا  
 خواہ اس نے تلبیہ کہا ہو یا نہیں۔ وفت۔ یہی قول شافعی ہے۔ وقال زفر رحمہ لایسقط لبی اولم یلب۔ اور  
 زفر رحمہ نے کہا کہ کفارہ کی قربانی ساقط نہ ہوگی خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے۔ وفت۔ یہی قول مالک و شافعی ہے۔ لان جہا  
 لم ترتفع یا لعود و صابر کما اذا افاض من عرفات قبل الامام ثم عاد الیہ بعد الغروب۔ کیونکہ اس کا حج  
 تو بیقات کو لوٹنے سے مرتفع نہیں ہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے عرفات سے امام سے پہلے چل دیا پھر بعد غروب کے عرفات  
 کو واپس آ گیا۔ وفت۔ تو بالاتفاق لو تھا مفید نہیں اور قربانی کفارہ لازم رہیگی۔ یہی بیان ہے۔ اعتراض ہوا کہ  
 دونوں میں فرق ہے کیونکہ عرفات کی واپسی بے وقت ہے اور بیان واپسی وقت پر ہے کہ ہنوز کوئی فعل شروع نہیں کیا تو قیاس  
 مع الفارق ہو۔ ولنا انہ تدارک المشرک فی آوانہ۔ اور جاری دلیل یہ کہ اس نے مشرک کا تدارک اپنے  
 وقت پر کر لیا۔ وذلک قبل الشروع فی الافعال۔ اور اس کا وقت افعال شروع کرنے سے پہلے موجود ہے۔  
 وفت۔ تو اپنے وقت کا تدارک کرنا مفید ہوگا۔ فیسقط الدم۔ پس کفارہ کی قربانی ساقط ہو جائیگی۔ بخلاف  
 الافاضۃ۔ بخلاف عرفات سے چل دینے کے۔ لانہ لم تدارک المشرک علی ما مر۔ کیونکہ اس نے مشرک کا  
 تدارک نہیں کیا تاہم اگر گذرا۔ وفت۔ خلاصہ یہ کہ آفتاب غروب ہو جانے پر وقت نہیں رہا تو تدارک نہیں ہوا۔  
 اور بیان تدارک وقت پر مفید ہے اور ابیہن امام ابو حنیفہ و صاحبین کا اتفاق ہے۔ غیر ان التدارک عند ہما  
 بعودہ محمدا۔ سوائے انہی بات کے کہ تدارک صاحبین کے نزدیک اس کے احرام کے ساتھ عود کرنے میں حاصل ہے۔  
 وفت۔ کچھ تلبیہ کی ضرورت نہیں ہے۔ لانہ المخرج من بیقات کما اذا امر بہ محرم ساکتا۔ کیونکہ اس نے بیقات کا حق یعنی احرام ظاہر کرنا  
 تو ایسا ہوا کہ جیسے وہ بیقات پہ احرام کے ساتھ خاموش گذرا۔ وفت۔ بدو تلبیہ کے چنانچہ یہ بالاتفاق جائز ہے اس طرح بیان بھی  
 تلبیہ کہنے سے تو نا ضرر نہیں۔ وعندہ عروج بعودہ محرم طلیا۔ اور امام رحمہ کے نزدیک اس کے احرام کے ساتھ تلبیہ کہنے سے  
 عود کرنے میں حاصل ہے۔ لان العزیمۃ فی حق الاحرام من دویمۃ اولہ۔ کیونکہ احرام کے حق میں عزیمت یہ کہ اپنے اصل کے  
 سے ہے۔ وفت۔ یعنی احرام میں ایک طرفہ عزیمت یعنی فصل باطنی ہوا اور وہ اپنے وطن کی آماجی سے احرام باندھنا۔ دم  
 یعنی اہل مدینہ اور بخاریہ پر وہ بیقات سے احرام باندھنا۔ فانما ترخص بالتاخیر الی البیقات وجب علیہ

حکمہ بالمشاء التلبیۃ۔ پس جب اسے میقات تک تاخیر کرنے کی زحمت اختیار کی تو تلبیہ پیدا کر کے احرام کا حق پورا کرنا اس پر واجب ہے۔ وکان التلانی بعدہ طبعاً۔ اور حرم کی تلافی تلبیہ کہنے سے ہوئے دھن سے ہوئی۔ فـ لیکن اس میں یہ تردد ہے کہ اگر اس نے زحمت تاخیر اختیار کی تو یہ واجب نہیں کہ قرابت کی اس پر واجب ہو۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ جب میقات پر احرام باندھ لیتا تو کچھ ضرورت تلبیہ نہ تھی مگر جب اس نے بغیر احرام کے نماز کیا تو اب اس پر عود کرنے میں احرام کے ساتھ تلبیہ ظاہر کرنا ضرور ہے۔ م۔ وعلیٰ هذا الخلاف اذا احرم بجمعة بعد المجاوزة مکان العمرة فی جمیع مذاکرنا اور اگر اسے میقات سے بغیر احرام نماز کرنے کے بعد بجائے عمرہ کے حج کا احرام باندھا ہو تو اب سب اہل میں جو ہم نے ذکر کیے ہیں امام ابو حنیفہ و صاحبین کا قول اسی اختلاف پر ہے۔ فـ پھر یہ سب اس وقت کہ بعد احرام کے کوئی نعل عمرہ شروع کرنے سے پہلے عود کیا ہو۔ ولو عاد بعد ما ابتداء الطواف واستلم الحجر لا یسقط عنه الیدم بالالتفاق۔ اور اگر اس نے طواف شروع کرنے سے پہلے عود کیا ہو تو بالاتفاق اس سے قربانی کفارہ ساقط نہ ہوگی۔ فـ نواہ تلبیہ کہنا ہوا دھن سے یا نہیں۔ اور یہ قول جیسے ہمارے علماء رحمہم اللہ کا ہے مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی یہی قول ہے۔ مع۔ یہ سب اس وقت کہ اس نے احرام باندھ لیا ہو پھر میقات کو ٹوٹا۔ ولو عاد الیہ قبل الاحرام لیسقط بالالتفاق۔ اور اگر احرام باندھنے سے پہلے وہ میقات کی طرف لوٹا تو بالاتفاق اس کے ذمہ سے قربانی ساقط ہو جائیگی۔ فـ جب کہ اس نے میقات سے احرام باندھا۔ و هذا الذی ذکرنا۔ اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا۔ فـ کہ بغیر احرام کے میقات سے نماز کرنے میں قربانی کفارہ واجب ہوتی ہے جو مذکورہ۔ اذا کان یرید الحج او العمرة۔ یہ اس وقت کہ اس کا ارادہ حج یا عمرہ کا ہو۔ فـ اور اگر اس کا ارادہ نہ ہو۔ فان دخل البستان لحاجة۔ پس اگر وہ بستان نبی عامر میں اپنی حاجت سے داخل ہوا۔ فـ شتا تجارت یا ملاقات وغیرہ کے واسطے حالانکہ وہ میقات سے احرام کر کے نہیں گیا تو اس پر کچھ جرم نہیں ہے۔ اب اگر وہ بستان سے مکہ معظمہ میں داخل ہوا چاہے مکہ ان یدخل مکہ بغیر احرام۔ تو اس کو اختیار ہے کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو۔ فـ معنی یہ ہے کہ بغیر میقات سے احرام لانے کے مکہ میں یہیں سے احرام باندھ کر داخل ہو سکتا ہے اور یہ معنی نہیں کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز ہے کیونکہ سب کتابین ناطق ہیں کہ جو کوئی مکہ میں داخل ہوا چاہے اس پر احرام لازم ہو یا نہ ہو۔ لہذا فرمایا موقوفہ بستان اور بستانی کی واسطے میقات ہی موضع بستان ہے۔ فـ یعنی بستان سے احرام باندھنا اس کے حق میں میقات سے احرام کیونکہ اس کا بستان ہے۔ و هو صاحب المنزل سواء۔ اور یہ شخص جو بستان میں داخل ہو گیا اور شخص کہ بستان کا رہنے والا ہے دونوں یکساں ہیں۔ یعنی اس بات میں کہ اس کے واسطے میقات ہی مقام ہے۔ اور اس فاقی کو میقات کا مقام ہے احرام لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ لان البستان غیر واجب التعظیم فلا یلزمہ الاحرام بقصدہ۔ کیونکہ بستان کوئی مقام واجب التعظیم نہیں تو بستان کا قصد کرنے سے اس پر احرام باندھنا لازم نہ ہوگا۔ فـ بلکہ جائز نہیں ہے میں بستان میں بغیر احرام داخل ہوگا۔ و اذا دخله التحق بالبدن۔ اور جب بستان میں داخل ہو گیا تو بستان داؤن کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ فـ اگرچہ چند روز اقامت کی نیت نہ ہو۔ و لبستانی ان یدخل مکہ بغیر احرام لیسقط عنہ لک۔ اور بستان داخلے کو مکہ میں داخل ہونا اپنی ضرورت کے لیے بدن احرام کے جائز ہے۔ لہذا اس کے واسطے بھی جائز ہے۔ فـ اس کے معنی بقول ابن الامام رحمہم اللہ بستان سے احرام لانے کے بغیر کہ مکہ میں داخل ہو گیا ہو۔ یا بیان سے احرام باندھ لینا تو ضرور ہے۔ والمراد بقوله موقوفہ البستان۔ اور یہ جو فرمایا کہ موقوفہ بستان یعنی بستانی کا میقات بستان ہے اس سے مراد یہ کہ جمیع المحل الذی مینہ و بین الحرم۔ تمام محل جو اس کے درمیان



در بیان مانع ہے۔ فت۔ کوئی خصوصیت بستان کی نہیں ہے۔ وقت قدر من قبل۔ اور یہ بیان بطلان ہے۔ فت۔  
 وقت الداخل الملحق ہے۔ پس روز ہی اس شخص کا بیقات جو بستان میں داخل ہو کر بستان کے ساتھ پایا  
 ہی بستان ہے۔ فت۔ (فرج) جو کوئی کہ میں بغیر احرام داخل ہونا چاہے اس کا یہی جملہ ہے کہ بستان میں داخل  
 ہو۔ کافی۔ اس جملہ میں اعتراض ہے کہ جب اس کا اصلی قصد ہے کہ تو اس کو آفاقی موقت سے بغیر احرام تجاوز  
 کرنا نہیں جائز ہے۔ امداد ورج۔ میں کہتا ہوں کہ بالفعل اس کا قصد یہ ہے کہ بستان میں تجارت وغیرہ کے لیے داخل  
 ہو تاوی اگرچہ اس کو علم ہے کہ بستان سے کہ لا قصد کریگا۔ لیکن معنی اس کے صرف یہ ہیں کہ اس نے اس جملہ سے بیقات آفاقی سے  
 احرام پہلا اگرچہ بستان سے باحرام داخل ہونا ضرور ہے جیسا کہ شیخ متقی نے تحقیق کی ہے۔ م۔ الحاصل جو آفاقی کہ بستان میں  
 داخل ہو گیا وہ اور بستانی حکم میں واحد ہیں۔ فان احرام من الحفل۔ پھر اگر دونوں نے یعنی داخل ہونے والے  
 اور بستانی دونوں نے حل سے احرام باندھا۔ فت۔ یعنی بقصد حج۔ و قضا بعرقہ لم یکن علیہما شی۔ اور دونوں  
 نے جا کر عرفات میں وقوف کیا تو دونوں پر کچھ واجب نہیں ہے۔ یرید بہ بستانی والد داخل فیہ۔ ان دونوں  
 سے مراد ایک بستانی اور دوسرا بستانی میں داخل ہونے والا۔ لائما احراما من بیقاتہما۔ کیونکہ ان دونوں  
 نے اپنی بیقات سے احرام باندھا۔ فت۔ تو ان پر کچھ جنایت کا کفارہ نہیں کیونکہ جنایت ہی نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ  
 ظاہر کلام مصنف ہے کہ اہل بستان کے واسطے یہ حکم ہے کہ جب حج یا عمرہ کا قصد کریں تو بستان سے احرام باندھیں  
 اور جب کسی ضرورت کے واسطے سوائے زیارت بیت العتیق کے کہ میں جاؤں تو بغیر احرام جائز ہے کیونکہ حاجات  
 کثیرہ لاحق ہوتی ہیں اور ہر بار احرام میں شقت و حج بخلاف ہے پس جو شیخ ابن الہمام نے نقل کیا وہ آفاقی کے واسطے  
 ہے اور یہ مسئلہ باب الاحرام میں گذر چکا۔ م۔ ومن دخل مکۃ بغیر احرام۔ اور جو شخص کہ کہ میں بغیر احرام کے داخل  
 ہو گیا۔ فت۔ حالانکہ اس کے داخلہ سے اس پر حج یا عمرہ ہمارے نزدیک لازم ہے۔ ثم خرج من عامہ ذلک اسے  
 الوقت۔ پھر وہ اسی سال میں بیقات کو گیا۔ واحرم بچتہ علیہ۔ اور اسے ایسے حج کا احرام باندھا جو اس پر  
 واجب ہے۔ فت۔ خواہ حج فرض ہو یا حج نذر ہو بلکہ خصوصیت حج نہیں حتی کہ اسے احرام عمرہ واجبہ نذر وغیرہ کا  
 باندھا۔ اجزاء ذلک من دخول مکۃ بغیر احرام۔ تو اس کو بغیر احرام کے کہ داخل ہونے سے یہ نیک واجبہ  
 کافی ہو گیا۔ فت۔ یعنی اول داخلہ کا حج یا عمرہ اس واجب حج یا عمرہ سے ادا ہو گیا۔ وقال زفریج لا یخیرہ وجو  
 اقیما اس اعتباراً بانمازمہ بسبب النذر فصار کما اذا تحولت السنۃ۔ اور زفریج نے کہا کہ یہ اس کو کافی  
 نہ ہوگا اور قیاس میں ہی ہر قیاس کے جو وجہ نذر کے لازم ہو تو ایسا ہو گیا کہ گویا سال پلٹ گیا ہے۔ فت۔ یعنی  
 وجہ قیاس یہ ہے کہ اول حج یا عمرہ تو داخل کہ مغلطہ ہونے سے واجب ہوتا تھا اور یہ حج یا عمرہ پہلے سے واجب تھا  
 تو دونوں کا سبب مختلف ہے پس ایک سے دوسرا ادا نہ ہوگا جیسے کسی پر حج نذر تھا پھر مالدار سے حج الاسلام  
 فرض جو توجی الاسلام ادا کرنے سے حج نذر بالاتفاق ادا نہیں ہوتا پس ایسا ہی بیان ہے کہ حج یا عمرہ واجبہ کے ادا  
 کرنے سے جو نیک وجہ داخلہ کے لازم آتا تھا ادا نہیں ہوگا۔ کیونکہ دونوں کا سبب مختلف ہے پس سبب کا بدلنا بعد  
 سال بدلنے کے ہوگا حالانکہ سال بدل جانے میں بالاتفاق ادا نہیں ہوگا۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل۔ فت۔ یعنی  
 اشخاص۔ تو ہم نے استخانتان بیان کیا کہ۔ اول تلافی المشروک فی وقتہ۔ اسے متروک حج یا عمرہ تہ کی کافی اسے وقت  
 میں کر لی۔ فت۔ یعنی سال کے اخیر پہلے کہ فرض یا واجب کے ضمن میں اس کو ادا کر لیا اور کوئی عمدہ حج یا عمرہ نہیں  
 دیا کہ متعدد نہیں ہو۔ لان الواجب علیہ تعظیم ہذا البقیۃ بالاحرام۔ کیونکہ سبب واجب تو اس بقعہ من قبل ہے

رنا احرام کے ساتھ ہے۔ فت۔ تو واجب احرام کے ضمن میں یہ مقصود حاصل ہو جائیگا۔ کیا اذا اتاہ محرابہ بحج الاسلام  
فی الاشد او۔ جیسے اگر ابتدا میں حج الاسلام یعنی قریشی حج کا احرام باندھے آتا۔ فت۔ تو حج کے حج یا عمرہ سے کافی  
ہو جاتا یوں ہی اس سال کے اندر کافی کرنا کافی ہو گیا۔ بخلاف ما اذا تحولت السنۃ لانہ صار وثائق ذمتہ  
بر خلاف ایسی صورت کے کہ جب سال پٹ گیا ہو کیونکہ حج واجب اس کے ذمہ دین لازم ہو گیا۔ خلافتا وی الا با حرام  
مقصود۔ تو یہاں ادا ہو گا کسی حال سے سوائے مقصود احرام کے ساتھ۔ فت۔ یعنی جو احرام کہ اسی دین کے ادا کرنے  
کے قصد سے باندھا جاوے۔ کما فی الاعتکاف المتذکر۔ جیسے ذکر کے اعتکاف میں ہوتا ہے۔ فت۔ یعنی اس سال  
اعتکاف رمضان کے تہ کی ادا اعتکاف میں روزہ رکھنا لازم ہے۔ فائدہ بتاوی بصوم رمضان میں مذکور السنۃ دون  
عام الثانی۔ تو اس سال کے روزہ رمضان کے ساتھ اعتکاف مذکور ادا ہو جائیگا نہ دوسرے سال کے رمضان  
سے۔ فت۔ بلکہ ضروری ہے کہ رمضان کے سوائے کسی عید میں اعتکاف روزہ کے ساتھ اعتکاف قضاء کرے۔ پھر واضح  
ہو کہ اکثر کتابوں میں لکھا کہ جو کوئی کہ مغلیہ میں جانے کا قصد کرے اسپر حج یا عمرہ لازم ہے اور احرام مصنف رح نے فرمایا کہ  
اسپر احرام لازم ہے۔ یہی صحیح ہے یعنی واجب کیا گیا کہ جو شخص کہ مغلیہ کا قصد کرے وہ ضرور احرام باندھ کر جاوے پس حج  
ذکرہ کا قصد رکھتا ہو تو یہی احرام کافی ہے یا نہیں تو علحدہ احرام سے جاوے پھر یہ احرام مکمل نہیں سکتا تا وقتیکہ اس سے  
کوئی حج یا عمرہ ادا کرے کیونکہ احرام سے نکلنے کی سبیل ادا ہے افعال ہے جیسا کہ حج قاسدین افعال پورے کرنا ہی ہے  
سے لازم ہیں ہم۔ ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرہ۔ اور جس شخص نے بیقات سے تجاوز کر کے عمرہ کا احرام باندھ  
وافسد ہوا۔ اور عمرہ کو فاسد کر دیا۔ فت۔ باین طود کہ چار پیرے طواف سے پہلے جامع کر لیا۔ مضی فیہا۔ تو عمرہ کے  
افعال میں گنہ جاوے۔ فت۔ یعنی احرام سے نکلنے کے واسطے افعال پورے کرے اگرچہ عمرہ ادا نہ ہوگا۔ وقضاہ  
اور عمرہ کو قضاء کرے۔ فت۔ جو وقت چاہے کچھ سال آئندہ کی قید شل حج کے نہیں کیونکہ عمرہ کا وقت تمام سال ہے  
علی الامر سابقا۔ پس بیقات سے احرام باندھ کر عمرہ قضاء کرے۔ لان الاحرام تقع لازما۔ کیونکہ احرام تو لازم واقع  
ہوتا ہے۔ فت۔ بدون افعال ادا کیے اس سے نکلنا ممکن نہیں ہے۔ فصار کما اذا افسد الحج۔ تو ایسا ہو گیا  
جیسے حج کو فاسد کر دیا۔ فت۔ اور حج قاسدین افعال پورے کر لیا یوں احرام عمرہ میں ہے۔ ویس علیہ ہم ترک  
الوقت۔ اور اسپر بیقات چھوڑنے سے کفارہ کی قربانی لازم نہ ہوگی۔ فت۔ اگرچہ فاسد کرنے کا کفارہ لازم ہے  
جب اس شخص کو احرام بیقات سے قضا کیا تو اول تجاویز بیقات بغیر احرام کا نقصان پورا ہو گیا جیسے لازم میں سو ہوا  
وہ فاسد ہو کر قضا کی تو سجدہ سو ساقط ہو گیا۔ مع۔ وعلی قیاس قول زفر لایسقط عتہ۔ اور قول زفر رحمہ کے  
قیاس پر ہم ساقط نہ ہوگا۔ فت۔ یعنی زفر رحمہ سے صحیح روایت نہیں مگر ان کے قول سابق پر قیاس کر کے لگا کہ قربانی  
ساقط نہ ہوگی۔ وہو نظیر الاختلاف۔ اور یہ اختلاف نظیر ہی اس اختلاف کی۔ فت۔ جو دو صورتوں میں ہے۔  
اول۔ فی فائت الحج اذا جاوز الوقت بغیر احرام۔ ایسے شخص میں جس نے حج کو فوت کیا جب کہ وہ بیقات  
سے بغیر احرام حجاز کر گیا ہے۔ فت۔ یعنی بغیر احرام کے بیقات سے حجاز کیا مگر اسکو حج نہیں ملا۔ اودوم۔ نہیں  
جائز الوقت بغیر احرام داخل حج یا حج ثم افسد حجہ۔ ایسے شخص میں جس نے بغیر احرام کے بیقات سے  
تجاویز کیا پھر حج کا احرام باندھ کر اسکو فاسد کر دیا۔ فت۔ خلافت قبل دعوت تفرغ کے جمع کر لیا۔ تو ان دونوں  
شخصوں پر آئندہ قضا میں بیقات سے احرام لانے سے اول تجاویز کا دم ساقط ہو گیا اور زفر رحمہ کے نزدیک ساقط  
نہ ہوگا۔ وہو یعتبر المجاوزۃ۔ اور زفر رحمہ اس تجاویز بیقات بغیر احرام کو قیاس کرنے میں۔ بغیر احرام

المحظورات - اس کے سوا سب دیگر منوعات پر - ف - چنانچہ دیگر منوعات مانند خوشبو لگانے وغیرہ سے بکافہ  
 ورم واجب ہو اذہ مضار سے ساقط نہ ہو گا تو بغیر احرام کے بیقات سے حجاز کا کفارہ بھی قضاء سے ساقط نہ ہو گا۔  
 لیکن مخفی نہیں کہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ خوشبو لگانے وغیرہ کا جو مہر چکا اس کی تلاقی نہیں بیقات سے  
 حجاز کے کہ اس کی تلاقی ہے۔ تو فرق بکفا و جو قیاس صحیح نہ ہو گا۔ ولنا انہ یصیر قاضیا حق البیقات بالاحرام  
 منہ فی القضاء۔ اور جاری دلیل یہ کہ قضاء میں وہ شخص بیقات سے احرام باندھنے میں بیقات کا حق ادا کرے اور  
 ہو جائیگا۔ وہ جو بکلی انقضاء۔ اور قضاء اس کی حکایت کرتا ہے جو فوت ہوا۔ ف - گویا فوت شدہ کا قائم مقام  
 یہ ہے تو گویا اپنے بغیر احرام کے بیقات سے حجاز نہیں کیا۔ ولایتی مقدم ہے غیرہ من المحظورات۔ اور قضاء کے  
 ذریعہ سے دیگر محظورات معدوم نہیں ہوتے ہیں۔ ف - پس اگر قضاء میں اس نے خوشبو نہیں لگائی تو اس سے  
 لازم نہ ہوا کہ گویا اپنے محل میں خوشبو نہیں لی تھی۔ کیونکہ ایک وقت ایک گناہ کر کے سے دوسرے زمانہ کا کرنا نہیں ملتا  
 ہے۔ توضیح الفرق - تو فرق کھل گیا۔ ف - یعنی بغیر احرام حجاز بیقات میں۔ اور دوسرے منوعات کو نہ میں  
 فرق ظاہر ہوا کہ قضاء سے دیگر منوعات نہیں ملنے ہیں بیقات حق بیقات کے کہ وہ پورا ہو جائے کہ چونکہ قضاء تو سابق فاسد  
 کی ہر گز اگر اول مرتبہ فاسد نہ کیا ہو بلکہ پورا کیا ہو پھر دوسرے سال دوسرا بیقات سے ادا کیا تو اول میں بیقات  
 سے حجاز کا کفارہ لازم رہے گا کیونکہ دوسرا خود مستقل ہے اول کا قائم مقام نہیں ہے۔ م - واذا خرج المکی یرید الحج فاحرم  
 اور اگر مکی حرم سے حل کو نکلا اور حایکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے پس اس نے احرام باندھا۔ ف - یعنی حل سے۔ ولم  
 یعد الی الحرم وقت بعرفہ۔ اور حرم کی طرف نہیں وٹا اور عرفات کا وقت کیا۔ ف - یعنی حل سے باہر ہی یا  
 عرفات کو چلا گیا۔ فعلیہ شام۔ تو اس کی پر ایک گہری واجب ہے۔ ف - کیونکہ اپنے بیقات سے حجاز کیا۔ لان  
 وقتہ الحرم وقد جاؤہ بغیر احرام۔ کیونکہ مکی کا بیقات تو حرم ہے اور حال یہ کہ وہ اپنے بیقات سے بغیر احرام حجاز  
 کر گیا۔ ف - اور تلاقی نہ کی۔ اور اگر بغیر مدت حل میں آیا ہو تو اس پر کچھ نہیں۔ السردی ۵۰۔ فان عاد الی الحرم  
 ولہی اولکم یلب۔ پھر اگر کی نہ کرنے (عرفات جانے سے پہلے) حرم کو چلا گیا اور تعلیم کیا یا نہیں کیا۔ ف - یعنی  
 تعلیم کتا ہوا تو یا نہیں۔ فہو علی الاختلاف الذی ذکرناہ فی الاقائی۔ تو اس کا حکم اسی اختلاف پر ہے جو ہم نے آقائی  
 کے مسئلہ میں بیان کیا۔ ف - یعنی نزع کے نزدیک کسی طرح قربانی نہ کر ساقط نہ ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک  
 اگر تعلیم کتا ہوا تو یا ہو تو ساقط ہے ورنہ نہیں۔ اور حاجین کے نزدیک صرف حرم کو نہ جانے سے ساقط ہے۔ والمتنع اذا فرغ  
 من عمرتہ ثم خرج من الحرم فاحرم۔ اور متنع جب عمرہ سے خارج ہوا پھر حرم سے باہر ہو کر احرام حج باندھا۔ ف -  
 حالانکہ ہنر نہ کی کے اس بیقات حرم تھا تو وہ حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی بیقات یعنی حرم کو ٹوٹا یا نہیں۔ اگر نہیں ٹوٹا۔ و  
 وقت بعرفہ۔ اور عرفات میں تو وقت کر لیا۔ فعلیہ دم۔ تو متنع نہ کہ بر کفارہ قربانی واجب ہے۔ لانه لما دخل مکہ  
 واتی بافعال العمرة صار بمنزلة المکی۔ کیونکہ جب وہ مکہ میں داخل ہو کر افعال عمرہ بجا دے تو ہنر نہ کہ ماسکے ہو گیا  
 واحرام المکی من الحرم لما ذکرنا۔ اور کہ ماسکے احرام حرم سے ہے جو ہر ایک کے جوہر سابق ذکر کر چکے۔ ف - یعنی  
 فصل منابت میں۔ تو اس متنع نے اپنا بیقات حرم چھوڑ دیا۔ فیلزمہ الدم بتا غیرہ غنہ۔ تو حرم سے احرام باہر کرنے  
 سے اس پر قربانی کفارہ لازم ہے۔ ف - کیونکہ بعد انہ کے اپنے تدارک و تلاقی بھی نہیں کی۔ خالی رجح اسے الحرم  
 و ابل غنیہ قبل ان یقت بعرفہ فلا شئ علیہ۔ پھر اگر وقت عرفہ سے پہلے متنع نہ کہ حرم کو ماسکے کیا اور اس میں تعلیم  
 کیا تو اس پر کچھ حرم نہیں رہا۔ ف - یہ امام ابو حنیفہ کے قول پر ہے۔ وہ جو علی الاختلاف الذی قد علم فی الاقائی۔



اور یہ مسئلہ اسی اختلاف پر ہے کہ کفائی کی صورت میں گذر۔ فسب جب کہ میقات سے بغیر احرام تھا تو کیا۔ صاحبین کے نزدیک حرم میں داخل جانے سے بدعتی تلبیہ کے دم ساقط ہے اور زفرح کے نزدیک کیسے ساقط نہ ہوگا۔

## باب اضافۃ الاحرام

یہ باب احرام کو مضاعف کرنے کے بیان میں ہے۔ اضافۃ الاحرام یعنی احرام عمرہ کو حج کی طرف یا برعکس ملا۔ واضح ہو کہ ایام حج میں آگائی کو عمرہ درج جمع کرنا بطور قرآن یا تنع کے صحیح ہے اور کی کے حق میں صحیح نہیں ہے۔ قال ابو حنیفہ اذا احرم بالعمرة وطاف لهما شوطا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ اگر کسی نے عمرہ کا احرام باندھا اور بساط طواف ایک پھر کر لیا۔ فسب یعنی چار سے کم کچھ شروع کر لیا۔ ثم احرم بالحج۔ پھر حج کا احرام باندھا۔ فانه يرفض الحج۔ نودہ حج کو ترک کر دے۔ وعلیہ لرفضہ دم۔ اور اس پر حج توڑنے کے وجہ سے ایک قربانی واجب ہوگی۔ وعلیہ حنہ و عمرہ۔ اور اس پر ایک حج و عمرہ واجب ہوگا۔ فسب وجہ تضاعف شریک کے کیونکہ ہر تضاعف حج میں حج کے ساتھ عمرہ ہوتا ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد يرفض العمرة احب الینا۔ اور ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ ہمارے نزدیک عمرہ کو ترک کرنا بہتر ہے۔ فسب اگرچہ ترک حج جائز ہے جب کہ عمرہ چار پھر سے کم کیا ہو۔ وقضا یا وعلیہ دم لرفضہا۔ اور عمرہ کو قضاء کر لے اور عمرہ ترک کرنے کی وجہ سے اس پر قربانی کفارہ واجب ہوگی۔ لانه لا بد من رفض احدهما۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ عمرہ حج میں سے کی کو ایک جھوٹا ضروری ہے۔ لان الجمع فی حق بینہما للمکی غیر مشروع۔ کیونکہ کی کے حق میں عمرہ حج کو جمع کرنا مشروع نہیں ہے۔ والعمرة اولی بالرفض۔ اور ترک کے واسطے عمرہ زیادہ مطلق ہے۔ فسب برنبت حج کے۔ لانہا اولی حالاً۔ کیونکہ عمرہ تہہ میں کمتر۔ و اقل اعمالاً۔ اور اعمال میں تھوڑا۔ وایسر قضا۔ اور قضا کی سادہ سے زیادہ آسان ہے۔ لکنونما غیر موقوتہ۔ کیونکہ عمرہ کسی وقت سے وقت نہیں ہے۔ فسب بلکہ سوائے حیدین و تشریق کے سال کے سب دنوں میں جائز ہے۔ وکذا اذا احرم بالعمرة ثم بالحج ولم یأت بشئی من افعال العمرة۔ اور اسی طرح جب عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھا اور افعال عمرہ میں سے کچھ بھی نہیں کیا۔ فسب توبہ اتفاق عمرہ کو ترک کر دے۔ الکافی مع۔ لمانہا۔ پوجہ ایک جو ہم بیان کر چکے۔ فسب یعنی کم وجہ دم عمل کی قضا و آسان ہے۔ فان طاف للعمرة اربعة اشواط۔ اور اگر کسی نے عمرہ کے واسطے چار پھر طواف کر لیے۔ فسب یعنی نصف سے زائد۔ ثم احرم بالحج يرفض الحج بطلان۔ پھر اپنے حج کا احرام باندھا تو بلا خلاف حج کو توڑ دے۔ لان لا کثر حکم الکل۔ کیونکہ اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے۔ فسب تو گویا اپنے کل طواف کر لیا۔ فقدر رفضہا۔ تو عمرہ کو ترک کرنا مستند ہو گیا۔ فسب کیونکہ عمرہ تو بی طواف کہہ ہے۔ کما اذا فحش مثلاً۔ اتد اس صحت کے کہ جب عمرہ سے فارغ ہو چکا ہو۔ فسب کہ اس وقت عمرہ ترک کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں اس حاصل طواف عمرہ کے ساتھ پھر من سے جب نصف سے زائد کر چکا تو بالاتفاق عمرہ کا ترک کرنا مستند ہے۔ وکذا لک اذا طاف للعمرة اقل من ذلك عند ابی حنیفہ۔ اور یون ہی جب عمرہ کے واسطے چار سے کم پھرے کہے ہوں تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک عمرہ کا ترک کرنا مستند ہے۔ فسب اور صاحبین کے نزدیک مستند نہیں ہے۔ لان احرام العمرة عند تلبیہ باواریشی من اعمالہا و احرام الحج لم یتاکد۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام پوجہ ایک کے اہل میں سے کچھ اور اگر کسی کے متاکد ہو گیا یعنی مضبوط و محکم ہو گیا اور حج کا احرام بھی متاکد نہیں ہوا ہے۔ ورفض غیر التاکد البسر حدیث ہے کہ حج احرام غیر متاکد ہے اسکو ترک کرنا آسان ہے۔ فسب پس اسی پر عمل کرنا لازم ہوا۔ ولان فی رفض العمرة ما حال تہہ المطال اہل۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ جھوٹے میں جب کہ صحت ہے ہو یعنی کچھ مشروع کر دیا پر عمل کو باطل کرنا مستند

آپس سے قطعاً اور یہ حرام ہے چنانچہ تو اصل الصلوٰۃ میں بدل کر دیا۔ وہی رخصت ایچ اجتماع حد سے بڑھ کر ہونے پر  
 اس سے اجتماع ہے۔ قطعاً یعنی عمل سے باز رہنا لازم آتا ہے باطل کرنا اور یہ جائز ہے چنانچہ نفل نماز کو ابتدا سے نہ چھوڑنا  
 جائز ہے لیکن شروع کر کے باطل کرنا حرام ہے۔ وغلیہ دم بار رخصت ایہا رخصتہ لائے محفل قبل آواز دہ۔ اور کی برابک  
 قربانی لازم ہوگی بوجہ ترک کرنے کے کسی کو دونوں میں سے ترک کرے کیونکہ حلال ہو چکا وقت آنے سے پہلے  
 وہ احرام سے حلال ہو گیا۔ قطعاً لیکن گناہ نہ ہوگا۔ تعذر المظنی فیہ۔ کیونکہ اسکو پورا کرنا متعذر ہے۔ قطعاً  
 بوجہ مانعت شرعی کے۔ نکاح فی معنی المحصر۔ تو محصر کے معنی میں ہو گیا۔ قطعاً محصر وہ کہ دشمن وغیرہ کی  
 وجہ سے ادا نہ سکے سے روکا گیا و ممنوع ہوا تو یہ گئی بھی شرعاً دونوں کو پورا کرنے سے منع ہوا ہے تو جیسے محصر پر  
 ایک قربانی آتی ہے اس پر بھی حج یا عمرہ کسی کے ترک کرنے سے حلال ہونے سے قربانی لازم ہوگی۔ الا ان فی رخصت  
 ای عمرہ قضاء یا لا غیر وہی رخصت ایچ قضاؤہ و عمرہ لائے فی معنی قانت ایچ۔ مگر دونوں میں اتنا فرق ہے  
 کہ عمرہ ترک کرنے میں صرف عمرہ کی قضاء ہے نہ کچھ زیادہ۔ اور حج کے ترک کرنے میں قضا سے حج ادا یا یک عمرہ ہے  
 کیونکہ وہ حج ثواب ہونے والے کے معنی میں ہے۔ قطعاً یعنی احرام باندھ کر گیا مگر حج نہیں پایا تو اس پر حج مع عمرہ  
 قضاء میں لازم ہے۔ وان مضی علیہا اجزاء۔ اور اگر کسی دونوں کو پورا کر گیا تو کافی ہے۔ قطعاً یعنی عمرہ و حج  
 کو پورا کر لیا باوجود مانعت شرعی کے تو ادا ہو گیا۔ لائے ادمی افعالہا کما التزمہا۔ کیونکہ اسنے دونوں کے افعال  
 کو جیسے دونوں کا التزام کیا تھا ادا کر دیا۔ قطعاً تو التزام احرام کے ساقط ہو گیا۔ غیرانہ منہی عنہ سے  
 اتنی بات کے کہ جمع کرنا منع شرعی ہے۔ والہی لا یمنع تحقق الفعل علی ما عرف من اصلنا۔ اور نہ فعل  
 کے تحقق سے مانع نہیں بتا ہے اگر ہماری اصل میں معلوم ہوا۔ قطعاً یعنی اصول الفقہ میں مذکور ہے کہ جس فعل  
 سے نہ ہو وہ دلیل اسکے شروع ہونے کی ہے یا بن معنی کہ یہ فعل متحقق ہوتا ہے بخلاف نفی کے کہ وہ عدم ہے یہیں نہیں  
 و نفی میں بھی فرق ہے کہ جس فعل سے نفی کی گئی اسکا تحقق نہ ہوگا اور جس سے نفی ہو وہ متحقق ہوگا تو یہاں کی  
 سے حج و عمرہ متحقق ہو جائیگا۔ وغلیہ دم۔ اور اس پر ایک قربانی کفارہ لازم ہوگی۔ بجمہہ بینہما۔ کیونکہ اسنے دونوں  
 کو جمع کر دیا۔ لائے ممکن النقصان فی عملہ لار تکاہہ المنہی عنہ۔ کیونکہ ممنوع فعل کے ترکیب ہونے سے اسکے  
 عمل میں نقصان بیٹھ گیا۔ قطعاً۔ تو اس نقصان کا جبر یعنی پورا کرنا قربانی سے ہے۔ و بذاتی حق الملکی دم جبر  
 اور جمع حج و عمرہ میں جو قربانی لازم آئی وہ کی کے حق میں دم البھر ہے۔ قطعاً یعنی جبر نقصان کے واسطے  
 مظاہرہ کے طور پر جو نہیں اس میں سے کھانا سوائے فقراء کے جائز نہیں۔ وہی حق الا قاتی دم شکر۔ اور  
 آقائی کے حق میں شکر کی قربانی ہے۔ قطعاً خواہ جمع کرنا یا بعد قرآن میسر ہو یا بطور منع میسر ہو بہر حال وہ شکر ہے  
 کی قربانی ہے تو اس میں سے کھانا جائز ہے۔ ومن احرم یا حج ثم احرم یوم النحر یحکم آخری فان خلق فی الاول  
 لازمتہ الاخری ولاشی علیہ۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا پھر دسویں ذی الحجہ روز قربانی کو دوسرے  
 حج کا احرام باندھا پس اگر اول حج میں خلق کر لیا ہو تو دوسرا حج لازم ہوگا اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ قطعاً  
 کیونکہ اسنے دو احرام جمع نہیں کیے جو کہ ہر وقت ہے اور دوسرا حج آئندہ سال ادا کرے اسوقت تک احرام ریگا حج۔  
 وان لم یخلق فی الاولی ثمۃ الاخری وغلیہ دم قصر اولم یقصر۔ اور اگر اسنے اول حج میں خلق نہیں  
 کیا تو بھی دوسرا اس پر لازم ہوگا اور اس پر ایک قربانی کفارہ واجب ہوگی خواہ کترانے یا نہ کترانے۔ قطعاً  
 یعنی بعد احرام دوسرے حج کے چاہے حق یا نہ کرے یا نہ کرے۔ ن۔ عند الی ضیقہ حج۔ یہ اہم اور ضیقہ حج۔





تخضر۔ فن۔ اگر وہم ہو کہ بعد حج کے ادا کر لیا تو جواب یہ کہ نہیں۔ اور یہی مہنتہ علی الحج غیر مشروع ہے۔ بسط  
کہ عمرہ اس حالت سے کہ وہ حج پر یعنی جو غیر مشروع ہے۔ فن۔ بلکہ عمرہ پر حج ہی کرنا مستحب ہے۔ اگر وہم ہو کہ حضرت  
ام الدینین عائشہ رضی اللہ عنہا نے بعد حج کے تنیم سے عمو کیا ہے۔ جواب ہاں وہ دوسرا احرام صحابہ میں منع میں نہیں ہے اور ان  
بیک احرام میں نہیں۔ پھر رخص عمرہ سے دم قضاء لازم ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ابو حنیفہ رحمہ نے عبد الملک بن عمر  
سے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ہم کو آگاہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا  
کو بوجہ عمرہ ترک کرنے کے قربانی کفارہ کا حکم دیا۔ المنہج۔ فان توجہ ایہا لم یکن رافضاً حتی یقوت۔ اور اگر  
یہ شخص عرفات کی طرف چلا تو ابھی عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو جائیگا یا تا تک کہ عرفہ کا وقت کر لے۔ فن۔ تب  
عمرہ رخص ہو جائیگا۔ وقد ذکرناہ من قبل۔ اور اسکو ہم پہلے بیان کر چکے۔ فن۔ باب البقران میں۔ و  
ہو کہ طواف القدوم داخل افعال حج ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے قرآن میں اشارہ کیا۔ فان طاف الحج۔ اگر  
اسنے حج کا طواف کر لیا۔ فن۔ یعنی طواف القدوم۔ ثم احرم بعمرہ۔ پھر اپنے عمرہ کا احرام باندھا۔ مضمی  
علیہا۔ پس مدنون پر گند گیا۔ فن۔ یعنی مدنون ادا کر گیا بدون کسی کو توڑنے یا فاسد کرنے کے۔ نزاہ و  
علیہ دم۔ تو مدنون اسپر لازم ہوئے اور اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ فن۔ واضح ہو کہ مدنون کا لازم ہونا تو  
احرام ہی سے ہو گیا۔ رہا قربانی واجب ہونا تو اس قید سے کہ مدنون ادا کر گیا اسی واسطے یہ شرط مقدم کر دی پس  
حاصل یہ کہ احرام حج باندھ کر طواف قدوم کیا پھر عمرہ کا احرام باندھا تو مدنون اسپر لازم ہوئے پھر اگر مدنون کو  
پورا کر گیا اسطرح کہ اول عمرہ پھر حج ادا کیا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ لہجہ مینما۔ بوجہ جمع عمرہ جمع کرنے کے۔  
لان الجمع مینما مشروع علی ما فرغ الاحرام بہا۔ کیونکہ حج و عمرہ جمع کرنا مشروع ہے۔ تاہم اگر پہلے گندھا تو مدنون  
کا احرام صحیح ہو گیا۔ فن۔ تو مدنون اسپر لازم ہو گئے۔ اگر وہم ہو کہ طواف حج کے بعد عمرہ نہیں ہو سکتا تو  
دفع کر دیا کہ۔ والمراد بهذا الطواف طواف التیمۃ۔ مراد اس طواف سے طواف التیمۃ۔ فن۔ یعنی طواف التیمۃ  
ہر نہ طواف زیارت۔ وائستہ ولبس برکن۔ اور طواف القدوم سنت ہے اور کچھ رکن نہیں ہے۔ حتی لا یزیر  
تبرکہ فقی۔ حتی کہ اسکے ترک کرنے سے اسپر کچھ لازم نہیں ہوتا۔ فن۔ پس اس طواف ادا کرنے سے حج مکمل  
رکن ادا نہیں کیا۔ واذالم یأت بما ہو رکن یکنہ ان یائی بافعال العمرۃ ثم بافعال الحج۔ اور جب اسنے  
ایسا فعل نہیں کیا جو رکن ہو تو اسکو ممکن ہے کہ عمرہ کے افعال ادا کرے پھر حج کے افعال ادا کرے۔ فن۔ لہذا  
عمرہ بھی اپنے احرام سے لازم ہو گیا۔ فلہذا لو مضی علیہا۔ لہذا اگر مدنون کو پورا کر گیا۔ فن۔ کسی کو فاسد  
نہ کیا۔ جار وعلیہ دم لہجہ مینما۔ تو جائز ہے اور اسپر مدنون کے جمع کرنے کی وجہ سے ایک قربانی لازم ہوگی۔ منہ  
پھر خمس الائمہ وفسو کے لہذا کہ یہ قربانی قبل قارن کے شکر کی قربانی ہے اور فخر الاسلام رحمہ نے لکھا کہ۔ وہو دم کفارہ  
وجیر۔ یہ قربانی کفارہ وجیر نقصان کی ہے۔ ہوا صحیح۔ ہی قول صحیح ہے۔ لہذا بان بافعال العمرۃ علی افعال  
الحج میں وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے وہ حج کے افعال پر عمرہ کے افعال کو مبنی کرنے والا ہوا۔ فن۔ اور یہ مکروہ  
ہو کہ چونکہ طواف القدوم اگر نہ سنت ہے مگر افعال حج اس سے شروع کیے جاتے ہیں اور اسکا سنت ہونا تو عمرہ لازم ہے  
کو نجد ہر آنکہ ہونے کا کوئی فعل بھی مشروع نہیں کیا۔ لہذا سندہ میں روایت ہے کہ۔ ویستحب ان یرخص  
عمرہ۔ اور یہ مستحب ہے کہ اپنے عمرہ کو توڑ دے۔ لان احرام الحج قد تاکد بشی من احوالہ۔ کیونکہ حج کا کچھ مل کرنے  
سے احرام حج متاثر ہو گیا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یطہ الحج۔ بخلاف اس صورت کے جب حج کے واسطے طواف

۱۔ دم نہ دیکھا ہو۔ ۲۔ پھر وہ کاحرام باندھا تو عمرہ توڑنا مستحب نہیں بلکہ عمرہ پھر حج اور ایک اجادے اور اگر عین قربان  
 کی قربانی یعنی شکر کی قربانی واجب ہے۔ وادار فضل عمرہ تہ تفصیلاً۔ اور جب استیجاباً عمرہ کو توڑ دیا تو اسکو قضاء  
 کرے۔ یعنی الشریع فیہا۔ کیونکہ عمرہ میں شریع صحیح ہو چکا۔ وفت۔ کیونکہ آفات کے واسطے جمع شروع ہے۔ و  
 علیہ دم نہ فرض تھا۔ اور اسپر ایک قربانی لازم ہے جو عمرہ ترک کرنے کے۔ وفت۔ پھر عمرہ سواۓ حرد و عید الشریع  
 کے جب چاہے تفسار کیوے۔ و من اہل بعمرۃ فی یوم النحر اونی ایام التشریق لزمتہ۔ اور جس شخص نے احرام باندھا  
 عمرہ کا یوم النحر میں ایام تشریق میں تو اسپر عمرہ لازم ہوگا۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ وفت۔ کہ شریع  
 صحیح ہے اور وہ احرام سے حاصل۔ ویرفضھا۔ اور اس عمرہ کو توڑ دے۔ اسی یلزمہ الرفض۔ یعنی اسپر توڑ دینا  
 واجب ہے۔ لانه قد اوی رکن الحج۔ کیونکہ اسے رکن حج کو ادا کیا۔ وفت۔ یعنی طواف زیارت جب کہ یوم النحر  
 فیصیر بانیا افعال العمرۃ علی افعال الحج من کل وجہ۔ تو وہ ہر وجہ سے افعال حج پر افعال عمرہ مبنی کرنے والا  
 ہو جائیگا۔ وفت۔ یعنی حسب صورت بھی اور حسب معنی بھی۔ وقد کرست العمرۃ فی بندہ الا ایام ایضا علی ما ذکرہ۔  
 اور ان ایام میں عمرہ مکروہ بھی ہے بنا برآگہ ہم اسکو ذکر کرینگے۔ فلذا یلزمہ رفضھا۔ پس اسی وجہ سے اسپر عمرہ ترک کرنا  
 لازم ہے۔ وفت۔ واضح ہو کہ نہ یہ میں مسئلہ مذکور کہ عقید کیا کہ عمرہ کاحرام باندھا یوم النحر میں قبل طواف زیارت یا قبل  
 حلق کے۔ اور غناہ میں کہا کہ ظاہر اسقن ہے یعنی قبل طواف زیارت و حلق ہو یا بعد حلق و طواف کے ہو یہی حکم ہے۔ کما فی  
 البیانی۔ پھر اگر قبل طواف ہو تو ظاہر ہے کہ بعد احرام عمرہ کے طواف واقع ہوا ظاہر و باطن دونوں طرح افعال عمرہ مبنی پر  
 حج ہوئے اور اگر بعد طواف ہو پس اگر طواف یوم النحر کو کیا پھر اسی روز احرام عمرہ باندھا تو ظاہر صورت میں بنا سے عمرہ  
 برج ہے نہ باطن میں خصوص جب کہ احرام عمرہ بعد دسویں کے ہو اور حدیث فاکثہ رنو میں ظاہر ہے کہ طواف و حلق سے  
 پہلے عمرہ کیا۔ فاقم۔ م۔ فان رفضھا فعلیہ دم رفضھا وعمرۃ مکانھا۔ پس جب عمرہ کو ترک کر دیا تو اسپر عمرہ مجبوثہ  
 کی قربانی ادا کی جائے اس عمرہ کے عمرہ واجب ہے۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ فان معنی علیہا اجزاء۔  
 اور اگر وہ عمرہ چاکر گیا تو کافی ہو گیا۔ لان الکراہۃ۔ اس واسطے کہ کراہت۔ وفت۔ نانی نہیں ہے بلکہ۔ یعنی فی غیرہ  
 دلیل معنی کی وجہ سے ہے جو عمرہ کے غیر میں ہیں۔ و جو کو نہ مشغولانی بندہ الا ایام باء البقیۃ افعال الحج۔ اور یہ معنی  
 اسکا مشغول ہونا ان ایام میں باقی افعال حج ادا کرنے میں۔ وفت۔ یعنی عمرہ ان ایام میں مکروہ ہونا صرف اسوجہ سے  
 کہ ابھی طواف زیارت و رمی الجمار وغیرہ بقیۃ افعال حج میں مشغول ہے۔ فتجب تخلیص الوقت لہ تعظیماً۔ تو تعلیم کے  
 واسطے اسکے بے وقت کو سب کام سے خالص کرنا واجب ہے۔ وفت۔ تو عمرہ میں مشغول ہونا مکروہ تحریمی ہے پس عمرہ خود  
 مکروہ نہیں بلکہ ان معنی سے جو غیر میں موجود ہیں کراہت آئی لہذا عمرہ بنظر ناسخ خود ادا ہو گیا۔ وعلیہ دم۔ اور اسپر قربانی  
 واجب ہوئی۔ بحکمہ بینہما انانی الاحرام۔ بوجہ دونوں میں جمع کرنے کے یا تو جمع کرنا احرام میں۔ فتجب جبکہ حج کے  
 حلق سے پہلے عمرہ کاحرام عمرہ باندھا ہو۔ یعنی۔ اونی الاحمال الباقیۃ۔ یا جمع باقی افعال حج میں۔ فتجب جبکہ حلق  
 کے بعد احرام عمرہ ہو۔ قالوا و بند ادم کفارۃ ایضا۔ اور مشائخ نے کہا کہ یہ بھی کفارہ کی قربانی ہے۔ وقیل انما حلق  
 الحج ثم احرام لایرفضھا علی ظاہر ما ذکر فی الاصل۔ اور کہا گیا کہ جب حج کے واسطے حلق کر لیا پھر عمرہ کا احرام  
 باندھا کہ تو عمرہ کو ترک نہ کرے بنا بر ظاہر صارت اصل یعنی مبدو کے۔ وفت۔ چنانچہ امام محمد رحمہ نے مبدو میں کراہت  
 کو عمرہ کو رفض نہ کرے۔ مع۔ وقیل یرفضھا احتراماً عن النبی۔ اور کہا گیا کہ عمرہ رفض کرنے کا ممانعت سے ہے  
 وفت۔ کیونکہ ایام عید و تشریق میں عمرہ سے ناسخ ہے۔ قال الفقہاء ابو جعفر و مشائخنا علی ذلک۔ فقہ ابو جعفر محمد بن

ہندوئی رحم نے کہا کہ ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں۔ فت۔ یعنی رخص کرے۔ فان قالوا لا یجوز ان یرحم عمرہ او یحرم عمرہ  
فانہ یرفعہما۔ طحاوی کا ج فوف جو چاہا پھر اپنے عمرہ کا یا حج کا احرام باندھا تو اسکو رخص کر دے۔ فت۔ یعنی اہم کر  
خواہ عمرہ جو یا حج ہو۔ لان فانہ لیس فی تحلیل بانفعال العمرۃ من غیر ان یقلب احرامہ احرام العمرۃ علی ما یاتیک  
فی باب الطواف ان اشار الیہ تعالیٰ۔ کیونکہ حج کو نہ دالا انفعال عمرہ ادا کر کے حلال ہو جاتا ہے بدین اس کے  
کہ ہوتا احرام بقیہ جو کہ عمرہ کا احرام ہو جاوے بنا برآئکہ باب الطواف میں اشار الیہ تعالیٰ آویگا۔ فت۔ تحلیک  
عمرہ وہ فوف حج کا کر لگا اور دوسرے عمرہ کا احرام باندھا۔ فیصیر جامعاً بین العمرین من حیث الافعال۔ نہ  
وہ دو عمرہ دن کا جمع کرنے والا اذراہ افعال ہو گیا۔ فت۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ فعلیہ ان یرفعہما کما لو احرم  
بعمرتین۔ تو اس پر لازم ہے کہ عمرہ کو ترک کر دے جیسے اس وقت کہ دو عمرہ دن کا احرام باندھے۔ فت۔ اور اس سے معلوم  
ہو کہ اگر دو وقت کے نزدیک فائت الحج کا احرام بقیہ جو کہ عمرہ کا احرام ہو جاتا ہے تو یہ بیان وہ دو عمرہ دن کا احرام باندھ  
والا ہو گیا۔ غرض کہ بالاتفاق اس پر دوسرا عمرہ توڑنا واجب ہے۔ وان احرم بحجۃ۔ اور اگر اس نے دوسرا احرام حج کا باندھا ہو  
یصیر جامعاً بین الحجین احراماً فعلیہ ان یرفعہما کما لو احرم بحجتین۔ تو وہ احرام میں دو حج کا جمع کرنے والا ہو جاتا ہے  
تو اس پر واجب ہو گا کہ دوسرے حج کو ترک کرے جیسے اس وقت کہ دو حج کا احرام باندھا ہو۔ فت۔ یعنی ابتدائی احرام  
میں کہا کہ دو حج کے لیے لبیک کرتا ہوں یا احرام میں دو حج کی نیت کی تو ایک کا ترک کرنا واجب ہوتا ہے اسی طرح یہاں اول  
احرام ایک حج کا باندھا تھا وہ فوف ہو گیا اور ابھی احرام باقی ہے کہ اس نے دوسرے حج کا احرام باندھا تو ابھی احرام کی بناء  
سے دو حج جمع ہو گئے پس دوسرے کو ترک کرنا لازم ہے۔ وعلیہ قضاء ویا الصلوۃ الشریع فیہا ودم رفقہا بالتحلل  
قبل اداۃ۔ اور اس پر اس کی قضاء واجب ہے کیونکہ اس میں شریع کرنا صحیح ہو گیا اور اس پر ایک قربانی ہے جو کہ اس کے ترک  
کرنے کے باین طور کہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے حلال ہو گیا۔ فت۔ یعنی رحم نے کہا کہ علیہ قضاء وہا یعنی اس پر  
پس حج کی قضاء واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ضمیر ثانیہ کی طرف رابع ہے یعنی عمرہ یا حج جسکو رخص کیا اس کی قضاء واجب ہے  
پھر قبل وقت کے حلال ہو جانے سے قربانی واجب ہوتا ظاہراً اسوجہ سے کہ فوف حج کا عمرہ ادا کر کے وہ حلال ہو گا م

### باب الاحصار

یہ باب محصر ہو جانے کے بیان میں۔ احصار لغت میں منع ہے۔ اور فوف حج اگرچہ احصار سے بھی ہوتا ہے لیکن مراد  
یہ کہ وہ رد کا نہیں گیا بلکہ اس نے تاخیر کی حتی کہ ایسے وقت پہنچا کہ دسویں کی فجر طلوع ہو چکی اور اس نے وقت عرفہ  
نہیں پایا۔ اور احصار یہ کہ وہ رد کا گیا حتی کہ پہنچ نہیں سکا۔ پھر ہمارے نزدیک احصار کا تحقق جیسے مخلوق کی طرف  
سے اتند دشمن و دندہ کے ہوتا ہے یوں ہی آسانی آفت سے مثل بیماری و فح فتم ہو جانا اور حدیث کا محرم مرجانا وغیرہ  
جس میں ہے کہ خرچہ اگر چوری ہو پس اگر پیادہ چل سکتا ہے تو وہ محصر نہیں رہتا محصر ہے۔ شافعی رحم نے کہا کہ احصار کا  
دشمن کے نہیں ہوتا۔ فت۔ فاذا احصر المحرم بعد واد اصابتہ مرض۔ اور جب محرم حج یا عمرہ رد کا گیا ہو جب  
و دشمن کے بیمار ہو پیدا ہو جائے کے۔ فمنعہ من المضي۔ پس اس دشمن یا مرض نے اسکو پورا کرنے سے روکا۔  
فت۔ یعنی دشمن و مرض وہ مجبر ہے کہ اسکو بیت الیہ تک پہنچنے سے مانع ہو۔ جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو  
عالم اللہ یہ میں مشرکوں نے روکا تھا جب کہ آپ عمرہ کے لیے جاتے تھے۔ جائزہ التحلل سنو محصر کو حلال ہو جانا ہوتا  
ہے۔ فت۔ بدین ادا سے افعال حج یا عمرہ کے۔ وقال الشافعی لا یكون الاحصار الا بالعدو اور شافعی رحم نے



کہا کہ احصار نہیں ہوتا مگر جو دشمن کے - فن ہی قول الگ رحم ہے - کیونکہ توہ تعالیٰ قال احصرتم الگاہ - احصار میں نازل ہونے کی  
جب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وہ آپ کے اصحاب کو دشمنوں کے روکا تھا پھر سیاق آیت میں وارد ہے - فانما انتم ممن تمنع  
الکعبہ - یعنی پھر جب تم کو امن حاصل ہوا - تو احصار میں امن نہیں ہوتا - تو بدی نزع کر کے حلال ہو جاوے - پس احصار مخصوص  
دشمن کی وجہ سے ہوا - لان التحلل بالبدی شرح فی حق المحصر تحصيل النجاة - کیونکہ محصر کے حق میں بدی نزع کر کے  
حلال ہو جانا اس واسطے مشروع ہوا تاکہ نجات حاصل کرے - وبالا حلال بنحو من العدو ولا من المرض - اور حلال  
ہو جانے سے نجات دشمن سے حاصل ہوگی نہ مرض سے - فن تو احصار قطع دشمن سے ہوا نہ مرض سے - مخفی نہیں کہ  
درندہ کو اس کے ساتھ لاحق کرنا ہوگا کیونکہ اس سے بھی نجات حاصل ہوتی ہے تو خصوصیت دشمن کی باقی نہیں رہی پس  
اگرچہ علت سے مرض وغیرہ بھی داخل کر سکتے ہیں - م - ولنا ان آیت الاحصار وروت فی الاحصار بالمرض باجماع  
اہل اللغة - اور باری تقریر دلیل یہ ہے کہ احصار کی آیت تو مرض کی وجہ احصار واقع ہونے میں وارد ہے دلیل اجماع اہل اللغة  
حسب - یعنی قرآن مجید کا وارد ہونا عرب کی زبان پر ہے پس زبان عرب کے معانی جو معنی ممکن ہیں انہیں اختیار ہوا اور آیت  
احصار میں لفظ احصرتم - واقع ہوا جو احصار سے نہ حصہ سے اور محاصرہ نے اہل لغت کا اجماع نقل کیا کہ احصار بمرض  
ہے - فانتم قالوا الاحصار بالمرض والحصار بالعدو - کیونکہ اہل لغت میں کہا کہ احصار تو بمرض ہوتا ہے اور حصار نہیں ہوتا  
ہے - فن یعنی جب کسی شخص کو مرض نے کسی کام سے روکا تو کہتے ہیں کہ احصر فلان - یعنی فلان شخص احصر کیا گیا  
اور اگر اس کو کسی دشمن نے روکا ہو تو احصار نہیں بلکہ حصہ کہتے ہیں کہ فلان حصہ - یعنی فلان شخص روکا گیا - پس جب آیت  
کریمہ میں حصہ نہیں بلکہ احصار ہے تو باجماع اہل اللغة اس آیت کے معنی یہی کہ جب تکو مرض روکے تو بدی سے حلال ہو جاوے  
یعنی قبل وقت کے - پھر حدیث سے معلوم ہوا کہ دشمن سے روکے جانے میں بھی یہی حکم ہے بلکہ حجاج بن عمرو لا نصاری  
فی حدیث سے مرفوعاً معلوم ہوا کہ کسر اور فلک بھی احصار ہے - کما رواہ النخعي وحسنہ الترمذی وصحہ النووی - منع - رہا یہ جو  
کہا کہ بدی سے حلال ہونا مرت نجات حاصل کرنے کے فرض سے ہے یہ سمجھنا ٹھیک نہیں - والتحلل قبل اوانه لرفع  
الحرج الاتی من قبل امتداد الاحرام - اور حلال ہونا قبل اپنے وقت کے اس واسطے کہ احرام کے زمانہ دراز  
مک رہنے سے جو حج پیش آنے والا تھا وہ دور ہو - فن حتی کہ اگر حج میں احصار ہوا تو آئندہ سال تک احرام  
میں مردہ پڑا رہنا پڑیگا - اور اس میں حج عظیم ہے اور اگر فرض کر دو کہ آیت میں مراد حصہ دشمن ہے تو بھی حلی ولات  
نص سے مرض کا احصار معتبر ہوگا جیسے آیت میں والدین کو اٹک کہنا منوع تو مارنا جو شر حکم ہے بدرجہ اولیٰ  
احرام ہے تو جب حج بوجہ دشمن کے دفع ہے تو بوجہ مرض کے بدرجہ اولیٰ مدفع ہے - والحج فی الاصطبار علیہ مع  
المرض اعظم - حالانکہ مرض کے ساتھ احرام پر صبر کرنے کا حج بت شر حکم ہے - فن نسبت دشمن کے  
احصار کے کیونکہ مرض میں دوا و علاج کی کثرت و باتھ و پانوں سے مجبوری ظاہر ہے - م - پھر حد مرض یہ ہے کہ اس کو  
چلنے اور سواری سے مانع ہو مگر نیرانی مرض - دشمن خواہ آدمی ہو یا درندہ ہو اور آدمی خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو  
البدائع - و اذا جازلہ التحلل - اور جب اس کو حلال ہونا جائز ہو گیا - فن یعنی احصار متحقق ہو گیا کہ  
ابحج نہیں پا دیا تو حکم آیت وہ بدی نزع کرے تاکہ حلال ہو جاوے پس - يقال لہ البعث شاة تنزع  
فی الحرم - اس کو حکم دیا جائیگا کہ ایک بکری بھیج جو حرم میں نزع کجاوے - فن امدار کے نزع ہونے پر جان  
محصر حلال ہو جائیگا - لیکن کیونکہ معلوم ہو کہ وہ کب نزع ہوئی نہ افرایا - وعاہد من یعتہ یوم بعینہ نزع فیہ  
ثم تحلل - اور جبکہ اتھ بدی بھیجے اس سے ایک روز معین کا وعدہ محصر کے کہ اس دن وہ بدی کو نزع کرے یا اگر

حلال ہو جائیگا۔ **ف** یعنی پھر تو اس دن کے بعد حلال کی طرح سب امور کا ترک ہو جو احرام میں منع ہیں۔  
 واما یعیث الی الحرم لان دم الاحصار قربہ۔ اور حرم میں اسی وجہ سے بھی جادہ کی کہ احصار کی قربانی ایک  
 تقرب ہے۔ **ف** کسی جرم کا کفارہ نہیں ہے۔ والا لراۃ لم تعرف قربہ الا فی زمان او مکان علی ما۔ اور  
 خون بہانے کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا اگر ایک زمانہ میں یا ایک جگہ میں چنانچہ گذرا۔ **ف** یعنی قیاس کو آپس میں  
 نہیں مگر شرع نے بنیاد پر کسی الجھ کی ۱۰-۱۱-۱۲ بار بخون میں۔ یا حرم کی حد میں ذبح کرنا تقرب ہے۔ فلا یقع قربہ وذلہ  
 فلا یقع بہ التحلل۔ پس بدوین زمانہ و مکان کے وہ قربت نہ ہوگا تو اس سے حلال ہونا بھی واقع نہ ہوگا۔ والہ  
 الا اشارۃ بقولہ تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ۔ اور اسی طرف اشارہ ہے بقول اس تعالیٰ  
 ولا تحلقوا رؤسکم الا۔ یعنی اور اپنے سر دن کو کٹ نہ دو کہ وہاں تک کہ بدی اپنی جائے حلال میں پہنچا دے۔  
**ف** یعنی حرم میں پہنچے۔ فان الہدی اسم لما یدعی بہ الی الحرم۔ کیونکہ بدی اس جانور کا نام ہے  
 جو حرم میں بدیہ بھیجی جاوے۔ **ف** اور طحاوی نے کہا کہ حدیث علی بن معبد بن شداد العبدی حدیثا جبریں حدیثا  
 عن منصور عن ابراہیم عن علقمہ قال لیس الخ۔ یعنی علقمہ نے کہا کہ ہمارے ایک ساتھی کو ذبح ہوا یعنی سانپ یا بھوٹے  
 کا نام حالانکہ وہ عمرہ کے احرام سے محرم تھا تو ہم نے اسکو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ذکر کیا پس آپ نے فرمایا کہ وہ ایک  
 بدی ہے اور اپنے ساتھیوں سے وعدہ ٹھہرا دے پس جب اسکی طرف سے وہ قربانی ہو تو یہ حلال ہو جائیگا۔ اور  
 دوسری روایت میں ہے کہ پھر ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسکے بعد اس پر عمرہ قضاء ہوگا۔ **ف** ابن حزم نے کہا کہ ابن  
 مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ فتویٰ صحیح ہوا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ دن مقرر کرانے کی منزلت عمرہ میں بالاتفاق ہے اور حج میں ابو حنیفہ  
 و مالک و شافعی کے نزدیک یوم النحر سے پہلے قربانی کر دینا جائز ہے و صاحبین و احمد کے نزدیک یوم النحر میں ہے پس  
 پس ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک صرف مکان کی خصوصیت ہے اور صاحبین کے نزدیک بدی الحج میں مکان حرم و زمانہ  
 نحر و دن کی خصوصیت ہے۔ مع۔ وقال الشافعی لا یتوقت بہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ بدی کی تعیین حرم  
 ساتھ نہیں ہے۔ **ف** بلکہ جان و دم احصار سے روکا گیا دین ذبح کر دے۔ لانه شرع رخصتہ۔ کیونکہ اسکی مشرور  
 تو رخصت کے طور پر ہے۔ **ف** جس میں تخفیف دآسانی ہوتی ہے۔ والتوقيت یطلب التخیف۔ اور حرم کی تعیین  
 کرنا تخفیف کو باطل کرتا ہے۔ **ف** کیونکہ اسکے ذمہ یہ شکل باقی رہی کہ کسی شخص کو تلاش کر کے بدی بھیجے۔ اور  
 شافعی رحمہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو صحاب رضی اللہ عنہم سال حدیبیہ میں روئے گئے پس آپ نے  
 مع اصحاب کے حدیبیہ میں حلق و قربانی کر کے تحلل کر لیا اور حدیبیہ حرم سے خارج ہے۔ فلما المراحی اصل  
 التخیف لانه یتیم۔ ہم کہتے ہیں کہ اصل تخفیف تو منظور رکھی گئی ہے نہ اتنا تخفیف۔ **ف** پس تخفیف  
 باطل نہیں ہوتی اور علماے حنفیہ نے جواب دیا کہ حدیبیہ میں سے نفع حل ہے اور نفع حرم ہے تو شاید آپ نے  
 حصہ حرم میں نزع کیا ہو اور دوسرا جواب یہ کہ مشرکین نے بدی کو بھی روکا تھا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہم الذین  
 انصرفوا وادعوا من المسجد الحرام والہدی سکوفان یبلغ محلہ۔ تو بدی کو اپنے محل میں جانے نہیں دیا۔ اور مسوون  
 کہا کہ آپ نے حل میں نزع کیا اس واسطے کہ اسوقت آپ کو ایسا آدمی نہیں ملتا تھا جسکے ہاتھ حرم میں بھیجیں تو آپ کے  
 واسطے یہ امر خاص تھا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کے موافق جس کسی کو آدمی نہ ملتا ہو۔ اسکو جائز ہوگا کہ مقام  
 احصار میں نزع کر دے اور شک نہیں کہ اگر بچانا ممکن نہ ہو یا آدمی میسر نہ ہو تو اسکے سواے چارہ نہیں ہے۔ مع۔ و یجوز  
 انشاء لان المنصوص علیہ الہدی والانشاء ادانہ۔ اور اس بدی میں بکری جائز ہے کیونکہ منصوص علیہ بدی ہے۔

اسکے ہر ہر بکری پر۔ و تخزیر البقرۃ والہذۃ کافی الضحایا۔ اور اسکو بقرہ و بدنہ کافی ہر جیسا کہ ضحایا میں ہر۔  
یعنی اٹھہ واجبہ میں جیسے گائے مادوث اور انبکاساوان حصہ جائز ہر اسی طرح اس میں بھی جائز ہر۔ ولیس المراد با  
ذکرنا بعث الشاة بعینہا لان ذلک قد یعذر بل لان یبعث بالقیمۃ حتی تشتري الشاة ہذا ملک  
و تذبح عنہ۔ اور جو ہم نے ذکر کیا یعنی بکری کے ہر ہر سمجھا تو اس سے مراد یہ نہیں کہ ضرور یہ جانور بھیجے کیونکہ جانور کو  
سمجھا کہیں حال ہو جائے ہر بلکہ اسکو جائز ہر قیمت سمجھ دے تاکہ وہاں بکری خرید کر اسکی طرف سے قربانی کر دے جاد  
و قولہ ثم تحلل۔ اور یہ جو کہاکہ پھر تو حلال ہو جانا۔ ف۔ یعنی ہر روز موعود جب ہر ہر وہاں ذبح کر دی جاوے  
تو پھر تو حلال ہو جانا۔ اشارہ الی انہ لیس علیہ الحلق اود التقصیر و ہر قول ابی حنیفہ و محمد۔ تو یہ قول  
اشارہ ہر کہ اسپر مؤنث تا کثرنا واجب یثین ہر اور یہی ابو حنیفہ و محمد رحمہما قول ہر۔ وقال ابو یوسف علیہ ذلک۔  
اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر یہ واجب ہر۔ ف۔ یعنی اسپر واجب ہر کہ ہر روز موعودہ سر منڈا دے یا کثر اوسے لیکن  
حلال ہونا بالاتفاق اسپر موقوف نہیں چنانچہ فرمایا۔ ولولم یفعل لاشی علیہ۔ اور اگر اسنے حق یا نذر نہ کیا تو اسپر  
کچھ نہیں ہر۔ ف۔ یعنی کوئی قربانی اسپر واجب نہ ہوگی۔ اگرچہ حرک واجب کا گناہ ہوا۔ لانه علیہ السلام  
حلق عام المحمدیۃ و کان محصر ابہا و امر اصحابہ بذلک۔ ابو یوسف رحمہما کی دلیل یہ ہر کہ آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں رجب عمرہ کا احرام کر کے گئے تھے (اپنا سر مبارک منڈا یا اور حالیکہ آپ حدیبیہ  
میں محصر ہو گئے تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی منڈا آنے کا حکم کیا۔ ف۔ جیسا کہ حدیث بخاری و مسلم میں ہر۔  
پس اس حکم و فعل سے حلق واجب ٹھہرا۔ لیکن چونکہ یہ حلق اپنے وقت کا نہیں ہر لہذا اگر نہ کیا تو کفارہ کی قربانی  
یمان واجب نہ ہوگی سوائے اسکے کہ اسپر گناہ ہوگا۔ ولہذا ان الحلق انا عرف قریبہ مرتبہ علی افعال الحج۔ اور  
امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہر کہ حلق کا تقرب ہونا واجب ہی معلوم ہوا کہ افعال حج بر مرتب ہر۔ ف۔ یعنی بعد وقوف  
عرفہ و مزدلفہ و رمی الجمار کے سر منڈا انا عبادت معلوم ہوا ہر ورنہ قباس کو دخل نہیں کہ سر کے بال اتارنے میں کون وجہ  
ثواب و طاعت کی ہر۔ تو جس طرح یہ اکتفا عبارت ہونا امر الگ ہی غرض ہر سے ہم نے جانا ہر وہاں تک رہیگا اور وہ افعال  
حج کی ترتیب ہر ہر۔ فلا یكون نسکا قبلہا۔ تو افعال حج سے پہلے یہ فعل کوئی جباوت نہ ہوگا۔ ف۔ لیکن دائرہ  
ہوتا ہر کہ اس میں بھی تو نص حدیث وارو ہر جواب دیا۔ و فعل النبی علیہ السلام و اصحابہ یعرف استحکام  
تحریم علی الانصراف۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم کا سر منڈا انا اسواسطہ تھا کہ  
و ا پس جانے پر آ نکا عزم سنگم ہونا معلوم ہو جاوے۔ ف۔ اور کفارہ قریض مطہن ہون کہ اسال لڑائی کے  
ساتھ عمرہ کرنا منقطع نہیں ہر بلکہ مکہ کے موافق آئندہ سال میں ادا کرینگے۔ لیکن اس جواب میں تعلیل بانص ہر جو جائز  
نہیں۔ اور بہتر جواب یہ کہ کافی میں ہر کہ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما کے نزدیک مقام اعصار خارج حرم میں حلق نہ کر لیا اور  
اگر حرم میں ہو کر کے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے حصہ حرم میں حلق فرمایا تھا۔ کافی النسخ۔  
اسماصل جب محصر ایک احرام حج یا عمرہ کے ساتھ ہو تو ایک ہر ہر حرم کو بھیجے اور بیعہ و مقرر کرے جس دن وہ ذبح ہو  
اس دن حلال ہو جاوے پھر اگر حرم میں محصر ہو تو سر منڈا کر دے نہ بد دن ہو سکے۔ قال وان کان قارنا بعث  
بدنہن۔ کہا اور اگر وہ قارن ہو یعنی احرام عمرہ و احرام حج کو جمع کرنے والا ہو تو وہ ہر بھیجے۔ لا حنیباہ اسے  
التحلل عن احرامہن۔ کیونکہ وہ دوا احرام سے حلال ہونے کا محتاج ہر۔ ف۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اسکو  
بھی ایک ہی کافی ہر۔ مع۔ فان بعث یہدی واحد لتحلل عن الحج و یبقی فی احرام العمرہ لم یحلل



نہن واحد منہما۔ اور اگر اسے ایک ہی بھی تاکہ احرام حج سے حلال ہو جاوے اور عمرہ کے احرام میں رہے نہ وہ دونوں میں سے کسی سے حلال نہ ہوگا۔ **ف** کیونکہ احرام اگرچہ دو میں گرنے کے حق میں بمنزہ واحد میں۔ لان التحلل عنہما شرع فی حالتہ واحدہ۔ کیونکہ دونوں سے حلال ہونا ایک ہی حالت میں مشروع ہوا ہے۔ و لایجوز فسخ دم الاحصار الا فی الحرم ویجوز ذبحہ قبل یوم النحر۔ اور نہیں جائز ہے ہدیٰ احصار کو فسخ کرنا مگر حرم میں۔ اور جائز ہے فسخ کرنا یوم النحر سے پہلے۔ **ف** پس مکان یعنی حرم کی خصوصیت ہے اور زمانہ نحر کی حقیقت نہیں حتیٰ کہ دسویں سے پہلے حرم میں فسخ کرنا جائز ہے۔ عند ابی حنیفہ رح۔ یہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ **ف** خواہ احرام حج پر یا عمرہ۔ وقال لا یجوز الذبح للمحصر بالبحج الا فی یوم النحر ویجوز للمحصر بالعمرة متى شاء اعتباراً بحدیث المتعة والقرآن وریا یعتبر انہ بالخلق اذ کل واحد منہما محلل۔ اور صاحبین نے کہا کہ محصر بالحج کے واسطے ہدیٰ قربانی کرنا حرم میں کسی اہل وقت نہیں جائز ہے سوائے روز نحر کے اور محصر بالعمرة کے واسطے جائز ہے جب چاہے فسخ کرے بقیاس ہدیٰ منع ہدیٰ قرآن کے اور بھی صاحبین ہدیٰ احصار کو خلق پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ ہدیٰ احصار اور خلق ہر ایک احرام سے حلال کرنے والا ہے۔ **ف** پس جیسے ہدیٰ منع یا خلق مخصوص بیدم النحر ہے ہدیٰ احصار بھی اسی روز سے مخصوص ہے۔ ولابی حنیفہ انہ دم کفارتہ حتیٰ لایجوز الا کل منہ۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ ہدیٰ احصار کو کفارہ کی قربانی ہے۔ اور اسکی شہادت موجود ہے۔ حتیٰ کہ اس قربانی سے کچھ کھا لیا جائز نہیں ہے۔ **ف** بالاتفاق اس لیے کہ یہ تو قبل ادائے افعال کے حلال ہو جانے کا کفارہ ہے۔ فیخص بالمكان ودون الزمان کسائر واما الکفارات۔ تو یہ قربانی مختص بمکان حرم ہوگی نہ زمانہ نحر جیسے عام کفارہ کی قربانیوں میں ہے۔ **ف** کہ بالاتفاق زمانہ کی قید نہیں ہے۔ بخلاف دم المتعة والقرآن۔ برخلاف ہدیٰ منع وقرآن کے۔ **ف** کہ وہ دم کفارہ نہیں۔ لانه دم نسک۔ کیونکہ وہ قربانی از افعال حج ہے۔ **ف** جو شکر واجب ہوئی ہو تو اس پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ وبخلاف المحلق لانه فی آوانہ لان معظم افعال الحج و ہوا لوقوف یتیمی بہ۔ اور برخلاف خلق کے کیونکہ خلق تو اپنے وقت پر ہی چلے کہ افعال حج میں سے بزرگ نعل اور وہ ووقوف عرفہ ہی اسی خلق کے ساتھ پورا ہوتا ہے۔ **ف** یعنی ووقوف عرفہ کی انتہاء پر خلق ہے اور ووقوف مزدلہ منہی نعل ووقوف عرفہ ہے۔ قال والمحصر بالحج اذا تحلل فعليه حجة وعمرہ۔ کہا اور جب محصر بالحج نے احرام کھول لیا تو اس پر حج کے ساتھ عمرہ واجب ہوا۔ لہذا رومی عن ابن عباس و ابن عمر۔ ایسا ہی ابی جاس و ابن عمر سے مروی ہوا۔ **ف** امام حصاص رحم نے فقط حضرت ابن عباس و ابن عمر کو ذکر کیا۔ لیکن فیہ معلوم نہیں اور شیخ سرحدی شافعی نے ذکر کیا کہ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب و زید بن ثابت و عمرہ بن الزبیر سے مروی ہے اور یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے۔ مع۔ ولان الحجۃ تجب قضاء بالصحة المشرع۔ اور اس دلیل سے کہ حج کی قضاء تو بوجہ مشروع صحیح ہونے کے واجب ہے۔ والعمرة لما انہ فی معنی فائت الحج۔ اور عمرہ واجب ہونا اس لیے کہ محصر اس شخص کے معنی میں ہے جس کا حج جاتا رہا۔ **ف** لہذا فائت الحج پر لازم ہے کہ عمرہ ادا کرے حلال ہو جاوے پھر سال آئندہ میں حج کرے پس محصر بھی عمرہ حج ادا کرے۔ و علی المحصر بالعمرة التقصیر اور جو شخص کہ عمرہ سے محصر ہو اس پر تقصیر عمرہ واجب ہے۔ والا حصار عنہما یتحقق عندنا وقال مالک لا یتحقق لانہما لا یؤتمت۔ اور عمرہ سے احصار ہمارے نزدیک متحقق ہوتا ہے اور مالک رحم نے فرمایا کہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عمرہ کسی وقت تک ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ **ف** کہ جب وہ وقت گزر جاوے تو پھر عمرہ فوت ہو۔ ولنا ان النبی علیہ السلام

و احبابہ احصوا بالحدیث و کاتوا عمارا۔ اور باری صحت یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس کے احباب علیہ السلام  
 عنہم حدیث میں احصاء کیے گئے حالانکہ سب عمرہ کے احرام میں تھے۔ و ف۔ چنانچہ یہ حدیث صحیح بخاری و موسما  
 وغیرہ میں صحیح ہے۔ و لان شرح التحلل لرفع الحج و بذلہ موجود فی احرام العمرۃ۔ اور اس دلیل سے کہ احرام  
 کھولنا تو حج و عمرہ کے لیے مشروع ہوا ہے اور یہ بات عمرہ کے احرام میں موجود ہے۔ و ف۔ کہ نہ کھولا جاوے اور  
 وراہ ہو تو حج شدید پیش آوے۔ و اذا تحقق الاحصاء فعلیہ التفصیل لذلک التحلل کافی الحج۔ اور جب احصاء  
 عمرہ تحقق ہوا تو جب احرام کھول دیا تو اس پر تفصیل عموما جب ہے جیسے حج میں۔ و ف۔ قضاء لازم ہے۔ و علی القارن  
 حج و عمرتان۔ اور قارن محرم پر ایک حج و دو عمرہ لازم ہیں۔ اما الحج واحد ہا فلما بینا۔ پس حج مالک عمرہ نہیں  
 وجہ سے جو ہم بیان کر چکے۔ و ف۔ کہ حج کی تفصیل میں حج و عمرہ لازم ہوتا ہے۔ و الثانیہ لانہ حج منہا بعد صحۃ کشف  
 رہا و دوسرا عمرہ تو اس وجہ سے کہ محرم اسی عمرہ سے باہر ہوا بعد شروع صحیح ہونے کے۔ و ف۔ احرام صحیح تو اسکی قضاء  
 لازم ہے۔ فان بعث المحصر بہ با و واعدہم ان ینذروہ فی یوم بعینہ۔ پھر اگر محصر نے بدی بھیجی اور ساتھیوں  
 نے قرار دیا کہ ان روز معین میں اسکو زنج کریں۔ و ف۔ چنانچہ لوگ روانہ ہو گئے۔ ثم نزل الاحصار  
 پھر اسکا احصاء نازل ہو گیا۔ و ف۔ شلاباری سے اچھا ہو گیا یا دشمن دفع ہوا۔ تو اس میں کئی صورتیں ہیں  
 فان کان لایدرک الحج والہدی لایزیم ان یتوجہ بل یصیر حتی یتحلل بنجر الہدی۔ پس اگر وہ حج و بدی  
 کو نہیں پاسکتا تو اس پر توجہ ہونا یعنی کہ کی طرف چلنا واجب نہیں بلکہ صبر کرے یہاں تک کہ بدی قربانی ہونے کے  
 ساتھ حلال ہو جاوے۔ نفوات المقصود من التوجہ و ہوا و اءالافعال۔ کیونکہ توجہ سے جو مقصود  
 ہے وہ فوت ہے اور مقصود ادا ہے افعال ہے۔ و ان توجہ لتحلل بافعال العمرۃ لذلک لانہ فانت الحج  
 اور اگر اس مقصد سے جاوے کہ عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال ہو جاوے تو اسکو یہ اختیار ہے کہ کیونکہ یہ ایسے شخص  
 کے مثل ہے جس کا حج فوت ہو گیا۔ و ف۔ اور فانت الحج فی الحال ادا سے عمرہ سے حلال ہو کر سال آئندہ میں  
 صرف حج ادا کرتا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ اگر محصر بعمرہ ہو تو وہ عمرہ ادا کرنے کو پاسکتا ہے۔ اگرچہ بدی نہ پاوے۔ و  
 ان کان بدرک الحج والہدی لایزیم التوجہ۔ اور اگر وہ حج و بدی کو پاسکتا ہے تو اس پر توجہ لازم ہے۔ لہذا الی غیر  
 قبل حصول المقصود بالتحلف۔ کیونکہ خلیفہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے مذکر عاجزی نازل ہو گیا ہے  
 تو خلیفہ یعنی بدی نہ کو ربکا رہے جیسے کسی نے عذر سے و منور کا خلیفہ یعنی تبیم کیا تاکہ ناز بڑھے پھر تمام کرنے سے  
 پہلے مذکر نازل ہو گیا اور باری موجود ہے تو اس پر و منور کرنا واجب ہے بخلاف اسکے جب چڑھ چکا ہو تو اعادہ لازم نہیں  
 ہے۔ و اذا ادرک بدیہ صنع بہ اشار۔ اور جب اپنے بدی کو پاوے تو اسکو جو چاہے کرے۔ و ف۔ حتی  
 کہ چاہے فردخت کرے یا صدقہ وغیرہ۔ لانہ ملکہ و قد کان عینہ مقصود استغنی عنہ۔ کیونکہ یہ جانور اسکی  
 ملک ہے اور اسنے اسکو ایسے مقصود کے واسطے نامزد کیا تھا جسکی حاجت نہیں رہی۔ و ان کان بدرک  
 الہدی دون الحج لتحلل۔ اور اگر وہ بدی کو پاوے یا گناہ کو تو حلال ہو جاوے۔ و ف۔ اسطرح کہ حرم میں  
 یہ بدی بروز معہودہ قربانی ہو جاوے۔ لعجزہ عن الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی حج سے عاجز ہے۔ و ف۔ پس  
 بدی کا پانا بیکار ہے تو اسکو بدی قربانی ہونے دے تاکہ فائدہ ہو۔ و ان کان بدرک الحج دون الہدی  
 جائزہ التحلل۔ اور اگر وہ حج پاوے یا گناہ بدی تو اسکو حلال ہو جانا جائز ہے۔ استحصانا۔ بدیل استحصار  
 و ف۔ اور یہی مختار ہے اور قیاساً نہیں جائز اور یہی قول زفر ہے۔ و ہذا التقسیم لایستقیم علی قولہما فی

بالجہ - اور صاحبین کے قول پر تقسیم ہونے کے حق میں ٹھیک نہیں پڑتی ہے۔ لان دوم الاحصاء عند ہما  
توقفت بیوم النحر من بدرک الحج بدرک الہدی - اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک ہجرت کی ہدی احصاء تہمت  
بیوم النحر پر تو جو شخص حج پاؤں گا وہ ہدی بھی پاؤں گا۔ فہذا یہ صورت کہ ہدی پا سکتا ہے ہجرت حج الہدیہ صورت کہ حج  
پا سکتا ہے ہدی - یہ دونوں صورتیں صاحبین کے قول پر ہجرت حج میں نہیں نکلتی ہیں۔ وانما یتقیم علی قول انہ  
اور یہ صورت امام ابو حنیفہ کے قول پر ٹھیک پڑتی ہے۔ فہذا کیونکہ دوم احصاء اس کے نزدیک دوم النحر سے پہلے  
ذبح کرنا جائز ہے۔ و فی المحصر بالعمرة یتقیم بالاتفاق لعدم توقف الدم بیوم النحر۔ اور ہجرت ہجرت کی صورت  
میں بالاتفاق تقسیم نہ کر سکتا ہے پڑتی ہے کیونکہ احصاء عمرہ کی ہدی ذبح کرنا دوم النحر سے نہیں نہیں ہے۔ جو صاحبین  
وہو قول زفرانہ قدر علی الاصل و ہوا الحج قبل حصول المقصود بالبدل و ہوا الہدی - یعنی اس  
مسئلہ میں زفرانہ حکم قیاس یا ہر اسکی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص محصر اصل یعنی حج پر قادر ہو گیا قبل اسکے کہ حنیفہ  
یعنی ہدی سے مقصود حاصل ہو۔ فہذا یعنی ہنوز ہدی ذبح ہو کر حلال نہیں ہوا تھا کہ اسکا احصاء نہ ہو کر  
حج ہائے کی قدرت حاصل ہو گئی اور جب اصل پر قدرت ہو جاتی ہے تو بدل یعنی حنیفہ کچھ اثر نہیں کرتا تو ہدی  
اسکو اصل یعنی حج کی طرف توجہ کرنی لازم ہوتی۔ وجہ الاستحسان - دلیل استحسان کی۔ فہذا جو امام  
کا قول ہے کہ - انا لو انا منہ التوجہ لضعف مالہ - ہم اگر اس محصر کے ذمہ توجہ لازم کریں تو اسکا مال ضائع ہوگا  
فہذا یعنی ہدی - لان المبعوث علی ہدیہ الہدی لینذہجہ ولا یحصل مقصودہ - کیونکہ جبکہ ہاتھوں پر  
بھیجی ہو وہ ضرور اسکو ذبح کر دیا اور اسکا مقصود حاصل نہ ہوگا۔ فہذا کیونکہ اس سے مقصود تو حلال ہونا تھا  
حالانکہ اس صورت پر اسکو حج کرنا لازم ہے۔ و حرمة المال کحرمة النفس - اور مال کی حرمت جیسے جان کی حرمت  
فہذا یعنی اسکے قریب ہے لہذا ہم نے کہا کہ مال کو ضائع نہ کرے اور ذبح ہونے سے حلال ہو جاوے۔ ہر جسم  
کتنا ہے کہ زمین دو وجہ سے مائل ہے درجہ اول یہ کہ صاحبین کے قول پر ہدی ذبح کرنا مخصوص بیوم النحر ہے تو مال لیکر  
جو چاہے کرے گا۔ علاوہ برین اگر ہدی کو حد فہ کرے یا قربانی نقل تو بھی ضائع نہ ہوگی۔ ہاں امام رح کے قول پر جبکہ  
یوم النحر کی خصوصیت نہیں تو ممکن ہے کہ جبکہ ہاتھ ہدی بھیجی ہو وہ پہلے ذبح کر دے شاید صاحبین کے طور پر یہ خیال  
ہو کہ وہ ہدی دے کو نہ پاوے۔ وجہ دوم یہ کہ دلیل تقضی وجوب تہلل ہر حالانکہ استحساناً تہلل جائز کا ٹیکہ  
جواب میں ہو سکتا ہے کہ بعض ضائع ہونے کا یقین نہیں پس جیسے جان پر خوف ہونے میں نہ جانا جائز اسی طرح مال کے  
خوف میں جائز ہے پھر میں نے دیکھا کہ محقق ابن العمام نے بھی لکھا کہ اس سے کچھ خاطر کو تسکین نہیں ہوتی تو جانا بہتر ہے  
انہی سم - ولہ الخیار - اور اسکو اختیار ہے۔ فہذا چاہے حلال ہو جاوے اور چاہے جاوے یعنی - ان شاء  
صبرنی ذلک المکان اونی لم یبرہینذہج غنہ فیتہلل - اگر چاہے تو احصاء کی جگہ یا دوسری جگہ احرام سے ہجرت  
کرے تاکہ اسکی طرف سے ہدی ذبح کر دے جاوے ہر ذریعہ جو پس حلال ہو جاوے۔ وان شاء توجہ لیوودی  
النسک الذمی الزمہ بالاحرام و ہوا افضل - اور اگر چاہے تو توجہ ہوتا کہ جس نسک کا احرام سے التزام کیا ہے  
اسکو ادا کرے یعنی حج یا عمرہ کو اور میں افضل ہے۔ لافہ اقرب الی الوفاء بما وعدہ - کیونکہ یہ وفا سے وعدہ سے اقرب  
ہے۔ فہذا یعنی اگر پورا ادا ہو جاوے تو وفا سے وعدہ ہے۔ ومن وقفت بعزہ ثم احصرہ - اور جب شخص عتات کا دین  
کر چکا ہے عمرہ محصر ہوا۔ فہذا غلظا بیاہر جہا کہ زیارت کا طواف نہیں کر سکتا - لایکون محصر - تو وہ محصر نہیں ہوگا  
فہذا یعنی شرعی احصاء اسکے حق میں معتبر نہیں - لو توجع الامن عن الفوات - کیونکہ حج فوت ہونے سے امن



ہو چکا۔ **ف** کیونکہ طواف زیارتِ مابعد سے ادا ہو سکتا ہے اور حدیث گندی کہ جس نے وقوف عرفہ پایا اسے حج پایا۔  
**م**۔ دین احصر بکتہ وہ ممنوع عن الطواف والوقوف ہو محصر۔ اور جو شخص کہ کے اندر یعنی حرم میں روکا گیا  
 در حالیکہ وہ طواف و وقوف عرفہ سے ممنوع ہو تو وہ محصر ہے۔ **ف** کیونکہ وقوف عرفہ فوت ہونے سے حج فوت  
 ہوگا اور احرام عمرہ میں طواف ہوگی۔ لہذا تقدیر علیہ الاتمام فصار کما اذا احصر فی الحلال۔ کیونکہ تمام کذا شکو  
 متعذر ہے تو ایسا ہوگا یا حلال میں محصر ہوا۔ **ف** یہ اسوقت کہ وقوف اور طواف دونوں سے ممنوع ہو۔ وان  
 قدر علی احدہما فلیس بمحصر۔ اور اگر دونوں میں سے ایک پر قادر ہو تو وہ محصر نہیں ہے۔ **ف** یعنی وہ محصر نہیں  
 جو بدی بھی کر حلال ہوتا ہے۔ اما علی الطواف تفصیل دیل یہ کہ اگر فقط طواف پر قادر ہو۔ **ف** نہ وقوف  
 عرفہ پر حج فوت ہوا۔ فلان قانت الحج تخلل بہ۔ تو وہ یہ محصر نہیں کہ جس کا حج فوت ہو وہ طواف سے  
 حلال ہو جاتا ہے۔ **ف** یعنی عمرہ کر کے جو کہ طواف دسوی پس محصر ہی طح وہ بدی سے حلال نہیں ہوگا کیونکہ طواف  
 عمرہ تو اصل ہے اس پر وہ قادر ہے۔ والدم بدل عنه فی التحلل۔ اور بدی بھیجنا اس کا بدل ہے حلال ہونے میں۔  
**ف** پس جب اصل پر قادر ہے تو بدل بیکار ہے تو حکم محصر نہ ہوا۔ اما علی الوقوف فلما بینا۔ اور اگر وقوف عرفہ  
 پر قادر ہے تو محصر نہ ہونا اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے۔ **ف** کہ وقوف عرفہ سے حج نل گیا پس فوت ہونے کا خوف  
 میں رہا حتی کہ طواف آخر عمر تک کر سکتا ہے۔ وقد قیل فی ہذہ المسالہ خلاف بین ابی حنیفہ و ابی یوسف۔  
 اور کہا گیا کہ اس مسئلہ میں ابو حنیفہ و ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے۔ **ف** یعنی جو کوئی حرم کہ میں طواف اور  
 وقوف سے ممنوع ہو وہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک محصر نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک محصر ہے۔ **ف** اس صحیح ما اعلیٰ  
 من التفصیل۔ اور صحیح یہ تفصیل ہے جس سے میں نے تجھے آگاہ کیا۔ **ف** اور صحیح یہ کہ یہی تفصیل بالاتفاق سب کا  
 قول ہے کہ اگر وقوف و طواف دونوں سے ممنوع ہو تو محصر ہے اور اگر ایک پر قادر ہو تو محصر نہیں ہے۔ نفع۔ اس حاصل  
 محصر کہ مرض یا دشمن سے جو روانگی سے عاجز کرے اور مانع ہو اور مانند اسکے درندہ وغیرہ ہو اور مستبد ہو کہ وقوف  
 عرفہ فوت ہو جاوے یا احرام عمرہ طویل ہونے کا خوف ہو اگرچہ حل میں ہو یا حرم میں طواف و وقوف دونوں سے ممنوع  
 ہو تو وہ محصر ہے یعنی جس کا حکم بدی سے حلال ہوتا ہے۔

### باب الفوات

حج فوت ہونے کے بیان میں۔ دین احرم باحج وقاتہ الوقوف بعرفہ حتی طلع الفجر من یوم النحر فقد فاتہ  
 الحج۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا اور اس کا وقوف عرفہ فوت ہو گیا حتی کہ یوم النحر کی فجر طلع ہو گئی یعنی  
 یوم النحر کی فجر ہو گئی تو اس کا حج فوت ہو گیا۔ **ف** صورت یہ کہ شلا حاجی اتنی دیر کو پہنچا کہ عرفات تک پہنچنے  
 میں اس کو دسویں کے فجر طلع ہو گئی تو اس کا حج جاتا رہا۔ لہذا ذکرنا ان وقت الوقوف بحد الیہ۔ بوجہ اسکے جو ہم  
 ذکر کر چکے کہ وقوف عرفہ کا وقت طلع فجر یوم النحر تک دراز ہوتا ہے۔ **ف** بعد طلع فجر دیم کے نہیں رہتا ہے۔ اور یہ  
 بیان یہ ہے کہ جس کا وقوف عرفہ فوت ہوا اس کا حج جاتا رہا۔ وعلیہ ان یطوف ویسعی وتخلل۔ اور اس پر واجب ہے  
 کہ طواف دسوی کرے یعنی عمرہ کرے اور حلال ہو جاوے۔ **ف** پس عمرہ واجب ہے اور حلال ہونا شرعاً واجب نہیں  
 بلکہ احرام دراز میں حج ہے۔ وبقضی الحج من قابل۔ اور حج کہ سال آئندہ میں قضا کرے۔ ولادم علیہ۔ اللہ اس پر  
 کوئی قربانی گزارے واجب نہیں ہے۔ **ف** اس حاصل جس کا حج فوت ہوا وہ عمرہ کر کے حلال ہو جاوے اور سال آئندہ

میں حج فقہا رکے اور حج کا ثبوت ہونا عرفہ کے ثبوت ثبوت ہونے سے ہوتا ہے اور ثبوت عرفہ ثبوت ہونا اس طرح کہ وہاں  
 کی نحر طبع ہونے سے پہلے کسی وقت رات یا دن میں اسکو عرفات میں موجود ہونا نصیب نہ ہو۔ فقہاء علیہ السلام میں  
 فائز عرقہ یلیل فقہ قائم الحج علیہما السلام بعمرہ وعلیہ الحج من قابل۔ بدلیل حدیث حضرت علیؓ اور علیہ وسلم  
 کے کہ جس کا ثبوت عرفہ رات میں بھی ثبوت ہوا کہ اسکا حج گیا پس عمرہ کر کے حلال ہو جاوے اور اس پر سال آئندہ میں  
 حج ہے۔ فقہ یہ حدیث دارقطنی و ابن عدی نے ابن عمرؓ سے مرفوع روایت کی لیکن دارقطنی نے رحمہ بنی مصعب  
 کو مشرف ضعیف کہا اور ابن عدی نے محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کی تضعیف کی حالانکہ مختلف فقہاء اور دارقطنی نے  
 ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کی اور اسکی اسناد میں یحییٰ بن عیسیٰ التمشلی پر حسین اختلاف ہے حالانکہ امام مسلمؒ نے صحیح  
 میں اس سے روایت کی۔ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث سے مقصود یہ کہ اس پر قربانی کفارہ لازم نہیں جیسا کہ مالک و ثعلبی و  
 حسن بن زیاد کا قول ہے ورنہ بانی مسئلہ میں تو مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔ مگر حکم کتابی کہ اگر کسی کا اختلاف نہ ہو  
 تو گویا اجماع حجت اور اسکی مستند یہ حدیث ہے اگرچہ اسکی اسناد میں ضعف رادی ہو۔ لیکن امام مالک سے مروی ہے  
 کہ فائز الحج ہر ماہ محرم رہے حتیٰ کہ سال آئندہ میں فضا کرے۔ شاید کہ یہ قول ثبوت نہیں ہوا۔ علاوہ برین ابن عمرؓ  
 سے موافق اس حدیث کے فتویٰ دیا لیکن اس میں اخیر میں ہے کہ جو بدی مجھے میسر ہو مسجد سے رواہ مالک فی الموطا۔  
 جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ قارن یا متمتع تھا جسکو فتویٰ دیا ہے۔ بدلیل آگے شافعی رحمہ نے اس اثر کو ابن عمرؓ سے  
 مطول روایت کیا اور اس میں ہے کہ اگر اس کے ساتھ بدی ہو تو حلق سے پہلے قربانی کر دے پھر جب فانی ہو تو اپنے اہل وطن  
 میں لوٹ جاوے۔ الحج۔ اور اسناد صحیح ہے۔ پھر بدی وہ لایا ہے جو قارن یا متمتع ہو۔ اس سے یہ اعتراض بھی دفع ہوا  
 کہ ابن عمرؓ معنی اس عرفہ نے جو حدیث روایت کی اس میں قربانی کا ذکر نہیں پس اگر خلاف حدیث ہو تو حدیث قبول  
 نہیں اور موافق ہو تو حدیث سے اسی کی حجت نہو گی کہ قربانی لازم نہیں ہے اور خلاصہ جواب یہ کہ حدیث سے موافقت  
 ہے اور فائز الحج پر کوئی کفارہ قربانی نہیں ہے ان اگر وہ قارن یا متمتع اپنے ساتھ بدی لایا ہو تو فسخ کرے ورنہ آئندہ  
 سال کی قران یا متمتع کی قربانی کرے۔ اس تحقیق لطیف سے جو مترجم کو ظاہر ہوئی سب اعتراض دفع ہو گئے۔ خالص  
 سبحانہ و تعالیٰ اعظم۔ م۔ پھر حدیث میں ہے کہ عمرہ کرے اور کتاب میں طواف وسعی ہے تو فرمایا۔ والعمرة لیست الا  
 الطواف والسعی۔ اور عمرہ کچھ نہیں سوائے طواف وسعی کے۔ فقہ پس مصنف رحمہ نے عمرہ کی تفسیر کو قربانی  
 ہے۔ پس یہ دلیل حدیث سے تھی۔ یہی دلیل قیاس تو فرمایا۔ ولان الاحرام بعد ما انعقد صحیحاً لا طریق للخروج  
 عنه الا باحد احدثین۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ احرام صحیح منع ہونے کے بعد احرام سے نکلنے کا کوئی  
 طریقہ نہیں سوائے حج یا عمرہ کوئی ایک ادا کرنے کے ذریعہ سے۔ گمانی الاحرام الہیم۔ جیسا کہ احرام بہم میں ہوتا  
 ہے۔ فقہ یعنی اسے صرف احرام کی نیت و طیبہ کیا اور حج یا عمرہ کسی کو معین نہیں کیا تو اسکو اختیار ہے کہ حج یا عمرہ  
 کسی کو طواف شریع کرنے سے پہلے معین کر لے اور بغیر اسکے ادا کے احرام سے خارج نہ ہوگا۔ مع۔ وہ ہوتا عجز عن  
 الحج۔ اور بیان یعنی نوات حج کی صورت میں مدح سے نوازا ہو چکا۔ فقہ کہ ثبوت کا وقت ہی نہیں ہے لیکن  
 علیہ العمرة۔ تو عمرہ اس پر نہیں ہو گیا۔ فقہ لہذا ہم نے کہا کہ فائز الحج عمرہ ادا کر کے حلال ہو۔ ولادیم علیہ  
 لان التحلل وسیع بافعال العمرة۔ اور اس پر کوئی قربانی کفارہ اس واسطے لازم نہیں کہ اسکا حلال ہونا عمرہ کے افعال  
 ادا کر کے ہوا۔ فقہ اور مکرر حج بھی ثبوت ہوتا ہے لیکن اسکا حلال ہونا بدو ادا کے افعال کے قربانی سے  
 ہوتا ہے۔ فکانت فی حق فائز الحج بمنزلة الدم فی حق المحصر فلا یجمع بینما۔ تو فائز الحج کے حق میں عمرہ کرنا

بجز کہ قربانی کے عصر کے حق میں جو اپس عمرہ و قربانی دونوں جمع نہیں کجا و نیکی۔ ف۔ بلکہ اصل عمرہ ہر اور جو کہ محصر  
 بعد فوت حج کے عمرہ پر قادر نہیں تو اس کے عوض میں بدی لازم ہر کیونکہ بغیر اسے افعال کے حلال ہوتا ہے۔ پھر واضح  
 ہو کہ جو محصر نہ ہو تو فوت ہونا صرف حج کے ساتھ خاص ہے۔ والعمرہ لا تقوت۔ اور عمرہ فوت نہیں ہوتا ہے۔ ف۔  
 رہا محصر کے حق میں اس واسطے احرام عمرہ سے بدی سے بیکر حلال ہونا شروع ہوا کہ مدت تک احصار کی وجہ سے احرام  
 میں حج شدید ہر نہ ہو جو سے کہ عمرہ فوت ہو گیا کیونکہ عمرہ تو کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں پس وہ فوت نہیں ہوتا  
 وہی جائزہ فی جمع السنہ۔ اور عمرہ تمام سال میں جائز ہے۔ ف۔ جو وقت چاہے ادا کرے اور افضل وقت  
 ایام رمضان میں لہذا اہل کہ تراویح کی تردید میں طواف ادا کرتے ہیں کیونکہ رمضان میں عمرہ افضل ہے۔ الا سنہ  
 ایام یکرمہ فیما فعلہا۔ سوائے پانچ ایام کے کہ انہیں عمرہ ادا کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ احرام عمرہ مکروہ نہیں۔ وہی  
 یوم عرفہ۔ اور یہ پانچوں ایام یہ ہیں اول یوم عرفہ۔ ف۔ جس دن حج کا وقت عرفات ہے۔ و یوم النحر۔ اور  
 دوم یوم النحر۔ ف۔ جس دن رمی و ذبح و طواف وغیرہ ہے۔ و ایام التشریق۔ اور تین دن ایام تشریق  
 کے ہیں۔ لما روی عن عائشہ رفا انہا کانت مکرمہ العمرہ فی ہذہ الایام الخمسہ۔ بدیل اس کے جو حضرت  
 عائشہ رفا سے روایت ہے کہ حضرت ام المومنین ان پانچوں ایام میں عمرہ مکروہ رکھتی تھیں۔ ف۔ یہ روایت  
 سبقتی کی ہے لیکن اس میں یوم عرفہ و یوم النحر و دو روز اس کے بعد صرف چار روز مذکور ہیں۔ ہاں سعید بن منصور کی روایت  
 ابن عباس میں البتہ پانچ روز موافق مذکورہ کتاب ہیں۔ مع۔ ابن العلام نے کہا کہ کراہت سے کراہت تحریمی کا  
 اشارہ ہے۔ مع۔ ولان ہذہ ایام الحج فکانت مشیتہ لم۔ اور اس تماس سے کہ یہ ایام ادا سے حج کے میں  
 توجہ ہی کے واسطے متعین ہونگے۔ ف۔ شاید مراد یہ کہ ان ایام کو حج کی طرف مضاف کرتے اور کہتے ہیں کہ ایام الحج  
 پس اضافت اختصاص کے واسطے ہر تو سوائے حج کے عمرہ مکروہ ہوگا اور میں نے اس کلام کی شرح کسی شایع  
 سے نہیں پائی۔ مع۔ وعن ابی یوسف انه لا مکرمہ فی یوم عرفہ قبل الزوال لان دخول وقت رکن الحج  
 بعد الزوال لا قبلہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ عرفہ کے روز قبل زوال کے عمرہ مکروہ نہیں کیونکہ رکن حج  
 یعنی دو وقت عرفہ کا وقت بعد زوال کے ہوتا ہے نہ قبل زوال کے۔ والاظهر من المذہب ما ذکرناہ۔ اور  
 مذہب میں اظہر قول جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ کہ عرفہ کے روز مع باقیوں کے مطلقاً مکروہ ہے یعنی ابو یوسف  
 سے بھی اظہر قول ہے۔ و لکن مع ہذا لو ادا ہائے ہذہ الایام صح و یقی محرم ہا فیہا۔ و لیکن ما بدو لک  
 کے اگر عمرہ کو ان ایام میں ادا کیا تو صحیح ہوا اور وہ محرم باقی رہیگا۔ ف۔ اگر ان ایام میں احرام باندھ کر ادا کیا  
 ہو۔ مع۔ لان الکراہتہ۔ کیونکہ کراہت۔ ف۔ کچھ عمرہ کی ذات سے نہیں ہے بلکہ۔ بغیر ہا۔ بلکہ عمرہ کے  
 خارج معنی سے ہے۔ و جو تعظیم امرا الحج و تخلص وقتہ لم۔ اور وہ امر حج کی تعظیم کرنا اور وقت حج کو حج کے واسطے  
 خالص کرنا۔ ف۔ پس جب ذاتی کراہت نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے ہوئی۔ فیصح التشریع۔ و عمرہ کا شروع کرنا  
 صحیح ہوگا۔ ف۔ پس احرام رہیگا اور اگر ادا کر دیا تو التزام کے موافق ادا ہو گیا اگرچہ مکروہ ہے جیسے مکروہ وقت  
 میں نماز عصر ادا کر دے یا نقل شریع کر کے تمام کر دے۔ والعمرہ سنہ۔ اور عمرہ سنت ہے۔ ف۔ یعنی عمرہ  
 ایک مرتبہ ادا کرنا سنت ہو کہ ہے۔ یہی قول احمد ہے۔ وقال الشافعی۔ ادا کرنا شافعی نے۔ ف۔ بدید  
 قول میں کہ۔ عمریفتہ نقولہ علیہ السلام العمرہ فریفتہ کفریفتہ الحج۔ عمرہ فرض ہے بدیل قبل حضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم کے کہ عمرہ فریضہ ہے مثل فریضہ حج کے۔ ف۔ مرفوع حدیث غریب مانند مذکور کے دار قطنی و حاکم کی



روایت مرفوعہ مرفوعہ ہی بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول البتہ بیہقی نے بسند صحیح روایت کیا اور بیہقی صاحب نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی لیکن اسناد میں ابن لیثہ مختلف فیہ ہے اور ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ حج و عمرہ دونوں فریضہ میں بہت لوگوں پر سوائے اہل مکہ کے۔ بخاری رحمہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول لکھ لیا اور حاکم نے موصول روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوعہ میں بیان اسلام میں مکہ شہادت و صلوة و زکوٰۃ کے بعد وارد ہوا ان تک و تعمر۔ یعنی اور یہ کہ توجع و عمرہ کرے۔ رواہ ابو داؤد والدارقطنی وابن خفصہ والحاکم۔ ابو زرین عقیلی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر مرد پورے حاجے کہ اسکو حج کی استطاعت نہیں اور نہ عمرہ کی تو فرمایا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر۔ رواہ الترمذی وابن جان والدارقطنی اور امام احمد نے کہا کہ عمرہ واجب ہونے میں یہ سب سے اصح ہے وقال اللہ تعالیٰ و اتوا الحج والعمرة سر۔ یعنی تمام کرو حج اور عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے واسطے۔ تمام کرنے کا حکم واجب ہے تو خود عمرہ بھی شل حج کے واجب ہے۔ قول تمام کرنا بعد شروع کے ہوتا ہے اور ہم نے کہا کہ جو شروع کرے اس پر تمام کرنا واجب ہے اور شک نہیں کہ سیاق آیت یہ کہ حج یا عمرہ جو کو تم ادا کرو اسکو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے تمام کرو پس اس میں وجوب عمرہ کی کوئی دلیل نہیں ہے اور شیخ محقق و شیخ الاسلام شارحین نے کہا کہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو صاحب التلخیص نے فرمایا کہ شاذ اور مخالف صحیحین ہے باوجود اسکے صرف اس قدر ثبوت ہوا کہ عمرہ کرنا اسلام سے ہے تو اس سے وجوب نہیں نکلا جیسے اذان و قنوت اور بیت سے شعار اسلام کے واجبات نہیں ہیں اور حدیث ابو زرین رحمہ میں صرف یہ نکلا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج و عمرہ چھکو ادا کرنا جائز ہے تو ثابت ہونا واجب و سنت ہر ایک میں روا ہے پس وجوب کی کوئی وجہ نہیں۔ اور باقی آثار جو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم میں اس وقت متعین ہوئے کہ اسکے معارفات احادیث مانا موجود نہ ہوتے چنانچہ مصنف رحمہ نے فرمایا۔ ولما قولہ علیہ السلام الحج فریضہ والعمرة تطوع۔ اور ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ حج فریضہ ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ لیکن یہ مرفوع حدیث ثابت نہیں ہوئی بلکہ ابن المیثبیہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ مع۔ اور ہماری دلیل حدیث جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ عمرہ کیا واجب ہے آپ نے فرمایا کہ نہیں اور تیرا عمرہ ادا کرنا افضل ہے۔ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ اور حدیث حسن بالاتفاق محبت ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکی اسناد میں حجاج بن ارطاة سادی قابل محبت نہیں۔ جواب یہ کہ برابر امام ترمذی نے اسکی حدیث کو حسن کہا پھر دارقطنی کا قول قبول نہیں حالانکہ حجاج کی طرح ابن جریج نے بھی روایت کی اور اسکے دضعیف طرق دیگر ہیں جو طبرانی اور دارقطنی نے مسند کیا تو کسی حال سے یہ حدیث درج حسن سے کم نہیں بلکہ بدرجہ صحیح ہو نہتی ہے لہذا ترمذی کے بعض نسخ میں حدیث حسن صحیح۔ وارد ہے۔ بلکہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج توجہ ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ یہ حدیث بھی محبت ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں لکھا کہ اسناد میں سب راوی ثقات ہیں صرف عبد الباقی بن قانع میں کچھ کلام ہے لیکن عبد الباقی بہت بڑے حفاظ میں سے ہے۔ ابن خزم نے کہا کہ یہ حدیث مرسل صحیح ہے اور مسند میں ابان راوی ضعیف ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ ابان کو امام بھی بن سعید نے ثقہ کہا اور اس سے ایک جاہل مشاہیر نے روایت کی اور اگر ہم ان میں کو بھی حدیث مرسل ہمارے نزدیک محبت ہے۔ بلکہ ابن ماجہ نے علی بن حیدر رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا اگرچہ اسکی اسناد میں عمرو بن نفیس راوی میں کلام کیا گیا ہے لیکن بغول ابن العلام نے اسکی حدیث درج حسن سے کم نہیں

اور قبل جدا سر بن مسود پر ہدایت ابن ابی شیبہ اسناد صحیح گند چکا۔ پس کیونکہ عمرہ کا فرض جو ثبوت ہو سکتا ہے اور ابو عمر ابن عبد البر نے سر کہا اس سے انکار کیا۔ کما تعلقہ یعنی رح اور حق یہ کہ جو ابن العام کے کہا کہ خال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل و صحابہ و تابعین کا عمل موجب ہے کہ عمرہ سنت ہے۔ م۔ و لانا غیر موقتہ بوقت و تادیہ بنتہ غیر ما کافی فائت الحج۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں اور وہ غیر کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے جیسا کہ فائت الحج میں ہے۔ و ف۔ جگہ حج فوٹ ہو گیا اور حج کی نیت کرتا ہے پھر عمرہ حج ادا کرتا ہے تو حج کی نیت سے عمرہ ادا ہوا۔ و نذرہ امارۃ الثقلینہ۔ اور یہ صفت اسکے نفل ہونے کی علامت ہے۔ و ف۔ کیونکہ فرض و واجب تو کسی وقت کے ساتھ موقت ہوتا اور اپنی نیت سے ادا ہوتا ہے۔ اور نفل جو نامنافی سنت نہیں کیونکہ سنت وہ نفل ہے جس کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا جو سوائے کبھی ترک کے۔ اور یہی وہ حدیث جس سے شافعی نے استہلال کیا اول تو وہ حدیث نہیں بلکہ اثر صحابی ہے اور بر تقدیر تسلیم اسکی تاویل واجب تاکہ جو احادیث و اثر ہم نے نفل کی ان سے موافقت ہو۔ و تاویل مارواہ۔ اور جو شافعی نے روایت کی یعنی عمرہ فریضہ ہے اسکی تاویل یہ کہ۔ انما مقدرة باعمال الحج۔ عمرہ مقدرة باعمال حج ہے۔ و ف۔ خلاصہ تاویل یہ کہ فرض کے معنی شرعی حکم قطعی لازم نہیں بلکہ بیان فرض یعنی تقدیر ہے یعنی عمرہ فریضہ سے یہ مراد کہ عمرہ کے اعمال کا اندازہ حج کے اعمال سے ہے یعنی طواف و سعی مثل حج کے ہے اور یہ تاویل لازم۔ و اولی الثبوت الفرضیۃ مع التعارض فی الآثار۔ کیونکہ آثار میں تعارض ہونے کے باوجود فرض ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ و ف۔ بلکہ فرضیت کے واسطے چاہیے نفل قرآنی یا ما عند قرآن کے جو حدیث ثبوت کو پہونچے پھر وہ اپنے معنی میں قطعی بلا معارضہ ہو اور بیان کچھ بھی نہیں اور معارضہ موجود ہے۔ بلکہ حق یہ کہ حدیث ہی نہیں ہے بلکہ اسکے معارضہ میں کہ عمرہ نفل ہے حدیث صحیح موجود ہے۔ م۔ قال دہی الطواف والسعی۔ کہا اور عمرہ صرف طواف و سعی ہے۔ و ف۔ پھر حلال ہونے کے واسطے حلق یا قصر کرے۔ و قد ذکرناہ فی باب التمتع والسر تعالیٰ اعلم۔ اور ہم اسکو باب التمتع میں ذکر کر چکے و اللہ تعالیٰ اعلم۔

### باب الحج عن الغیر

باب غیر کی طرف سے حج کرنے کے بیان میں۔ الاصل فی ہذا الباب۔ اس باب یعنی غیر کی طرف سے حج کرنے میں اصل یہ ہے کہ۔ ان الانسان لم ان یجعل ثواب عملہ لغیرہ۔ انسان مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب غیر کے واسطے کر دے۔ صلوة۔ خواہ نماز ہو۔ و ف۔ ہاں طور کہ نوافل پر حکم اسکا ثواب ظان مردہ یا زندہ کیواسطے کر دے بطریق احسان دیدہ کے۔ او صوما۔ یا روزہ ہو۔ و ف۔ یعنی نفل روزہ کا ثواب غیر کو دے۔ او صدقہ یا صدقہ ہو۔ و ف۔ روپیہ یا کھانا کپڑا وغیرہ مالی صدقہ۔ او غیر ہا۔ یا انکے سوائے۔ و ف۔ مثل تلاوت قرآن و تسبیح و تہلیل وغیرہ۔ اور کبھی صدقہ ہر نیک عمل پر بولا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے۔ اماۃ الاذی من الطرق صدقہ۔ یعنی مسلمانوں کی راہ سے موزی چیز و در کرنا صدقہ ہے حتیٰ کہ مسلمان بھائی سے خندہ پیشانی ملنے کو صدقہ فرمایا۔ عند اہل السنۃ و الجماعۃ۔ یہ اہل السنۃ و الجماعۃ کے نزدیک ہے۔ و ف۔ بخلاف معتزلہ کے کہ وہ نام عبادات میں انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ دان لیس للانسان الا ما سعی۔ یعنی اور آدمی کے واسطے کچھ نہیں سوائے اسکے جو سعی کر چکا۔ اس سے نکالتے ہیں کہ غیر کی سعی سے اسکو کچھ نہیں ملے گا۔ پس اگر غیر نے اپنا ثواب کسی کے واسطے کیا تو لغو ہے نہیں پہونچے گا۔ اور اہل السنۃ اسکو روکتے ہیں۔ لاروی عن ابی ہریرۃ

انہ صلی علیہ وسلم نے اپنے آپ کو اپنی ذات مبارک کی طرف سے اور دوسرے کو اپنی ایسی امت کی طرف سے جس نے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کیا اور آپ کے واسطے رسالت پہنچانے کے گواہی دی۔ فتنہ یہ حدیث ایک جامع کثیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بکثرت راویوں نے روایات کیں چنانچہ حضرت عائشہ و ابو ہریرہ رحمہما سے ابن ماجہ نے بطریق عبد الرزاق اور احمد نے اور حدیث ابو ہریرہ عن عائشہ مرفوعاً حسنہ احمد بن اور معجم طبرانی میں اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ سنن ابو داؤد و ابن ماجہ میں اور حدیث ابو رافع رحمہما حسنہ احمد بن اور حدیث حذیفہ رحمہما عند الحاکم اور حدیث ابو طلحہ عند ابن ابی شیبہ و حدیث انس رحمہما یغنی۔ و رواہ ابو یعلیٰ و البرز و الدارقطنی و آثار و اخبار و درباب قرآن یسین و غیر بہت ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قربانی کرنا واسطے خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو انواع خیرات کا آنکے اموات کے لیے حکم دینا بہت کثرت سے شائع و مشہور ہے۔ م۔ منع۔ جعل تضحیۃ احد کے الشاقین لامعہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں بکریوں سے ایک کی قربانی اپنی امت کے واسطے کر دی۔ فتنہ اور قرآن مجید میں ملائکہ کا استغفار کرنا مومنوں کے لیے بقولہ تعالیٰ و یستغفرون للذین آمنوا۔ و بقولہ تعالیٰ غافر للذین تابوا و اتبعوا سبیلک تا قولہ تعالیٰ و قم السیات۔ اور مومنوں کا والدین کے لیے بقولہ تعالیٰ و قل رب ارحمہما کاریمان فی صغیرا۔ اور احادیث صحیحہ اس بارہ میں بہت کثیر ہیں اور ناز جنازہ پر دعا متواتر متواتر ہے۔ پس جب غیر دین کی دعا و استغفار سے انسان کو نفع پہنچا تو معلوم ہو گیا کہ مغزلہ کا قیاس غلط ہے اور غیر سے نفع نہ ہونا شاید کہ امت سابقہ ہی تھا جب کہ خود آیت میں یہی سیاق ہے کہ قوم اسرائیم و موسیٰ پر یہ لکھا گیا تھا۔ یا احادیث صحیحہ سے کتاب کی تخصیص ہے نہ انھیں الشرح اور مترجم کے نزدیک تحقیق القام حسین کچھ تخصیص و غیرہ کی ضرورت نہیں اور مغزلہ کو اپنی جہالت پر غرور ہے تو بنیق اتنی فرد علی اسطرح ہے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے ہی فرمایا کہ ان لیس لسان الاماسی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے حق سعی کے کچھ نہیں ہے۔ ہم اسرائیلان لائے لیکن مغزلہ کے سمجھا کہ سعی کے معنی یہ کہ اپنے ہاتھ پاؤں کے عمل ظاہری ختم کر گیا ہو اور ہم کہتے ہیں کہ سعی کے معنی عمل کے اندر نہم نہیں ہیں بلکہ سعی میں عمل بھی داخل ہے اور سعی کے معنی عام ہیں۔ پس جب آدمی نے فرزند صالح یا چڑھایا ہو یا تصنیف کیا ہو علم چھوڑا یا کوئی صدقہ جاری چھوڑا تو یہ بھی اسکی سعی ہے اور جب وہ ایمان لایا جس سے ملائکہ استغفار کرتے ہیں تو یہ بھی اسنے اپنی سعی سے پایا۔ اور یوں ہی ایمان ہی کے ذریعہ سے اس قربانی کا ثواب جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی اور اس دعا و استغفار و قراءت و اذکار کا ثواب جو اسکے کسی بھائی سلمان نے اسکو پہنچایا بلکہ اسی ایمان کی بدولت جب کہ اسنے اللہ تعالیٰ کی توحید کی اور یہود و نصاریٰ نے شرک و کفر کیا تو قیامت کے روز بہت سے لوگ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے آدینگے جیسے مثل پہاڑوں کے گناہ لدے ہوئے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان گناہوں کو یہود و نصاریٰ پر ڈالے گا اور ان مومنوں پر رحم فرما کر بخشدے گا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث میں منصوص ہے اور شاید سمجھ و اللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ یہ مومنین امت مرحومہ کے اخیر زمانہ کے لوگ ہیں جو قیامت کے امت مرحومہ کے سلاطین و امراء نے فسق و فجور و شہوات دنیا و مافیہا کی جات کو طلب کیا اور انکے دونوں میں نفاق و بیعت پیدا ہوئی حتیٰ کہ انکی شامت سے حکومت و درپردہ گئی جب کہ انھوں نے علم کیا اور اس زمانہ میں نصاریٰ و یہود غائب و بکثرت ہو گئے اور چونکہ انھوں نے دنیا کے ملاحظہ اپنے قومی اخلاق کو درست کیا اور قانون کی پابندی



تو انکی کوشش کا نتیجہ انکو دیا گیا یعنی دنیا انکو دی گئی پس انھوں نے اللہ تعالیٰ کی توحید چھوڑ دی اور شرک و کفر  
 پیدا کیا اور اسکی اشاعت کے واسطے ایسے سخت قوانین بنائے کہ بچارے مومنین غریب و محتاج معاش کے طرح طرح  
 کے گناہوں میں مبتلا ہوئے جنکا باعث یہی حکام ہوئے ہیں انکا قصاص آخرت میں کر دیا گیا جب کہ ان مصیبتوں  
 و سختیوں میں بہ مومنین خالص توحید انکی پر قائم رہے کیونکہ اصل اعتبار جڑ کا ہی پس جس نے ایمان کی نیل  
 قائم کی تو اسی جڑ سے شاخیں بھوئیں مگر غراب بد اعمال جو نے سے تراش ڈالنے کے لائق ہیں لیکن یہ جڑ کبھی جنم  
 کے ریگستان میں نہیں رکھی جاسکتی ہر اور جس نے شرک و کفر کی جڑ جانی اور نعوذ باللہ تعالیٰ اپنے پیدا کر دیوالے  
 سے نکلے مگر توبہ جڑ لا محالہ جنم میں جی ہر پھر جو برتاوہ اعمال کا اس بنیاد پر ہوا اگر تو ان میں کی پابندی پر ہو تو وہ ہم  
 دنیا کو لے سکتا ہر تو دنیا کی چیزیں سب مل گئیں اور جڑ اسی طرح جنم میں ہر۔ پھر جو شخص آخرت پر یقین لایا ضرور  
 دنیا اسکے نزدیک حقیر و خوار و ذلیل ہر اگر یہ نہ ہو تو وہ آخرت کا مومن نہیں ہر پس ہم کہتے ہیں کہ جب دنیا میں مومن  
 و کافر اللہ تعالیٰ ہی کے مخلوق ہیں تو مومن ضرور نہایت شاکر ہو گا کہ اسکو نعمت ایمان عطا ہوئی اور جو کوئی یہ چاہے  
 کہ کافروں کو انکی نیک کوششوں کا ثمرہ یہ حقیر دنیا جو انکی مراد ہے یہ بھی نہ دیا دے تو وہ بہت اعین اور بڑا ناشکر ہر  
 و نہ بالیقین اللہ تعالیٰ ضرور آخرت والوں کو انکی معاش دنیا دی پوری فرما دے گا اگرچہ تحلیل ہو۔ اور وہ دنیا ہر  
 دعویٰ کرتا ہر کہ ہم دنیا سے نکلے مگر آخرت چاہتے ہیں پھر وہ دنیا بھی لذت کی خواہش ہے چاہتا ہر۔ جب یہ معلوم  
 ہوا تو قولہ لاتزداد زرة ذر آخری۔ کے معنی معلوم ہو گئے کہ کوئی نفس دوسرے کا گناہ نہیں اٹھا دے گا۔ اسکے یہ معنی  
 ہیں کہ جسکا کچھ تعلق نہوا سپرد دوسرے کا بار نہیں پڑے گا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ آدم علیہ السلام کے اہل بیت نے دنیا  
 میں قتل کا طریقہ جاری کیا تو قیامت تک جتنے قتل واقع ہوئے سب کے عوض اسپر بھی حصہ ہر اور نہیں دیکھتے کہ جب  
 کسی محلہ میں نامعلوم قتل واقع ہو تو محلہ والوں کی فطرت سے انپر قسم و دیت ہر اور یوں ہی غدار سے قتل کا بدلہ  
 برادری و اہل دیوان اٹھاتے ہیں اور جو میت بغیر غار دفن ہو اسکا گناہ سب پر ہر پس اسی کی نظیر میں سنی ہر حتیٰ کہ  
 آدمی کو اپنے سنی کا نتیجہ ملتا ہر کچھ اور نہیں ملتا لیکن سنی یہی کہ اسکے کسی فعل سے اسکو تعلق ہوا ہو حتیٰ کہ ایمان لانے کی  
 وجہ سے جو کچھ ثواب فیردن کے فعل کا ثواب ہر یہ ہو یہ اسکی سنی میں داخل ہر چنانچہ حدیث میں جنت کے کی فرمائی اپنی  
 امت یعنی قیامت تک کے آدمیوں میں سے امت بعثت کو نہیں بلکہ امت قبولیت کو دی کہ جس نے توحید کی اور  
 رسالت کا اقرار کیا یعنی اس ثواب کا استحقاق اسکو اپنے ایمان کی وجہ سے واپس کیا یہ اسکی سنی نہیں ہر کیونکہ سنی  
 وہی جسکا نتیجہ نکلا پس مغزہ کی حالت ہر کہ انھوں نے سنی صرف آدمی کی زندگی میں اسکے یا نہ ہاؤن آد کو قرار دیا  
 حالانکہ یہ عقل و نقل دونوں طرح غلط ہر اور صواب وہ تحقیق ہر جو توفیق الہی عز و جل بیان ہوئی۔ ناستقم۔ پھر  
 واضح ہو کہ اہل امت میں کچھ اختلاف نہیں کہ مومن کو غیر کے مالی صدقہ کا ثواب پہنچتا ہر جیسے نقد و کھانا و ضربانی  
 وغیرہ۔ اور اسی طرح بالاجماع اسکی دعا و استغفار سے نفع حاصل ہوتا ہر لیکن سوائے اسکے محض بدنی عبادت مثل  
 صوم و صلوٰۃ میں اختلاف ہر حتیٰ کہ نفع القدر میں لکھا کہ امام مالک، شافعی رحم کے نزدیک انکا ثواب نہیں پہنچتا ہر  
 میں لکھا ہون کہ علماء حنفیہ میں بھی اختلاف ہر اور فتویٰ یہ کہ انکا ثواب پہنچتا ہر۔ پھر یہ خوب جان لینا چاہیے  
 کہ جس نے مالی صدقہ یا دعا یا بدنی عبادت کو غیر کے واسطے کیا تو معنی یہ ہیں کہ اول کرنے والے کو ثواب عطا ہر  
 پھر وہ اپنا ثواب جسکو چاہے دیدے۔ یہیں سے ہیں نے لکھا کہ ہندوستان میں جو لوگ رسم بکے پابند کہ سوم  
 و چم وغیرہ کرتے ہیں پہلے تو اسواسطے کہ نہ کرنے میں بدنامی ہر اور براہمنی کو کھانا نہ دینے میں حقارت و شکایت

اس نیت سے مال ہر باد اور کچھ ثواب نہیں تو مست کو کچھ بھی نہیں ملا۔ بلکہ اکثر اس کام کے لیے سودی سودی قریب لیتے یا سرکہ مرہون کرتے حالانکہ بعض دارث مابائع ہیں تو ان عورات کے ارتکاب سے مصیبات میں مبتلا ہوتے ہیں بعضے دست ترکہ و جوار کے باوجود برادری کا کھانا تقسیم کرنے میں ادنیٰ رسم بھی اور مال راہگان ہر گرجہ قدر کہ ساکین کو تقسیم کیا گیا تو اس میں اگر اخلاص نیت و مال حلال ہر ثواب کا شریعہ قطع نظر اختلاف کے۔ پس اگر اصرار نے قبول فرمایا تو اس کا ثواب بدیہ کرنے سے بہت کم ہو چکا پس اگر صلح تو اسی قدر ہے کہ حلال مال سے بیت نہائی یا کثیر خیرات کی وصیت کرے ورنہ دارث لوگ سب کی اجازت سے مساکین کو خیرات کریں اور ہندون کی طرح حق و تاریح کے تعین نہ سمجھیں بلکہ عاجزی کے ساتھ اصرار تعالیٰ سے مدد قبول فرمانے ثواب کی اتھاڑ کریں پھر اس کو بدیہ کریں۔ اور واضح رہے کہ مغفرت و ثواب جناب باری تعالیٰ کے فضل پر ہر نہ کثرت و قلت پر لہذا سودی سودی لینا اگر جو اس بھی ہو تو وہ ضرورت شرعی کے وقت ہر اور معنی ضرورت کے یہ کہ بدن اس کے حج و شقت شدید لاق ہو لہذا جس شخص کو حلال تلیل میسر ہو اور آئے اخلاص نیت سے مدد کیا تو الدار کے حلال کثیر سے کم نہ ہوگا اور حرام مال و بدعتی و نام وغیرہ میں بیت کو کچھ فائدہ نہیں اور مال بر باد اور جس نیت سے کیا وہی اس کا ثمرہ ہر خود با صبر و شہد انفس نادان سیات اعمال و ماحول و لا قوۃ الا باصر العزیز حکیم۔ م۔ والعبادات انواع۔ اور عبادات کئی طرح پر ہیں۔ مالیتہ محفۃ۔ ایک محض مالی۔ فن۔ جس میں بدن کی شقت نہیں ہے۔ کالزکوۃ۔ جیسے زکوۃ فن۔ کہ صرف مال دیدینا ہوتا ہے۔ و بدعتہ محفۃ۔ اور دوم محض بدنی۔ فن۔ جس میں مال کا بیج نہیں لگایا جیسے نماز۔ فن۔ کہ صرف بدن سے ادا ہوتی ہے۔ و حرکتہ منہما کالج۔ اور سوم وہ کہ مالی و بدنی دونوں سے مرکب ہے جیسے حج۔ فن۔ کہ اس میں بدن کے افعال و بیج مال ہر لیکن ہم نے اول باب میں ذکر کیا کہ قبول صحیح و صواب یہ کہ حج بھی محض بدنی عبادت ہے اور مال تو اس عبادت کی ادا واجب ہونے کی شرط ہے۔ پھر ایصال صواب ان فرائض میں معنی نہیں رکھتا۔ یعنی مثلاً جہیز کچھ ظہر کی ناز فرض ہے اسے پھر حکم ثواب دوسرے کو دیدیا تو بظاہر فرض ساقط و ثواب حاصل ہو لیکن یہ متخلج ہے۔ ہاں اگر نقل طور پر مال دیا یا ناز پڑھی یا حج کیا تو اس کا ثواب دوسرے کو ہو چکا جب کہ اصرار تعالیٰ نے قبول فرمایا ہو۔ رہا یہ کہ ان عبادات میں نیابت جاری ہوتی ہے یا نہیں مثلاً زید پڑھ ظہر کی ناز فرض ہوئی پس اسے خود ادا نہ کی بلکہ بکر کو اپنا نائب مقرر کر دیا اس کی طرف سے پڑھ دے تو اس کے کچھ معنی نہیں ہیں خواہ زید تندرست ہو یا بیمار ہو یعنی اختیار میں ہو یا بے اختیار ہو۔ م۔ و النیابہ تجزی فی النوع الاول فی حالتی الاختیار و الا اضطرار حصول المقصود بفعل النائب۔ اور قسم اول یعنی محض مالی عبادت میں نیابت جاری ہوتی ہے اختیار و اضطرار دونوں حالتوں میں جو حاصل ہو گئے مقصود کے نائب کے فعل سے۔ فن۔ یعنی زکوۃ کا مقصود یہ کہ مال معلوم مقدار کو پہنچا دیا جاوے پس جب اسے اپنے وکیل یا نائب کے ذریعہ سے پہنچا دیا تو عبادت پوری ہو گئی خواہ زید کی حالت اضطراری ہو یعنی جو بیماری وغیرہ کے خود پہنچانے سے معذور ہو یا حالت اختیار ہو یعنی خود اپنی قدرت سے پہنچا سکتا ہے مگر اسے نائب مقرر کر دیا۔ الحاصل زکوۃ میں عبادت یہی کہ مقررہ مال دیدے جس کا بیانیہ نفس پر شاق ہوتا ہے۔ تو اس میں خود اور نائب برابر ہیں۔ و لا تجزی فی النوع الثانی بحال۔ اور دوسری قسم یعنی محض بدنی عبادت میں نیابت نہیں جاری ہوتی کسی حال میں فن۔ خواہ اپنے اختیار میں ہو یا جاری سے معذور ہو۔ لای المقصود و هو العتاب النفس لا یحق

کیونکہ مقصود اور وہ نفس کو تعجب دینا ہے نہ یہ تعجب ہے کہ نہیں حاصل ہوتا ہے۔ **فت** بلکہ تعجب کو تعجب  
 ہوتا تو اسکی عبادت ہو جاتی اگر خلوص نیت ہوئی لیکن نائب جو نے کی جگہ سے اسکی بھی عبادت ہوئی  
 پھر موکل کے حق میں تو کسی طرح نہ ہوگی۔ **و** تہجری فی النوع الثالث عند العجز یعنی الاول و  
 بعد المشتق بتقصیص المال۔ اور یہی قسم سوم جو کہ مرکب ہے اس میں نیابت بحالت عاجزی کے جاری ہوتی  
 جو وجہ معنی اول کے اور وہ مال کو کم کرنے سے مشقت اٹھانا۔ **و** تہجری عند القدرة لعدم تعجب  
 النفس۔ اور بحالت اختیار میں نہیں جاری ہوتی جو کہ نفس کا تعجب نہ ہونے کے۔ **فت** حاصل یہ کہ  
 جو عبادت کہ مال و بدن و دلوں سے مرکب ہے اس میں مالی عبادت سے مشابہت نظر آتا ہے اور بدنی عبادت  
 سے بنظر مشقت بدن ہے جس میں ہم نے اسکے بارہ میں دو نون مشابہت پر عمل دیا اور کہا کہ عاجزی کی حالت میں تو  
 اسکا حکم مانند عبادت مالیہ محضہ کے ہے حتیٰ کہ نیابت جاری ہے اور قدرت کی حالت میں اسکا حکم مانند عبادت  
 بدنیہ محضہ کے ہے حتیٰ کہ اس میں نیابت نہیں جاری ہے۔ پس اگر حج بھی عبادت مرکبہ ہو تو جس مالدار پر حج فرض ہے  
 اگر وہ خود افعال و سفر کا تعجب اٹھا سکتا ہے تو اسی پر لازم ہے نائب کے ذریعہ سے نہیں جائز ہے اور اگر  
 عاجز ہو تو صرف مال خرچ کرنا اسکے اختیار میں رہ گیا پس نائب کے ذریعہ سے ادا کر سکتا ہے جب کہ خود ادا سے  
 افعال سے عاجز ہے۔ **و** الشرط العجز الدائم الی وقت الموت۔ اور اسوقت نیابت جائز ہوئی  
 شرط یہ کہ عاجزی برابر وقت موت تک رہے۔ **فت** حتیٰ کہ اگر بعد ادا سے نائب کے خود قوی قادر  
 ہو گیا تو اس پر خود ادا کرنا لازم ہے۔ لان الحج فرض العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا فرض ہے۔ **فت** یعنی تمام  
 عمر میں ایک مرتبہ ادا کرنا فرض ہے جس میں تمام عمر تک عاجزی بھی شرط ہے نائب کا فعل اسکی طرف سے ہو  
 اور یہ حج فرض میں ہے۔ **و** فی الحج النفل يجوز الانابة حاله القدرة لان باب النفل اوسع۔  
 اور نفل حج میں نائب کرنا قدرت کی حالت میں بھی جائز ہے کیونکہ نفل کا باب زیادہ وسیع ہے۔ **فت**  
 کیا نہیں دیکھتے کہ قیام جو فرض نماز ہے باوجود قدرت کے نفل میں ساقط ہو جاتا ہے۔ پھر خلاف نہیں کہی افعال  
 ثواب حج میں پہلے حج کرنے والے سے حج قبول ہوگا پھر ثواب غیر کو بدیہ ہو چکا اور رہا نیابت کی صورت  
 میں تو اختلاف ہے۔ ثم ظاہر المذہب ان الحج یقع عن الجحوج عنه۔ پھر ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ حج  
 اس شخص سے واقع ہوتا ہے جسکی طرف سے حج کیا گیا۔ **فت** یعنی نائب سے نہیں بلکہ موکل کی طرف سے  
 ابتداء واقع ہوتا ہے گویا موکل نے کیا۔ **و** بدلتک تشہد الانخبار الواردۃ فی الباب۔ اور اس  
 باب میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ سب اسی کی شاہد ہیں۔ **ک** حدیث التثعینۃ۔ جیسے تھعینہ عورت کی  
 حدیث۔ **فت** جو صحاح السنہ میں سوائے ابو داؤد کے مروی ہے اور گزرجکی اور محصل یہ کہ قبیلہ شعم میں  
 ایک عورت نے اپنے مندر درباب کی طرف سے حج کرنے کو پوچھا تھا۔ **ف** انہ علیہ السلام قال فیک  
 حجی من ابیک و احمزی۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں فرمایا کہ تو اپنے باپ  
 کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر۔ **فت** اور یہ نہیں فرمایا کہ خود حج دعوہ کر اور ثواب نائب کو دیدے۔  
**و** عن محمد۔ اور امام محمد سے غیر ظاہر یہ روایت ہے کہ۔ **ان** الحج یقع عن الحاج و لا اثر ثواب التثعینۃ  
 حج توج کرنے والے یعنی نائب کی طرف سے واقع ہوگا اور موکل کے لیے غرہ کا ثواب ہے۔ **ل** انہ عبادۃ  
 بدنیہ۔ کیونکہ حج تو عبادت بدنیہ ہے۔ **فت** یہ بسوط کی عبارت ہے اور ظاہر امر ادب کہ حج معنی بدنی



جہاد ہے اور مرکب نہیں ہے۔ وعند البغز اتمیم الاتفاق مقامہ۔ اور عاجزی کے وقت خج کرنا ج کتنا کہ حکم کیا گیا۔ کافہ یہ فی باب الصوم۔ جیسے باب الصوم میں مذکور ہے۔ فن کہ جو شخص روزہ سے عاجز ہو گیا اس کے اسکا فدیہ قائم ہوا اور ظاہر ہے کہ اسکو فدیہ کا ثواب ہے نہ آگے سے روزہ ادا کیا۔ فانہم۔ قال ومن امرہ رجلا ان یخرج عن کل واحد منہما حجۃ۔ کہا اور اگر ایک شخص کو دو شخصوں نے اپنا نائب کہا ہر ایک نے اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے حج کرے۔ قابل بحجۃ عنہما۔ پس اسنے دونوں کی طرف سے ایک حج کا بیعت کیا۔ فن۔ یعنی احرام باندھا کہ بیک بحجۃ عن فلان وفلان۔ یعنی یہ حج کی بیک از جانب فلان اور فلان دیگر ہے۔ مراد یہ کہ ایک کو معین کرنے سے پہلے افعال حج شروع کر دے۔ فی عن الحجاج۔ تو یہ حج اسی حاجی نائب کی طرف سے ہوگا۔ فن۔ یعنی جو افعال ادا کیے وہ اسی نائب کے قرار دیے جائیں گے ویضمن التفقۃ۔ اور وہ تفقہ کا ضامن ہوگا۔ فن۔ یعنی ہر ایک موکل نے جو خرچہ دیا ہر ایک کے لیے اس کے خرچہ کا ضامن ہے پھر یہ حج نائب کی طرف سے بھی پورا حج نہ ہوگا۔ لان الحج یقع عن الامر۔ کیونکہ حج تو موکل کی طرف سے واقع ہوگا۔ فن۔ یعنی اسنے احرام میں موکلوں کے واسطے نیت کی نہ اپنے واسطے اور فرائض میں نیت کا مدار ہے تو اس لحاظ سے ہر حج ہر موکل کی طرف سے ہوا۔ حتی لا یخرج الحجاج عن حجۃ الاسلام۔ حتی کہ حاجی نائب اس حج کی وجہ سے اپنے ارہ فریضہ حج سے باہر نہ ہوگا۔ فن۔ پھر یہ حج واحد دونوں موکلوں کے واسطے بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ایک کے واسطے پورا حج ہونا چاہیے۔ کل واحد منہما امرہ ان یخلص الحج لہ من غیر اشتراک۔ اور ہر موکل نے اسکو حکم کیا تھا کہ حج اسی کے واسطے خاص بدوین شرکت غیر کے ادا کرے۔ فن۔ مگر اسنے شرکت کر دی تو اس لحاظ سے ہر حج کسی موکل کے واسطے بھی نہ ہوا۔ رہا یہ کہ کیا ممکن ہے کہ حج کو دونوں میں سے ایک کے واسطے پورا قرار دیا جاوے تو جواب یہ کہ نائب کی طرف سے قرار دینا کچھ فائدہ نہیں بلکہ منظر نیت کے شرع کی طرف سے ہونا چاہیے۔ ولا یکن ایقاعہ عن احد بما لہم الا ولویۃ۔ اور دونوں میں سے کسی کی اولویت نہ ہونے سے اس حج کا ایک موکل کے واسطے ٹھہرنا ممکن نہیں ہے۔ فن۔ یعنی نیت میں اسنے دونوں کو جمع کہا پس کسی ایک کو کوئی ترجیح نہیں کہ یہ حج اسی کے واسطے ہو۔ پس جب کسی ایک موکل کے واسطے بھی نہ ہو سکا۔ فیتقع عن المامور۔ تو نائب کی طرف سے واقع ہوگا۔ فن۔ گویا معنی یہ کہ جو افعال اسنے ادا کیے وہ اسی کے حوالہ کر دیے جائیں گے جب کہ وہ کسی کام میں نہیں آتے ہیں لیکن نائب جبکہ حوالہ ہوا وہ اسکے کام کا بھی ہیں حتی کہ اسکا حج اسلام ادا نہ ہو جب کہ اسنے نیت نہیں کی تھی۔ خلاصہ دلیل کا شیخ معنی رح نے جامع منیر کی شرح متابی وغیرہم سے یہ نقل کیا کہ حج نہ کوہ ایک راہ سے وکیل کی طرف سے اور دوسری راہ سے موکل کی طرف سے واقع ہوتا ہے لہذا وکیل وکیل کوئی بھی فریضہ حج اسلام سے باہر نہ ہوگا۔ مترجم کتاب میری سمجھ میں امام مصنف رحم کی دلیل زیادہ متفق ہے اور اسکا خلاصہ یہ ہے کہ مدار عبادت فریضہ کا نیت ہے ہر توجہ مذکور موکلوں ہی کی طرف سے واقع ہوگا لیکن ہر موکل کا مقصود فریضہ اسلام حج تھا تو ہر حج واحد کسی ایک کے واسطے نہیں ہو سکتا تو جب کسی موکل کے واسطے ممکن نہیں تو وکیل کو واپس کیا گیا گویا اسنے اپنے واسطے کیا لیکن اسکے واسطے جہاد نہ ہوگا جب کہ نیت نہیں لہذا اگر اسپر حج فرض ہو تو اس حج سے وہ لوانہو جائیگا اور یہ دلیل مدق متفق ہے۔ پھر رہا یہ کہ جب وہ وکیل کے واسطے ہو گیا تو کیا ممکن ہے کہ اب وہ کسی ایک موکل کے واسطے قرار دے جواب۔ ولا یکنہ الا علیہ

**عن احمد بن محمد بن حنبل** - اور دلیل کو بعد اسکے بھی ممکن نہیں کہ اس حج کو کسی ایک سوکل کے واسطے کرے۔  
**فت** - اور اسکا پسند وہی کچھ نہ کہ اس کے صرف افعال اسکے والدین نہ عبادت کیونکہ نیت اسنے سوکون کی  
 طرف سے قرار دی تھی پس اسکو کوئی عبادت بہ نیت حاصل نہ ہوئی حتیٰ کہ خود اسکو حج نہیں ملا کہ فریضہ اسلام  
 ادا ہو جاتا۔ **بخلاف ما اذلیح عن ابو یوسف** - برخلاف اسکے جب کہ اپنے والدین کی طرف سے حج کیا۔  
**فت** - یعنی بدین اسکے حکم و خرچہ کے اپنی طرف سے والدین کے واسطے ایک حج کیا تو یہ حج ادا اسکے  
 واسطے عبادت حاصل ہو پس اسکو اختیار ہے کہ جسکو چاہے اور جس طرح چاہے دیدے۔ **فان لم ان یصل**  
**عن احمد بن حنبل** - چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ اس حج کو والدین میں سے کسی ایک کے واسطے کر دے۔ **فت**  
 خود امان کے لیے یا باپ کے لیے۔ **لا یشترع یصل ثواب علمہ احدہما** - کیونکہ وہ اپنے عمل کا ثواب ایک  
 کے واسطے بدیہ کرنے میں شریع ہے۔ **فت** - یعنی بدین حق لازم کے نقل دینی کرنے والا ہے کیونکہ اسکے نفقہ و حکم سے  
 انکی طرف سے نہیں گیا تھا بلکہ مقصود یہ تھا کہ میں یہ حج خود کرتا ہوں اس غرض سے کہ میرے والدین کی طرف سے  
 ہو یعنی ثواب اسکا انکو ہو چنانچہ اگر حج کرنے کے وہ مختار ہے کہ چاہے دونوں میں سے ایک ہی کو دیدے۔  
**اولہما** - یا دونوں کے واسطے بدیہ کر دے۔ **یعنی علی غبارہ بعد وقوعہ سبھا لثوابہ** - پس وہ اپنے تھپا  
 پر رہیگا بعد وقوع حج کے سبب واسطے ثواب حج کے۔ **فت** - یعنی چونکہ مقصود بیان اپنے فعل سے حج کر کے  
 اسکا ثواب والدین کو دینا تو حج کر لینے سے پہلے صرف قصد ہے اور جب حج کر لیا تو ثواب اس کا سبب موجود ہوا  
 تو یہ فعل سبب ثواب واقع ہو جانے کے بعد اسکا بدیہ کرنا جاری ہوگا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک کے واسطے  
 سب ثواب کر دے یا دونوں کے واسطے بدیہ کر دے۔ **خلاصہ یہ کہ شریع سے حج کر کے وقت یہی مقبرہ ہے کہ آئے**  
**خود خالصاً و ہمہ امدتاً** - لے لیا اگرچہ اسوقت اسکی نیت یہ ہے کہ اسکا ثواب والدین کو دینگا پس اگر اپنے حرام  
 سے والدین کی طرف سے کہ لیا تو کچھ اعتبار نہیں کیونکہ ہنوز ثواب کی چیز موجود ہے نہیں ہے پس اصل فرق دلیل  
 کے سوکون کی طرف سے حج کرنے ہیں اور فرزند کے والدین کی طرف سے حج کرنے ہیں یہ کہ وہاں فرزند نے افعال  
 حج خود کیے اور والدین کا ذکر ابھی سے کر دیا جو نتیجہ پر ہوگا جب کہ بعد افعال کے حج موجود اور سبب ثواب  
 موجود ہے۔ **وہنا یفعل حکم الامر** - اور بیان دلیل تو فعل حکم موکل کرتا ہے **فت** - حتیٰ کہ افعال ہی  
 دلیل کے نہیں بلکہ سوکون کے واقع ہونے۔ **وقد خالف امرہما** - اور حال یہ کہ دلیل نے دونوں سوکون  
 کے حکم سے مخالفت کی۔ **فت** - کیونکہ ہر ایک نے اسکو تنہا اپنے واسطے حج کے افعال کرنے کا خرچہ دیا تھا  
 کیونکہ اسی صحت میں موکل کا مقصود منحصر ہے تو یہ شرط ضرور ہے مگر اپنے خلاف کیا اور دونوں کی شرکت  
 کر لی۔ **اور مقرر ہوا کہ دلیل جب سوکون کے خلاف کرے تو جو کچھ کیا وہ اسکی ذات کا کام تصور ہوتا ہے**  
**یتبع حہ** - تو یہ افعال حج دلیل کی طرف سے واقع ہونگے۔ **ولیس التفقہ ان انفق من مالہما** -  
 اور وہ فقہ یعنی خرچہ کا مناسن ہوا بشرطیکہ دونوں سوکون کے مال سے خرچ کیا ہو۔ **لا یشترع نفقہ الامر**  
**المیخ علیہ** - کیونکہ اپنے موکل کا مال اپنے ذاتی کام افعال حج میں صرف کر دیا۔ **فت** - اور یہ کام اگرچہ  
 شرعی عبادت نہ ہو اگر وہ اسی کا فعل رہا۔ **تو خرچہ اپنے اپنے کام میں آٹھا ہے**۔ **وان ایہم الاحرام**  
**اور اگر دلیل نے احرام کو منہم رکھا ہو**۔ **بان نوسی عن احمد بن حنبل** - بیان ہے کہ دونوں سوکون اگرچہ  
 ایک کی طرف سے بغیر میں یکے سے نیت کی۔ **فت** - تو اس میں نہ کہ حج تو ایک شخص کی طرف سے

واقع ہوا اگر دونوں مولکوں میں سے وہ ایک معین نہیں تھا۔ فان مضی علی ذلک صار مخالفا۔ پس اگر وہ اسی بہم نیت پر گزرا گیا یعنی افعال حج پورے کر گیا تو سچی دلیل مذکور اپنے مولکوں کا مخالفا ہو گیا۔  
**ف**۔ اس واسطے کہ بعد پورا ہونے حج کے وہ اسکو کسی کے واسطے معین نہیں کر سکتا۔ لعدم الاولیۃ۔ وہم اولویت نہ ہونے کے۔ **ف**۔ یعنی کوئی بہ نسبت دوسرے کے اولیٰ نہیں تو بدولت ترجیح کے شیعہ اسکے کام کو کسی خاص کے واسطے معین ٹھہرا دیں گی پس یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ وان عین احدہما قبل مضی اور اگر افعال میں گزرنے سے پہلے اسے مولکوں میں سے ایک کو معین کر دیا۔ **ف**۔ یعنی پہلے تو احرام میں یہ نیت تھی کہ میرے مولکوں میں سے ایک کی طرف سے ہر پھر افعال شریع کرنے سے پہلے اسے اس ایک کو معین کر دیا کہ ظان مولک کی طرف سے۔ تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ بھی مثل سابق ہے یا نہیں چنانچہ فرمایا کہ۔  
**ف**۔ کہ ایک عند ابی یوسف۔ اور ابو یوسف راجح کے نزدیک مثل مذکورہ سابق ہے۔ **ف**۔ کیونکہ ایک معین کرنا بعد مخالفت کے صحیح نہیں۔ و ہوا قیاس۔ اور قیاس ظاہر بھی ہے۔ لانه ما مور بالتعین و الالبام یخالفا۔ کیونکہ دلیل تو معین کرنے پر ماور ہے اور بہم کرنا اسکے مخالفت ہوا۔ یقع عن نفسه۔ تو یہ حج اسکی ذات سے واقع ہو گا۔ لیکن حج عبادت نہ ہو گا حتیٰ کہ اسکا فرض بھی ادا نہ ہو گا۔ اگر وہم ہو کہ تم نے بہم احرام میں کیا کہ اگر کسی نے صرف احرام کا تعلیم کیا بدون اسکے کہ حج یا عمرہ کو معین کرے تو بعد کو تعین جائز ہے۔ جواب یہ کہ یہاں مولکوں کے تعین پر ماور تھا تو مخالفت سے پھر تعین نہیں جائز ہے۔  
**ف**۔ مخالفت ما اذا لم یعین حجۃ او عمرۃ حیث کان لہ ان یعین ما شاء۔ بخلاف اسکے جبکہ احرام بہم کیا کچھ حج یا عمرہ معین نہ کیا چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ جو کچھ چاہے معین کرے۔ لان الملتزم ہنا کہ محمول۔ کیونکہ وہاں جو چیز اپنے اوپر لازم کی وہ محمول ہے۔ **ف**۔ تو بیان سے اسکو رفع کرنا جائز ہے جیسے زید نے بکر کے واسطے اپنے اوپر کچھ محمول مال لازم ہونے کا اقرار کیا تو اقرار صحیح ہے۔ وہنا الجہول من لہ الحق۔ اور یہاں یعنی دلیل کے ابہام احرام میں محمول وہ شخص جس کا حق ہے۔ **ف**۔ جیسے زید نے ہزار درم اپنے اوپر ایک خدا اور محمول کے لازم بیان کیے تو اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ جس کا حق ہے وہ محمول ہے۔ پھر وضع ہو کہ قیاساً اگرچہ تعین نہیں صحیح ہے لیکن استحساناً صحیح ہے۔ اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ وجہ الاستحسان ان الاحرام شریع وسیلۃ الی الافعال لا مقصود بنفسہ۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ احرام تو افعال حج ادا کرنے کا وسیلہ شریع ہوا خود مقصود نہیں ہے۔ والہم یصلح وسیلۃ بواسطۃ التعین۔ اور احرام بہم بھی وسیلہ ہو سکتا ہے بواسطہ تعین کے۔ **ف**۔ یعنی اسطرح کہ بہم کو معین کرے پس ادا سے افعال کی شرط احرام ہے۔ فاکفی بہ شرطاً۔ پس شرط ہونے میں احرام بہم کے ساتھ اکتفا کر لیا گیا۔ **ف**۔ کیونکہ شرط کسی طرح پائی جاوے کافی ہو جاتی ہے۔ الاحاصل اول بہم احرام تھا اور احرام تو افعال ادا کرنے کا وسیلہ و شرط ہے تو افعال شریع کرنے کے وقت بہم کو معین کر لیا پس کافی ہو گیا بخلاف ما اذا ادى الی الافعال علی الالبام۔ یہ خلاف ایسی صورت کے کہ جب ابہام کی حالت پر افعال کو ادا کر چکا۔ **ف**۔ تو اب تعین میں ہو سکتی۔ لان المودی لا یستعمل التعین۔ کیونکہ جو چیز ادا ہو چکی وہ اس امر کو متحمل نہیں کہ معین ہو کر ادا ہو۔ **ف**۔ بلکہ جو ابھی ادا نہیں کیا اس میں تعین کرنا ممکن ہے۔ تو جس صورت میں کہ بہم حالت پر ادا کر لیا۔ صار مخالفا۔ تو مخالفا ہو گیا۔ **ف**۔ کیونکہ محمول



سے مواظقت تو عین کر کے من حی۔ الحاصل بیان چار صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ وکیل نے دونوں کی طرف سے حج کا احرام باندھ کر ادا کر دیا۔ دوم غیر عین ایک کی طرف سے بمسم احرام کیا پس اگر ادا کر دیا تو بلا خلاف اسکے ذمہ اور وہ ضامن ہر اور اگر ادا سے افعال طواف و قوف سے پہلے کسی کو عین کر دیا تو ابو یوسف کے نزدیک قیاساً عین جائز ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما کے نزدیک استحساناً جائز ہے۔ سوم یہ کہ اپنے صرف حج کا احرام باندھا اور اس میں کچھ یہ عین کہ کس کی طرف سے ہے۔ کافی میں فرمایا کہ اس صورت میں اگر عین کر کے قبل ادا سے طواف اور قوف کے تو بلا جملع جائز ہونا چاہیے اگرچہ اس میں روایت نہیں ہے۔ چارم یہ کہ ایک ٹوکل عین کی طرف سے احرام مگر بمسم کج ہے یا عمرہ ہے۔ اور یہ بلا خلاف جائز ہے۔ ہف۔ قال فان امرہ غیرہ ان یقرن عنہ فالذم علی من احرم۔ امام محمد رحمہما نے کہا اور اگر عاجز نے دوسرے کو حکم کیا کہ میری طرف سے قرآن ادا کرے تو بدی قرآن اس شخص پر جس نے احرام باندھا۔ ف۔ یعنی ابھی سے معلوم کہ وکیل پر ہے۔ لانه وجب شکر الما و نفقہ الما و نفقہ الما و نفقہ الما و نفقہ الما۔ کیونکہ یہ بدی تو شکر اس توفیق کا جو اسے قیاساً نے حج و عمرہ جمع کرنے میں دی۔ ف۔ یعنی ایک احرام میں۔ واما ما مور ہو المختص بندہ الشعۃ لا یحقۃ الفعل منہ۔ اور وکیل ہی اس نعمت سے مختص ہے کیونکہ حقیقی فعل اسی کی طرف سے ہے۔ وندہ المسالۃ تشہد لصحة المروسی عن محمد ان الحج یقع عن المامور۔ اور یہ مسئلہ شہادت دیتا ہے کہ وہ قول صحیح ہونے کی جو امام محمد رحمہما سے مروی ہے کہ حج واجب ہوتا ہے نائب کی طرف سے۔ ف۔ اور ٹوکل کو نفقہ کا ثواب ہے۔ یہی مشائخ نے کہا کیونکہ حج اگر ٹوکل کی طرف سے واجب ہوتا تو بدی قرآن بھی ٹوکل پر ہوتی۔ بعض نے جواب دیا کہ شرح نے افعال کو ٹوکل کی طرف سے اعتبار کیا اگرچہ حقیقہ وکیل سے ہون اور بدی قرآن حقیقی فعل پر لازم ہے۔ ہف۔ میرے نزدیک یہ جواب تو قریب جمل کے ہے اور تحقیق واسد اعلم یہ کہ عاجز کی استطاعت میں افعال ادا کرنے کی قدرت ہی نہیں ہے تو اپنے مال سے جب غیر کو یہ افعال ادا کرانے تو شرع نے علاوہ نفقہ کے جس نیکی پر اپنے مال کی وہ نسل فاعل کے معتبر رکھی بدلیل حدیث الدال علی النجیر کفاعلہ اونجہ۔ یعنی نیکی پر دلالت کرنے والا نسل فاعل کے ہے۔ یا مانند اسکے بروایت صحاح فعلی بد انظر فعل کے وکیل سے اور بنظر دلالت کے ٹوکل سے حج جو ادا اس تحقیق سے اشکال دفع ہو گئے اور ائمہ رحمہما کے کلام میں اتفاق ہو گیا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ دم القرآن وکیل پر ہے۔ حالانکہ ثواب ٹوکل کو بھی ہو گا پس یہ اعتراض دفع ہو گا قرآن میں بدی ایک نیک ہے پس اگر وہ وکیل پر ہو تو ٹوکل کے حج میں نقص رہا۔ فاحفظہ۔ م۔ وکذلک ان امرہ واحد بان حج عنہ۔ اور یوں ہی اگر ایک عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میرے طرف سے حج ادا کر دے۔ ف۔ والاعثمان یعتمر عنہ۔ اور دوسرے عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے عمرہ ادا کر دے۔ ف۔ پس اگر دونوں نے اسکو قرآن کر لینے کی اجازت نہ دی ہو تو قرآن نہیں کر سکتا ورنہ مخالفت ضامن ہو گا۔ اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ۔ اولاً بالقرآن۔ دونوں ٹوکلوں نے اسکو قرآن کر لینے کی اجازت دی۔ فالذم علیہ۔ تو دم القرآن وکیل پر ہو گا۔ لیا قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کہ حقیقہ ایک احرام میں دونک ادا کرنا اسی سے مستحق ہوا۔ دوم الاحصار علی الامر۔ اور احصار کی قربانی کفارہ ٹوکل پر لازم ہے۔ ف۔ یعنی مال ٹوکل میں محسوب ہو گا اگر وکیل کو راہ میں احصار پیش آیا ہو۔ وندہ امند ابی حنیفہ و محمد رحمہما۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف علی السجل لانه وجب

مکمل و خالص ہونا اور احرام و نذرانہ رائج الیہ فیکون الیہ۔ اور عید کے روز  
 حاجی بھی مکمل ہو کر کیونکہ وہ تو حلال ہو جانے کے واسطے واجب ہوتا ہے تاکہ وہ ایک احرام میں ہو سکے  
 طرہ سے جو اور یہ طرہ نقطہ رکیل کی طرف رائج تھا تو قربانی کفارہ بھی اسی پر ہوگی۔ ولہذا ان الاثر جو اللہ سے  
 اوخلہ فی نذرہ العیدۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ موکل ہی وہ شخص ہے جس نے نایب کو اس عید میں  
 ڈالا۔ فن۔ یعنی عیدہ احرام میں ڈالا۔ تعلیہ خلاصہ۔ تو موکل ہی پر اسکا جھڑا بھی لازم ہے۔ ورنہ  
 یہ ولایت اسی کی طرف سے تھی تو خلاص بھی اسی پر ہے جب کہ رکیل کا اس میں تصور نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے جو  
 فعل کہ اس کے تصور سے منسوب ہے تو اس میں دلالت کفہ پر کچھ الزام نہیں لیا صید قتل کرنے وغیرہ جو موکل کی  
 وجہ سے جو کفارات واجب ہوں وہ بالاجماع فقط نائب پر واجب ہو گئے۔ م۔ فان کان حج عن میت  
 قاصر خالدم فی مال المیت عندہا۔ پس اگر شخص میت کی طرف سے حج کرتا ہو پس قصور ہو گیا اور امام  
 ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دم الاضمار الی میت میں ہے۔ خلافاً لابی یوسف۔ بر خلاف قول ابو یوسف  
 کے۔ ثم قیل جو من ثلث مال المیت لانه صلہ کا نزکوۃ وغیرہ۔ پھر بعض مشائخ نے کہا کہ وہ میت کی  
 تہائی مال میں سے ہوگا کیونکہ یہ صلہ ہے مانند زکوۃ وغیرہ کے۔ فن۔ صلہ اسکو کفے ہیں جو مال عوض کے مقابلہ  
 میں نہ ہو پس یہ بھی میت کی تہائی سے ہوگا جیسے زکوۃ یعنی اگر میت پر زکوۃ فریضہ میں جات کی باقی ہو چکی  
 اور ان میں کی یا نذر و کفارات واجب الادا ہوں تو یہ سب تہائی میں سے دیا جادے۔ وقیل من جمع المال  
 لانه وجب حقا لہا مورفصار دینا۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دم الاضمار میت کے کل ترکہ سے واجب  
 ہوگا کیونکہ یہ رکیل کا حق واجب ہوا تو وہ فرضہ ہو گیا۔ فن۔ اور فرضہ ادا کرنا کل ترکہ سے واجب ہے۔  
 ودم البیوع علی الحاج۔ اور بیع کرنے کی وجہ سے قربانی کفارہ اسی حاجی پر واجب ہے۔ لانه دم حیاتیہ  
 و حیاتیہ عن اختیار۔ کیونکہ یہ قربانی جرم کی ہے اور جرم کرنے والا بھی اپنے اختیار سے ہے۔ فن۔  
 کچھ خلاف ہیں کہ جرم کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہو وہ خود نائب پر ہے۔ فن۔ پھر یہ جو فرمایا کہ۔ نفقۃ  
 اور نائب نفقہ کا ضامن ہوگا۔ معناه اذا جامع قبل الوتوف حتی تسد حجه۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جب آپ  
 نے وفات عنہ سے پہلے جماع کر لیا حتی کہ اسکا حج فاسد ہو گیا۔ فن۔ تو موکل کے عہدہ کا ضامن ہے۔ فان  
 الصبح ہو المامور بہ۔ کیونکہ جس حج کا اسکو مکمل کیا گیا وہ حج صحیح ہے۔ فن۔ تو جب اس نے اپنے فعل  
 سے حج فاسد کیا تو ضمانت اور ضمان ہوا۔ بخلاف ما اذا فاتہ الحج حیث لا یضمن النفقۃ لانه ما فاتہ  
 باختیارہ۔ بر خلاف اسکے جس صورت میں کہ اسکا حج فوت ہو گیا چنانچہ اس میں نفقہ کا ضامن نہیں ہوتا۔  
 کہ اس نے اپنے اختیار سے حج کو فوت نہیں کر دیا۔ فن۔ کیونکہ ادل تو وہ امین قرار دیا گیا وہم۔ تصور نہیں کہ  
 قضا ہو حج اس نے خود فوت کیا حالانکہ اس پر ضمان لازم ہوگی۔ وبلغ جو کہ جب قبل وفات کے جماع کرے تو اسے  
 اس کے دوسرے سال قضاء کی تو یہ بھی نائب ہی کے واسطے ہے۔ کما فی شرح البیوع الضعیفۃ ضیخان۔ اما اذا جامع  
 احد الوتوف لا یفسد حجه ولا یضمن النفقۃ محمول مقصود انما مر علیہ الدم فی مالہ لکما عینا۔  
 اور راہ جس صورت میں کہ نائب نے بعد وفات عنہ کے جماع کیا تو اسکا حج فاسد نہ ہوگا لہذا نفقہ کا ضامن  
 بھی نہ ہوگا کیونکہ موکل کا قصور حاصل ہو گیا اور رکیل پر اس جامع کا کفارہ قربانی اپنے مال سے واجب ہے  
 اور جو حد کے پہنچان کر چکے۔ فن۔ کیونکہ اسکے اختیار ہی مرم سے عید قربانی کرنا لازم ہے۔





دیا جس سے راہ میں چوری کیا تو باقی ۳۳۳ - درم تھائی سے اگر حج مکہ ہو جہان سے باقی ہر نوکر دیا جادو  
 کیونکہ جس مال میں وصیت جاری ہو وہ کل مال کی تھائی ہے۔ ولابی حنیفۃ ان قصۃ الوصی وغیرہ المال  
 لا یصح الا بالتسلیم الی الوجه الذی ساء الوصی لانه لا خصم له لتقبض۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ  
 وصی کا ثبوت کرنا اور مال الگ کرنا صحیح نہ ہو گا مگر جب کہ سپرد کر دے اس جہت کو جس کا وصی نے نام لیا ہے  
 کیونکہ وصی کا کوئی خصم نہیں جو قبضہ کر لے گا۔ فن یعنی ترکہ میں سے وصیت کا مال صرف وصی کے ہاتھ کر  
 جد کرنے سے مسلم نہ ہو گا جب تک کہ جو جہت وصیت وصی نے بیان کی مثلاً حج اسکو تسلیم کرے یعنی حج  
 پورا کر دے کیونکہ وصی کی طرف سے کوئی قبضہ کرنے والا نہیں تو مقبوض اسی طور پر ہو گا کہ جہت وصیت میں  
 سپرد ہو جاوے۔ وکم یوجد۔ اور اس جہت کو سپرد کرنا نہیں پایا گیا۔ فن کیونکہ ہنوز حج نہیں ہوا فیصلہ  
 کیا اذہا تک قبل الافراز والغزل۔ پس ایسا ہوا کہ گویا مال وصیت قبل ثبوت ہوا کہ وصیت کرنے کے تلف ہو گیا  
 فن ثواب جو کچھ باقی رہی کل مال رہا جسکی تھائی سے حج کرنا چاہیے۔ اسی طرح یہاں ہے جب کہ وصی کی جہت  
 وصیت کو سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوا۔ فیصح ثبوت باقی۔ پس باقی مال کی تھائی سے حج کرادے۔ فن  
 حتی کہ اگر یہ بھی پورا ہونے سے پہلے تلف ہو تو معدوم شمار ہو کر باقی کی تھائی سے حج کرنا لازم ہو گا۔ واما الثانی۔  
 اور در بیان دوم۔ فن یعنی دوبارہ جس جگہ سے حج کرنا لازم ہے۔ تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک وصی کے گھر  
 سے۔ وجہ قول ابی حنیفہ وہو یتقاس ان القدر الموجود من السفر قد یطبل فی حق احکام الدنیا  
 تو ابو حنیفہ رحمہ کے قول کی دلیل یہ ہے اور یہی قیاس ظاہر ہے کہ جو مقدار سفر موجود ہو وہ احکام دنیا کے حق میں معدوم  
 شمار ہے۔ فن بنظر اسکے کہ یہ سفر نائب کا گویا وصی کا سفر ہے کیا ہوا ہے۔ قال علیہ السلام اذا مات ابن  
 آدم انقطع عمله الا من ثلث الحديث۔ ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی مر گیا تو اس کا عمل  
 منقطع ہو جاتا ہے سوائے تین سے الہ۔ فن یعنی ایک صدقہ جاری درم علم جس سے انتفاع ہو سو دم فزاد  
 صالح جو اسکے لیے دعا کرے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ و تنفذ الوصیۃ من احکام الدنیا۔ اور وصیت نافذ کرنا  
 احکام دنیا میں سے ہے۔ فن وہ ان تین باتوں میں داخل نہیں تو وہ بھی منقطع ہونی جائز ہو چکی ہے بحقیقت  
 الوصیۃ من دینہ کان لم یوجد الخرج۔ تو وصیت اسکے وطن سے باقی رہی گویا سفر کو نکلتا پایا نہیں گیا۔  
 فن یعنی وصیت کا نافذ کرنا وصی وغیرہ زندہ لوگوں پر واجب ہے لیکن جہت اول مرتبہ نائب رواہ کرنے  
 میں سفر ہے جو امداد وصی پست کا عمل شمار حتی کہ اسپر ثواب شرب ہو گا مگر حدیث کے متن امور میں داخل نہ ہو سکے  
 دنیاوی حکم میں کالعدم ہے جیسے کسی نے رمضان کا روزہ آدھے دن تک رکھا اور دوپہر کو موت آئی تو ثواب آخرت  
 کا لیکن دنیاوی احکام میں پورا نہ ہوا حتی کہ اس دن کے واسطے فدیہ کی وصیت واجب ہے۔ اسی طرح یہ موجودہ  
 سفر کالعدم اور نئے سرے وطن سے وصیت نافذ کی جاوے۔ م م م۔ اور صاحبین کے نزدیک جہت وغیرہ منقطع ہوا  
 کالعدم نہیں بلکہ معتبر ہے حتی کہ دوبارہ دین سے حج کرایا جاوے۔ وجہ قولہما وہو الاستحسان۔ اور فقہان  
 کے قول کی دلیل ادبی استحسان ہے کہ۔ ان سفر لم یطبل بقوله تعالیٰ۔ اس سفر کو باطل نہیں ہوا بیل  
 قوله تعالیٰ۔ ومن یخرج من مینہ ما جہز اسے اظہر وسوہ تم یدرکہ الموت نقد دفع جہزہ علی السر  
 الایہ۔ یعنی جو کوئی اپنے گھر سے نکلا درحالیہ کہ وہ اس تعالیٰ کے رسول کی طرف ہجرت کیے جاتا ہے ہجرت اسکو  
 موت مل گئی تو اس کا ثواب اللہ تعالیٰ کے فضل پر ہو لیا آخر تک۔ فن تو معلوم ہوا کہ راہ میں جہت سے

ثواب کامل ملتا ہے اور یہی سفر کا مقصد ہے اور بالاتفاق سفر ہجرت میں سفر جہاد و حج بھی واجب ہے۔ بلکہ حج فرض واجب ہے۔  
 ہو گئی۔ قال علیہ السلام من مات فی طریق الحج کتب لہ حجۃ مبرورۃ فی کل سنۃ الحدیث یعنی  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی حج کے راستہ میں مر گیا اسکے لیے ہر سال حج مقبول لکھا جاتا ہے  
 آخر تک۔ ف۔ ابو سیرین رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حج کی نیت  
 سے نکلا پس مر گیا تو قیامت تک اسکے لیے حاجی کا ثواب لکھا گیا اور جو عمرہ کے قصد سے نکلا اور مر گیا تو اسکے  
 واسطے قیامت تک عمرہ والے کا ثواب لکھا گیا اور جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کو نکلا پس مر گیا تو قیامت تک  
 اسکے واسطے غازی کا ثواب لکھا گیا۔ رداء الطبرانی والبیہقی۔ اور امام حنفیہ مندرسی نے کہا کہ اس حدیث کو  
 ابو یعلیٰ الموصلی نے محمد بن اسحق کی روایت سے اسناد کیا اور بانی رادھی سب ثقہ ہیں۔ ابن الہمام نے کہا کہ محمد بن  
 اسحق بھی بقول صحیح ثقہ ہے تو حدیث محبت ہے۔ واذالم یجزل سفرہ اعتبارت الوصیۃ من ذلک المکان۔  
 اور جب اسکا سفر باطل نہ ہو تو وصیت اسی جگہ سے مقبرہ ہوگی۔ ف۔ جانتک ہو چکر مر گیا۔ واصل  
 الاخلاف فی الذمی حج بنفسہ۔ اور اصل اخلاف امام صاحبین میں اس شخص کے حق میں ہے جو توجع کرنے  
 کو نکلتا تھا۔ ف۔ راہ میں مر گیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرادیا جادے تو صاحبین کے نزدیک  
 جہان مرا ہے اسی مقام سے وصیت مقبرہ ہوگی۔ اور امام ربیع کے نزدیک یہ سفر کا عدم ہوا اور گھر سے مقبرہ  
 ہوگی۔ وپیشی علی ذلک المامور بالحج۔ اور اسی بنا پر جو شخص حج کرنے کے لیے مامور ہوا ہے مٹی ہوگا۔ ف۔  
 کہ امام ربیع کے نزدیک مامور جہان مرا یہ سفر کا عدم اور دوبارہ گھر سے نفاذ وصیت ہو اور صاحبین کے نزدیک  
 وہیں سے جہان مرا ہے۔ کہا گیا کہ قول صاحبین ادب ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ومن ابل عن ابویہ مجتہ  
 یخیرہ ان یجعلہ عن احدہما۔ فرمایا کہ جس شخص نے اپنے والدین کی طرف سے حج کا طیبہ کہا تو اسکو روک دیا  
 کہ حج کو والدین میں سے ایک کی طرف سے کر دے۔ ف۔ مراد یہ کہ بغیر حکم و فرمایش والدین کے فرزند  
 نے ازراہ نگوئی ایسا کیا۔ لان من حج عن غیرہ بغیر اذنہ فانما یجعل ثواب حجہ لہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ  
 جس شخص نے غیر کی طرف سے بدون فرمایش غیر کے حج کیا تو وہ بھی کرتا ہے کہ اپنے حج کا ثواب اس غیر کے لیے  
 کر دے۔ ف۔ اور یہ احرام کے وقت سے لغو ہے کیونکہ ابھی حج ہی نہیں تو ثواب کیونکر دے سکتا ہے۔ ذلک  
 بعد اوار الحج۔ اور یہ بعد ادا کے حج کے حاصل ہے۔ ف۔ حالانکہ اسنے احرام ہی میں والدین دونوں کی  
 نیت کر لی تھی۔ فلغت نیتہ قبل اداہ۔ توجع ادا ہونے سے پہلے اسکی نیت زبانی لغو ہو گئی۔ ف۔  
 مان بعد اوار کے اب جو کچھ کرے وہ مجبر ہے حالانکہ اب اسنے والدین میں سے ایک ہی کی نیت کی۔ تو یہ جائز  
 ہے۔ وصح جعلہ ثوابہ لاحدہما بعد الاوار۔ اور بعد اوار کے اسکا ثواب والدین میں سے ایک کے لیے  
 کر دینا صحیح ہوا۔ ف۔ جیسے دونوں کے واسطے یہ کرے تو بھی صحیح ہے۔ بخلاف المامور۔ بخلاف مامور  
 کے۔ ف۔ یعنی برخلاف ایسے شخص کے جو غیر کے حکم سے غیر کی طرف سے حج کرے پر مامور ہو اگر وہ دو آدمیوں  
 کی طرف سے ہر ایک کے لیے مستحق حج کرنے پر مامور ہو اور وہ احرام حج میں دونوں کی طرف سے تہبیک کرے  
 تو اول بھی باطل اور بعد اوار کے بھی باطل ہے۔ علی ما فرقتنا من قبل واللہ اعلم بالصواب۔ بنا برآئ  
 ہم نے سابق میں فرق بیان کر دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم مرفوع۔ واضح ہو کہ غیر کی طرف سے مامور ہو کر حج جائز  
 ہے لیکن میں یہ لانی ہے کہ حرج میں سے اکثر حصہ مکمل کرنے دیا ہو کیونکہ کل نفع حق کی ایک گھونٹ پانی دریا

نوادہ روئی کسی اور کی طرف سے نہ ہونا شرط کرنے میں جمع شدہ اوروہ شرف و نفع ہر پس اکثر کا اختیار رہا۔ اگر مامور بعد فراموشی کے کہ میں کشر ۱۵۔ روزہ اقامت کی نیت کرے تو موکل کے ذمہ سے اس مدت تک کا نفقہ ساقط ہے قاضی خان میں ہر روز اگر مامور کے پاس سے نفقہ کہ میں یا قریب کہ کے ضائع ہو گیا یا بالکل صرف ہو گیا پس مامور نے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو اسکو رماہ کہ بیت کے مال سے اگر واپس لے اگر چہ اسنے بغیر حکم قاضی کے وہاں بسا کیا ہو کیونکہ جب غیر نے اسکو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تو یہ حکم داکہ میری طرف سے خرچہ کرے۔ اگر مامور نے کچھ مال راستہ میں خرچ کیا تھا پھر اسپر ڈالکا پڑا کہ مال جاتا رہا پھر وہ کہ چلا گیا اور خود مال کا بند و بست کر کے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو یہ شخص متبرع ہر پس بیت یا عاجز جبکہ طرف سے مامور ہر اسکا حج ساقط نہ ہوگا کیونکہ ساقط ہونا تو اسی طرح تھا کہ تمام راہ اندر رفت میں وہ مال دیکر سبب ہو گیا تھا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ دونوں میں فرق نہیں پس اگر مال کثیر ہو تو موکل سے واپس لے سکتا ہے۔ نفقہ سے مراد ہر وہ چیز جسکی حاجت ہوتی اذ قسم طعام و گوشت پانی و کپڑے و سواری و جامہ احرام وغیرہ۔ اور نائب کو روانہ نہیں کہ طعام میں کسی کی دعوت کرے اور نہ صدقہ دے اور نہ کسی کو قرض دے اور نہ بغیر ضرورت کے درمون کو دینار سے بادلہ کرے اور نہ اس مال سے وضو کا پانی خریدے بلکہ تیمم کرے اور نہ حمام کا گریہ دے لیکن قاضی خان میں کہا کہ وقت کے رواج کے موافق حمام میں جادے اور گھبان کی اجرت مال موکل سے دے اور نفقہ کے درم اپنے رفقاء کے ساتھ خطہ کرے اور ولایت رکھے اور اخلاف ہر کہ احرام کے وقت سر میں ڈالنے کا قیل اور جلانے کا قیل خریدے یا نہیں یا نہیں رد قول ہیں اور اس میں سے ودار نہ کرے اور بچنے نہ لگا دے۔ رہی خادم کی اجرت پس اگر خود اپنی خدمت نہ کرتا ہو تو وہ دے ورنہ نہیں۔ اور اسکو اختیار ہر کہ سواری کا اوٹ خریدے یا محل و شکیوہ و رسی وغیرہ ضرورت پھر بعد ملاپسی کے جو کچھ بچے وہ وصی یا وارث کو پھیر دے لیکن اگر وہ تبرعاً دیدے تو جائز ہے۔ فتاویٰ میں ہر اگر مامور حج نے یہ بدل حج کیا اور سواری کا خرچہ خود رکھ لیا تو عاجز یا بیت کے مال کا ضامن ہر اور وہ حج اسکی ذات کے واسطے ہوا۔ اگر بیت نے وصیت کی کہ میرا یہ الاٹ ایسے شخص کو دیا جادے کہ وہ میری طرف سے حج کرے۔ پھر اس شخص نے وہ الاٹ کر لیا اور راہ میں کر لیا اپنی ذات پر صرف کیا اور یہ بدل حج کر دیا تو استحساناً بیت کی طرف سے جائز ہے اور یہی مختار ہے۔ اگر مامور نے کہا کہ میں نے حج ادا کر لیا اور عاجز یا بیت کے وارث نے تکذیب کی تو قسم سے مامور کا قول مقبول ہوگا اور اگر وارث یا وصی نے گواہ قائم کیے کہ یہ مامور ہم انحر کو ظنان غمہ یعنی سوا کے کہ دوسرے شہر میں تھا تو گواہ بھی قبول نہونے مان اگر گواہ یہ گواہی دیں کہ مامور نے اقرار کیا کہ میں نے حج نہیں کیا تو قبول ہیں۔ واضح ہو کہ ابن عباس رضی سے روایت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنے والدین کی طرف سے حج کر دیا تو اسنے آل کا ثبوت قرعہ آمار دیا وہ قیامت میں صالحین اہل بار کے ساتھ مبعوث ہوگا۔ رواہ الدارقطنی۔ اور مانند اسکے حدیث جابر رضی میں زیادہ ہے کہ والدین کا تو حج اتر گیا اور اسکو دس حج کا ثواب فاضل رہا۔ رواہ الدارقطنی ایضاً۔ بعد حدیث زید بن ارقم میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی نے اپنے والدین کی طرف سے حج کیا تو وہ اس شخص کے والدین سب کی طرف سے قبول ہو جاتا ہے اور والدین کی ارجاع کو شارت ہو کر بہت خوشی ہوتی ہے اور یہ شخص اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی معنی والدین کا حق خدمت ادا کرنے والا لگتا جاتا ہے۔ رواہ الدارقطنی ایضاً۔ واضح ہو کہ میں نے اپنے اوپر فرض حج ادا کیا جو پھر وہ غیر کی طرف سے بطور نفل یا نجات کے ادا کرے یا نہیں تو اسکو شافی ہم نے

عہدہ قریباً بیست و شش سال کا اہلکار رہی۔ جس میں بہت سے اہلکاروں نے ریٹائر ہو گئے۔



شیخ کیا کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے سنا کہ وہ بیسک عن شمرہ کہتا تھا یعنی شیرہ کی طرف سے حج کا احرام باندھتا تھا تو فرمایا کہ شیرہ کون ہے اس نے عرض کیا کہ میرا بھائی یا فرجی ہے۔ فرمایا کہ پہلے اپنی ذات سے حج کر پھر شیرہ کی طرف سے ادا کر۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔ جانتا چاہیے کہ اس حدیث کو عبد بن سلیمان نے سعید بن ابی حویرہ سے اسناد کر کے ابن عباس سے مرفوع روایت کیا اور عبد بن سلیمان خود ثقہ و اثبوت ہے اور اسکی متابعت میں بھی ثقات ہیں یعنی محمد بن عبد الصمد انصاری و محمد بن یسروہ اور ابو یوسف انصاری شاکر د ابو حنیفہ ان سب نے بھی سعید بن ابی حویرہ سے یون ہی مرفوع روایت کی۔ اور دیگر راویوں نے مانند عند رحم کے سعید سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور یون ہی سعید بن منصور نے اپنے سنن میں و درسی اسناد سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور بیان ثعلبی کی روایت نہیں بلکہ تعارض ہے کیونکہ رفع میں یہ واقعہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ہے اور وقت میں ابن عباس کے زمانہ کا۔ پس لاچار اس میں سکوت ترک ہو گا یا اسکو ترجیح ہو کہ واقعہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے وقت کا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں احکام مخفی و عذر مایہول تھا جیسا کہ خلق و رمی و بیع کی تقدیم و تاخیر میں گذرا اور اگر مسلم ہو تو بھی مراد یہ کہ پہلے اپنی ذات سے حج کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث ثعلبیہ میں اسکو مطلقاً والد کی طرف سے اجازت دی۔ اور حق یہ ہے کہ جس شخص پر خود حج فرض ہوا تو پہلے سال بنجانے میں اسے گناہ ہے پس اپنا حج تو فر کرنا اور غیر کی طرف سے مقدم کرنا مکروہ نحو ہی ہے اور باوجود اسکے اگر غیر کی طرف سے ادا کیا تو وہ حج بغیر نقصان ہو گیا اور گناہ اس پر علحدہ ہے جیسے یہ اپنے واسطے نفل حج ادا کرے۔ بدلتیخص ما افادہ فی الفتح۔

## باب الہدی

یہ باب ہدی کے بیان میں ہے۔ چارے نزدیک ہدی میں افضل اونٹ پھر گائے پھر بکری ہے۔ ہفت۔ الہدیٰ اونٹناہ شاة۔ اونٹنی درجہ کی ہدی بکری ہے۔ فن۔ ہدی وہ جانور پاک جو حرم میں ہدیہ بھیجا جاتا ہے اور بکری کا لفظ بھیث و دنہ و بکری کو شامل مراد ہے۔ فاحفظہ۔ پس ہدی میں اونٹنی درجہ بکری ہے۔ لما روے انه علیہ السلام سئل عن الہدی فقال اونٹناہ شاة۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت علیہ السلام نے ہدی کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ اونٹنی درجہ کی ہدی بکری ہے۔ فن۔ لیکن یہ الفاظ حدیث مرفوع سے غریب ہیں بلکہ شافعی رحمہ نے عطارم سے مرسل روایت کی جس میں سلم بن خالد الزنجی استاد شافعی رحمہ میں حکام ہے۔ پھر عطارم کا یہ قول محمول ہے کہ قیاس سے نہیں بلکہ سلع سے ہے تو ممکن ہے کہ مرفوع کے حکم میں قرار دیا جاوے۔ بخاری میں جو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے آیا کہ ابو حمزہ کو متع کا فتویٰ دیا اور بتلایا کہ ہدی میں اونٹ یا گائے یا بکری یا شترک الہم یعنی اونٹ یا گائے کا ساتواں حصہ ہے۔ شیخ ابن السام نے کہا کہ یہ ہدی متع کے ساتھ خاص ہے میں کہتا ہوں کہ لیکن اس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ کثیر ہدی اگرچہ متع میں ہو بکری ہے اور جب ہدی مطلق ہو تو ہر چہ کثیر درجہ ہو سکتا ہے۔ فافہم۔ قال و ہون ثلثۃ انواع الابل و البقر و الغنم۔ فرمایا اور ہدی میں تین قسم کے جانور ہیں اونٹ یا گائے اور بکری سے ہوتی ہے۔ لانه علیہ السلام لما جعل الشاة اودنہ لایزالن یکونن لہ اعلیٰ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ بکری کو کثیر ہدی قرار دیا تو اسکا اعلیٰ ہونا

مذہبی بڑی کا جو درجہ سالانہ کا ہے۔ لایسے لایسے درجے میں آتا ہے

مذہور ہے۔ و سہو البقر و الخنزیر۔ اور اعلیٰ گاہے وادھ ہے۔ فہی یعنی سہنے احقر اعلیٰ کیا کہ حدیف مذکور  
 مرفوع ثابت نہیں تاکہ ادنیٰ قرار دینا ثبوت ہو۔ مترجم کتاب کہ حدیف صحیحہ موجود ہیں کہ بدی میں اونٹ و گاہے  
 و بکری تینوں اقسام اپنے اپنے موقع پر جائز ہیں اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں پس مصنف سہ کو بیان صرف  
 یہ ثابت کرنا منظور ہے کہ یہ سب برابر نہیں بلکہ بکری کثیر ہے اور اس کے اثبات کے واسطے قول عطار اور ابن عباس  
 کافی ہے تو جب بکری کثیر ہوئی تو اس سے بڑھ کر گاہے ہے اور اس سے بڑھ کر اونٹ ہے۔ اور مطلق بدی ہونے  
 میں سب برابر ہیں۔ ولان الہدی مایہدی الی الحرم۔ اور اس جہت سے کہ بدی وہ جو حرم کو بدیہ بھیجا  
 لیتقرب بہ فیہ۔ تاکہ حرم میں آسکے نزع سے تقرب حاصل کیا جاوے۔ فہی جیسا کہ لغات میں مخرج ہے۔  
 والاصناف الثلثۃ سوار فی ہذا المعنی۔ اور اس معنی میں تینوں نہیں برابر ہیں۔ فہی تو ہر ایک  
 بدی ہے اور نزع میں ان میں تینوں قسموں کا بھی سمجھنا ثبوت ہوا ہے۔ بھرحب ان میں سے بکری کثیر تو بانی فرد  
 بستر میں۔ رہا یہ کہ ان جانوروں میں سے کون سے لنگرے جبکہ ارکا بدی ہونا جائز ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔  
 لایجوز فی الہدی الا ما جائز فی الضحایا۔ اور نہیں جائز ہے بدایا میں مگر وہی جو ضحایا میں جائز ہے۔ فہی  
 طحا یا مع اضحیہ وہ قربانی جو تو لنگر مسلمانوں پر کہیں ہوں ذی الحجہ کے ایام النحر میں واجب ہوتی ہے اور چونکہ  
 مسافر پر واجب نہیں لہذا خالی حج کرنے والے پر نہیں ہے اور بدایا جمع بدی۔ پس حاصل یہ کہ جس عمر و صفت کا  
 اضحیہ میں جائز ہے وہ بدی میں کافی ہے پس ہر قسم میں سے فہی روا ہے اور عیب سے خالی ہو اور نقطہ فرائض میں سے  
 خارج جائز ہے اور تمام تفصیل کتاب الاضحیہ میں ہے۔ لائنہ قرینہ تعلقت ہا راقۃ الدم کا لاضحیہ۔ کیونکہ بدی  
 بھی مانند اضحیہ کے ایسی قربت ہے جو کہ خون بہانے سے متعلق ہے۔ فہی یعنی اضحیہ میں طاعت و قربت ہی  
 کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر نزع سے خون بہا دیا جاوے اور رہا آسکو صدقہ کرنا وغیرہ واجب نہیں پس اسی طرح  
 بدی میں بھی ایک جانور حلال کا انعام میں سے حرم میں خون بہا دے تو دونوں کی جہت قربت واحد ہے۔  
 فیخص صان بھل واحد۔ تو دونوں کا محل بھی واحد ہوگا۔ فہی یعنی جانور جو محل قربت ہے وہ بھی  
 ایک ہی حالت پر ہوگا۔ تو اضحیہ میں جو جانور حبیط کا جائز ہے وہ بدی میں بھی جائز ہوگا۔ لہذا بکری و گاہے  
 و اونٹ ہر ایک کا بدی ہونا جائز ہے۔ والشاة۔ اور بکری کے اقسام یعنی کثیر درجہ کی بدی۔ جائزہ فی  
 کل شئی الا فی موضعین۔ ہر موقع میں جائز ہے سوا اے دو موقع کے۔ فہی اذانہ اول میں طاف  
 طواف الزیارتہ جنباً۔ جس نے حالت جنابت میں طواف زیارت کیا۔ فہی تو اس پر بدی کفارہ ہے۔  
 ہر اسی طرح اس عورت پر جس نے حالت حیض یا نفاس میں طواف زیارت ادا کیا اس پر بدی کفارہ لازم ہے۔  
 فہی دم۔ من جامع بعد الوقوف۔ وہ شخص جس نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ فہی یعنی مسکا  
 حلق کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو اس پر بھی کفارہ بدی واجب ہے لیکن بکری ان دونوں صورتوں میں نہیں جائز  
 ہے۔ فائدہ لایجوز فیہا الا بذاتہ۔ چنانچہ دونوں صورتوں میں کچھ نہیں جائز سوا اسے بدی کے۔ فہی اور بدی ہر ایک  
 نزدیک اونٹ و گاہے ہے۔ اور اگر بعد حلق کے جماع کیا تو بکری کافی ہے۔ فہی۔ و قد بینا المعنی فیما سبق  
 اور ہم سابق میں معنی بیان کر چکے۔ فہی یعنی جنابت میں کما کہ شلوا جمع ہوتا اعلیٰ کفارہ چاہیے۔ بھرحب مانع  
 ہو کہ بدی جو حرم کو بدیہ جاوے عام ہے خواہ بطور شکر واجب ہو یا بطور کفارہ لازم ہو یا وہ نفل ہو۔ بھرحب کچھ  
 بعض میں سے کفارہ دیا ہے اور بعض سے منع لہذا فرمایا۔ ویجوز لاکل من بدی الطلیح والشتہ ما تقران

اور بدی تنوع اور بدی قرآن میں سے۔ لانا دم شک مجوز الاکل  
 مشابہت الاضیحة۔ کیونکہ یہ شک کی قرآنی ہر توجہ کی طبع اس میں سے کھانا بھی جائز ہے۔ ف۔ اور عا سبزی  
 کہ خود تعالیٰ کہن تنوع بالعمرو الی لکج فاسیبر علی الدی الایہ۔ میں بدی تنوع بلکہ قرآن و تنوع کی قرآنی کو ماحیات  
 انحال میں سے قرار دیا نہ کفارہ جرم۔ واضح ہو کہ بدی الطبع میں سے جب ہی کھانا جائز ہے کہ وہ حرم حکم ہو چکا  
 ذبح ہوئی ہو اور اگر راہ میں ذبح کی خواہ مرنے لگی ہو یا نہیں۔ تو اس میں سے کھانا جائز نہیں ہے۔ کما فی النسخ  
 وقد صح ان النبی علیہ السلام اکل من لحم بدیه۔ اور بیشک صحیح ثابت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے اپنے بدی کے گوشت میں سے کھایا۔ ف۔ بلکہ ہر ایک بدی میں سے ایک کھانا کھایا۔ ف۔ وحاصل  
 المرقہ۔ اور اسکے شوربا میں سے پیا۔ ف۔ جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم و غیرہ سے مسجع ثابت ہے  
 اس سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت کثرت سے یہ اذایہ ذبح فرمائیں چنانچہ  
 آتا ہے اور آپ کے قرآن یا تنوع کے واسطے صرف ایک کافی قسمی تو بانی ہوا یا تلوع ہوئیں اور آپ نے ہر ایک میں  
 کھایا تو بدی تلوع و تنوع و قرآن سے کھانا جائز ہے۔ دوم جب آپ نے کھایا تو اسکی اقتدار میں ثواب نکلا لہذا فرمایا۔  
 ویستحب لہ ان یاکل منها۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ ان بدایہ میں سے کھاوے۔ لہذا روایت۔ بدیل اسی حدیث  
 کے جو ہم نے روایت کی۔ و کذا یستحب ان یتصدق علی الوجہ الذی عرف فی الضحایا۔ اور یون ہی  
 مستحب ہے کہ صدقہ کرے اُس طریقہ پر جو اضیحة میں معلوم ہوا ہے۔ ف۔ یعنی تعالیٰ فقرا کو صدقہ دے اور  
 تعالیٰ بدی سے اور تعالیٰ اپنے پاس رکھے۔ واضح ہو کہ جس بدی میں سے کھانا جائز ہے تو بعد ذبح کے صدقہ کرنا  
 واجب نہیں ہے کیونکہ خون بہانے سے قربت پوری ہو چکی۔ سوچو اسکی ملک ہے اور تمام کلام یہ ہے کہ قرآن یا تنوع  
 و قسم میں اول یہ کہ حسین سے ذبح کرنے والے کو کھانا جائز ہے اور وہ قرآنی اسلام اور دم القرآن و دم تنوع اور  
 نفل قرآنی جب کہ حرم میں ہو چکا ہو۔ دوم وہ کہ حسین سے خود کھانا نہیں جائز ہے اور وہ قرآنی نذر اور کفارات  
 اور دم الاحصاء ہے۔ پھر حسین سے کھانا جائز تو ذبح کے بعد اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں ورنہ کھانا جائز نہیں  
 ہوتا اور جس بدی میں سے کھانا جائز نہیں تو بعد ذبح کے اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں۔ پھر دونوں قسم میں اگر ذبح  
 کے بعد ذبیحہ تلف ہوا تو اسپر ضمان واجب نہیں ہے کیونکہ تلف ہونے میں اسکا تصور نہیں ہے اور اگر خد تلف کیا  
 اگرچہ بیچ کر دیا ہو تو حسین صدقہ کرنا واجب ہے تو اسکی قیمت فقرا کو ضمان دینا واجب ہے اور اگر صدقہ واجب  
 نہیں تو ضمان بھی واجب نہیں ہے اور بیچ جائز ہے۔ البتہ کف۔ و لایجوز الاکل من یقیۃ اللہ دیا۔ اور  
 جو بانی بدی میں آئین سے کھانا جائز نہیں ہے۔ لہذا ہمارے کفارات۔ کیونکہ دے کفارہ کی قرآنیان جن۔  
 ف۔ انکو ساکین کو تقسیم کرنا واجب ہے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام لما احصر بالحدیبیۃ۔ اور صحیح  
 ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصور ہوئے۔ ف۔ جب کہ ہجرت کے سال ششم میں ہوا  
 رہنے کے بعد سے احرام باندھ کر مع ایک جماعت اصحاب رضی اللہ عنہم کی حدیبیہ میں قریب مکہ کے پہنچے  
 مزیں میں نے نفل کر آپ کو رکھا اور آپ سے صلح ٹھہری اور شرط ہوئی کہ سال آئندہ میں میں رند کے بنے  
 وہ خالی کرے تاکہ آپ مع اصحاب کے عمرہ ادا کریں۔ مگر حکم اس سال رد کے گئے۔ و یبغی اللہ ایا علی بدی  
 ایچہ الاسلامی۔ اور آپ نے یہ ایا کو ناجیہ اسلمی کے اصول بیان کیا۔ قال لہ لا تاکل انت ولا نکلک  
 شما ششما۔ کو ناجیہ سے لرا کہ ان میں سے کچھ تو مت کھاؤ اور غیر سے ساسھی کھاؤ۔ ف۔ میں نے یہ



نہیں کوئی عذر ہو کہ وہ ان کے ساتھ نہ تھا

تاجیہ الخزامی سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ بدی بھیجی اور فرمایا کہ اگر مرنے کے تو ذبح کر دے اور اسکی نعل بھیج دینے کا چہ جو گردن میں ہر آنکے خون میں رنگین کر پھر اُسکے اور لوگوں کے درمیان سے روک دو۔ ترندی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ معنی یہ کہ پھر مساکین کو عام اجازت دیدی جو چاہے کھا دے اور اسین یہ مذکور نہیں کہ اسین سے تو ادبیر سے ساتھی کچھ نہ کھاویں۔ بان واقعہ یہی مرنے ادا غزوہ حدیبیہ میں اپنی اسناد کے ساتھ طویل نعرہ ذکر کیا اور اسین ہر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شتر اونٹوں بدی پر ناجیہ بن جندب اسلی کو عامل کیا کہ آگے لیجا دے اور ناجیہ نے کہا کہ میرے ساتھ کے اونٹوں سے ایک اونٹ نکال کر مرنے لگا پس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روانہ ہوا اور میں نے ابواہدین آپ کو پایا اور اس حال سے خبر دی تو فرمایا کہ اُسکو نحر کر دے اور اُسکے ملائکہ کو اسکے خون میں رنگ دے اور اسین سے نہ تو کھا اور نہ تیرے ساتھیوں میں سے کوئی کھا دے۔ الخ۔ اور صحیح مسلم داہن ماجہ کی حدیث ذویب الخزامی ابو عبیدہ میں ہے کہ جب توبہ نہ پرم لے کاغذ کرے تو اُسکو نحر کر دے پھر اُسکے نعل اُسکے خون میں ڈبو کر اُسکے صفحہ کو بان پر چھاپہ مار دے اور اسین سے تو مت کھا اور نہ کوئی تیرا ساتھی کھا دے اور اس حدیث میں کچھ علت ہے باوجود اسکے ناجیہ وغیرہ کو وجہ تو نگرہی کے منع فرمایا۔ پھر بھی یہ راستہ میں تمت ہونے کے واسطے حجت ہے اور کلام بیان اُسوقت کہ حرم میں پود چکر ذبح ہوئی ہو۔ پس کافی دلیل یہ کہ جو امام مصنف رح نے کہا کہ ان قرآنیوں سے اس واسطے کھانا نہیں جائز کہ یہ کفارہ کی قربانیاں ہیں۔ کہانی الفتح۔ ولا يجوز ذبح بدی التطوع والمتعة والقرآن الا في يوم النحر۔ اور جائز نہیں ذبح کرنا بدی نفل اور بدی تمتع اور بدی قرآن کو گریوم النحر میں۔ ف۔ یعنی دسویں ذی الحجہ سے پہلے نہیں جائز ہے پھر بدی تمتع اور بدی قرآن میں تو روایات ہوم النحر کی خصوصیت میں متفق ہیں۔ قال و فی الاصل يجوز ذبح دم التطوع قبل يوم النحر وذبح يوم النحر افضل۔ مصنف نے کہا اور اصل یعنی بسوط میں لکھا ہے کہ نفل قربانی کو ہوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے اور ہوم النحر میں ذبح کرنا افضل ہے۔ ف۔ پس بدی نفل میں صرف حرم کی خصوصیت ہے زمانہ ہوم النحر کی قید نہیں ہے۔ و ہذا هو الصحیح۔ اور یہی روایت صحیح ہے۔ ف۔ جو اصل میں مذکور ہے کہ بدی نفل کو حرم میں پونچنے پہ پہلے جائز ذبح کرے لان القرۃ فی التطوعات با اختیار انہا ہدایا۔ اس واسطے کہ نوافل میں قربت اس اعتبار سے کہ وہ بدی ہیں۔ و ذلک یتحقق بتبلیغہا الی الحرم۔ اور بدی ہونا اسکو حرم میں پہنچانے سے متعلق ہے یا ہے۔ ف۔ پس ہوم النحر سے پہلے بھی وہ بدی ہو گئی۔ فاذا وجد ذلک جائز وہ بھائی غیر ہوم النحر۔ و فی ایام النحر افضل۔ پھر جب بدی ہونا موجود ہو گیا تو ہوم النحر کے سواے میں اسکا ذبح کرنا جائز ہے یعنی مقدم کرنا اور قربانی کے دنوں میں افضل ہے۔ لان معنی القرۃ فی اراۃ الدم فیہا النحر۔ اس واسطے کہ خون بہانے میں قربت ہونے کے معنی ان دنوں میں خوب ظاہر ہیں۔ ف۔ اور بدی نفل کی طرح بدی نذر و کفارات کا ذبح کرنا بھی ہوم النحر سے پہلے جائز ہے اور ابو حنیفہ ابو یوسف کے نزدیک دم الامصار بھی پہلے جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ رہی تو نگرہی کی قربانی جو شکار اسلام سے ہے تو وہ ہوم النحر سے پہلے جائز نہیں کیونکہ وہ انیسویں ایام محرم میں قربت معلوم ہوئی جو حسین قیاس کو دخل نہیں تو ایام النحر کے سواے ایام میں جواز نہ ہوگا۔ اما دم المتعۃ والقرآن۔ رہی بدی تمتع و بدی قرآن۔ ف۔ جو ہوم النحر سے پہلے نہیں جائز۔ فلفظہ تعالیٰ تکلموا منها و اطعموا البائس الفقیر۔ تو یک قول الہی فرد علی کلک مشا الخ

یعنی پس اس قربانی سے تم کھاؤ اور سختی والے محتاج کو کھلاؤ۔ **ف**۔ اور جمہور کے نزدیک یہ حکم بطریق مذکور ہے اور شفقت کے واسطے فقیر کا حال سختی کا بیان فرمایا اور حاصل یہ کہ تم کھاؤ اور مستحب ہے کہ فقیر کو کھلاؤ۔ پھر فرمایا حکم یقضوا النحر۔ پھر چاہیے کہ اپنا تفت آتارین۔ **ف**۔ یعنی ناخن کترین و بال و پیل کچیل دور کریں۔ پس حاصل یہ نکلا کہ اول قربانی تمتع یا قرآن کریں پھر تفت دور کریں۔ و قضاہ التفت مختص بیوم النحر۔ اور تفت آتارنا بیوم النحر میں مخصوص ہے۔ **ف**۔ اس سے پہلے جائز نہیں تو یہ قربانی بھی بیوم النحر سے مختص ہوئی۔ کیونکہ اگر بیوم النحر سے پہلے جائز ہوتی تو اسکی ایک ساعت بعد تفت آتارنا جائز ہوتا حالانکہ بالاجماع ایسا نہیں ہے۔ ولانہ دم نسک مختص بیوم النحر کا لا ضحیۃ۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ دم القران و تمتع ایک قربانی نسک ہے تو بیوم النحر سے مختص ہوگی جیسے اضحیۃ مختص بیوم النحر ہے۔ **ف**۔ کیونکہ قربانی کرنا فعل قربت صرف شرع سے معلوم ہوا اس میں اسے کام نہیں کر سکتی اور شرع نے صرف دامۃ نحر بتلایا تو یہ فعل طاعت مختص با یام نحر ہو گیا اس سے پہلے جو از نہیں۔ ویجو ز فوج بقیۃ الہدایا فی اسی وقت شاء۔ اور باقی ہدایا کا فوج کرنا جب چاہے جائز ہے۔ **ف**۔ یعنی کفارات و نذر و احصاء و نفل کی قربانیاں جب چاہے عزم میں ذبح کر دے۔ و قال الشافعی لا یجوز الا فی یوم النحر اعتباراً بدم المتعۃ و القران فان کل واحد دم جبر غلہ۔ اور شافعی نے کہا کہ نہیں جائز مگر بیوم النحر میں قیاس قربانی قرآن و تمتع کے کیونکہ ہر ایک ان کے نزدیک قربانی جبر ہے۔ **ف**۔ یعنی قربانی قرآن و تمتع ہمارے نزدیک قربانی طاعت و شکر ہے اور شافعی رحمہ کے نزدیک قربانی جبر نقصان ہے یعنی نقصان پورا کرنے کے واسطے ہے پس جیسے قرآن و تمتع کی قربانی جبر مختص بیوم النحر ہے اسی طرح کفارہ وغیرہ کی قربانیاں جو بالاتفاق جبر ہیں مختص بیوم النحر ہوگی۔ واضح ہو کہ یہ روایت شافعی رحمہ سے غریب ہے اور کتب شافعیہ مثل وجیز و تمہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ جو قربانی بوجہ کسی جرم کرنے کے یا کوئی نفل یا مورچہ پورنے کے لاندہم آئی وہ بیوم النحر و اس سے پہلے پیچھے بھی جائز اور کسی وقت سے مختص نہیں ہے۔ ہاں اضحیۃ قربانی البتہ مختص ہے۔ کہانی یعنی۔ فعلی ہذا ہمارے ساتھ مسئلہ میں منافقت ہے۔ و لنا ان ہذہ و ما کفارات فلا یختص بیوم النحر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ یہ قربانیاں تو کفارات کی ہیں پس بیوم النحر سے خصوصیت نہوگی۔ **ف**۔ قربانی طاعت البتہ اسی ایام میں معلوم ہوئی وہ مختص ہے۔ لانہا لما وجبت بحجر نقصان کان التعمیل بہا اولی لا ارتفاع النقصان بہ من غیر تاخیر۔ کیونکہ جب یہ قربانیاں نقصان پورا کرنے کے واسطے واجب ہوئیں تو ان کے ساتھ جلدی کرنا بہتر ہوگا تا کہ بدن تاخیر کے ان کے ساتھ نقصان دور ہو جاوے۔ بخلاف دم المتعۃ و القران لاندہم نسک۔ برخلاف تمتع و قرآن کے قربانی کے کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے۔ **ف**۔ یعنی اس قربانی سے تقرب و طاعت ادا ہوتی ہے تو وہ جس وقت پر بتلائی گئی اسی وقت پر رہی اسلئے کہ قیاس کو اس میں دخل نہیں ہے۔ قال ولا یجوز فزح الہدایا الا فی الحرم۔ فرمایا اور ہدایا کا فزح کرنا نہیں جائز مگر حرم میں۔ **ف**۔ پس ہر ہدی میں اگرچہ نفل ہو مقام حرم سے مختص ہے۔ لقولہ تعالیٰ فی جزاء الصید۔ کیونکہ شکار مارنے کی جزاء میں اسے تھالے نے فرمایا۔ ہدایا بالغ الکعبۃ۔ درحالیکہ وہ بدل ہی ہو کہ کعبہ کو پہنچنے والی ہو۔ **ف**۔ یعنی کعبہ پہنچ کر قربانی ہو۔ فقصار اصل فی کل دم ہو کفارۃ۔ پس ہر ایسی قربانی میں جو کفارہ ہو یہ قول اصل ہوا۔ **ف**۔ اور دم الاحصاء میں فرمایا۔ ولا یحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ۔ اور مصلحت ہر قسم کے ہدی میں فرمایا۔ تم مصلحت الی البیت العتیق۔ پس معلوم ہوا کہ ہر ہدی کے واسطے فزح کا محل حرم ہے۔

ولان الہدیٰ اسم لما یهدی بہ الی مکان و مکانہ الحرم۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ ہدیٰ ایسی چیز کا نام ہے جس کی جگہ کو ہدیہ جاوے اور اس کی جگہ حرم ہے۔ قال علیہ السلام منی کلما نحر و فحاج کلما نحر۔  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منی سب قربانی کی جگہ ہے اور مکہ کی راہ میں سب قربانی کی جگہ میں ہوتی ہے۔  
 یہ حدیث مطول ابو داؤد و ابن ماجہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد و ابن ماجہ نے ابو ہریرہ سے رفع روایت کی اور پہلے گذرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمو میں مردہ کے پاس قربانی کی پس جو بعض علماء نے زعم کیا کہ صرف منی کی خصوصیت ہے ضعیف ٹھہرا۔ حاصل یہ نکلا کہ بعض ہدایا تو حرم و زمانہ نحر دونوں سے مختص ہیں اور بعض صرف حرم سے مختص ہیں۔ ویجوز ان تصدق بہا علی مساکین الحرم و غیرہم۔  
 اور جائز ہے کہ ہدایا کے گوشت کو حرم کے مساکین پر اور ان کے سوائے دوسروں پر صدقہ کرے۔ ف۔  
 یعنی مساکین حرم کی کچھ خصوصیت ہمارے نزدیک نہیں۔ خلافاً للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رحمہ کے کہ ان کے نزدیک مساکین حرم کی خصوصیت مثل ذبح کے ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہدیٰ ذبح کرنے کی قربت میں رائے کو دخل نہیں تو حرم سے مختص ہے اور صدقہ مختص نہیں۔ لان الصدقۃ قرۃ معقوۃ۔ اس واسطے کہ صدقہ ایک ایسی قربت ہے جو سمجھ میں آتی ہے۔ ف۔ یعنی عقل کو اسکے دریافت میں دخل ہے اور وہ فقر کی رفع احتیاج ہے۔ والصدقۃ علی کل فقیر قرۃ۔ اور ہر فقیر پر صدقہ کرنا قربت ہے۔ ف۔ یعنی حرم کا فقیر ہو یا غیر جگہ کا جس کے رفع احتیاج ہو ثواب طاعت ہے۔ قال ولا یحب التعریف بالہدیٰ ایا۔ فرمایا اور ہدایا کی تعریف واجب نہیں۔ ف۔ تعریف کے دو معنی تھیں پہلے اول یہ کہ تعریف بمعنی عرفات کو لیجانا دوم تعریف بمعنی مشہور کرنا اگرچہ بذریعہ اشعار و تقلید کے ہو و دون میں سے کوئی معنی بے جا دین بہر حال واجب نہیں۔ ف۔ لان الہدیٰ نبئی عن النقل الی مکان لیتقرب بہ اراقۃ دم فیہ لاعتیاف التعریف فلا یحب۔ کیونکہ اسم ہدیٰ تو آگاہ کرتا ہے کہ کسی جگہ کو منتقل کیا جاوے تاکہ وہاں ذبح کرنے سے قرب حاصل کیا جاوے نہ تعریف سے پس تعریف واجب نہیں ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ تعریف واجب ہونا دو طور سے ہوتا ہے ایک یہ کہ کوئی شخص موجود ہو اور وہ نہیں ہے۔ دوم اس اسم سے مفہوم ہو جیسے ہدیٰ بمعنی ہدیہ کی گئی کسی جگہ کو۔ چنانچہ حرم کو لیجانا واجب نکلا اور اس سے زیادہ یہ کہ ہدیٰ کو معرفت کرنا جاوے وہ اس اسم سے نہیں نکلتا پس تعریف کسی طور سے واجب نہ ہوئی۔ فان عرف الہدیٰ المتعہ فحسن۔ پھر اگر ہدیٰ متعہ (یا قرآن) کو تعریف کیا تو اچھا ہے۔ ف۔ مگر تعریف بمعنی عرفات لیجانا تو خوبی۔ لانه تیوقت ہیوم النحر فمسی لا یجد من یمسک فیحتلج الی ان یعرف بہ۔ اس واسطے کہ ہدیٰ متعہ کا ذبح کرنا ہیوم النحر سے مختص ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس کو ایسا شخص میسر نہ ہو جو ہدیٰ مذکور کر کے رہے پس ضرورت پڑ گئی کہ اس کو عرفات میں بے جاوے۔ ف۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ اس ضرورت سے عرفات لیجانا جائز نکلا نہ آگاہ میں اچھا دینی بھی ہے۔ فافہم۔ اور اگر تعریف بمعنی مشہور کرنا تو فرمایا۔ ولانه دم لکب فیکون جناہ علی التمشیر۔ اور اس واسطے کہ ہدیٰ متعہ تو نسک کی قربانی ہے پس وہ مشہور کرنے پر مبنی ہے۔ ف۔ تاکہ طاعت کو اعلان سے اور کرنے میں لوگوں کو توفیق ہو اور واجبات میں ریا کو دخل نہیں ہے۔ پھر یہ سب نوچہ خوبی کی ہدیٰ متعہ و قرآن میں ہے۔ بخلاف دام و الکفارات۔ بخلاف کفارات کی قربانیوں کے۔ ف۔ کہ ہمیں دونوں وجہیں جاری نہیں۔ لانه یجوز ذبحہا قبل یوم النحر علی ما ذکرنا۔ کیونکہ ہدایا سے کفارات



یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا بنا بر مذکورہ بالا جائز ہے۔ **ف** توجب رکھنے والا نہ ملے تو ذبح کر دے کچھ عرفات  
 یگانے کی ضرورت نہیں ہے۔ **و** سببہ الجنایۃ فیلیق بہ الستر۔ اور دم الکفارہ کا سبب جرم ہے تو پوشیدگی  
 اسکے لائق ہے۔ **ف** نہ مشترک زانیس دماء کفارات میں تعریف کسی معنی میں بہتر نہیں ہے۔ **ف** قال والا فضل  
 فی البدن النحر فی البقر والغنم الذبح۔ فرمایا اور اونٹ کی قربانی کرنے میں نحر افضل ہے اور گائے و  
 بکری میں ذبح کرنا افضل ہے۔ **ف** نحر یہ کہ اونٹ کو کھڑا کر کے بایان ہاتھ در ہر اکے باندھ کر کہ یعنی سیدہ  
 ملا جو اجماع دین کہ حلال ہو جاوے۔ اور ذبح حلق میں ہے۔ **ف** لقولہ تعالیٰ فصل لربک والنحر۔ یعنی انحر  
 صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب فرمایا کہ غار پر اپنے رب کے واسطے اور نحر کر۔ **ف** قیل فی تاویلہ البحرور۔ اسکی تاویل  
 میں کہا گیا کہ جزور کو۔ **ف** یہی اونٹوں کو نحر کر۔ پس انکا نحر کرنا افضل ہے۔ **ف** وقال اللہ تعالیٰ ان تذبحوا  
 بقرة۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم گائے کو ذبح کرو۔ **ف** تو گائے میں ذبح کرنا افضل ہوا۔ **ف** قال  
 اللہ تعالیٰ وقدیناہ بنحر عظیم۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے اسکو فدیہ دیا ذبح عظیم کے ساتھ۔ **ف**  
 یعنی ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے کو ذبح ہونے سے فدیہ کر دیا ذبح عظیم۔ **و** الذبح۔ اور ذبح کہہ زناں۔ **ف** ما  
 الذبح۔ وہ جانور جو ذبح کے واسطے مہیا ہو۔ **ف** ذبح بفتح ذال کھلا کرنا۔ اور معلوم ہے کہ فدیہ مذکور  
 نیندہ حاتھا تو بکری کے اقسام میں ذبح کرنا افضل ہے۔ **ف** وضح ان النبی علیہ السلام نحر الابل۔ اور  
 صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کو نحر کیا۔ **ف** جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث طویل میں  
 جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ **و** ذبح البقر والغنم۔ اور گائے و بکری کو ذبح فرمایا۔ **ف** چنانچہ ذبح  
 غنم حدیث صحاح السنۃ میں بنفس نفیس مروی ہے کہ اسکے آئینہ پر پانوں رکھ کر ذبح فرمایا۔ اور بقر ذبح کرنا صحیحین  
 کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ یوم النحر کو ہمارے پاس گائے کا گوشت آیا تو میں نے اسکو بوجھا پس لوگوں نے  
 کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ازدواج کی طرف سے گائے ذبح فرمائی ہے۔ چونکہ اس سے ظاہر ہے  
 کہ وہ ذبح فرمائی لہذا مصنف رحمہ اللہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کیا۔ حضرت ابن عمر رضی  
 اللہ عنہما نے ایک کو دیکھا کہ اونٹ کو بٹھا کر نحر کرتا ہے تو فرمایا کہ اسکو آٹھا کر بانوں باندھ کر نحر کر کہ یہ سنت محمد صلی اللہ  
 علیہ وسلم ہے۔ **ف** کافی الصحیحین۔ اسی طرح اونٹ کھڑا کر کے نحر کرنا صحیحین کی حدیث انس رضی اللہ عنہ اور ابو داؤد کی حدیث  
 جابر رضی اللہ عنہ عن عبد الرحمن بن سابط رضی اللہ عنہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ مروی ہے اور  
 یہ عمل ہے بنفس توبہ تعالیٰ فاذا وجبت جنوبہا لا یہ۔ یعنی جب بد نہ اپنے پہلو پر گرے تو الخ۔ اس سے ظاہر  
 ہوتا ہے کہ کھڑے ہوئے نحر کیے جاویں تاکہ گرن۔ **ف** مع۔ لہذا فرمایا۔ **ف** ثم ان نحر الابل فی الہدایا قیاما  
 اور اٹھ کھڑا۔ پھر جائے تو ہدایا میں اونٹ کو کھڑے ہوئے نحر کرے اور جائے تو اسکو بٹھا کرے۔ **ف**  
 اور بٹھا کر نحر کرے۔ **و** اسی ذلک فعل فوجس۔ اور جو طریقہ انہیں سے اختیار کرے اجماع۔ **ف** قال  
 ان نحر یا قیاما لماروی ابن النبی علیہ السلام نحر الہدایا قیاما۔ اور افضل یہ کہ اونٹوں کو کھڑا کر کے  
 نحر کرے کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ایک کو بھی اونٹوں کو کھڑا کر کے نحر فرمایا۔ **ف**  
 لما ثبت فی الصحیحین۔ **و** اصحابہ کا نحر وہا قیاما معقوله الید الیسری۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم اونٹوں  
 کو کھڑے کر کے انکو کھڑا کر کے در حالیکہ بایان ہاتھ باندھ دیتے تھے۔ **ف** جیسا کہ ابو داؤد کی حدیث جابر رضی  
 اللہ عنہ میں ہے اور صورت یہ کہ بایان ہاتھ موڑ کر باندھتے اور باقی تین ہاتھوں پر کھڑا چھوڑتے تاکہ بدک کر ضرر

نہ ہو چاہوے۔ پھر مصنف نے اسکو سنت نبین بلکہ افضل اسواسطہ کہا کہ یہ سنت عادت ہر نہ طریقہ عبادت  
 قائم ہے۔ ولایذبح البقر والغنم قیاماً۔ اور گائے و بکری کو کھڑا کیے ہوئے ذبح نہیں کریگا۔ فـ  
 کیونکہ خلاف سنت ہے۔ اور۔ لان فی حالۃ الاضطجاع الذبح ابین فیکون الذبح البسیر۔ اسواسطہ  
 کہ ٹٹانے کی حالت میں ذبح کرنے کی جگہ خوب ظاہر ہوتی ہے تو ذبح کرنا آسان ہوگا۔ والذبح ہو اسنتہ  
 فیہما۔ اور ذبح ہی ان دونوں میں سنت ہے۔ فـ پس ہی اولیٰ ہے۔ والا ولی ان یتولی ذبحا بنفسہ  
 اذا کان یحس ذلک۔ اور اولیٰ یہ کہ ہدایا کے ذبح کا خود متولی ہو جب کہ ذبح کرنا اچھی طرح کر سکتا ہو۔ لکن  
 ان البنی علیہ السلام ساق مائتہ بدعتی حجتہ الوداع فخرینفا و ستین بنفسہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے حجتہ الوداع میں تلو بہ نہ چلائے پس (انہیں سے) کچھ اور پر ساتھ بدنہ بذات خود نحر فرمائے  
 فـ یعنی ۶۳۔ بدنہ جعفر و ہر سون کے آپ کی مشریف تھی خود نحر فرمائی۔ یہ تعداد صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ  
 میں ہے۔ و ولی الباقی علیا رضی اللہ عنہ۔ اور باقیوں کی نحر پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو متولی فرمایا۔  
 فـ اور حکم دیا کہ سر بدنہ میں سے ایک ٹکڑا پکایا جاوے جس سے خود تناول فرمایا اور حکم دیا کہ انکا گوشت  
 ذکیں و جہول سب کو سائیکین تقسیم کرے اور حکم دیا کہ انہیں سے ہزار یعنی تمصاب کی اجرت نہ دی۔ کما صح فی الصحیح  
 وغیرہ۔ بالجملہ خود نحر ذبح کرنا بہتر ہے بدلیل نقل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ ولانہ قرینہ والتولی فی القریش  
 اولیٰ لما فیہ من زیادۃ الخشوع۔ اور اس دلیل سے کہ نحر کرنا ایک قربت ہے اور طاعات میں بذات خود  
 متولی ہونا بہتر کیونکہ اس میں عاجزی زیادہ ہے۔ الا ان الانسان قد لا یستدعی لذلك ولا یحسنہ  
 مجوزاً تالیفہ وغیرہ۔ مگر اتنی بات ہے کہ آدمی کبھی خود اسکی راہ نہیں پاتا اور اچھی طرح نہیں کر سکتا پس ہم نے غیر  
 کو اس کام پر نائب کرنا جائز رکھا۔ فـ چنانچہ ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے کھڑا ہوا اونٹ نحر کیا  
 وہ بدگ کر بھاگا قریب تھا کہ میں آدمیوں کی ایک جماعت کو ہلاک کر دیں پس میں نے عہد کیا کہ بعد اسکے  
 نحر نہیں کروں گا اگر بھلا کر پانوں باندھ کر اور ایسے شخص سے مدد نہ لگاؤ مجھے زیادہ اس کام میں قوی ہوا اور اصل  
 میں ہر کبھی پسند نہیں کہ اسکو یہودی یا نصرانی سے ذبح کراؤں اور اگر اسنے ذبح کر دیا تو جائز ہے۔ مع۔ میں  
 کتا ہوں کہ یہ ایسے یہودی یا نصرانی میں ہر جو ذبیحہ بطور قربت یا انجیل کرنا ہو اگرچہ وہ مشرک کا فریبہ۔ اور ہمارے  
 زمانہ میں بکثرت نصرانی گردن مرد کر جائز رکھتے ہیں پس انکا ذبیحہ مردار ہے اور کسی طرح جائز نہیں ہے یہی میرے  
 نزدیک صواب و مختار ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور واضح ہو کہ نہیں چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ میں نحر  
 نہ بان سے کسی کا نام لاوے اگرچہ دعا و مقصود ہو شفا کے۔ بسم اللہ اکبر اہم تغیل من فلان۔ یعنی بسم اللہ  
 اکبر اہم ای اسکو فلان کی طرف سے قبول کر۔ بلکہ مراد اسکی نیعت دل میں کافی ہے یا اسکو پہلے ذکر کر کے پچھے تسبیح  
 کہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ تسبیح کو خالص الگ کہو۔ مع۔ اور اگر ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ وغیرہ کا نام مقصود ہو اگرچہ پیغمبر  
 یا دلی ہو تو ذبیحہ قطعاً مردار ہے شفا کے کہ ذبح کرنا ہوں اسکو اللہ تعالیٰ و محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر۔ اور اصل  
 اس میں یہ ہے کہ اگر ذبح کرنا خالص اللہ تعالیٰ خالق عزوجل کے واسطے ہو یعنی اسکی جان کو اللہ تعالیٰ کے واسطے  
 رکے تو ذبیحہ حلال ہے اگرچہ گوشت سے مساکین کی دعوت وغیرہ مقصود ہو۔ اور اگر ذبح کرنا کسی مخلوق کی  
 تعظیم کے واسطے ہو تو ذبیحہ مردار ہے۔ شفا کے یا بکری وغیرہ کسی پیغمبر کے نام کی کرے تو ذبیحہ مردار ہے اگرچہ  
 حادث کے موافق وقت گردن کاٹنے کے تسبیح کہے۔ اور یہ اصل کبیر جاری محمد کنابوں میں صریح ہے۔ بلکہ ذبیحہ

کہ چاہے رکھی جان قطعاً خالص تعلیم انہی غرضوں کے لیے نفع کرے پھر فریج کو چاہے جس بزرگ یا مسکین کے در  
 پر برود عورت کرے۔ ملاحظہ فرمائیے۔ حال و تمصدق بجلالہا۔ قدوری نے فرمایا اور صدقہ کر دے بدایا کے جلالہا  
 کو۔ وفت یعنی جھوٹوں کو جو جانور پر بطور لباس ڈالے جاتے ہیں۔ وخطا ہما۔ اور ان کے خطام کو۔ وفت  
 یعنی باگ کو جو اونٹ کی گردن میں ڈالتے ہیں۔ وادریس کو۔ ولا یعطی اجرۃ الجزاء منہا۔ اور نہ دوسرے  
 جزاء کی مزدوری کو بدایا میں ہے۔ وفت یعنی نصاب کی مزدوری میں بدایا کا گوشت یا کھانے وغیرہ نہ دے۔  
 لقولہ علیہ السلام لعلی رتم تصدق بجلالہا وخطا ہا ولا یعطی اجرۃ الجزاء منہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ارشاد فرمایا تھا کہ بدایا کی جھولین دہاگین صدقہ کر دے اور انہیں سے  
 جزاء کی مزدوری نہ دے۔ وفت چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خود رسالت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
 وسلم نے مجھے حکم فرمایا کہ میں آپ کے بدنوں پر کار برداز ہوں اور ان کی کھالیں دھو لیں۔ اور ایک روایت  
 میں ہے کہ تمام بدن سب ان کے گوشت و کھالیں دھو لیں مسکینوں میں تقسیم کروں اور مجھے حکم دیا کہ انہیں سے  
 جزاء کی اجر نہ دوں اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم جزاء کی مزدوری اپنے  
 پاس سے دیتے تھے۔ رواہ الباقی الا الترمذی۔ وفت۔ ومن ساق بدتہ فاضطرالی رکوبہا۔ جس کسی نے  
 بدنہ چلا یا سہرا سکی سواری کی جانب مضطرب ہوا۔ وفت یعنی کسی قسم بدی میں واجب خواہ نفل بدی کا بدنہ چلایا  
 اور خود پیدل چلا پھر تھک کر لاچار ہو گا کہ اسپر سوار ہو کر راہ طو کرے۔ رکبہا۔ تو اسپر سوار ہو جانا جائز ہے۔  
 وان استغنی عن ذلک لم یرکبہا۔ اور اگر وہ سواری سے مستغنی ہو تو اس بدنہ پر سوار نہ ہو۔ وفت  
 یہ شامل ہے کہ جب مضطرب ہو کر سوار ہو لیا پھر دوسرے دن اسکو پیادہ چلنے کی قدرت ہو تو سوار نہ ہو یہاں تک  
 کہ جب مضطرب ہو تو سوار نہ ہونا جائز ہو گا۔ یہی ہمارا و شافعی رحمہما قول ہے۔ کیونکہ جاہر رضی اللہ عنہ سے یہ مسئلہ  
 ہو چکا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ معروف طود پر بدنہ سوار  
 پر سوار ہو کے جب کہ اسکی جانب مضطرب ہو۔ کافی صحیح مسلم۔ پس حدیث میں شرط مذکور سے افادہ ہے کہ سواری  
 منع ہے اور تاہم اسکی یہ کہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار نہیں ہوئے اور نہ کسی صحابی کو حکم کیا اور نہ صحابہ  
 سے ثبوت ہوا اور اسی کو قیاس نفید ہے۔ وفت۔ لا تہرجلہا خالصاً لعلی تظاہر فی ان یعرف شیئاً  
 من عینہا او منافعہا الی نفسہ الی ان یبلغ محلہا۔ کیونکہ بدنہ کو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا  
 تو لائق نہیں کہ اسکی ذات یا منافع میں سے کچھ اپنی ذات کی طرف مرفوع کرے یہاں تک کہ وہ اپنے محل پر  
 پہنچ جاوے۔ وفت یعنی حرم میں پہنچ کر اپنے وقت پر نحر ہو جاوے پس حق ہو راہ او اسوقت اسکا  
 کھانا اگر اس قابل ہو تو جائز ہو گا۔ کیونکہ قرب تو خون بہانا تھا اور نہ وہ بھی فقراء کو تقسیم کرے۔ بالجملہ قس  
 محل کے اس سے انتفاع روا نہیں ہے۔ الا ان یحتاج الی رکوبہا۔ سوائے ایسی صورت کے کہ اسپر سوار  
 لینے کا محتاج ہو۔ وفت اور پیدل چلنے سے مضطرب ہو۔ لما روی انہ علیہ السلام راحی برجلایسوی  
 بدنہ منحال اور کبھا و ملک۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کو دیکھا کہ وہ بدنہ لٹکا  
 ہے پس فرمایا کہ تیرا شیا ہو اسپر سوار ہوئے۔ وفت اصل اس سے فرمایا کہ سوار ہوئے اسے عرض کیا کہ بدنہ  
 بدی ہے فرمایا کہ کھانے سے سوار ہوئے تیرا بسا ہو۔ یہ کہ زبان عرب میں نحر کے طود پر چڑھ کر جاتی ہے اور ظاہری  
 غصہ مراد نہیں ہوتا۔ بخدیث صحاح الستین ابو ہریرہ سے اصحیح مسلم میں اس وجاہ سے مروی ہے۔ پھر



یہ حدیث مطلق ہے تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو اس شخص کو پیدل چلنے میں تکلیف تھی تو حکم دیا اور یا ضرورت تھی جیسا کہ بعض علماء نے زعم کیا کہ مطلقاً ضرورت و بے ضرورت سوار ہونا جائز بلکہ بعض کے بظن حکم کے سوار ہونا لازم کیا ہے حالانکہ یہ قول بہت ضعیف ہے جب کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی عنہم اپنے بدن پر سوار نہیں ہوئے۔ پھر ہم نے صحیح مسلم کی حدیث جابر بن عبد اللہ کو پایا جس میں شرط ہے کہ سوار ہو لے جب کہ سواری کی جگہ ناچار مضطر ہو اور تیس اس مذکور بھی فیصد ہے تو اسی پر جزم ہوا۔ و تاویلہ انہ کان عاجزاً محتاجاً۔ اور حدیث کی تاویل یہ کہ وہ شخص چلنے سے عاجز اور سواری کا محتاج تھا۔ فـ پس باہم احادیث میں اتفاق ہو گیا پس معلوم ہوا کہ بضرورت سوار ہونا جائز اور بغیر ضرورت کے منع ہے اور بہر حال جانتا چاہیے کہ۔ و لو ركبها فانتقص برکوبہ۔ اگر آپر سوار ہو گیا پھر اسکی سواری کی وجہ سے اس میں نقص آگیا۔ فـ بازاد راہ و سبب لازم سے ناقص ہوا۔ فعلیہ ضمان ما نقص من ذلک۔ تو اسکی وجہ سے جو کچھ اس میں نقصان آوے وہ اسکا ضمان ہے۔ فـ یعنی بقدر نقصان کے صدقہ کر دے جب کہ وہ ذبح کے لائق ہو ورنہ حکم آتا ہے۔ اور اگر نقص نہ آیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ وان کان لہا لبن لم یحلبھا۔ اور اگر بدمی مادہ کے دودھ ہو تو اسکو نہ دے۔ لان اللبن مقلد منها فلا یصرفہ الی حاجۃ نفسہ۔ کیونکہ دودھ اسی جانور سے پیدا ہوا تو اسکو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف نہ کرے۔ و ینضح ضرعہا بالمار البارد حتی ینقطع اللبن۔ اور اسکے ٹھنڈوں کو سرد پانی سے چھڑکتا رہے تاکہ دودھ آتا بند ہو جاوے۔ فـ سو کہ جاوے۔ و لکن ہذا اذا کان قریباً من وقت الذبح۔ و لیکن یہ حکم نہ دے دینے و پانی چھڑکے کا حکم اسوقت کہ وقت ذبح سے نزدیک ہو۔ فان کان بعید امنہ یحلبھا و یتصدق لبثھا کما یفرض ذلک بہا۔ اور اگر وقت ذبح سے دور ہو تو اسکو دے اور اسکا دودھ مساکین کو صدقہ دے تاکہ ٹھنڈوں کا دودھ اسکو ضرر نہ پہنچا دے۔ فـ یا نہ دینا مفر نہ ہو۔ یہ اسوقت کہ بچہ مر گیا ہو کیونکہ دودھ پیچہ کو مان سے جدا کرنا منع ہے۔ وان صرفہ الی حاجۃ نفسہ تصدق بمثلہ۔ اور اگر دودھ کو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف کیا تو دودھ کے مثل صدقہ کرے۔ فـ کیونکہ دودھ شلی ہے۔ او لقیمتہ۔ یا اسکی قیمت صدقہ کرے۔ فـ کیونکہ قیمت بھی مثل منوی ہے۔ لانه مضمون علیہ۔ کیونکہ یہ دودھ اسپر ضمان ٹھہرا ہوا ہے۔ فـ اور جس چیز کی ضمان لازم آوے اسکا یہی حکم ہے کہ مثل دے جب کہ شلی ہو اور اگر میر نہ ہو تو قیمت دے۔ لیکن حقوق اتھی میں بجائے مثل کے قیمت دیدینا جائز ہے اور شیخ تقی الدین نے امام بن کعبہ کا کہ ابن ابی العوام کا فطر رحمہ اللہ نے فضائل ابی حنیفہ رحمہ بن روایت کی کہ اسحاق بن ابی اسرائیل حدثنای بھی بن الیمانی حدثنای ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال اذا رد اللبن من الہذۃ الخ۔ یعنی ابراہیم رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب بدنہ سے دودھ کا دودھ ہو تو پانی چھڑکے تاکہ سمٹ کر دودھ منقطع ہو اور اگر اسکی پشم یا صوف کاٹنے سے تو اسکو صدقہ کرے یا اسکی قیمت دے اگر تلف کیا ہو مع۔ ومن ساق بد یا فطیب۔ اور جس شخص نے بدی چلائی پس وہ ہلاک ہو گئی۔ فـ یعنی تمکین وغیرہ سے بدون اسکی حرکت کے مر گئی بدون اسکے کہ وہ اسکو ذبح کرنے پاوے۔ فـ فان کان تطوعاً فلیس علیہ غیرہ۔ پس اگر وہ بدی فضل ہو تو اسپر دوسری وجہ نہیں ہے۔ لان اکثرہ تعلقت بندا لکل وقتا ت۔ کیونکہ قربت تو اسی محل سے متعلق ہوتی تھی اور وہ محل جائز۔ فـ پس کے زعم کیا کہ تو نے اگر اچھا قربانی خریدی وہ کم ہو گئی پھر دوسری خریدی

پھر اول وہ دونوں میں سے جسکو چاہے قربانی کرے بخلاف فقیر کے کہ اگر اسکے ساتھ ایسا واقعہ ہو تو اسپر دونوں قربانی کرنا واجب ہیں حالانکہ نفل قربانی ہو تو یہاں بھی بجا ہے اسکے دوسری ہدی نفل قائم کرے۔ جواب یہ کہ فقیر کا مسئلہ احمیہ اکثر مقام پر بدون قید کے مذکور ہو لیکن فراد یہ ہر کہ فقیر کے جو جانور نفل احمیہ کے لیے خرید تھا اسکو اپنی زبان سے اپنے اوپر واجب کر لیا حتی کہ اگر واجب نہ کر لے تو خالی خریدنے سے اسپر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ نہ اسے تعالیٰ نے واجب کیا اور نہ اسے اپنے اوپر لازم کیا چنانچہ قاضیان میں ہر کہ اگر فقیر نے احمیہ خرید اور وہ مرگیا یا گم ہوا تو اسپر دوسرا لازم نہیں ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ م۔ یہ اسوقت کہ جانور مذکور نفل ہدی تھا۔ وان کان عن واجب۔ اور اگر وہ جانور ہدی کسی واجب سے ہو۔ فن۔ جو راہ میں مرگیا۔ فاعلیہ ان یقیم غیرہ مقام۔ تو اسپر واجب ہو کہ دوسرے کو اسکی جگہ قائم کرے۔ لان الواجب باقی فی ذمتہ۔ کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہے۔ فن۔ صرف خریدنے سے ذمہ پاک نہ ہوگا جب تک ہدی اپنے محل پر نہ پہنچ جاوے یعنی جسطرح چاہیے ادا ہو۔ یہ اسوقت کہ ہدی مذکور مرگئی ہو۔ وان اصحابہ عیب کثیر۔ اور اگر اس میں بہت عیب آگیا۔ فن۔ مثلاً کان تہائی سے زیادہ جاتا رہا بقول ابی حنیفہ اور نصف سے زیادہ گیا بقول صاحبین جیسا کہ کتاب الاضحیہ میں مفصل مذکور ہے۔ ف۔ یقام غیرہ مقام۔ تو اسکی جگہ دوسری ہدی قائم کی جاوے۔ فن۔ جب کہ ہدی مذکور ازواج ہو۔ لان المعیب بشلہ۔ کیونکہ جو جانور عیدار ہو ایسے عیب کے ساتھ کہ عیب کثیر ہے۔ لایتاوی بہ الواجب ظاہر میں غیرہ۔ اسکے ساتھ واجب ادا نہ ہوگا تو دوسرے کی ضرورت ہے۔ فن۔ کیونکہ واجب کامل ہے نہ ناقص نہیں جو کامل یا خفیف عیب سے بہتر نہ کامل ہو اسکو قائم کرے۔ و صنع بالمعیب ماشاء۔ اور اس عیدار کثیر کے ساتھ جو چاہے کرے۔ فن۔ یعنی کھادے یا بیچے یا دیدے جو چاہے کرے۔ لانه التحق لبسائر املاک۔ کیونکہ یہ بھی اسکے باقی املاک میں مل گیا۔ فن۔ جب کہ ہدی نہیں رہا ہاں اولی یہ کہ اسکو صدقہ کر دے کیونکہ ایک مرتبہ اسپر ہدی کا نام آچکا۔ م۔ و اذا عطبت البدن فی الطريق۔ اور اگر راہ میں بدنہ ہلاک ہوا۔ فن۔ یعنی ہدی کا بدنہ راہ میں ہلاک یعنی قریب ہلاکت ہو گیا کہ غالباً اسکی زندگی سے باس ہے۔ فان کان تطوعا۔ پس اگر یہ بدنہ نفل ہو۔ فن۔ تو اسپر دوسرا اسکے قائم مقام واجب نہیں لیکن۔ فخر یا وصنع فعلہا بدھا و ضرب بها صفحہ سناھا و لایا کل ہو ولا غیرہ من الاغنیاء۔ اسکو نحر کر دے اور اسکے نفل یعنی گردن کا قتلادہ جو اکثر جوتی سے ہوتا ہے اس قتلادہ کو اسکے خون میں زہک کر کے اسکے صفحہ کو ہاں پر مار دے یعنی چھاپہ مار دے اور اسکو نہ کھادے نہ خود ادا نہ دوسرے کو نہ کر لوگ۔ فن۔ بلکہ وہ فقراء کا حق ہے۔ بذلک امر رسول اللہ علیہ السلام ناجیہ الاسلمی۔ اسی کا حکم کیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ اسلمی کو۔ فن۔ چنانچہ حدیث اوپر گذری بروایت سنن اربعہ وغیرہ۔ اور معلوم ہوا کہ ہدی نفل میں سے کھانا اسوقت روا ہے کہ جب حرم میں ہو چکر قربان ہو جاوے۔ والمراد بالنفل قتلادہ تھا۔ اور نفل سے مراد اسکا قتلادہ ہے۔ فن۔ یعنی پانوں کا نفل مراد نہیں بلکہ گردن میں اکثر نفل کا اگر قتلادہ باہر نکلے ہیں اسی واسطے حدیث کی بعض روایات میں بجائے نفل کے قتلادہ صرح ہے۔ الاحاصل اس نفل کو خون میں تر کر کے اسکے کو ہاں کے صفحہ یا شانہ پر چھاپہ مار دے۔ وفائدہ ذلک ان یعلم الناس انہ ہدی فیما کل منہ الفقراء دون الاغنیاء۔ اور فائدہ اس نفل بذلک کر چھاپنے کا یہ ہے کہ لوگ جانیں

کہ یہ جانور بدیہی تھا پس اس میں سے نقرہ کھا دین نہ تو نگر لوگ۔ فت۔ پس اگر فقیر جو ان کو آسانی دے  
 آسکو کھا جائے تو چھاپہ مارنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ ہم۔ بالکل اگر حرم میں ہو چکر تو بے ہوشی تو خود اور تو نگر  
 رتقاء سب ہی کھائے اور جب راستہ میں مرے تو نہیں۔ و ہذا لان الاذن نہ تامل مطلق بشرط بلوغہ محلہ۔  
 اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اسکے تناول کی اجازت مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنے محل کو پہنچ جائے۔  
 فت۔ یعنی توہ تعالیٰ نکلوا منها دا معوا الہم۔ اس شرط سے کھانے کی اجازت ہے کہ اپنے محل پہنچ جاتی ہو۔  
 فیمنہ ان لا یحل قبل ذلک اصلا۔ پس چاہیے تو یہ کہ اس سے پہلے اصلا حلال نہ ہو۔ فت۔ نہ مانے  
 واسطہ اور نہ نقرہ کے واسطے کسی کو حلال نہ ہونا چاہیے۔ الا ان التصدی علی الفقراء الفضل من ان غیر  
 جزر السباع۔ مگر بات اتنی ہے کہ اسکو نقرہ پر تصدی کرنا اس سے افضل ہے کہ وہ درندوں کی فداء چھوڑے۔  
 فت۔ لہذا فقرہ کو حلال ہے۔ و فیہ نوع تقرب۔ اور نقرہ پر تصدی میں ایک طرح کا تقرب حاصل ہے۔  
 و التقرب ہو المقصود۔ اور تقرب ہی میں مقصود ہے۔ فت۔ یہ اسوقت کہ بدیہی قطع فرج کر ڈالی ہو۔  
 کانت واجبہ اقام غیر ما تھا۔ اور اگر وہ بدیہی تھا تو چاہے اسکے دوسرا قائم کرے۔ فت۔  
 کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہے۔ و صنع بہا ما شاء۔ اور بدیہی ہونے کے ساتھ چاہے کرے۔ فت۔ یعنی  
 فروخت وغیرہ چاہے کرے۔ فت۔ لانه لم یبق صالحا لما علیہ۔ کیونکہ یہ تو اس چیز کے واسطے لائق نہیں  
 رہا جسکے لیے آسکو نافر دیا تھا۔ فت۔ پس واجب مذکور سے اسکا بدیہی ہونا خارج ہو گیا۔ و ہو ملکہ کسائر  
 اطلاق۔ اور وہ بدیہی اسکی ملک ہے جیسے اسکی دیگر املاک۔ فت۔ پس جب اسکی ملک میں خود کر گئی تو جو چاہے  
 کرے۔ و یقلد بدیہی التطوع والتمتع والقران۔ اور حاجی تقلید کرے بدیہی یعنی بدیہی نفل کی اور بدیہی  
 جمع اور بدیہی قران کے۔ فت۔ یعنی اگر حاجی نے نفع یا قران کیا اور شکر یہ کی قربانی میں بدیہی دیا یا کسی نے  
 نفل بدیہی میں بدیہی دیا تو اسکی تقلید کرے یعنی نفل وغیرہ کا طہرہ اسکی گردن میں ڈالے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ  
 جانور بدیہی ہے حتیٰ کہ اگر بھاگ کر کہیں پانی یا گھاس پر پہنچے تو لوگ آسکو دھند نہ کرن اور کوئی فاسق آسکو  
 مار نہ کھا دے۔ لانه وہم نسک۔ کیونکہ یہ قربانی تقرب ہے۔ و فی التقلید اطلاقہ و تشبیہ۔ اور تقلید  
 کرنے میں اسکے دم نسک ہونے کا اظہار کرنا اور شہرت دینا ہوتا ہے۔ فلیق بہ۔ تو تقلید اسکے ساتھ لائق  
 ہے۔ فت۔ پس جائز ہے اور چون ہی اگر نذر کی بدیہی ہو تو تقلید کرنا جائز ہے۔ و لا یقلد دم الاحصار  
 و لا دم البجایات۔ اور تقلید نہ کرے دم الاحصار کی اور دم جرم کی قربانیوں کی۔ فت۔ ہمارے نزدیک  
 صحرانے قبل انحال کے حلال ہونے کی وجہ سے جو قربانی دی وہ کفارہ کی قربانی ہے اور جرموں کی قربانیان  
 خود کفارہ ہیں تو انکی تقلید نہ کرے۔ لان سببها البجایات۔ کیونکہ جرموں کی قربانیوں کا جب جرم ہے  
 و الشرائع بہا۔ اور انکے حق میں پرہیز رکھنا خوب لائق ہے۔ فت۔ نہ تقلید سے اعتقاد کرنا کہ میں نے وہ  
 ایسے جرم کیے جنکے کفارے دیے ہوں۔ و دم الاحصار۔ اور احصار کی قربانی۔ فت۔ اگر جرم نہیں مگر کفارہ  
 جرم کی طرح اس سے بھی جبر قصان ہوتا ہے دم الاحصار۔ جابرہ میر قصان کر جوا ہے۔ فلیق بہ تشبیہ۔ تو  
 یہ بھی اپنی جنس کے ساتھ لائق کیا جائیگا۔ فت۔ یعنی وہ کفارہ کے ساتھ لائق ہے جیسے انکی تقلید  
 نہیں دینے اسکی بھی نہ ہوگی۔ ثم ذکر الہدے۔ پھر تذکرہ دی۔ یعنی بدیہی کا ہندو کر لیا۔ و مرادہ البعد  
 لانه لا یقلد ماشاء عادة۔ اور اسکی مرادہ نہ ہے عادت۔ و مانے جو کہہ کر لیں تو تقلید کر کے نہ مانے



**فت**۔ حالانکہ بدی میں بکری بھی داخل ہے۔ ولایسن تعلیدہ عندنا لعدم فائدتہ التعلید علی ما تقدم والحدیث  
اور بکری کی تعلید ہمارے نزدیک سنون نہیں بوجہ تعلید کا فائدہ ندارد ہونے کے چنانچہ گذرا۔ واسطیٰ علم فت  
یعنی باب القرآن سے کچھ پہلے مذکور ہو چکا۔ (فروع) خاصہ ارفاقہ میں بسوط میں ہے کہ جیسر کوئی قربانی واجب ہوئی  
دپورا بدن نہ ہو تو وہ چھ نفقہ کے ساتھ ایک بدن میں شریک ہو سکتا ہے بشرطیکہ ان چھ پر بھی دم واجب ہوا ہو اگرچہ  
اجناس مختلف ہوں مثلاً کسی پر دم الاحصار اور کسی پر جزاء مید اور کسی پر دم متع وغیر ذلک ہوں۔ اور اگر ایک ہی  
جنس ہوں تو بہتر ہے۔ اگر متع نے بدی متع کے لیے بدن خریدنا تو اپنے واسطے واجب کر سنے کے بعد اس میں چھ نفقہ شریک  
نہیں کر سکتا مگر جب کہ خرید کے وقت نیت کی ہو کہ اس میں چھ نفقہ شریک کرونگا۔ افضل یہ کہ پہلے متع ہو کر سب یا ایک  
با جازت باقیوں کے خرید کرے۔ بدی کا بدن اگرچہ جنے تو بچہ اُس کے ساتھ ذبح کرے اور اگر بچا قیمت صدقہ  
کرے یا اس کی بدی لیکر ذبح کرے۔ ایک شریک مرا بھر وارث راضی ہو کہ میت کی طرف سے اُس کے ساتھ ذبح کرے  
تو استحساناً جائز ہے۔ اگر شرکار میں سے کوئی کافر ہو یا مسلمان گوشت کا خواہان ہو نہ بدی کا تو قربانی کسی کی طرف  
سے رد نہیں ہے۔ یوم النحر کو جس شریک نے ذبح کر دیا سب کی طرف سے جائز ہے۔ اگر غلطی سے ہر ایک نے دو  
کی بدی ذبح کر دی تو استحساناً دونوں سے ادا ہو گئی اول جیسے مصلحت و شناخت نہ دے میں ہوتا ہے۔ جو بدی میں  
مذکور ہو ایسی اشیاء بقرعید میں ہے۔ اگر بدن کو ہانکا اور نیت کچھ نہیں پس اگر مکہ کی طرف ہو تو بدی ہی تعلید  
کے اُسکو مکہ کی طرف ہانکا رفت۔

مسائل مشورۃ۔ یہ مسائل مشورہ ہیں۔ **فت**۔ معنی کی طرح شریحین۔ اس موقع پر مسائل تفرقہ اور مسائل  
مشتی۔ بھی کہتے ہیں۔ یہ مسائل سائن ابواب میں سے ہیں۔ **فت**۔ اہل عرفہ اذا وقفوا فی یوم وشد قوم  
انہم وقفوا یوم النحر۔ جامع ضمیمہ میں ہے کہ اہل عرفہ نے ایک دن وقوف عرفات کیا اور ایک قوم نے گو اہی دی  
کہ لوگوں نے دسویں ذی الحجہ کو وقوف کیا ہے۔ **فت**۔ مطلب یہ کہ وقوف عرفہ نوین کو لازم ہے اور دسویں کی فح  
ہوئی ہی وقت وقوف نہیں رہا پس وقوف عرفات نہیں ہوا اور حج جاتا رہا تو یہ گو اہی قبول نہیں ہے اور۔ اجزاء ہم  
اور لوگوں کو وقوف کافی ہو گیا۔ **فت**۔ اور انکا حج پورا ہو گیا۔ والقیاس ان لا یجزم۔ اور قیاس  
یہ تھا کہ انکو کافی نہیں ہوتا۔ اعتباراً با اذا وقفوا یوم الترویۃ۔ بقیاس اس صورت کے کہ لوگوں نے آٹھویں  
کو وقوف کیا۔ **فت**۔ یعنی جب وقت وقوف سے پہلے لوگوں کے وقوف کیا پھر معلوم کیا یا گو اہوں نے اسکی  
گو اہی دی تو وقوف جائز نہ ہوا بلکہ وقت پر اعادہ کرین اسی طرح جب وقت سے پیچھے وقوف کرنا معلوم ہوا تو بھی  
جائز نہ ہوگا۔ وبذلک لان الوقوف عبادة تختص بزمان ومکان۔ اور قیاس کے موافق یہ جائز نہ ہونا  
ایسے ہے کہ وقوف عرفہ ایک ایسی عبادت ہے جو مختص بزمان ومکان ہے۔ **فت**۔ زمانہ تو بعد زوال ہم ذی الحجہ  
سے طلوع فجر و ہم تک ہے اور جگہ محدود معین عرفات ہے پس اس میں عقل و قیاس کو کچھ دخل نہیں۔ فلا یقع عبادة  
دونہما۔ تو بدو ان اس زمانہ مکان کے وقوف کرنا عبادت واقع نہ ہوگا۔ **فت**۔ بلکہ اگر کوئی شخص کسی اور  
مقام کو موقع عبادت بدو ان شرع کے تجویز کرے تو حرام بلکہ خوف کفر ہے جیسے لواحق مختصات کہہ تفسیر  
سے ہے حتی کہ نووی رحمہ وقار می رحمہ نے مناسک میں کہا اگر کسی پیغمبر کے مرتد مبارک کا ہاتھ کرے تو خوف کفر ہے  
اور عالموں و شائخ کے لباس میں جو جاہل لوگ گردنزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ  
گرتے ہیں انکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ انتہی مترجما۔ بالحدیث وقوف عبادت تو خاص مقام عرفات میں مخصوص وقت

مردال معصوم سے تاخیر وہم ذی الجہد اور بدولت اسکے وقوف کچھ عبادت نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ جس نے فجر و جمعہ کو فوت نہیں پایا اسکا حج فوت ہوا۔ صدر الشریعہ نے وقوف یوم الترویہ کی صورت یہ بیان کی کہ لوگوں نے بعد وقوف عرفہ کے جاناکہ آنھوں نے حساب لگانے میں غلطی کی اور وقوف یوم الترویہ کو فوت ہوا ہے۔ پھر اگر یہ بات قبل فجر وہم کے معلوم ہوئی ایسے وقت کہ تدارک ممکن ہو تو ہم حکم کرے کہ لوگ وقوف اعادہ کریں اور اگر بعد فجر وہم کے یا ایسے وقت معلوم ہوئی کہ اعادہ نہیں ہو سکتا تو ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ بظرح مذکور وقوف معتبر اور حج ایسا ہوا اور بظرا کے کہ ادا سے عبادت قبل الوقت کے کوئی نظر نہیں ہے یہی حکم ہوگا کہ حج جاتا رہا۔ مترجم کتاب کہ اسی طرح امام مصنف نے اشارہ کیا کہ حج نہ ہوگا چنانچہ اسی پر قیاس کر کے جب وقوف واقع ہونے کی گواہی گزری تو حج نہ ہوگا۔ اور بدلیل استحسان اس صورت تاخیر میں یہ حکم مختار ہے کہ حج ہو گیا۔ وجہ الاستحسان ان ہند شہادۃ قامت علی النفی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی ایسی گواہی ہے جو نفی پر قائم ہوئی۔ وفتادہ جو گواہی نفی پر قائم ہوئی ہے وہ قبول نہیں ہوتی مثلاً گواہ قائم ہوے کہ فلاں شخص یوم النحر کو کوہ میں موجود نہیں تھا یا زید وکبر میں نزاع بابت زمین کے ہے زید کے گواہوں نے کہا کہ خالد سے یہ زمین فروخت نہیں کی تو یہ گواہ قبول نہیں ہے اسی طرح یوم النحر میں وقوف واقع ہونے کے گواہ بھی فی الحقیقت نفی حج پر قائم ہیں۔ وعلی امر لایدخل تحت الحکم۔ اور ایسے امر پر قائم ہیں جو حکم کے تحت میں داخل نہیں ہوتا۔ وفتادہ اور جو گواہ کہ ایسے امر کی گواہی دین جو حکم قاضی کے تحت میں داخل نہ ہوگا تو گواہی باطل ہوئی ہے تو دونوں وجہ سے ملکر یہ گواہی باطل ہے۔ رہا بیان اسکا کہ یوم النحر کو وقوف واقع ہونے کی گواہی درحقیقت نفی کی گواہی ہے لان المقصود منها نفی مجسم۔ اسوجہ سے کہ اس گواہی سے مقصود لوگوں کے حج کی نفی ہے۔ وفتادہ گواہوں نے کہا کہ لوگوں کا حج نہیں ہوا کیونکہ آنھوں نے وہم کو وقوف کیا ہے۔ رہا یہ بیان کہ گواہی ایسے امر پر ہے جو قاضی کے تحت حکم نہیں داخل ہوتا تو ایسے کہ۔ الحج لایدخل تحت الحکم۔ حج تحت حکم نہیں داخل ہوتا۔ وفتادہ کیونکہ تحت حکم کہ اور داخل ہونے میں کہ جکی تعمیل پر قاضی کو شرعاً محکوم کلیہ کے مجبور کرنے کا اختیار ہوا اور حج ظاہری ہے کہ اس قسم کا نہیں ہے۔ کیونکہ حج فرض عینی ہے قاضی بظرفیصلہ قضاء کے محکوم علیہ کو مجبور نہیں کر سکتا۔ فلا نقبل۔ تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ وفتادہ اگر کہا جاوے کہ مسئلہ طلاق میں عورت نے کہا کہ اسنے مجھے تین طلاق دین اور شہر نے کہا کہ طلاق میں نہیں پڑیں کیونکہ میں نے کہا کہ تجھ میں طلاق میں ان شاء اللہ تعالیٰ ہیں۔ عورت نے گواہ دیئے کہ اسنے ان شاء اللہ تعالیٰ نہیں کہا تھا تو گواہی قبول ہے وکیونکہ گواہی نفی پر قبول ہے۔ جواب دیا گیا کہ ہاں مگر یہ امر حکم قاضی کے تحت میں داخل ہے اور ہمارے اس مسئلہ میں حج داخل حکم نہیں پس ثبوت ہوا کہ گواہی بیان دو باتوں سے ملکر قبول نہیں اول یہ کہ نفی حج پر ہے دوم ایسے امر میں جو حاکم کے تحت حکم نہیں ہو سکتا تو حاکم ایسی گواہی نہیں سنا۔ شیخ متقی لکھتا ہے کہ گواہی یہ دلیل کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ گواہی نہ گواہی ہے کہ نفی حج پر نہیں بلکہ درحقیقت وجود پر قائم ہے گواہوں نے کہا کہ ہم لوگوں نے چاند ایک روز پہلے دیکھا ہے چنانچہ لوگوں کی نوین ہمارے حساب سے دسویں پڑی ہاں اس سے لازم آیا کہ انکا وقوف جائز نہ ہو نہ آگے آنھوں نے نفی حج کی گواہی دی تو گواہی ہی اثبات پر ہے اور جس امر پر گواہی ہے اس میں حکم قاضی کی حاجت نہیں بلکہ فتویٰ سے حاصل ہوگا کہ لوگوں کا سفر منقطع نہیں ہوا اور یہی مراد ہے کہ جب دونوں باتیں متعارض ہوں تو گواہی نہ گواہی قبول ہے گواہی ایسا ہوا کہ

نہ تو نفی پر ہو بلکہ اقرار ہی نہ ہو بلکہ حکم نہ ہو

وکون سنے ہوں ہی جائد دیکھ کر دقوت عرفہ میں سو انا میری۔ بھر دافع ہو کہ گواہی قبول ہوئے سے وقت  
 عرفہ باطل ہونا لازم نہیں آتا ہر بلکہ شرعاً انکا دقوت عرفہ اپنے وقت پر دافع ہو جب کہ انھوں نے یوم دقوت  
 کو نوین تاریخ اعتقاد کیا تھا بدلیل اس حدیث کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یوم صومکم یوم  
 انھو یومون و فطرکم یوم فطرون و عرفکم یوم تعزنون و اضحاکم یوم تصومون۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے نزدیک دقوت  
 عرفہ کا وقت وہی دن ہے جسکو لوگوں نے اپنی کوشش رائے سے نوین ذی الحجہ اعتقاد کیا ہے۔ صفت۔  
 مترجم کہتا ہے کہ شیخ محقق نے بنائے تحقیق اس قاعدہ پر رکھی کہ جو بات فرض قطعی ہو اسکی تعمیل میں ظن و را  
 دا جہاد جاری ہوتا ہے مثلاً غار کے پہلے حضور فرض قطعی ہے پھر پانی کے وجود اور پانی میں غالب گمان و اجہاد  
 کافی ہو جاتا ہے اور بیان کلام تحقیق طویل ہے جو اردو ترجمہ کے لائق نہیں لہذا میں قلم روکتا ہوں۔ واللہ تعالیٰ  
 جو الحق الصواب۔ بالجلہ یہ گواہی اگرچہ قبول ہے لیکن جب بعد وقت کے واقع ہوئی تو دقوت عرفہ جو پورے  
 اعتقاد سے وقت صحیح پر ہو چکا ہے اور آئندہ افعال میں گواہی کا وقت مقہر ہوگا اور حج پورا ہوگا۔  
 ولان فیہ بلوے عاماً لتعذر الاحترار عنہ۔ اور اسوجہ سے کہ ایسے اشتباہ میں ابتلا عام ہے یعنی  
 اکثر اس میں لوگ مبتلا ہو کر تے ہیں اسلئے کہ اس سے بچاؤ دشوار ہے۔ ف۔ کیونکہ چاند میں اکثر اختلاف  
 دافع ہوتا ہے اور گواہی بعد دقوت کے گندی۔ والتدارک غیر ممکن۔ اور تدارک کر لینا غیر ممکن ہے۔  
 ف۔ سوائے اسکے کہ حج دوسرے سال اعادہ کرنے کا حکم دیا جادے۔ و فی الامر بالا عاده حج میں  
 اور اعادہ حج کا حکم کرنے میں کھلا ہوا حج ہے۔ ف۔ اسکی دشواریاں و پیچیدگیاں ایسی ظاہر ہیں کہ حاجت  
 بیان نہیں۔ اور حج کو اللہ تعالیٰ نے اپنے کرم سے عفو فرادیا ہے۔ فوجب ان یتغی بہ عند الاشتباہ  
 تو لازم آیا کہ اشتباہ کے وقت میں دقوت عرفہ جو ہوا اسی پر اتکا کیا جادے۔ ف۔ یعنی نکل آیا کہ حکم  
 اتنی ایسی صورت میں بوجہ حج دور فرمانے کے یہی ہے کہ جو دقوت میسر ہوا وہ مقبول ہے اور حدیث مزبور کے  
 واسطے گویا نص مہج ہے۔ اسلئے معلوم ہوا کہ مدار اسکا حج پر ہے جب کہ تدارک ممکن نہیں بدون حج کے  
 اور یہ اسی صورت میں جب کہ نوین سے پیچھے دقوت دافع ہونے کی گواہی دے۔ بخلاف ما اذا تقوا  
 یوم الترویہ۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب لوگوں نے آٹھویں کو دقوت کیا۔ ف۔ چنانچہ دقوت  
 معتبر نہیں۔ لان التدارک ممکن فی الجملۃ۔ کیونکہ فی الجملہ تدارک ممکن ہے۔ ف۔ بدین حج شدید  
 اعادہ کے۔ پانیزول الاشتباہ فی یوم عرقہ۔ باین طور کہ عرفہ کے روز اشتباہ دور ہو جادے۔  
 ف۔ کیونکہ آٹھویں سے بلکہ دسویں کے طلوع فجر تک بہت وقت ہے اور بہت بعید کہ لاکھوں آدمیوں  
 میں سے کسی کو حساب کی غلطی یاد نہ آدے۔ پس تدارک کرنا ممکن ہے نوین سے مقدم دقوت میں اور  
 پیچھے دقوت میں دو طبع فرق ایک تو اسلئے کہ موخر میں تدارک ممکن نہیں اور مقدم میں غالباً ممکن ہے۔ اور  
 بیان دوم۔ ولان جواز الموحلہ نظیر۔ اسلئے کہ موخر جائز ہو جانے کے واسطے نظیر موجود ہے۔ ف۔  
 جو موافق قیاس ہے مثلاً دار الحرب میں مسلمان قیدی نے انکل سے اس سال رمضان کے روزے ادا رکھے  
 حالانکہ وہ وقت رمضان کا نہ تھا پس اگر رمضان کے بعد کوئی مہینہ تھا تو ادا ہو گئے۔ ولا کذلک جواز  
 المقدم۔ اور مقدم جائز ہونا ایسا نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اسکی کوئی نظیر موافق قیاس موجود نہیں ہے چنانچہ  
 ستر رمضان قیدی میں اگر رمضان سے پہلے تھا تو ادا نہ ہوئے اور ہا کو وہ حدیث انظر پیشی اور اجنا

۱۔ فاعلم ان وقت تدارک  
 ۲۔ اور اگر کھانا سنا  
 ۳۔ فاعلم ان وقت تدارک  
 ۴۔ فاعلم ان وقت تدارک  
 ۵۔ فاعلم ان وقت تدارک  
 ۶۔ فاعلم ان وقت تدارک  
 ۷۔ فاعلم ان وقت تدارک  
 ۸۔ فاعلم ان وقت تدارک  
 ۹۔ فاعلم ان وقت تدارک  
 ۱۰۔ فاعلم ان وقت تدارک



خلاف قیاس جو ہم - قالوا فمبني للحاکم ان لا یسمع هذه الشهادة - فقها مشلح نے کہا کہ حاکم کو چاہیے کہ یہ  
گوہی کی سماعت نہ فرما دے - فن - جو گوہر بنے بین کہ لوگوں نے یوم النحر کو وقوف کیا - و یقول قد تم  
حج الناس فانصرفوا - اور گوہر بنے کہ لوگوں کا حج تو پورا ہو گیا اب تم بھر جاؤ - فن بین  
تمہاری گوہی نہیں سنو لگا - لانه لم یس فیہا الا الفاظ الفتنہ - کیونکہ اس گوہی میں کچھ نہیں سوائے  
فتنہ جگانے کے - فن - حالانکہ حدیث میں ہے کہ الفتنة ما یصلح من الیقلما - یعنی فتنہ خواب میں ہر اس کلمہ  
آسپر لغت کرے جو اسکو جگا دے - خلاصہ یہ کہ اس گوہی کا کچھ فائدہ نہیں سوائے اس کے کہ اُسکی سماعت سے  
لوگوں میں شہرت ہوگی اور عوام مسلمانوں کے دل میں کدورت ہو جائیگی کہ آیا الحاج ہو یا نہیں پس اس کے  
دل مضطرب ہو جائیگے جب دے اس طول مشقت و محنت کے بعد اس شخص میں پڑے - پھر گوہر بنے  
اگر پہلے تمنا وقوف کر لیا ہو تو روانہ نہیں ہر اور واجب ہے کہ امام کے ساتھ وقوف کریں - کما روی عن محمد بن یوسف  
ع - و علی ہذا گوہر بنے کہ اس گوہی سے فتنہ جگانا بھی جائز نہیں ہے - پھر یہ تو وقت گزرنے کے بعد گوہی ہر اور  
اگر وقت ہو لیکن قابل تدارک نہ ہو تو بھی بتدریج گزرے کے ہر چنانچہ فرمایا - م - و کذا اذا شہدوا حشیۃ عرفہ  
بر و تہ اللہ - اور یوں ہی جب گوہر بنے عرفہ کے آخری وقت میں چاہے دیکھنے کی گوہی دی - فن  
جس سے معلوم ہوا کہ آج وقوف عرفہ کرنا چاہیے حالانکہ وقت وقوف میں سے رات یا کچھ رات باقی ہے - ولا یکن  
الوقوف فی نفسہ اللیل مع الناس او اکثرہم - اور امام کو باقی رات میں سب لوگوں یا اکثر لوگوں کے  
ساتھ وقوف عرفہ کر لینا ممکن نہیں ہے - فن - کیونکہ سب لوگ یا ان میں سے اکثر لوگ جو متفرق ہو چکے ہیں انہیں  
وقت میں مجتمع نہیں ہونے کے ہیں یا مجتمع ہو کر چلتے چلتے عرفہ پہنچنے تک فجر ہو جائیگی تو یہ گوہی بھی گویا بعد وقت  
جائے رہنے کے واقع ہوئی - لہذا حکم یہ ہے کہ - لم یعمل ببلک الشہادۃ - امام اس گوہی پر عمل نہیں کر لگا -  
فن - بکہ سماعت نہ فرما دے - اس سے معلوم ہوا کہ اگر امام کو اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف کرنا ممکن ہو تو اس  
گوہی پر عمل کرنا لازم ہے - کافی الفتح - مسئلہ - قال ومن رمی فی الیوم الثانی بالحجرۃ الوسطی والثلثۃ  
ولم یرم الا اولے - امام محمد نے منبر میں کہا کہ جس شخص نے دوسرے روز یعنی گیارہویں ذی الحجہ کو جمرہ  
دریانی اور جمرہ سوم کو رمی کیا اور جمرہ اولی کو رمی نہیں کیا - فن - یعنی پہلا جمرہ چھوڑا اور باقی دونوں کو رمی کیا -  
فان رمی الاولی ثم الباقیین فحسن - پس اگر وہ پہلے جمرہ کو رمی کر کے پھر باقیوں کو رمی کر لے تو بہتر ہے - لانه  
راعی الترتیب المستنون - کیونکہ اسنے سنت ترتیب کی نگہداشت کر لی - فن - اور جسکو چھوڑا تھا اسکو  
ادار بھی کر لیا پس ترتیب ہمارے نزدیک سنت ہے - اسکی نگہداشت سے عجبی ہوئی - و لورمی الاولے  
وحدہ یا اجزاء - اور اگر اسنے فقط جمرہ اول کو رمی کر لیا تو اسکو کافی ہو گیا - لانه تدارک المردک فی وقتہ  
کیونکہ اسنے چھوڑے ہوئے تدارک اس کے وقت میں کر لیا - فن - کچھ تاخیر نہ ہوئی تاکہ امام رح کے قول پر عمل  
کفارہ لازم آوے - و انما ترک الترتیب - اور صرف اسنے ترتیب چھوڑی - فن - کہ اول کو آخر کر دیا پس  
سنت ترک ہوئی اور یہ سمجھا گیا لیکن کفارہ لازم نہ ہوا - مگر شافعی رح کے نزدیک ترتیب بھی واجب ہے - وقال  
الشافعی لا یجوزہ عالم یعدا لکل - اور شافعی رح نے کہا کہ اسکو کافی نہ ہو گا جب تک کہ سب جمرہ کو اعادہ  
نہ کرے - لانه شرع مرتباً - کیونکہ ہر رمی تو ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہے - فن - پس جس صورت میں ترتیب  
ترک کی تو مشروع ادا نہ کیا - فصار کما اذا سعی قبل الطواف - تو یہ ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی نے طواف بیت

سبحانک اللہ رب العزت و الجبروت و الملکوت

پہلے سے معلوم کر لی۔ فـ۔ حالانکہ یہ بل ترتیب باہ اتفاق نہیں کافی۔ اور اُپا بالمرودہ جبل البصفا۔  
 (یعنی بن) صفائے بطریق دوسرے شرح کی۔ فـ۔ حالانکہ بالاتفاق بین کافی کیونکہ صفا سے شروع کرنا  
 مناسب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہجرہ کا ان دونوں پر قیاس مع افتراق ہے۔ ولینا۔ اور جاری دلیل۔ فـ۔ دونوں  
 میں فرق بیان کرنے کی اسطرح ہے کہ۔ ان کل جبرۃ قرینہ مقصودۃ بنفسہا۔ ہر جبرہ دینی ہر جبرہ کو رہی کرنا) خود  
 ایک قرینہ مقصودہ ہے۔ فـ۔ مجموعی ایک قرینہ نہیں اور نہ ایک دوسرے کے تابع ہے۔ ظاہر تعلق ابجواز  
 بتقدیم البعض علی البعض۔ تو ہر سی کا جائز ہونا کچھ بعض کو بعض پر تقدم کرنے سے متعلق نہیں ہوگا۔ فـ۔  
 یعنی حریب سے رہی ہونا مقرر نہیں بلکہ مقصود ہے وہ ادا ہو جائیگا اگرچہ اول تقدم زمانی متوسط و ثالث آخر  
 ہو اور مقررہ نازوں میں بھی حال یہی تھا لیکن صاحب الترتیب کے ق میں خلاف قیاس نہیں وارد ہونے سے  
 ہم نے وہاں ترتیب واجب کسی ہے اور باقی ہر جگہ جو چیز کہ خود مقصود ہو اُس کا جائز ہونا دوسرے کی ترتیب پر  
 متعلق نہیں لہذا ہجرہ کی رہی جائز ہوگی۔ بخلاف اسی۔ بخلاف اسی کے۔ فـ۔ جبکہ طواف سے  
 پہلے کر لی۔ کیونکہ اسی خود قرینہ مقصودہ نہیں ہے۔ لہذا تابع للطواف۔ کیونکہ وہ طواف کے تابع ہے۔ فـ۔  
 تو اصل مقصود طواف اور اُس کی تابع اسی ہے۔ لہذا دونہ۔ کیونکہ اسی کو طواف سے کم رتبہ پر ہے۔ فـ۔ چنانچہ  
 طواف بدو اسی کے مشروع اور اسی بدو اُس کے نہیں ہے پس حاصل یہ کہ ہر جبرہ کی رہی بذات خود مقصود و عبادت  
 ہو ایک دوسرے کے تابع نہیں۔ اور اسی تابع طواف ہے۔ والمرودہ عرف فتنی اسی بانفس۔ اور مردہ اسی کا خفی حکم  
 نفس معلوم ہوا ہے۔ فـ۔ یعنی مردہ سے ابتدا کرنا اسوجہ سے جائز نہیں ہوا کہ نفس سے ہم نے جانا کہ اسی کرنے  
 میں جان سنی ختم ہو وہ مردہ ہے۔ اسلئے کہ نفس میں حکم دیا کہ صفا سے شروع کرو۔ ظاہر تعلق بہا البدایہ۔ تو مردہ سے  
 ابتدا کرنا متعلق نہ ہوگا۔ فـ۔ کیونکہ اسی سات پیرے ہیں پس اگر مردہ سے شروع کریں تو صفا پر ختم ہوگی  
 اور یہ خلاف نفس ہے۔ اسوجہ سے مردہ سے ابتدا کرنا جائز نہ ہوا۔ اگرچہ اسی کے حد ہونے میں مفاد مردہ دونوں  
 پر ابرہین اور رہی ابجوار میں ہر جبرہ کا رہی کرنا ایک پوری عبادت ہے۔ م۔ مسئلہ۔ قال ومن جبل علی نفسه ان  
 یسج ماشیا فانہ لایرکب حتی یطوف طواف الزیارة۔ امام محمد نے جن صغیرین کہا کہ جس شخص نے اپنے  
 اوپر لازم کیا کہ پیدل حج کریگا تو وہ سوار نہ ہو یا تک کہ طواف زیارت پورا کر لے۔ فـ۔ یعنی حج کے سبب حال  
 پیدل ادا کرے حتی کہ طواف زیارت۔ ونفی الاصل خیرہ بین الركوب والشی۔ اور بسوط میں یہ حکم لکھا کہ اس  
 نذر کرنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے سوار ہو اور چاہے پیدل رہے۔ فـ۔ پس بسوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ پیدل  
 ہونے کی نذر کچھ لازم نہیں بلکہ حج لازم آویگا خواہ پیدل جاوے یا سوار ہو جاوے۔ و ہذا اشارۃ الی الوجوب  
 اور یہ وجہ صغیرین مذکور رہی اشارہ ہے واجب ہونے کا۔ فـ۔ یعنی پیدل نذر لازم ہے۔ وجہ الاصل  
 اور اصل یہ ہے۔ فـ۔ کہ نذر نہ کرنا واجب ہو۔ یہی صحیح ہے انہیں۔ لہذا التزم القرینۃ بصفۃ الکمال فیلزمہ  
 تکلیف الصغیرۃ۔ کیونکہ اسنے قرینہ کا بھفت کمال التزم کیا تو اسی صفت کے ساتھ لازم ہوگی۔ فـ۔  
 یعنی حج کو پیادہ ہو کر ادا کرنے کی نذر کی اور پیادہ ہونا حج میں کمال ہونے کی صفت ہے تو اسی کمال کے ساتھ نذر  
 لازم ہوگی۔ واضح ہو کہ جو شخص بھفت کے اندر رہتا ہے اگر وہ سوار ہی نہ پارے اور پیادہ چل سکے تو اس پر پیادہ  
 حج لازم ہوتا ہے۔ فـ۔ تو پیادہ ہونے کی نذر بھی صحیح ہوتی ہے۔ اور ابو حنیفہ رحم نے پیادہ حج کو جانا کہ وہ کمال ہے  
 کہ جو شخص پیادہ حج کرے میں بدعتی و بدعتی کرنا جگہ جگہ کو گن کو نفرت ہوگی نہ کہ کچھ شک نہیں کہ زیادہ

مشت کے ساتھ خوشی سے عبادت کرنا کامل و افضل ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جب آنکھیں معذور ہو گئیں تو فرماتے تھے کہ مجھے سب سے زیادہ اسکا الوس رہا کہ میں نے پیادہ چ نہیں کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پیادوں کو تقدم بیان فرمایا تو اللہ تعالیٰ باتوک رجلا و علی کل ضامر آتے۔ یعنی ابراہیم علیہ السلام کعب کے لیے نکالنے میں فرمایا کہ لو کہ آؤ گئے تیرے پاس پیادے اور ہرجمی ہوئی سواری پر اتار۔ اس میں پیادوں کو تقدم فرمایا اسکا حضرت معلم سے روایت ہے کہ جب پیدل چلنا کے واسطے ہر قدم کے ہلنے پر حرم کی نیکیوں سے ایک نیکی لکھی جاوے گی اور حرم کی ہر نیکی سات سو گونہ ہے۔ مع ۱۰۰ الحاصل سو ایک سو تیس فرس ہو جائیگی شرط بیقات سے باہر والوں کے واسطے ہر بائین حنی کہ جب میسر ہو تو اس پر تعلق کرنا لازم ہے۔ جب پیادہ ہو تو فرض نہیں لیکن باوجود اسکے اگر ادا کرے تو افضل ہے اور جب نذر کر لیا تو پیادہ ادا کرنا لازم ہے۔ کما ان الذکر راہ الصوم فتا لجا۔ جیسے کسی نے روزے رکھنے کی پروازیت کی۔ فتنہ تو اسی صفت کے ساتھ یعنی پرواز رکھنا لازم ہے حتیٰ کہ اگر شادوں روزے پرواز نذر کیے پھر در بیان میں کسی روز نامہ کیا تو نذر ادا نہ ہوگی تا وقتیکہ پروازوں سے پورے نہ کرے۔ اسی طرح بھی اس صفت کے ساتھ پیدل واجب ہے۔ و افعال الحج متشی بطواف الزیارتہ ہمیشی الی ان یطوفت اور حج کے افعال طواف زیارت پر متم ہوئے ہیں تو برابر پیدل سرنگا بانیٹک طواف زیارت کر لے۔ فتنہ بعد اسکے پیدل رہنا لازم نہیں ہے۔ شرح مکتا ہے کہ اس بیان سے ظاہر ہے کہ جامع صغیر کی روایت مختار ہے یعنی حج میں پیدل ادا کرنے کی نذر لازم ہے اور اصل یعنی بسوط کی روایت پر لازم نہیں اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج واجب ہونیکے لیے سواری شرط فرمائی حتیٰ کہ بدون سواری کے وجوب نہیں پس بندہ کی نذر سے بھی وجوب نہ ہوتا کہ بندہ کے وجوب کرنے کا مرتبہ ایجاب انھی غرضل سے ناکند ہو۔ یا یوں کہ اللہ تعالیٰ بندہ پر ایسی قدر بندگی واجب فرماتا ہے جو اسکی استطاعت میں ہو اور مشقت کو دور فرمایا ہے لہذا سواری پر حج واجب فرمایا اور پیدل دور کر دیا پس اگر بندہ کے واجب کرنے سے پیدل واجب ہو جاوے تو معاوضہ لازم آوے کیونکہ نذر بھی اللہ تعالیٰ ہی کے واجب کرنے سے واجب ہوتی ہے پس لازم آتا ہے کہ پیدل حج کو اللہ تعالیٰ نے واجب نہیں کیا کہ حج پر اور اللہ تعالیٰ نے واجب کر دیا کہ نذر پر لہذا اصل میں کما کہ پیادہ لازم نہیں ہے بلکہ حج لازم ہے اور کما گیا کہ یہی باقی ائمہ ثلاثہ رحمہم کا قول ہے۔ فافہم و کلام آتا ہے۔ ثم قیل یتبدی المشی من حین یحرم۔ پھر واضح ہو کہ ایک قول یہ ہے کہ پیدل چلنا اسوقت سے شروع کرے جب سے احرام باندھے۔ فتنہ حتیٰ کہ اگر بیقات سے احرام باندھے تو وہاں سے پیدل ہو جاوے فتح القدیر میں کما یعنی بیقات سے پیدل ہو اور گھر سے بیقات تک سو ار جاوے۔ یعنی نے لکھا کہ اسی پر بخیر اسلام و شیخ قتابی وغیرہ نے فتویٰ دیا ہے اور بھی صحیح ہے۔ میں کہتا ہوں وجہ محنت یہ کہ راحلہ کی قید جو باہر والوں کے واسطے ہر اسوقت نہیں رہی کیونکہ داخل بیقات ہو گیا تو وہاں سے پیدل ہونا واجب کہ طواف پر واجب ہو اور اس میں ایجاب انھی غرضل سے موافقت ہے پس یہ اصح و اقل ہے۔ و قیل من یتہ لان النظاہر انہ ہوا لہم اور دوسرا قول یہ کہ نذر کنندہ گھر سے پیدل چلے کیونکہ ظاہر ہے کہ اسکی ہی مراد تھی۔ فتنہ کہ گھر سے پیدل جا کر حج کرے۔ یہی صحیح ہے۔ فاضل خان۔ اور بھی اصح ہے۔ مع۔ ولو رکب اراق و مالانہ اوخل نقصانیہ۔ اور اگر وہ سواری ہو گیا تو قربانی کرے کیونکہ اس میں نذر میں نقص داخل کرنا۔ فتنہ قبول اول بیقات احرام سے اور قبول دوم گھر سے سواری کیا تو کفارہ کی قربانی دے اور نذر ہو گئی حالانکہ پیدل نہ دے مگر اس کے تھامس پر چاہیے تھا کہ جب پیادہ نہیں کیا تو ادا نہ ہو لیکن بیان نص موجود ہے اور وہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کہ عتہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی بن نے نذر کی تھی کہ پیدل حج ادا کرے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حکم کیا کہ سواری ہو اور پیدل دے۔



دوا احمد داؤد اسناد حسن۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ عقبہ بن عامر نے عرض کیا کہ وہ پیدل ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتی تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تیری بہن کے پیدل چلنے سے غنی ہو آسکو چاہیے کہ سوار جاوے اور پتہ بدی دے۔ ابن الحام نے کہا کہ اول روایت میں مطلق بدی ہے اور اسکی اسناد قوی ہے تو ایسی پر عمل ہوا اور بدنہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ شکل ہے اس واسطے کہ واقعہ ایک ہے تو جب دوسری روایت میں ہے عاقبت کی قید اعتبار کی تو بلا وجہ بدیہ کی قید کیونکہ ترک ہوگی کیونکہ تعارض مطلق و مقید میں نہیں رہا جب کہ واقعہ واحد ہے علاوہ برین صیح مسلم کے اتوی روایت میں وارد ہے کہ آپ نے حکم دیا کہ وہ پیدل چلے اور سوار ہو لے۔ فعلی ہذا حکم یہ ثابت ہوا کہ جس شخص کو حکم ملا وہ میں پیدل کی طاقت نہ وہ اپنے ساتھ سواری لیکر پیدل روانہ ہو جب تک جاوے تو سوار ہو جاوے و علی ہذا اقیاس پس جہانک پیدل چل سکتا ہے پیدل چلے اور عاجزی کے وقت سوار ہو اور بدیہ کفارہ دے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ پیدل چلنے کی نذر لازم ہے پس جامع صغیر کی روایت مختار کے واسطے یہ حجت قوی ہے اور بدی روایت اصل تو وہ برہنہ عاجزی ہے چنانچہ امام مصنف رحم نے لکھا کہ۔ قالوا انما یرکب اذا بعدت المسافة و شق المشی۔ مثلہ نے فرمایا کہ سوار جب ہی ہوگا کہ مسافت بعید ہو اور پیدل چلنا دشوار ہو۔ فن۔ جیسا کہ روایت الاصل ہے۔ و اذا قربت والرجل یمن یقعد المشی ولا یشتق علیہ شیء ان لا یرکب۔ اور جب مسافت نزدیک ہو اور آدمی آئین سے ہو جو چلنے کی عادت رکھتا ہے اور آسپر چلنا دشوار نہیں ہے تو آسکو چاہیے کہ سوار نہ ہو۔ فن۔ جیسا کہ جامع صغیر کی روایت ہے۔ پھر قریب و بعید میں چاہیے کہ میقات احرام حد ہو پس اللہ تعالیٰ نے شرط سواری واسطے ان لوگوں کے مشروط فرمائی کہ میقات سے خارج ہیں اور اسی معنی میں فقہ الاسلام و عتباتی وغیرہم نے پیدل چلنے کا فتویٰ میقات سے دیا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ بدیہ کی نذر کا قیاس اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے پر ہے۔ پس جب مسافت بعید یا عاجزی ہو تو حکم حدیث معلوم ہو اگر اللہ تعالیٰ آسکے پیدل رفتار سے فنی ہے پھر چونکہ آٹھ جہات کی تو اسپر کفارہ بدی لازم ہے اور اللہ تعالیٰ نے میقات سے باہر دونوں کے ادھر حج واجب ہونے میں سواری غلط کر دی پس جب یہ شخص میقات پر ہوئے تو آسکی نذر بھی بقیاس ایجاب انکی غزوہ جل کے لازم ہوگی پس اگر پیدل ادا کی تو خبر در نہ سواری میں کفارہ قریبی ہے۔ فاقم۔ واللہ تعالیٰ اعلم ہم۔ (فروع) اگر کسی نے مسجد بیت المقدس یا مسجد مدینہ منورہ یا کسی اور مسجد مقام کی جانب پیدل چلنے کی نیت کی سو اسے بیت اللہ کہہ کے تو نذر کرے واسطے کہ اگر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ تمام مساجد میں بلا احرام داخل ہونا جائز ہے۔ اگر کما کہ مجھے پیدل مکہ یا کعبہ جانا واجب ہے تو فعل اس قول کے مجھے بیت اللہ کو پیدل جانا واجب ہے۔ اگر کما کہ مجھے حرم یا مسجد الحرام میں پیدل جانا واجب ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہیں کیونکہ یہ محاذہ نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک آسپر حج یا عمرہ لازم ہے اور جس شخص نے نذر کی کہ میں فلان سال حج کروں گا پھر اس سے پہلے نذر ادا کر دی تو ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور یہی آئیں ہے جو صحیح فالحمد ہم۔ اگر دیدنے بکر کو کما کہ مجھے حج ہے اگر بکر چاہے پس بکر نے کہا کہ میں نے جا یا تو زید پر حج واجب ہوگا۔ پھر بکر لا چاہنا کچھ اسی مجلس تک یا جس جلسہ میں آسکو دید کے قول کی خبر پہنچی ہے مقصود نہیں ہے حتیٰ کہ بکر اسی جلسہ تک چاہے یا نہ چاہے بلکہ جب چاہے زید پر واجب ہو جائیگا اور یہی صیح ہے۔ مع۔ ہمسکہ واضح ہو کہ حکم و باندی نے جب بدون اجازت آقا کے احرام باندھا تو آقا کو اختیار ہے کہ اسکو بدون بدی کے حل کرے یا نہیں مگر اگر وہ کٹر درجہ کی کوئی بات جو احرام میں منع ہے اس کے ساتھ کرے جیسے ناخن کترے۔ ادا اگر مولیٰ

ما جازت سے احرام باندھا پھر مولیٰ نے چاہا کہ اسکو حلال کرے تو حلال ہو جائیگا مگر مکروہ ہے۔ فقہ حنفی میں بائع  
 ہمارے یہ محرمہ قدر اذن لہائی ذلک مشتری ان یصلیٰ ویسما معا۔ اور جس شخص نے اپنی باندی کو جو احرام  
 میں ہے فروخت کیا حالانکہ باندی کو مالک نے احرام کی اجازت دی تھی تو بیع کرنا جائز ہے مشتری کو رہا ہے کہ  
 باندی کو حلال کرے اور اس سے جماع کرے۔ فقہ جب کہ مشتری احرام میں نہ ہو۔ و قال زفر فیس ذلک  
 اور زفر نے کہا کہ مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے۔ فقہ بلکہ چاہے محرمہ ہونے کے عیب کی وجہ سے واپس کر دے  
 لان نہ عقد سبق ملے۔ کیونکہ یہ احرام ایک عقد ہے مشتری کے مالک ہونے سے چلتا ہو چکا ہے۔ فقہ  
 یتکون من فسخ۔ تو مشتری کو اس کے توڑنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کما اذا اشتری جاریہ منکوحہ۔ جیسے اس نے  
 کوئی منکوحہ باندی خریدی۔ فقہ جسکو بائع نے کسی مرد کے ساتھ قبل فروخت کے نکاح کر دیا ہے تو مشتری کو  
 یہ اختیار نہیں کہ نکاح توڑ کر خود مجامعت کرے بلکہ اگر دانت نہ تھا تو آپ عیب کی وجہ سے واپس کر دے  
 پس یہی حکم محرمہ باندی میں ہوگا۔ ولنا ان مشتری قائم مقام البائع۔ اور ہماری حجت یہ کہ مشتری قائم مقام  
 بائع کا ہوا۔ وقد کان للبائع ان یصلیٰ۔ اور بائع کو یہ اختیار تھا کہ باندی محرمہ کو حلال کرے۔ فقہ اگرچہ  
 بعد اجازت کے مکروہ ہے۔ فلذا مشتری۔ تو مشتری کو بھی یہی اختیار ہے۔ فقہ اور اسکو مکروہ بھی نہیں کیونکہ  
 ارغیٰ خود اجازت نہیں دی تھی۔ الا انہ یکرہ ذلک للبائع لما فیہ من خلف الوعد وند البیعی لم یوجد  
 فی حق مشتری۔ مگر فرق یہ کہ بائع کے واسطے ایسا کرنا یعنی حلال کر لینا مکروہ ہے کیونکہ اس میں وعدہ خلافی ہے  
 اور یہ بات مشتری کے حق میں نہیں پائی گئی۔ فقہ تو مشتری کو بغیر کراہت کے حلال کر لینا جائز ہے۔ فقہ  
 النکاح۔ برخلاف نکاح کے۔ فقہ حتیٰ کہ منکوحہ باندی کو مشتری تصرف میں نہیں لاسکتا۔ لانه ما کان  
 للبائع ان یفسخہ اذا باشر بذمہ۔ کیونکہ بائع کو خود یہ اختیار نہ تھا کہ نکاح کو فسخ کر دے جب کہ اسکی اجازت  
 سے نکاح ہوا ہے۔ فلذا لایکون ذلک مشتری۔ تو یوں ہی مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا۔ فقہ کیونکہ وہ  
 بائع کا قائم مقام ہے۔ پس منکوحہ پر محرمہ کا قیاس صحیح نہیں ہے۔ ثابت ہو گیا کہ مشتری اس محرمہ باندی کو حلال  
 کر سکتا ہے۔ وادواکان لہ ان یصلیٰ لایتکون من ردھا بالعیب عندنا۔ اور جب مشتری کو اختیار ہوا  
 کہ محرمہ باندی کو حلال کرے تو ہمارے نزدیک مشتری کو یہ قابو نہ ہوگا کہ باندی مکروہ کو بوجہ عیب کے واپس  
 کرے۔ فقہ کیونکہ یہ نہیں کہ سکتا کہ محرمہ ہونے سے میرے کام کی نہیں ہے۔ و عند زفر یتکون لانه منوع  
 عن غشیانہا۔ اور زفر رحمہ کے نزدیک مشتری واپس کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس باندی کو اپنے تحت میں لانے سے منع  
 ہے۔ فقہ بوجہ احرام کے جسکو زفر رحمہ کے نزدیک نہیں ٹوڑ سکتا۔ و ذکر فی بعض الفسخ او یسما معا۔  
 اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے۔ اور یسما معا۔ فقہ تو مستند مذکورہ میں یہ معنی ہے کہ مشتری اس  
 محرمہ باندی کو حلال کرے یا اس کے ساتھ جماع کرے اور محصل یہ کہ اسکو جماع سے حلال کرے یا پہلے کسی اور طور  
 سے حلال کرے۔ اور جو عبارت کہ کتاب میں اختیار کی وہ ہوا ہے۔ والاول بدل علی انہ یصلیٰ بغیر الجماع  
 بقص شعر او یقلع غفر ثم یجماع۔ اور اول یعنی جو کتاب میں اختیار کی وہ دلائل کثرتی پر کہ جماع کے سوا  
 کچھ بال کترنے یا ناخن کترنے وغیرہ سے اسکو حلال کرے جماع کرے۔ والثانی بدل علی انہ یصلیٰ  
 بالجماع لانه لا یخلو عن تقدیم مس یقع بہ التحلیل۔ اور عبارت دوم دلائل کثرتی پر کہ اسکو جماعت سے  
 حلال کرے کیونکہ جماع خالی نہیں پہلے کسی مساس سے جس کے ساتھ تحلیل طلع ہو جائیگی۔ فقہ تو جماع میں بھی

پہلے کسی سانس وغیرہ سے حلال ہو کر تب جملہ واقع ہوگا۔ بالجملہ سوائے جملہ کے حلال کرنا تو ظاہر ہے اور بعض مشنوں  
 کی عبارت سے نکلا کہ جملہ سے بھی حلال کرنا جائز ہے لیکن جملہ قصد کرنے میں اگرچہ پہلے چھوٹے وغیرہ سے تحلیل  
 ہو جائیگی لیکن چھوٹا وغیرہ بھی مانند جملہ کے ہے۔ والاوی ان یصلھا بغیر الجماعۃ۔ اور ادلی یہ کہ اسکو حلال  
 کرنے سوائے جماعت کے۔ فہم اور سوائے بوسہ و سانس وغیرہ کے جو مانند جماعت کے ہے تعظیماً لا امر  
 بغير من تعظیم امریج۔ فہم و احرام کے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ و فروع اخلاف نہیں کہ خالی اس کھنے سے کہ بیچ  
 کھجے حلال کر دیا حلال نہ ہوگی جب تک کہ اسکے ساتھ ایسا فعل نہ کرے جو احرام میں نہیں ہوتا یا وہ اسکے حکم  
 سے منوع احرام کا ارتکاب کرے مثلاً لنگھی کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام المؤمنین عائشہؓ  
 کو فرمایا کہ لنگھی کر اور عمرہ چھوڑ دے۔ کما فی الصبح۔ اگر اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا پھر باندی کو حج کی اجازت  
 دی تو اسکا شوہر اسکو منع نہیں کر سکتا کیونکہ منافع اسکے مالک کے ہیں۔ اگر احصاء حج فرض میں واقع ہو تو دوسرے  
 سال وہ قضاء کی نیت نہ کرے کیونکہ وقت ادا تمام ہے اگرچہ حسیب حج فرض ہو اور اسنے تاخیر کی تو تاخیر سے گناہ ہے  
 لیکن جب ادا کرے وہ ادا ہوگا بلا خلاف۔ منف۔ (فضائل حج) حضرت عائشہؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 سے افضل عمل توج جاننے میں تو کیا ہم لوگ جہاد نہ کریں فرمایا کہ لیکن جہاد میں سے افضل واجب حج ہے و پھر یہ کہ  
 کو لازم پڑتا۔ حضرت عائشہؓ نے کہا کہ جب سے میں نے سنا میں حج نہیں چھوڑتی ہوں۔ رواہ البخاری و بیہقی  
 فقہ حدیث یہ کہ اللہ تعالیٰ کی بندگی میں کوشش کرنا جہاد ہے و ازجملہ کافروں سے قتال کا نام مردوں کے لیے خاص  
 جہاد پڑ گیا اور عورتوں کے لیے حج ہے اور بوریوں کا لازم پکڑنا واسطے ذکر و تسبیح و دعا کے ہم۔ حدیث سیل  
 بن سعد رحمہ میں ہے کہ عمرہ سے عمرہ تک درمیانی گناہوں کا کفارہ حج ہے اور حج مبرور کی کچھ جزا نہیں سوائے جنت کے  
 رواہ السنن الا با واد۔ حدیث عائشہؓ نے فرمایا کہ حج مبرور کی کچھ جزا نہیں سوائے جنت کے  
 محبوب ترین ہے۔ الشریعی۔ م۔ ابن الہمام رحمہ نے خاتمہ میں تین مقاصد بیان فرمائے ہیں سے بعض مسائل  
 ابتدا ہوں۔ مقصد اول۔ اپنے اوپر بدی واجب کرنا۔ نذر سے بدی واجب ہوتی ہے خواہ اللہ تعالیٰ کے واسطے  
 کئے یا اپنے اوپر کئے کیونکہ وہ بہر حال خالص اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہے خواہ نذر مشروط ہو یا نہ ہو۔ اور مطلق بدی میں  
 بکری بھی جائز ہے ورنہ بکری کا بے یا اونٹ جو نیت ہو۔ قول کثر بدی بکری ہے یہ ابن عباس رحمہ سے مروی ہے۔  
 م۔ اللہ بکری واجب ہو اور گائے یا اونٹ یا تو بہتر ہے اور برکس نہیں۔ اور جب بدی نذر ہو تو قیمت ایک روایت  
 میں جائز ہے اور دوسرے میں نہیں اور یہی احسن ہے۔ منف۔ میں کہتا ہوں کہ قیمت میں صرف تصدق ہے نہ قربانی  
 اور محبوب قربانی ہے۔ کما فی الحدیث سم۔ دو بکریوں کی نذر کی اور اس کے برابر ایک بکری یا قیمت دی تو نہیں جائز  
 ہے۔ اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے واجب ہے کہ اپنے فرزند کو فوج کروں تو قیاساً اس پر کچھ نہیں ہے اور شحنا  
 اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہے۔ مقصد دوم۔ کہ میں مجاہد ہوں بعض شافعیہ و صاحبین کے نزدیک مستحب ہے  
 مگر جب کہ کسی منوع میں مبتلا ہوئے کا خون ہو تو مکروہ ہے اور امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے اور  
 یہی احوط ہے اور ابن عباس و ابن مسعود و عمر و سعید بن السیب سے احرام کہ اور وہ ان ارتکاب خطا سے بچنا بہ  
 کرنے میں جو روایات ہیں اسی کو مؤید ہیں اگرچہ مسجد الاحرام میں ایک نماز کا ثواب بہ نسبت مسجد نبوی کے ایک  
 لاکھ گونہ ناکند ہے۔ لیکن ایسے نفوس قدسی کنز میں جو وہاں دل میں گناہ کا خطرہ نہ لادیں اور اس ثواب عظیم کو  
 دائمی احرام سے نہ شادین۔ کیونکہ وہاں خطا بلکہ دل میں خطرہ خطا پر موانعہ اور اسی قدر شدید ہے۔ واضح ہو کہ

مجموعہ احادیث



باطنی عظیم و احقرام مذہبہ شورہ میں بھی کسی کو مشرک کے ہر اور جو لوگ علی بن اے دعویٰ ہے ابھی تعجب ہو کہ کسی  
جوارح نہ ہونا چاہیے کہ شاید دوام سکوت سے دونوں کا احقرام مٹ جاوے یا گناہوں کی شامت میں مانو وہی اندہ  
باہر من ذلک۔ ہاں مبارک آنکھوں کے دنا و تمام مایہا سے دل خالی کیا اور ہاں گاہ بیوٹ کے حدانہ ہر اوہ  
و عظیم و اجال کے ساتھ عظیم رہ کر مر گئے کہ حدیث میں ہر جس نے مدینہ کی سختیوں پر صبر کر کے انتقال کیا میں اُس کے  
واسطے قیامت کو شفع اور شاہد ہوں۔ کما فی صحیح مسلم و الترمذی۔ مخصر سوم۔ زیارت ہزار بار مبارک حضرت  
سرور عالم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم زیارت مبارک سب مندوبات میں سے افضل ہے اور مناسک افغانی  
و شرح الفخار میں لکھا کہ واجب کے قریب ہر جسکو قدرت ہو۔ ہزار رح کے حدیث روایت کی کہ جس نے میری قبر  
کی زیارت کی اُس کے لیے میری شفاعت واجب ہوئی۔ ردہ الدار فطنی ایضاً۔ اور حدیث ہے کہ جو کوئی میری  
زیارت کو آیا کہ سوائے میری زیارت کے اس کا کچھ کام نہیں ہو و مجھ پر ہر کہ قیامت میں اُس کا شفع ہوں۔ ردہ الدار  
حدیث ہے کہ جس نے حج کیا اور بعد میرے موت کے میری قبر کی زیارت کی تو گویا اُسے میری زندگی میں میری  
زیارت کی۔ ردہ الدار فطنی۔ مع۔ واضح ہو کہ آپ کی شفاعت سے جب گنہگار لائق و دفع کو دفع سے نہا  
بلکہ عظیم کرامت یعنی جنت کی نعمت ہے ہر کہ حسین سے ایک ہاتھ بھر مقام تمام دنیا و مایہا سے افضل ہے تو سمجھو کہ جنت مغفور  
لائق جنت کو آنحضرت سرور عالم حبیب مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے کیسا مرتبہ عظمیٰ عطا ہو گا۔ پھر  
اگر حج فرض ہو تو بہتر یہ کہ دل حج ادا کرے پھر زیارت کو جاوے اس کا حج نفل ہو تو اُسکو اختیار ہے کہ چاہے جسکو  
پہلے ادا کرے۔ مع۔ بلکہ جو شخص اپنے اعمال پر اعتماد نہیں کرتا اور یہی صالحین کا طریقہ ہے تو وہ زیارت کو قدم کرے گا  
کیونکہ وہ عمل قریب اور وسیلہ شفاعت ہے اور نفل طہر پر زیارت بیت اللہ صرف عمل قریب ہے۔ خاتمہ سم۔ پھر شاخ  
نے لکھا کہ جب زیارت مرقد مبارک کی نیت کرے تو چاہیے کہ ساتھ میں مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت  
کی نیت کرے کیونکہ حدیث میں ہے کہ لا نشد الرحال الا الی ثلثہ مساجد الخ۔ یعنی سفر کے کجاوے نہ بنائے جادین  
مگر تین مسجدوں کی جانب ایک مسجد الحرام اور ذوالہری مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سوم مسجد بیت المقدس  
کما فی الصحیح۔ مع۔ یہاں اہل علم کے دو قول ہیں اولیٰ یہ کہ زیارت کے واسطے مطلقاً سفر کرنا منوع ہے سوائے  
ان تین مساجد کے پس ان لوگوں کے نزدیک صرف مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیت سے سفر کرے  
پھر جب مسجد میں پہنچ جاوے اور اُس میں نماز پڑھ کر مسجد بیت المقدس کے برابر ثواب پاوے تو وہ اب چنانچہ  
میں ہے پس وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کرے۔ چنانچہ بخاری میں کوہ طہ کی زیارت کو جو صحابی  
گئے تھے آنکادو سرے صحابی نے اسی حدیث کی دلیل سے قائل کیا۔ قول دوم یہ کہ یہ حدیث صرف مساجد کے حق  
میں ہے یعنی کسی مسجد کی زیارت کے واسطے سفر کرنا چاہیے سوائے ان تین مساجد کے۔ مخفی ہیں کہ حدیث حرم  
میں مطلقاً سفر سے ظاہر امانعت ہے سوائے ان مساجد کے حالانکہ سفر قہارت اور سفر طلب علم اور سفر حج یا شہد  
جائز بلکہ فی الجملہ فرض ہیں تو معلوم ہو کہ حدیث اپنے ظاہری الفاظ پر قصود نہیں ہے اور تعمیم کی کوئی دلیل نہیں اور  
اگر ہو تو زیارت کی احادیث جن میں سے بعض مذکور ہو چکیں مگر تسلیم کیا جاوے کہ اس کے طرق متفرقہ قطع رکھنے میں تو کچھ شک  
نہیں کہ کثرت طرق سے قوت بدرجہ حسن ہے پس یہ بھی مستثنیٰ ہے اور حق یہ کہ مساجد جو کہ ہر جگہ ثواب میں ہرگز نہ واحد  
ہیں سوائے ان تین مساجد کے مذاحدہ میں مساجد کے سفر سے منع کر دیا کہ بے فائدہ تعجب نہ ہو جائز نہیں ہے  
ان تین مساجد کے کہ ان میں ثواب کثیر ہے۔ سہا اسفار حج و طلب علم و ملاقات و تجارت و زیارت خیر ہے یہ سب انچ

اور اس کے ساتھ ہی میں اور انکو اس حدیث کی حافت سے کچھ تعلق نہیں ہوا اور قول اول ضعیف ہے پس اسے وختار  
 قول دوم پر مبنی یار شریف کے قصد میں مسجد کی نیت کچھ ضرورت نہیں ہوا اگر کسی کو یہی ہوسا ہو تو چاہیے  
 کہ اصل نیت تو زیارت شریف کی ہو اور اسکے ذیل میں ابھی سے زیارت مسجد کی بھی نیت کرے اور مختار  
 میرے نزدیک قول شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ پر کفر حقہ پر مبنی لکھا کہ اس جہدہ ضعیف کے نزدیک بہتر ہے  
 کہ زیارت مرقہ شریف کے واسطے اکیلے خاص نیت کرے پھر جب وہ بدیعہ منورہ پہنچ گیا تو خود ہی اسکو مسجد  
 مقدس کی زیارت نصیب ہو جائیگی کیونکہ ایسا کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و اجلال فرمیدہ پر  
 معنی یعنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و تعظیم فرض ہے بقولہ تعالیٰ تعزیرہ و تلو قمرہ الاتیہ۔ اور یہ جو بعض  
 عوام میں مشہور ہے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بڑے بھائی کی سی تعظیم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ  
 نے انبیاء علیہم السلام کو اپنے قوم کا بھائی فرمایا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر موالیہ الحاکم سے تصریح کی  
 مترجم کتابہ کہ آیت وحدیث میں کچھ شک نہیں لیکن ان عوام نے اپنے فہم ناقص میں اسکا مقدم باطل ٹھہرایا  
 کیونکہ حضرت موسیٰ و عیسیٰ وغیرہم علیہم السلام آپ کی تعظیم میں اپنے امام و بھائی کی سرداری تسلیم کرتے ہیں بلکہ  
 آپ تمام انبیاء و رسولوں کے سردار و امام ہیں اگرچہ حدیث میں ہے کہ انبیاء علیہم السلام علانی بھائی ہیں باپ  
 ایک اور ان میں متعدد ہیں پس اس عامی و حق کی سمجھ اپنے بڑے بھائی کے اور شاہ حضرت بارون و موسیٰ کی  
 اپنے بھائی کے کس اندازہ پر اس عامی نے رکھی ہو اور شک نہیں کہ عظمت قدر و کرامت منزلت آنحضرت صلی  
 علیہ وسلم کے محققین کے نزدیک عرش کی منزلت سے بہت زیادہ ہے امید ہے کہ اتنی زیادہ ہو جیسے آفتاب و  
 مانتات کو تارے پر فضل ہے کیونکہ عرش وہی جو حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات سے جنبش میں آیا  
 اور عرش کی خاطر سے مخلوقات کا طور نہیں ہوا پس صواب یہ تھا کہ کسی عالم کی زبان سے ایسے کلمات نہ نکلین  
 جس سے عوام ایسی حماقت و جہالت میں پڑیں جہاں عوام کو عظمت و جلال اتنی غرور و جل سمجھانی چاہیے اور  
 کون اس عظمت کو سمجھ سکتا ہے کہ جان خالق جل شانہ کی عظمت قدیم لایزال ہے انتہاء پر بندہ اس عظمت کے  
 سامنے فنا ہو اور حضرت خالق جل شانہ کے مقابلہ کا نام مخلوق سے بے ادبی کہ کمان خان غرور و جل اور کمان اسکی  
 پیدا کی جوئی مخلوق۔ پس معنی یہ ہیں کہ مخلوقات تمام و کمال میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و توقیر سب سے اعلیٰ و اشراف  
 اور ہم پر فرض شریف ہے تو جس بات میں یہ فرض ادا ہو وہ بات حسن لہذا خالص آپ کی زیارت کی نیت اولیٰ واجب  
 ہے۔ پھر خالص نیت کر کے روانہ ہوا و سڑا میں درود شریف کی کثرت کرے۔ جب قریب پہنچے تو بہتر ہے کہ باہر  
 آخر بڑے اور پیدل چلے اور داخل ہونے سے پہلے افضل ہے کہ غسل کر کے نئے کپڑے پہنے اور ہر شرعی ادب جس سے  
 تعظیم و اجلال زیادہ ہو بہتر ہے اور نہو سکے تو وضو اور پاکیزہ کپڑے پہنکر زیادہ داخل ہوا اور کہ بسم اللہ رب العزلیٰ  
 صدق و آخر جی منج صدق و اصل لی من لدنک سلطانا نعیرا۔ اللہم انج لی ابواب رحمتک و ارزاقنی من زیادہ رسول  
 و حبیب و رزق و ادبائک و اہل طاہرک و اغفر لی غفرانا و رحمۃ واسعۃ یا ارحم الراحمین۔ اور چاہیے کہ تواضع و فروتنی  
 و دلی عاجزی کے ساتھ احرام تعظیم کا لحاظ کیے ہوئے داخل ہو۔ و۔ اور ترجمہ کو اگر اللہ تعالیٰ یہ کرامت نصیب فرما  
 تو اسکو سب سے بڑا حکم و جہاں اس امر کی ہونا چاہیے کہ معاصی و ناپاقتی سے وہ اس وقت نہیں کہ ایسے مشرک  
 مقام میں داخل ہوا کہ کس منہ سے سامنے جادے کہ وہاں ابراہیم و اسحاق و یوسف علیہم السلام کی قبریں ہیں مگر اس امید پر کہ دیا کے رت  
 نہایت کو پاک کرتا ہے۔ پھر حضور دل کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آل و اصحاب رضی اللہ عنہم پر درود پڑھنے میں حضور

دکریے۔ ف۔ اور اگر جو کے تو روزہ دار ایسی حالت میں کہ ہر وقت باوجود ہوا درغلطہ و غیرہ میں کسی مکان  
 مرغی کے ہم اور جاننے کہ یہ وہ مقام ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے رسول اشرف المرسلین کے واسطے روزہ بپوش و مرتد  
 و بیع ایمان و صدر اسلام قرار دیا اور بدوین تلوار کے قرآن و نور نبوت سے مفتوح و روشن فرمایا جو اسے امیدوار ہو کہ شاید  
 اس کا قدم اس جگہ پر جاوے جہاں حضرت سرور عالم صلعم کا قدم مبارک پڑا جو سلام مالک سے فرماتا ہے کہ جھکا کر شرم نہ لے  
 کہ اس پاک زمین کو سواری کے ٹھکانے سے روزہ دن حسین رسول اللہ صلعم میں۔ پھر طریق سنت کو بستر و چشم بجالاؤ  
 یعنی پہلے مسجد میں باداب مسجد داخل ہو اور رفتہ رفتہ انجمنہ کا قصد کرے جو درمیان مسجد و مرتد شریف ہے اور کوئی وقار  
 میں ہو کہ اس نسبت عظمیٰ کے لیے مسجد شکر بجالا دے بعد دو رکعت تحیۃ المسجد کے۔ ص۔ پھر اگر وقت کا زمریفہ ہو  
 تو جماعت میں فرض سے پچاس ہزار کا ثواب حاصل کرے۔ م۔ پھر مزار شریف میں قبلہ کی طرف حاضر ہو اس طرح کہ قبلہ  
 قبلہ کی طرف مائل ہو یعنی قدیون کی طرف جھکا ہوا کھڑا ہونے میں گویا حضور کی نظر مبارک کے سامنے ہو اور یہ اگر چہ  
 ہو لیکن اپنی نظر ادب بھی رکھے اور تمام ادب میں کھڑا ہو کر کہے۔ السلام علیک یا رسول اللہ اسلام علیک یا خیر خلق اللہ اسلام  
 علیک یا خیر من جمع خلقہ اسلام علیک یا حبیب اللہ اسلام علیک یا سید ولد آدم۔ ف۔ السلام علیک یا خاتم النبیین اسلام  
 علیک یا رحمة العالمین م۔ السلام علیک ایہا النبی ورحمة اللہ وبرکاتہ یا رسول اللہ انی اشہد ان لا اله الا اللہ و اللہ احد لا شریک لہ و  
 انک عبدہ و رسولہ اشہد یا رسول اللہ انک بلغت المرسلات و ایت الامان و نصح الامان و کشفتم الغمض و انک انزلت علی عیون  
 افضل و اجزی نبیا عن امتہ۔ پھر جناب ہاری تعالیٰ حل شانہ میں دعا کرے اللہ اعط سیدنا عبدک و رسولک محمد الامین و اولادہ  
 و الدررۃ الرفیعۃ و النجۃ مفاہد النبی و عدلہ انک ذو الفضل العظیم۔ ف۔ اور بندہ ضعیف کے نزدیک اس سے پہلے اللہ تعالیٰ  
 صلواتہ کی دعا کرے اللہ صل علی سیدنا و مولانا عبدک و رسولک محمد و آلہ کا صلیت علی ابیہ ابراہیم الخ۔ پھر دوسرے وسیلہ کرے  
 م۔ پھر آنحضرت صلعم کے کوسل سے اپنی مراد مانگی اور سب سے اعلیٰ مراد اس موقع میں دعا ہے حسن ایمان و اس پر خاتمہ و منقش  
 ہے۔ پھر آنحضرت صلعم سے شفاعت کی درخواست کرے۔ ف۔ اور بندہ ضعیف کے نزدیک یہ بھی دعا میں شامل کرے ختمی کہ  
 دعا و وسیلہ میں ارزقنا شفاعتہ یوم القیامہ۔ ملاوے۔ م۔ پھر جس شخص نے مسلمانوں میں سے اپنا سلام کہا ہو حضور میں اس کے  
 نام سے پہنچا دے۔ عمر بن عبد العزیز نے سلام کے واسطے قاصد بھیجتے تھے اور سلف صالحین میں سے ایک جماعت نے  
 فرمایا کہ اس موقع حضور میں جانتک ممکن ہو در بندہ لگا دے اور نہ طول طویل باتیں کرے بلکہ حسن ادب سے موجز  
 مختصر ادا کرے۔ ص۔ مترجم اگر اس قابل ہوتا تو اس سے امید نہیں کہ ضروری عرض بھی پوری کر سکتا شاید کہی زبان بند ہوتی  
 سے اُجبت مناجات البیہاب باؤجیہ و لکن لسان المؤمنین یکنس۔ یہ کچھ معاذ اللہ خاموشی استغناء نہیں لیکن گھٹکاروں  
 کی زبان ہی گونگی ہوتی ہے۔ اللہ صل علی سیدنا و مولانا محمد و آلہ و وجہ صلواتہ علیہ ناکہ عد و خلقک و رضا فیک و ذوق عرشک  
 و مداد کلامک۔ و صدرا محمد کما اثنی علی نفسہ سبحانہ ذوالجلال و الاکرام۔ م۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت سید الصدیقین ابو بکر نے  
 سلام کرے اسلام علیک یا خلیفۃ رسول اللہ اسلام علیک یا صاحبہ و ثانیۃ فی الخاں اسلام علیک یا رفیق الرسول صلعم فی الاخر  
 و ایتہ علی الاسرار جزاک اللہ عن محمد غیر الخیر و افضل ما عنی اللہ النبی۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت فاروق اعظم پر سلام  
 کرے اسلام علیک یا امیر المؤمنین اسلام علیک یا من اعز اللہ بالاسلام و المسلمین جزاک اللہ عن الامام خیر الخیر۔ پھر ادب کے ساتھ  
 بعد حمد و ثناء اللہ و دعا و دعا کے حسین حال میں کہ جگہ اجاب کو نہ بولے آئینہ بر خرم کر کے باہر آوے۔ پھر جب تک قیام بسر  
 ہو شش کوئے مسجد میں فریضہ نا درک نہ ہو اور رفتہ رفتہ انجمنہ میں کثرت سے درود دعا کرتا رہے۔ بیع الفرقہ۔ جہاں سے  
 ستر ہزار آدمی قیامت کے روز بلا حساب داخل جنت ہونگے جگہ چہرے قبل چاند کے ہونگے۔ کافی الحدیث۔ سرور مذہب جاکر

الحجۃ المبارکہ و روزہ داران کو یہ باتیں یاد دلانی چاہیے



[illegible]

صبح چونکہ رات کے گزرنے کی خبر ملے کہ اس وقت کے بادشاہ نے اس کو بلا کر اپنے پاس بلا کر  
 ۶۰۔ اور اس وقت اس کو دیکھا کہ وہاں کے بادشاہ نے اس کو بلا کر اپنے پاس بلا کر  
 بحر فرات سے حضرت کاکر روڈا جو اربابان سے واپس ہوئے۔ راجہ جو کہ اپنے بد نصیب اس سفر پر نہایت غامض تھے اور  
 آئندہ غم کرنے میں کہ پھر نہ آوین اور دوسروں سے کہتے ہیں کہ خبردار اب ایسی حرکت نہ کرو کہ وہاں آوے اور نہایت  
 کلمات کہتے ہیں تو خوب جانو کہ ایسے کلمات وحیات ریل میں کہ اس سے کچھ قبول نہیں ہوا اور وہ غم و غصہ میں گرفتار  
 بنے نصیب رہا بعد از اس میں مذکور سہل سعادت بغیر حزن و حسرت کے اس بارگاہ رحمت کو نہیں چھوڑ سکتے ہیں اور  
 یہ چھوڑنا مقصود ہے ادب اور فرمانبرداری پر واکھ مدد علی فضل لہل السعاده من المؤمنین والصلین والصلۃ والسلام  
 علی حبیب خیر الخلق والرحمہم اجمعین۔ (آداب رجوع) واپسی میں ہر بندی پر نگہ کر کے اور حضرت سرور عالم صلی  
 علیہ وسلم کے نزدیک مدینہ منورہ پہنچ کر فرماتے آجوں تا بچوں عابدون ساجدون حامدون صدق اللہ وعدہ و لہ تعالیٰ  
 و خبرم الاخطاب و عدہ۔ پس اقتدار یہ کلمات کہے اور پھر سے کل شئی ایک الا و جہدہ الحکم والیہ فرج ہوں۔ اور جب وطن  
 سامنے ہو تو دعا کرے۔ اللهم رب السموات السبع والارضین السبع والاطلین وارب الارضین وارب السموات والارضین  
 وارب الراح والقدین فانافک خیر بک۔ اقرتہ وخیر الہما وخیر فیما وعودتک من شرکاء وشر الہما وشر ما لہم اہل  
 لی فیما قرارا وارتقار رزقا حسنا۔ پھر اپنے اہل کے پاس آوی سجدے میں آنگو آگاہ کرے اسی جاکہ آنگے وہاں داخل  
 نہ ہو جاوے اور نہ رات میں داخل ہو کیونکہ حدیث میں منع ہے۔ پھر جب محلہ میں پہنچے تو پہلے مسجد میں داخل ہو کر دو گنا  
 تہجد پڑھے جب کہ وقت کی دہ نہ ہو۔ پھر گھر میں جاوے اور وہاں دو رکعت پڑھے۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرے اس  
 نعمت عظمیٰ پر جو عطا فرمائی اور سلامتی کے ساتھ واپس آیا۔ اور اس پر جب تک زندہ ہے حمد و شکر کرتا رہے اور جیسے جب تک  
 زندہ ہے ہر منوعات سے پرہیز کرنے میں کوشش کرے خصوصاً ایسے قول و فعل سے نہایت خوفناک رہے جو اعمال کو  
 متا دیتے ہیں اور صریح سہرہ اور قبول کی علامت یہ ہے کہ اول کی نسبت اس کی حالت دین میں بستر ہو جاوے نہ تہنیں  
 ما قال الشیخ رحمہ اللہ فی التتمع مع زیادات من الترمیم عفا اللہ عنہ وجملہ من لا یحکم بفضلہ ذکرہ وجود الفضل العظیم  
 علی ما یثار تدبیر اللہ رب العالمین۔ (ملفوظات) حج کبیرہ گناہوں کا کفارہ ہے اور بعض کے نزدیک سوائے حقوق العباد  
 کے۔ اور قاضی جیاض رحمہ نے لکھا کہ اہل سنت نے اجماع کیا کہ کفارہ کا کفارہ نہیں سوائے توبہ کے اور فرضہ ساقط ہونے کا کوئی  
 حاکم نہیں اگرچہ فرضہ الہی مانند قضا کے نادر وغیرہ ہو۔ ہاں ادا سے قرضوں میں دیر کرنا وغیرہ صحت ہونگے۔ لباس کعبہ کو  
 خرید کر پناہ نہیں ہے سب زہرم سے استنجا کر دہ ہر نہ غسل کرنا۔ حرم مدینہ میں اختلاف ہے اور میرے نزدیک حق یہ کہ  
 جیسا کہ بیت اللہ کے گروہ حرم ہر دونوں تہنیں مدینہ کے بیچ میں حرم ہے لیکن دونوں حرم کے احکام مختلف ہیں حتیٰ کہ حدیث میں  
 کا روضہ تحت کائنات وغیرہ جائز ہیں نہ حرم کہ میں۔ اور حرم مدینہ میں بعض احکام خاص مذکور ہیں اننا جملہ کثرہ و اباحت  
 پر کمال اجتناب ہے۔ راجع قول یہ کہ مدینہ سے کہ افضل ہے لیکن جب قدر زمین و مرد کہ جسم پاک حضرت سرور عالم صلی  
 علیہ وسلم مطلقاً افضل ہے حتیٰ کہ بیت کعبہ و عرش و کرسی سے افضل ہے ذکرہ القاضی جیاض رحمہ اللہ مترجم کتابہ کہ اسی پر  
 توی دیا جاوے اور اہل وطن و حقیقت کا عظیم اللہ تعالیٰ علام الغیوب جل شانہ ہے۔ و صلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا و مرادنا محمد و  
 آلہ و صحابہ اجمعین و اللہ رب العالمین۔ یہ راجع اول میں اللہ العالیٰ بفضل اللہ سبحانہ تعالیٰ و من توفیق حق ہے تمام ہوا  
 راجع دوم اسی التزم ہے کہ بعد از حق پر علی اللہ تعالیٰ التوکل و بالاعتصام و بہ فضلہ علی توفیق حسن و اختتام الہی جیسی و قسم الحلیب  
 ثم الرزق الاول بکلمہ اللہ سبحانہ و تیلوہ التانی بحسن توفیقہ

## خاتمہ الطبع

الحمد للہ سبحانہ تعالیٰ شانہ کہ مطبع ہذا کو کتاب میں الہدایہ کے طبع و ترجمہ پر موقع اختیار ہو کہ جسکی طبع و اصلاح میں موجود نہیں اور اہل اسلام حیاں تک اسکی قدر کرین زیبا جو چند فوائد عظیمہ پر لحاظ فرمائے اور کتاب ہاتھ میں ہو دیکھ لیجیے کہ بیان ذیل محض نمونہ ہو۔ اول ترجمہ صحیح مسلم عام فہم زبان میں ہر استدعا کے سمجھ کے لائق ہے۔ دوم کسی قدر عربی جاننے والے کو ہدایہ شریف کا علم ہو اور کیوں نہیں کہ ہر فقرہ کے عربی ترجمہ کو توضیح بیان سے اس طرح مربوط کیا گیا کہ مطلب تحقیق حل ہو جاوے۔ سوم فقہا جن قیود کو علماء کے فہم پر عبور تھے ہیں مترجم عظام نے انکو ذیل بیان میں بجا ہر کر دیا۔ چارم فقہ کامل تین اجزاء ہیں۔ جزو اول عقائد حقہ جنکو فقہ اکبر کہتے ہیں اسی مسئلہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے رسالہ عقائد کا نام فقہ اکبر رکھا وہ علم اخلاق۔ سوم علم اعمال جو ارج۔ اس کتاب جامع میں زیادات عظیمہ سے یہ کہ اول رسالہ عقائد امام اعظم مع رسالہ وصیت و فوائد حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا ترجمہ مع متن و تحقیقات لطیفہ داخل ہو اور لباب افادات شروح عقائد فلسفی و رسالہ مولانا عبدالحق رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ۔ اردو میں اسوقت تک عقائد کا ایسا ترجمہ نہیں ہوا تھا۔ حجم اصل کتاب علیحدہ لوح کے ساتھ حسین فضائل اعمال کی حدیث جامع اور ہر مسئلہ عربی کی ذیل میں فائدہ کے طور پر اس جنس کے مسائل مع دلائل گویا لب لباب شرح عینی و فتح القدر پر و تخریج زبانی وغیرہ ہر ششم تحریر ذیل میں جس حدیث سے استدلال ہو اسکی تفصیح حیاں تک کسی امام فن سے ملی کافی وافی ہو، ہفتم اگر ائمہ حدیث میں بابت تصحیح اختلاف ہوا تو جس راوی کے وجہ سے کلام ہو اسی کی توثیق پر مدار ہوتا کہ جن راویوں میں اتفاق ہو بمقامہ طول کلام نہ جس سے اصل مطلب سمجھ میں پریشانی لاحق ہو یا ان کے اتفاق کسی حدیث میں جدید کلام کی ضرورت ہو تو تعدیل و اذکار کی ضرورت ظاہر ہو یا اصل یہ کہ حدیث میں دو موطا اجماعی صحیح میں بس حوالہ کافی ہو۔ دیگر میں اگر امام ترمذی نے تصحیح کی تو کافی ہو لیکن اگر دوسروں نے جرح کی تو صرف محس اختلاف راوی یا اضطراب میں کلام کیا گیا تاکہ عوام کا ذہن متشدد نہ ہو کہ زیادہ تر انھیں کا افادہ مقصود ہر ششم مسئلہ میں جو قیود میں صاف بیان کر دیے گئے جس سے عربی جاننے والے بھی بڑا فائدہ اٹھا سکتے ہیں کہ انکی معرفت و تحقیق ہر حق کی بعض علمائے فرمایا کہ فتاویٰ شمس المائمہ و امام سہیلی و قاضی خان وغیرہ صرف وہی افادات میں جو مختصر جامع صغیر کے قیود سے نکالے گئے ہیں پس یہ شخص کو میسر نہیں اور فقہ کا علم اسی امتحان پر دائر جو نہ سمجھ جو مسائل ہدایہ شریف میں مخصوص ہیں اکثر اصول مسائل ہیں جو امام رح و صاحبین سے ماثور ہیں حضرت مترجم علم فیض نے نہایت لطافت کے ساتھ ان اصول مسائل کے ذیل میں فتاویٰ شمس المائمہ و قاضی خان و مسائل مذہب کو اصول معتبرہ مستندہ سے برہنہ کر جامع کر دیا یعنی میں الہدایہ دیکھو تو مسائل اصول ہیں اور تذیل دیکھو تو مسائل مذہب و فتاویٰ میں دہم سب سے عمدہ صفت و کامل سنی تبلیغ یہ کہ تذیل میں مسائل مذہب و فتاویٰ میں سے صرف وہی مسائل لیے جن پر فتویٰ ہو اور باقی اقوال ترک کر دیے کیونکہ غویا اسی حکم کی ضرورت ہو جو مفتی بہ ہو اور اسکے ساتھ خوبی نفیس یہ ہو کہ حوالہ کتاب مذکور ہو کہ میں صریح نام ہو اور کہیں رمز و اشارہ ہو کیونکہ حوالہ کتاب سے غرض اختصار و ادھم طبقات مسائل وغیرہ ہے تاکہ ائمہ سابقین کے افادات میں اسکے نام کا ذکر برکت و نزول رحمت ہو لیکن ہر جگہ مثلاً یہ مسئلہ امام قاضی خان کی شرح جامع صغیر میں مذکور ہے کہ کتبنا تعلیم میں مذکور ہے کہ صرف و موزیل پر التعلیم کیا گیا ہے





الحمد لله الذي جعل في كل شيء  
دلالة على قدرته وكرامته  
والله اعلم بالصواب

کتاب فی الشیبه و کتاب فی الفقه و کتاب فی الفقه  
و کتاب فی الفقه و کتاب فی الفقه و کتاب فی الفقه  
و کتاب فی الفقه و کتاب فی الفقه و کتاب فی الفقه

رام چارين (رام چارين) :-

11

لہذا وہی عالمگیری۔ ہر چار جلد کا کل درجہ چار۔

جاء مع شرح المقام - السيد جمال الدين الكاشاني

معروف و مشهور شد و این کار عبدالمین اس شایع و عام بود

ماں کے ہوتے ہوئے بچہ کی پرورش۔

ایمانی که در دل او نهاده اند

الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم  
موسمًا من موسمي القرآن الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين  
والصلاة والسلام على سيدنا محمد  
الذي جاء به الهدى والبرهان  
والله اعلم بالصواب

100

شماره ۱۰۰ - این نام جدید کشمیر و گلزار

الحمد لله الذي جعل في كل شيء دليلا على قدرته

1980

江蘇省立第一中學

مجلسه اول

محمد علی قزوینی

الحمد لله الذي جعلنا من عباده المخلصين

[illegible]

1998

17

سید محمد علی شاہ صاحب

... 1941 ...

**THE**

1952年10月10日

1950

1950年10月1日

الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم

نفسه را در کمال قیامت و عذاب

بیانات فی احوال قرآن - سید محمد شفیع

مکرمی و شرفی - حق تعالی جل جلالہ اس شخص کو

کتاب بنیادین لغت عربی و اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

100

بسم الله الرحمن الرحيم

١٥٠٠

وہی ہے جو کہ ان کے لئے ہے



100



فتح النجیر مصنفہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی مطبوعہ غیر  
 کتب احادیث عربی  
 تیسرا الوصول الی احادیث جامع الاصول - از  
 شیخ عبدالرحمن بن علی بنی معروف -  
 جامع ترمذی - امام ابو عیسیٰ صحاح ستہ میں سے معروف  
 مع رسالہ اصول حدیث جرجانی و شمائل ترمذی جدید -  
 قسطلانی - شہاب الدین قسطلانی کی شرح صحیح النجلی  
 سنی بارشاد الساری معروف بقسطلانی دس مجلدات میں پوری  
 شرح خلاصہ -  
 سنن ابی داؤد - ہر چار جلد کامل دو جلد میں از امام سلیمان  
 بن اشعث داخل صحاح ستہ معروف -  
 دلائل النجرات - با ترجمہ فارسی و اسات مشرکہ و خواص  
 و سائر حسنہ معروف -  
 تراذ السبیل الی النجۃ و السبیل - ذخیرہ احادیث  
 مولانا غلام یحییٰ -  
 عناصر النجرات - با ترجمہ اردو از حکیم ناصر علی صاحب  
 اردو بی نقطہ اردو کا مجموعہ -  
 کتب تفاسیر فارسی  
 تفسیر حسینی از ملا حسین واعظ متعارف متداول  
 پوری تفسیر خوشخط -  
 تفسیر اسرار الفاتحہ - مصنفہ ملا معین ہروی در تصوف  
 کتب حدیث  
 اشعۃ اللمعات حامل المتن - شرح مشکوٰۃ از مولانا شمس  
 عبدالحق دہلوی - چار مجلدات میں پوری شرح  
 مع ترجمہ -  
 کتب تفاسیر اردو  
 تفسیر قادری - ترجمہ اردو تفسیر حسینی مترجمہ مولوی  
 محمد الدین صاحب کابل دو جلد میں -  
 تفسیر زیاد الاخرت - نظم میں پوری تفسیر قرآن  
 کی کمال عمدگی سے کابل چار جلد میں از مولوی عبدالسلام  
 تفسیر سورۃ فاتحہ - سنی بہ تحفۃ الاسلام از مولوی

اکرام الدین -  
 تفسیر سورۃ یوسف - سے مصرعہ از مولوی اشرف علی  
 ایضاً - چار مصرعہ حسب مراتب بالا -  
 پنجسورہ مترجم - با ترجمہ اردو -  
 کتب حدیث اردو  
 مظاہر حق - ترجمہ مشکوٰۃ المصابیح مترجمہ جناب مولانا  
 محمد قطب الدین دہلوی مرحوم و مغفور کامل چار جلد میں -  
 ایضاً - حسب مراتب بالا - مطبوعہ ۱۳۲۷ھ -  
 تحفۃ الاخیار - ترجمہ اردو مشارق الانوار مترجمہ  
 مولوی خرم علی -  
 ترجمہ جامع ترمذی - حامل المتن جلد اول مترجمہ  
 مولوی فضل احمد انصاری لاہوری -  
 کتب اخلاق عربی  
 احیاء العلوم - بیان اخلاق و علوم دین میں اعلیٰ درجہ کی  
 کتاب مشہور و معروف از امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی -  
 کتب تصوف فارسی  
 انیس الارواح - از حضرت شیخ معین الدین چشتی  
 کلمۃ الحق - از شاہ عبدالرحمن مع شرح نور مطلق از انوار اللہ  
 در بیان وحدت وجود مع دلائل و دفع شکوک -  
 مکتوبات جوابی - شیخ شرف الدین یحییٰ منیری قدس سرہ  
 مکتوبات - حضرت شرف الدین یحییٰ منیری قدس سرہ -  
 مکتوبات امام ربانی - حضرت مجدد الف ثانی -  
 مطلع الانوار نظم از طوطی ہندامیر خسرو دہلوی تجشی مولانا  
 ابوالحسن فرید آبادی -  
 حدیقہ حکیم سنائی - معروف بہ اتنی نامہ تجشی جدید -  
 کیمیا - سخاوت - از امام غزالی رح معروف و متداول -  
 ہدایۃ المؤمنین - رسالہ در بیان بیعت صالحین  
 از ملا معین الدین -  
 مطالب رشیدی - از حضرت شاہ تراب علی قلندر قدس سرہ  
 نقیحات الانس - مع سلسلۃ الذہب از ملا عبدالرحمن جانی



U.0504